

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 6

Yıl / Year: 2020

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Sosyal Bilimler Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Ersin Savaş

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık

Dr. Öğr. Üyesi Nazım Çınar

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyup Şimşek (Atatürk Üniversitesi)

6. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

- Prof. Dr. Abdoullah Almousa / Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar Acat / Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Halim Gül / Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak / Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Vahit Celal / Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Sezay Bekdemir / Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Balta / Artvin Çoruh Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Najib / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Amer Aldershewi / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cengiz / Şırnak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Abdullah Çağıl / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerdendirme, bilimsel toplantı değerdendirme tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayım dili Türkçe olmakla beraber yayım kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerdendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayım kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayım kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayım kurulu karar verir. Bu aşamada yayım kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltilmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltilmelerden sonra gelen haliyle nihai değerdendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayım Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayım hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayım Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlar,

Ağrı İslami İlimler Dergimizin 6. sayısı ile 3. yılınızdı doldurmuş bulunuyoruz. Daha genç bir dergi olmakla birlikte her sayıda biraz daha tecrübe kazanarak bu kutlu yolda ilerlemek ve bilim dünyasına katkı sağlamak bizi mutlu etmektedir.

Dergimizin 6. sayısına makaleleriyle katkı sağlayan kıymetli bilim insanlarına, makaleleri büyük bir dikkatle değerlendiren değerli hakemlerimize, dergimizin yayımlanması için çaba harcayan editör yardımcılara, yayın kurulunun saygıdeğer akademisyenlerine teşekkürlerimizi sunarız. Kıymetli akademisyenlerimizden dergimizin gelecek sayılarında değerlendirilmek üzere yeni çalışmalarını bekler, tüm okuyucularımızı saygıyla selamlarız.

Dr. Saadet Altay

İÇİNDEKİLER

İSLAMİ MODERNİZME YÖN VEREN BİR ÜST AKIL: “SAMUEL MARINUS ZWEMER” / 01-27 Abdülkerim SEBER

REFLECTIONS OF SUBJECTIVISM IN NIETZSCHE’S THOUGHT / SÜBJEKTİVİZMİN NIETZSCHE’NİN DÜŞÜNCESİNDEKİ YANSIMALARI / 28-44
Fatih TAŞTAN

ARAP DİLİNDE AYNI KÖK HARFLERİN FARKLI BABLARDAKİ ANLAM DEĞİŞİMLERİ / 45-62 Mesut IŞIK – Muhammed İbrahim ERDEN

TASAVVUFTA İCÂZET GELENEĞİ: “NAKŞÎ HÂLİDÎ ŞEYHİ ERVÂDÎ ÖRNEĞİ” / 63-104 Nazım ÇINAR

SİYASÎ ve SOSYAL İHTİLAFLARIN OLUŞMASINDA TE’VİL OLGUSU / 105-136
Abdulkaki DENİZ

FEMİNİZM VE POLİTİKA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RADİKAL FEMİNİZM / 137-143 Abdullah ÇAĞIL

المسؤولية في حوادث السير والقواعد الفقهية المتعلقة بها / TRAFİK KAZALARINDA SORUMLULUK VE İLGİLİ İCTİHÂDLAR / 144-156 Amer ALDERSHEWI

تاريخ الأرائقة في مدينة ماردين / MARDİN ARTUKLULARI TARİHİ / 157-176 Hüseyin ALİ

حُكْمُ بَيْعِ الْعُرْبُونَ / KAPORALI SATIŞIN HÜKMÜ / 177-187 Ahmad KAJJE – Fatimatuzzahra KAJJE

العالم العثماني أحمد بن محمد القاز آبادي (ت.1663هـ/1750م) وتحقيق رسالته المسماة "شرح كلمة الشهادة" / OSMANLI ÂLİMİ AHMED B. MUHAMMED EL-KAZÂBÂDÎ (V.1663/1750) VE "ŞERHU KELİMETİ'Ş-ŞEHÂDET" ADLI ESERİNİN TAHKİKİ / 188-206 Ahmad AKIL – Alı ALMASOUD

İSLAMİ MODERNİZME YÖN VEREN BİR ÜST AKIL: “SAMUEL MARINUS ZWEMER”

A TOP WISE TO THE ISLAMIC MODERNISM: “SAMUEL MARINUS ZWEMER”

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

aseber@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4881-3815

Atf Gösterme: SEBER, Abdülkerim, “İslami Modernizme Yön Veren bir Üst Akıl: “Samuel Marinus Zwemer”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2020 (6), s.01-28.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu makale Zwemer’in “Hıristiyan Misyonerlerin, Müslümanların Kalplerine Ulaşma Metotları” adlı kitabı çerçevesinde yapılmış bir çalışmadır. Genelde müsteşriklerin, İslam dini ve Müslümanlar üzerindeki hedeflerini, emellerini, metotlarını ele almaktadır. Özelde de Zwemer’in faaliyetlerinin İslam âlemindeki yansımalarını konu edinmektedir. Bunun yanında bu çalışmada, Müslüman araştırmacıların son asırlarda müsteşriklerden hangi hususlarda etkilendikleri incelenmektedir. Bunlar, bugün İslam âlemini meşgul eden oryantalist fikirlerin ünlü misyonerin mezkûr eserinde ortaya çıkan plan muvacehesinde ele alınmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmada Zwemer’in mezkûr eserindeki bazı tespitlere ve çelişiklere yer verilmiştir.
18 Aralık 2019	
Kabul Tarihi:	
20 Mayıs 2020	

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Zwemer, Misyonerlik, Hıristiyanlık, İslami Modernizm*

Abstract: This article is based on Zwemer's Methods of Christian Missionaries and Their Reaching to the Hearts of Muslims. In general, it deals with the objectives, ambitions, methods of Islamists and Muslims. In particular, he reflects on the reflections of Zwemer's activities in the Islamic world. In addition, in this study, it has been examined in which subjects the Muslim researchers were influenced by the nationalists in the last centuries. Moreover, the orientalist ideas that occupy the Islamic world today are dealt with in the context of the plan of the famous missionary. On the other hand, in this study, some determinations and contradictions in Zwemer's work are also mentioned.

Keywords: *Zwemer, Missionary, Christianity, Islamic Modernism*

GİRİŞ

İslami kaynakların teşekkül devrine kısaca göz atacak olursak, Kur’ân’ın kitap haline getirilmesinde, sünnetin tedvininde ve usûl kitaplarının teşekkülünde Müslümanların ciddi bir hassasiyetleriyle karşılaşırız. Yani ilk asırlardaki Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarına, düşüncelerine, onlardan yapılan rivayetlere oldukça mesafeli yaklaştıklarını görürüz. Hatta geç de olsa Müslümanlığını ilan eden Ka’bu’l-Ahbâr’ın rivayetlerine karşı hala

ihtiyatla yaklaşırız. Keza aynı saik ile olsa gerek, İsrâilî haberlere hiç değer vermeyiz. Üstelik İsrâiliyât konusu bilhassa tefsircilerimizce hala İslam dininin en önemli problemlerinden birisi sayılır. Bu uygulamalar daha işin başında dine olan samimiyetimizden ve bu konudaki titizliğimizden başka hiçbir şey ile izah edilemez. Belki de bundan dolayı bugün modernist olmayı veya bu vasıfla anılmayı genellikle kabul etmeyiz. Ne var ki modernizm olarak nitelendirilebilecek fikirler düşünce hayatımızı kuşatmışsa artık bizim bu vasfı kabullenip kabullenmememizin de pek fazla bir anlamı kalmamıştır. Kelimenin ihtiva ettiği manayı bir kenara bırakırsak, gerçekten bugün modern bilinen fikirleri savunan kimselerin bile ekseriyetle modernistliği kabul etmediklerine şahit oluyoruz. Binaenaleyh makalenin bizim de en zorlandığımız kısmı başlığı olmuştur. Zira bugün İslami modernizm adına ortaya atılan fikirler, Hz Peygamber (sav)’in ümmi olmadığı, yani peygamberlik gelmeden önce okuryazar olduğu, kıyamet gününde şefaatinin olmadığı ve Kur’ân’ın da kendisinden önce hiçbir kitabı neshetmediği gibi, Özellikle Zwemer’in hakkında eserler yayınladığı konular etrafında yoğunlaşmaktadır. Keza Zwemer’in, tevhidin “*Lâ ilâhe illallah / Allah’tan başka ilah yoktur*” sözünden ibaret olduğu, aslında Kur’ân’ın Cahiliye şiirinden ve Ehl-i Kitap kültüründen, Hz. Peygamber (sav) tarafından yapılan bir sentezden ibaret olduğuna dair İslam âleminde bir takım tezler üretilmektedir. Bugün İslam âleminde yenilik veya modernlik adına yapılan bu çalışmaların Zwemer’e ait “*Hıristiyan Misyonerlerin, Müslümanların Kalplerine Ulaşma Metotları*” adlı kitabında derli toplu bir vaziyette bulunması bizi bu fikirlerin Zwemer’in çalışmalarından bağımsız olmadığı düşüncesine sevk etmiştir. Makalemize bu başlığı vermemizin sebebi de budur. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Tevhit akidesinin sadece “Lâ ilâhe illallah” cümlesinden ibaret olduğu, Kur’ân’da neshin olmadığı, Hz. Peygamberin ümmi değil, okur-yazar olduğu vs. modernist düşünceler Müslümanlar tarafından üretilmiş tezler değildirler.

Bilindiği gibi insan daima nisyan hastalığıyla malul bir varlıktır. Bu bakımdan öncelikle bu noktaya nasıl geldiğimizi hatırlamamız ve kısaca göz atmamız gerekecektir. Şöyle ki, İslam âlemindeki ıslahat ve modernleşme hareketlerinin başlamasının yegâne sebebi geleneksel İslam anlayışımızın yol açtığı fikri donukluğun izalesinden ve buna bağlı olarak da geri kalmışlığın yok edilmesinden başka bir şey değildi. Yani Kur’ân’ın yeniden yorumlanması, içtihat, ihya, ıslahat tecdit modernleşme gibi kavramlar hep bunun için ortaya atıldı. Ancak modernleşme hareketlerinin başlaması üzerinden neredeyse iki asırlık bir zaman geçmesine rağmen bunların gerçekleştiği asla söylenemez. O halde bugün bunun hala neden gerçekleşmediğinin muhasebesini yapmamız gerekmez mi? Hâlbuki iki asırlık enerjisini ve zamanını ıslahata,

modernleşmeye ayıran Müslümanların alınan sonuçlarını kontrol etmeme gibi bir lüksü yoktur? Yoksa bize çare olarak takdim edilen sözde modern fikirlerin Müslümanlar arasındaki ayrışmanın, kutuplaşmanın, gerilemenin ve inhitatın gerçek sebebi midir? Doğrusunu Allah bilir ama terakki etmek, ilerlemek şöyle dursun, bize göre bu yüzden İslam âlemindeki işgaller, dâhili çatışmalar, parçalanmışlık, yoksulluk vs. problemlerin hepsi hala artarak devam etmektedir. Kendimizi kaptırdığımız modernleşme hareketlerinin düşmanın kapıya dayanmasına engel olamadığını da İslam âlemi olarak son zamanlarda birçok defa canlı bir şekilde görmüş olduk. Hâlbuki ıslahatçı veya modernist hareketlerin ürettikleri fikirlerin İslam âlemindeki problemlerin çözümüne bugün için olsun bir katkısının olması beklenirdi. İslam coğrafyasının dâhilinde ihtilaflar, haricinde ise İslam âlemine yönelik işgaller enine boyuna hala genişlemektedir. Ayrıca üzerinde ihtilafın asla söz konusu olmadığı en temel meseleler bile günümüzde problem haine gelmekte, daha önceki asırlardır şaz görüş olarak kabul edilen düşünceler gündemimize girerek yeni yeni ihtilaflara sebep olabilmektedir. Binaenaleyh bu makalenin muhtevasını, İslam dinin temel esasları ve Müslümanların temel akideleri üzerinde oynamaya çalışan bir takım gizli ellerin var olma ihtimaline matuf bazı tespitler oluşturmaktadır. Hulasa bu çalışma, Müslümanların modernleşme faaliyetinin seyrine olan bakış açımızı gözden geçirmemize yarayacak samimi bir arayıştan başka bir şey değildir. Dolayısıyla çalışmamızın birinci bölümünde Zwemer'in misyonerlik teşkilatı içindeki yerini ve İslam âleminde icra ettiği faaliyetleri ele alacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünde İslam âleminde bugün akademisyenlerin gündemini meşgul eden bazı meselelerin Zwemer'in yaydığı fikirler olduğunu ünlü misyonerin kitabından seçtiğimiz örneklerle göstereceğiz. Ne var ki bu makale bu iddialara cevap vermek için değil, akademik zannedilen bazı fikirlerin ve iddiaların Zwemer tarafından üretildiğini göstermek için kaleme alınmıştır. Yoksa her yönüyle mükemmel olduğuna inandığımız Müslümanlığı tahrif edilmiş Hıristiyanlıkla karşılaştıracak değiliz.

I. ZWEMER'İN MİSYONERLİK TEŞKİLATI İÇERİSİNDEKİ YERİ

Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre, *Theological Seminary of the Reformed Church*'de öğrenim gören Samuel M. Zwemer, James Contine, ve Philip T. Phelps üçlüsü, 31 Ekim 1888 yılında Hıristiyanlığı yurt dışına yaymak için bir karar alırlar. Kendilerinin ilahi bir davetle bu görevi üstlendikleri iddiasında olan bu üç genç şövalye hayallerini hayata geçirmeye ve İslam

âlemini Hristiyanlaştırmaya çalışmakla işe başlarlar.¹ Bu üçlünün en aktif elemanı şüphesiz ki makalemize konu olan Samuel Marinus Zwemer'dir.²

Zwemer (1867-1952) orta doğu misyonerlerinin öncüsü hatta İslam dünyasına gönderilen misyoner bir elçi olarak kabul edilmektedir. Çok küçük yaşlarda annesi tarafından misyonerlik hizmetine adanan ve bu maksatla yetiştirilen Zwemer, Hollanda'dan Amerika'ya göç eden 15 çocuklu Protestan bir ailenin 13. çocuğudur. Kardeşlerinden birisi de Arabistan **çöllerinde misyonerlik** görevini sürdürürken ölmüştür.³ Amerikan devletinin özel imkânlarıyla

¹ Greenway, Roger S., *Brief Biography of Samuel Zwemer*, 1; Muhammed Güngör, İslam Dünyasına Gönderilen Misyoner Elçisi: Samuel Marinus Zwemer ve İslam'a Bakışı, *Dini Araştırmalar*, 2014, Cilt: 17, Sayı: 44, s. 191-192.

² J. Christy Wilson ,Jr., The apostle To Islam: The Legacy of Samuel Zwemer, *International Journal of Frontier Missions*, Vol 13: 4 Okt-Dec. 1996, Page, 163164. Misyonerliğin ne zaman başladığına dair kesin bir tarih vermek kolay olmasa da, son asırlarda yoğunlaştığını İXX. ve XX. asırlarda zirveye çıktığını söylemek mümkündür. Şüphesiz ki, Zwemer Hristiyanlaştırmanın yoğunlaştığı bir zamanda ortaya çıkmış ünlü şahsiyetlerden birisidir. Dolayısıyla onun bu konunun mahiyetine dair verdiği bilgiler kadar misyonerliğin tarihine dair verdiği bilgiler de önemlidir. Zwemer'in konuya dair bazı açıklamaları şöyledir: "Bu konuda takriben on sene önce Hint Müslümanlarının Hristiyanlaştırılmasıyla alakalı bir makale yazdım. O zaman İslam âleminin büyük bir kısmı ciddi bir taassup içindeydi. Bundan dolayı Cezayir ve Hindistan'da kullanılması muhal oldu. Yirminci asrın ilk on yılında İslam âleminde Hristiyanlık lehine ve Müslümanlık aleyhine hayret verici gelişmeler oldu. Türkiye'de cumhuriyet kuruldu. Bunun bir benzeri de Fars memleketlerinde kuruldu. Artık Müslümanların dışı açılarak sosyal bir reform istediklerini gösteren bir döneme girdi. Üzerlerindeki tozları silmeye başladıkları zannedildi. Ancak bu durum fazla sürmedi. Aksine dışarıdan Hristiyanlığın Müslümanlar üzerindeki tesiri onlarca sene devam etti. İslam beldelerindeki topyekün Hristiyanlık hareketleri ve misyonerlerin oralarda gerçekleştirdikleri ahlaki tanzimat hala devam etmektedir. Misyonerler onları ahlaki bir operasyondan ve reformdan geçirdiler. Bu faaliyetler bilhassa Hristiyanların hâkim olduğu Hindistan gibi İslam topraklarında kuvvetli ve tesirli bir şekilde yapılmaktadır. Bunu pek çok Hintli Müslüman tasdik etmektedir. Öyle ki Hristiyanların oralara getirdikleri fikir hürriyeti Hristiyan misyonerlerin girmediği diğer İslam beldelerinde bulunmamaktadır. Ancak Hollanda sömürgesi olan Doğu Hindistan Yarımadası böyle değildir. Burada da Hindistan'a benzer bir durum vardır." Mısır'da misyonerlik faaliyetleri ise diğerlerinden daha güzeldir. Mısır Müslümanlar tarafından fethedilene kadar Hristiyanlar en önemli beldelerindendi. Başlangıçta Müslümanların sayısı onda bir idi. Ancak Hristiyanlara yapılan baskılar sonucunda sayıları azalarak onda bir Müslümanlar ise onda dokuz oldu. Çocukları bizim Müslümanlarla olan münasebetimizde yeni bir döneme girdiğimize inanıyor ve içinde bulunduğumuz zaman diliminde Müslümanların Yesû' Mesih'e olan sevgiyi esas almalarını sağlayacak faaliyetlerde bulunmamız gerektiğini düşünüyor. Zira Birinci Dünya savaşına izin veren Mesih'e Müslümanlar tarafından muhabbet beslenmesi gerekiyor. Şüphesiz ki boş geçen asırların bitmesinden sonra, Türkiye'deki misyonerler kiliseler, okullar ve külliyeler olmasına rağmen Hristiyan olduğunu açıklayan Müslüman yok gibidir. Misyonerlik Müslümanlar arasında hoş da görülmemektedir. İnanıyoruz ki, artık hasat zamanı gelmiştir. Hz. İsa'nın doğumunun üzerinden 19 asır geçmiştir. Hristiyanlaştırmanın hareket noktası olarak öncelikle Mısır ve İstanbul'un seçilmesinin sebebi de Zwemer tarafından açıklanmıştır. Mısır'daki misyonerlik faaliyetlerinin yegâne gayesinin İslam olduğunu "*Mısır'daki misyonerlik faaliyetlerinin özü İslam meselesidir*" cümlesiyle bildiren Zwemer, bunun asla ihmale ve unutmaya gelmeyecek kadar önemli bir görev olduğunu söylemektedir. Zwemer'e göre bunun gerekçeleri şöyledir: "Mısır'daki Müslümanlar Mısır'ın toplam nüfusunun yüzde doksanını oluşturmasına rağmen kilise tarafından ihmal edilmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanlara ulaşmak diğer azınlıklara ulaşmaktan daha kolaydır. Diğer taraftan Mısır'ın başkenti Kahire Afrika'nın hatta dünyanın en büyük başkentlerinden birisidir." Diğer taraftan İstanbul ve Kahire dünyada Müslümanların sayılarının en çok arttığı şehirdirler. Zwemer Hristiyanlaştırmanın önündeki maniler ve misyonerleri bekleyen zorlukları şöylece sıralamaktadır: Birincisi, Doğunun İslam'a boyun eğdiği günden beri Batılıların istilacı ve sömürgeci olduklarına dair yaydıkları korku. İkincisi, Müslüman iken Hristiyan olanların Hristiyanlığı delilleriyle bilmemeleri Üçüncüsü, Hristiyanların ekseriyetinin İslam inancını bilmiyor olmalarıdır (Zwemer, 6, 7, 8-9, 26-27, 40); Muhammed Hasan Zamani, *Dirâsâtü İstisrakıyye*, Sayı: 1, Yıl: 2014, s. 176-177.

³ Ahmet Tahir Dayhan, *Memalik-i Osmaniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler*, Rihle Kitap, 2011, İstanbul, s. 169 - 170. Muhammed Güngör, İslam Dünyasına Gönderilen Misyoner Elçisi: Samuel Marinus Zwemer ve İslama

hususî bir şekilde yetiştirilen Zwemer, 1890 yılında *New Brunswick İlahiyat Fakültesi*'ni bitirdikten sonra Beyrut'ta Arapça eğitimi almış, görevini ifa etmek için Arabistan'da gitmediği bir ülke neredeyse kalmamıştır. Aynı anda ilahiyat ve hukuk alanlarında doktora yapan Zwemer, 1929 yılında *Princeton Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*'nde Dinler Tarihi profesörü olan Zwemer, 71 yaşında emekli oluncaya kadar bu görevi yürütmüştür.⁴

İlginçtir ki, Zwemer, bazı kaynaklara göre Yahudi asıllı olmasına rağmen uyruğunu gizlemiş, Hıristiyan görünmüş; ancak Yahudilik dini üzerine ölmüştür.⁵ Yine aynı kaynaklardan anlaşıldığına göre, Müslümanlara karşı aşırı düşmanlık beslemesi sebebiyle Zwemer'in Müslümanlar tarafından öldürülen Yahudi asıllı Şair Ka'b. b. Eşref gibilerinin intikamını almak için çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır.⁶ Diğer taraftan Yahudi asıllı birisinin neden Hıristiyanlık için çalışma ihtiyacı hissetmiş olabileceğine dair muhtemel bir sorunun cevabını da yine Yahudilerin İslam'a duydukları antipatinin sebepleri içinde bulunması mümkündür. Daha doğrusu onun İslam'a olan düşmanlığını Hıristiyanlık üzerinden insanlığa yansıtmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Onun İslam'a karşı bu tutumu, diğer oryantalistler tarafından da hoş görülmemiştir.⁷ Bu hırs onu gerçek dini olan Yahudilik yerine Hıristiyanlığa en çok hizmet edenlerden birisi olmasına sebep olmuştur. Hâsılı Zwemer, Hıristiyanlığa öylesine hizmet etmiş ki, misyonerlik kurumuna geçen emeğinin karşılığında, adını taşıyan bir Enstitü bile inşa edilmiştir.⁸ Bu sahada aldığı ciddi mesafe kendisinin Ortadoğu misyonerlerinin reisi olarak tanınmasına sebep olmuştur.⁹ Zwemer, kendisini İsa Mesih'e en iyi şekilde nasıl hizmet edilebileceği düşüncesine adanmış bir haçlı askeridir. Bu sebeple bütün mesaisini Müslümanların Hıristiyanlaştırılması üzerine yoğunlaştırmıştır.¹⁰

Kadın erkek çok sayıda Hıristiyan gencinin misyoner olmasını sağladığı bildirilen Zwemer, 1910'da Edinburgh'ta yapılan Dünya Misyonerlik Konferansı'na katılmıştır.¹¹ *"The*

Bakışı, 190. Zwemer için ayrıca bkz. Raid Emir Abdullah, el- Müsteşrikûn el- Alman ve Cühûdühüm Tücâhe'l- Mahtûtâtî'l- Arabiyyeti'l- İslâmiyye, *Mecelletü Külliyyeti'-Ulûmi'- İslamiyye*, C.lt: 8, Sayı: 15/1; s. 6-7.

⁴ Wilson, 163-164; John Hubers; Samuel Zwemer and the Challenge of Islam From Polemic to a Hint of Dialogue (International Bulletin) Vol 28, No. 3, July 2004, page, 117; Dayhan, 171.

⁵ Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle, *et-Tansir Mefhumühü ve Ehdafühü ve Vesâilühü ve Sübülü Müvacehetihi*, s. 54. file:///C:/Users/asus/Documents/Zwemer/ ;

⁶ Güngör, 197. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bekele, Yuhannes, *Samuel Zwemer's Missionary Strategy Towards Islam* (The university of Birmingham, 2012).

⁷ Ahmet Hamdi Paşa, *Misyoner / İngiliz Misyoneri Nasıl Yetiştiriliyor?* (Sad. M. Cemal Sofuoğlu), Tibyan Yayıncılık, İzmir 2007, s. 142

⁸ Don M. McCurry, *Hitta Li Gazvi'l-İslam*, (The Gospel and Islam A 1978 Compendium 1978 Colorada. s. 20-21.

⁹ Necip el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Daru'l-Maâif, Mısır 1964. s. 1005.

¹⁰ Wilson, 163; Güngör, 193.

¹¹ Bu konferans ve sonuçları için bkz. Ubaid Ahmed Khan/Naqibullah Hafiz, Muslim Conversion to Christianity:

Moslem World'u kuran Zwemer, 1911'de Mc. Donald'ın yardımıyla çıkardığı ve 37 yıl editörlüğünü yürüttüğü¹² bu derginin adı 1947'de *The Muslim World* olarak değiştirilmiştir.¹³ Mesleğinin her safhasında adım adım ilerleyerek, rahiplik, papazlık gibi basamaklardan yükselerek Amerikan misyonerlik teşkilatının en büyük organizatörlerinden birisi olmuştur. Zwemer'in yönetimindeki dergide İslâmiyet objektif olarak ele alınıp tarihî yanlışların düzeltilmesi yerine, sübjektif bir bakış açısı hâkim kılınmıştır. Mezkûr dergide İslam âlemi aleyhinde basmakalıp ve popüler olumsuz yargılar dile getirilmiş ilmi tarafsızlık ihlal edilmiştir. Aynı dergi yazarlarınca Hıristiyanlık gerçek din olarak takdim edilmiş, İslâmiyet de yanlış bir inanç sistemi ve problemlili bir din olarak gösterilmiştir¹⁴

İslam'dan Bu Yana Arap Diyarı Ya da Gazali'nin Biyografisi (Mısır 1921), *Muhammed mi İsa mı?* (1916), *Gazali'nin İhya'sında Hz. İsa* (1912) gibi İslam'a ve İslam dünyasına dair pek çok eseri bulunan Zwemer'in, *Peygamber'in Ümmiliği* (1921), *İslam'da İrtidat Hukuku* (1924).¹⁵ gibi eserleri konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Zwemer'in iddiaları bu iki alanda yoğunlaşmaktadır.

I. ZWEMER'İN *TARİKU'L-MUHİBBİN* ADLI ESERİ

Zwemer sırf misyoner olmakla kalmamış, pek çok misyonerin yetişmesine de ön ayak olmuş hatta misyonerliğin belli başlı prensiplerini de ortaya koymuştur. *Tariku'l-Muhıbbîn* bu prensiplerin ve metotların yazılı hale getirilmesiyle meydana gelen bir eserdir. Adeta Zwemer'in ajandası olarak gördüğümüz bu eserde Misyonerlere lazım olacak pek çok bilgi verilmiştir. İçerisinde başta misyonerliğin gayesi, metodu ve sahası olmak üzere konuya dair

A Cose study of Lucknow Missionary Conferance (1911), Ma'arif Research Journal (Jan-June 2014) s. 8-9.

¹² Dayhan, 171.

¹³ Ahmet Hamdi Paşa, *Misyoner, İngiliz Misyonerleri Nasıl Yetiştiriyor?* (Sad. Cemal Sofuoğlu), İzmir, 2007, s. 141-143.

¹⁴ Yel, Ali Murat, "Zwemer, Samuel Marinus" *DİA*, c. 44, s. 543.

¹⁵ Dayhan, 173; Güngör, 194. Zwemer'in İslâm dünyası ve misyonerlikle ilgili verilen bazı eserleri şunlardır: "Arabia: The Cradle of Islam (New York 1900); Raymond Lull: First Missionary to the Moslems (New York 1902); The Moslem Doctrine of God (New York 1905); The Mohammedan World Today (New York 1906); Islam: a Challenge to Faith (New York 1907); The Moslem Christ (London 1912); Mohammed or Christ (London 1915); Childhood in the Moslem World (New York 1915); The Disintegration of Islam (New York 1916); A Moslem Seeker after God: Showing Islam at Its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century (New York 1920); The Influence of Animism on Islam (New York 1921); The Law of Apostasy in Islam (London 1923); The Glory of the Cross (London 1928); Across the World of Islam (New York 1929); Thinking Missions with Christ (Grand Rapids, Mich. 1934); The Origin of Religion (Nashville, Tenn. 1935); The Cross above the Crescent (Grand Rapids, Mich. 1941); Into All the World (Grand Rapids, Mich. 1943); Evangelism Today (New York 1944); Heirs of the Prophets (Chicago 1946); A. Factual Survey of the Moslem World (New York 1946); Sons of Adam (Grand Rapids, Mich. 1951)." Yel, 583; Celal Emanet, "Amerikalı Bir Misyoner: Samuel Marinus Zwemer", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1; Mart 2014; 233-235.

pek çok malumat bulunmaktadır. Buradan itibaren vereceğimiz bilgilerin pek çoğu da bu eserden alınmıştır.

Dili Arapça olan *Tariku'l-Muhibbîn* 'in içeriğinin tamamen zwemer'e ait olduğunda bir şüphemiz yoktur. Ancak diğer eserlerinin ekseriyetinin İngilizce olduğunu bildiğimiz Zwemer'in görevi icabı en yüksek düzeyde Arapça bilmediğini söyleyemeyiz. Kaynaklarda Müslümanlara Arapça konferanslar verdiği bildirilmektedir.¹⁶ Ancak ağır ve ilmi bir dili olan mezkûr eserin Mısırlı birisi tarafından yazılmış olması da muhtemeldir.

A. ZWEMER'E GÖRE MİSYONERLİĞİN GAYESİ

Misyonerlik İslam âlemini tehdit eden en büyük nifak harekedir. Açığtan ilan edilmesinden korkulan gizli emellerin korsan yollarla hayata geçirilmesi için verilen çabanın adıdır. Köleleştirme, sömürme ve kontrol altında tutmanın adıdır. Bu yüzden herkesin üzerinde birleştiği bir tarifi de yoktur. Zira hedefi, gayesi, mesaisi tamamen aykırı olan bir hareketin semeresi de tamamen gizli teamüller olacaktır. Bundan dolayı şarkiyatçılık yahut oryantalizm üzerine yapılan çalışmalarda dini, iktisadi, siyasi ahlaki ve ekonomik pek çok gayesinden bahsedilebilir.¹⁷

Zwemer misyonerliğin gayesini ve hedefini muhtelif yerlerde farklı şekillerde açıklamaktadır. Tabi ki misyoner adaylarına açıklanan gaye ile kamuoyuna ilan edilen hedef aynı değildir. Misyonerliğin insanlığa açıklanan gayesi şöyledir.

*“Allah Teâlâ'nın ezeli maksadı hiçbir milleti, memleketi ayırmadan ve sınırlamadan Hıristiyanlığın bütün beşeriyete savaşız bir şekilde ulaştırılmasıdır. Allah'ın açık emri İncil'e dayalı Hıristiyanlığın başta Mısır olmak üzere bütün yeryüzüne yayılmasıdır. Hedef özellikle İslam âlemi bilhassa da bir zamanlar tamamen Hıristiyan olan Mısır'dır. Kiliseye düşen bu kimseleri tekrar Hıristiyanlığa kazandırmaktır.”*¹⁸

¹⁶ Dayhan, 171.

¹⁷ Şakir, Alem-ü Şevk, el-İstışrak Ahtarü Tahaddin li'l-İslami, *Dirasat el-Camiatü'l-İslamiyyetü'l-Âlemiyye, bi Shitagong*, c. 3, s. 64-68.

¹⁸ Zwemer, 10. *“Her şeyden önce ben kendimi şöyle bir açıklama yapmaya mecbur hissediyorum. İslam âlemindeki gelişmelerin daima Hıristiyanlık lehine olduğunu görüyorum. Zira incelediğim kadarıyla Hindistan İmparatorluğu'nda Müslümanların sayısı 67 milyondan 200 milyona ulaşmıştır. Ancak Allah'ın yardımı sayesinde Müslümanların yüzde yetmiş beşi Britanya krallığı hâkimiyetindedir. Sadece bu gerçek bile Hıristiyan kilisesinin bilinçli bir vazife yaptığını gösteriyor. Bundan dolayı bu kadar insan yegâne din olan Hıristiyanlık dinine girmiştir. Artık Hıristiyanlığın yeryüzünde mücadelesinin yürütülmesi doğru bir şekilde ilerlemektedir.”* Zwemer, 40.

Misyonerliğin misyoner adayları için belirlenen hedef ve gayesi ise yine Zwemer tarafından şöyle açıklanmıştır:

“Hıristiyanlaştırmanın gayesi, insanların Hıristiyanlığa girmesini sağlamak değildir. Bir misyonerin yapması gereken nihai görev, Müslümanların kalbindeki imanı ve inancı boşaltmaktır. Bu yapıldıktan sonra hedefe daha çabuk ulaşılır. Bu metotlardan birisi kadınları kullanmaktır. Müslüman genç kadınların mümkün olan bütün vesilelerle okullara gelmesini temin etmek gerekir. Bu gerçekleşirse hedefe varmak daha kolay olur. Çünkü bu durum, İslami toplumun değiştirilmesinde ve değerlerinden sıyrılmasında önemli bir rol üstlenir.¹⁹ İkincisi talebelere okutulan kitaplar İslam’a ve Hz. Muhammed (sav)’in peygamberliğine şüphe, halel getirecek cinsten bilgilerle dolu olmalıdır.”²⁰

Sonuç itibarıyla kamuoyuna açıklanan hedef ile misyonerlik teşkilatına telkin edilen hedefin aynı olması gerekir. Ne var ki bunlar birbiriyle çoğu zaman tam manasıyla örtüşmemektedir. Esasen Hıristiyanlık âleminin bugün dünyaya reva gördüğü muamele bir bakıma misyonerliğin gayesine dair ipuçları da barındırmaktadır. Dolayısıyla açıklanan hedeflerin uygulamalarda da kendisini göstermesi beklenmektedir.

B. MİSYONERLERCE BİLİNMESİ GEREKENLER:

Kitabında, Hıristiyan misyonerlerin takip etmeleri gereken metotlara teorik ve pratik olarak yer veren Zwemer’in mezkûr eserindeki teorik metotlardan bazıları şöylece açıklanmıştır:

1. Müslümanlarla Mücadeleden Kaçınılmalıdır.

Müslümanlarla mücadele ve münakaşa metotlarını umumiyetle prensip olarak terk edilmelidir.²¹ Biz Müslümanlar ile ihtilafı değil, kişinin kardeşiyle konuştuğu gibi ikna etme yolunu tercih etmeliyiz. Bir dini diğeriyle kıyaslamamalıyız.²² Müslümanların Hıristiyanlaştırılmaları esnasında mücadele ve münazaradan kaçınılmasıyla kastedilen şey, İslam’a ait ahlaki değerlerin tamamen yok edilmesi değildir. Aksine kullanılmasa bile

¹⁹ Rahmûn Naîme, *Esâlib ve Vesâilü't-Tansîr el-Muâsıra*, (el-Cezâiru Nemûzecen) Hırrîş, Hîde, s. 41.

²⁰ Rahmûn Naîme, 48.

²¹ Cedel: Eski cedel/mücadele metodu tabi bir metot değildir. Aksine Müslümanın bizzat kendisi onu çok kere kullanır ve tamamen bir kenara atmaz. Hıristiyanlıkla İslam’ı karşılaştırdık. Tabiatıyla söz tamamen cedel ve münazara ile sonuçlandı. İlimizin delilini Müslümanlardan ödünç olarak aldığımız metot cedel metodudur. Çünkü söz ve kalemlerle mücadele çağırılmaktadır. Münazara: Cedel metodunda biz çok münakaşa yaptık. Bazen yendik bazen yenildik. Üzülerek söyleyelim ki; düşmanlarımıza üstün olmak için getirdiğimiz delillerde çok kere hüsrana uğruyoruz. Çünkü biz sadece galip gelmek için çalışmıyor, hakkın tarafını tutuyoruz. Müslümanları mantık yoluyla inandırmak, duygularına hitap ederek inandırmaktan daha zordur. Zwemer, 29.

²² Zwemer, 29.

Müslümanların cedel ve münazara metotlarının Hristiyanlar tarafından bilinmesi gerekir. Çünkü Müslüman arkadaşlarımız Mesîh'e inanmaya başladığı zaman çoğu kez olumsuz unsurlara sarılmak gerekir. Mesîh'e inandığı kesinleştiği zaman kendisinden İslam'a ait bütün inançlar çıkıp gidecektir. Ayrıca bu metotların öğrenilmesi İslam'ın hakikatinin anlaşılmasına vesile olacak, Müslümanların düşünce yapıları kavranarak Mesîh'i daha kolay kabul etmelerine sebep olacaktır.²³

2. İyi Bir Yaklaşım Tarzı Sergilenmelidir.

Bilmemiz gereken bir şey daha var ki o da Müslümanlara yaklaşım tarzını bilmektir, diyen Zwemer'e göre bunun iki metodu vardır. Birincisi, koruma ve ikna metodu. İkincisi münazara ve cedel metodudur. Her münazarada iki şahıs bulunur. Birincisi Hristiyan misyoner ikicisi Müslüman'dır. Çoğu kez münazarada bunlardan birisi kazanmıştır. Bunların her ikisinin de kazandığı hiç olmamıştır. Ancak Mesîh'in hakikatine şahit olan bir insan burada iki değil üç kişinin olduğunu görecektir. İşte bunların üçüncüsü Rûhu'l-Kudüs'tür.²⁴

Zwemer, *Ahd-i Cedit'* de geçen ve Pavlus'un savunduğu Müslümanlara yaklaşırken misyonerler için önemli dört prensibi şöyle sıralıyor: “Birincisi, harici ve dâhili bütün kirlerden ruhun temizlenmesi gerekir. Zira insanın hayatı necis olduğu zaman manevi gücü gider. Yani misyoner içi dışına uygun hareket etmelidir. İkincisi, hakkı açıkça söylemek gerekir. Hata yerine doğruyu, zulmet yerine nuru yani Mesih ve İncil'i tercih etmek gerekir. Üçüncüsü, Müslümanlara gönüller yaparak yaklaşmak yani mücadeleyi değil, ikna yolunu seçmek gerekir. Dördüncüsü, kimsenin değil, sadece Allah'ın övgüsüne mazhar olmak için O'nun önünde eğilmektir.”²⁵

Hristiyanların, Hindistan'da Kuzey Afrika'da Müslümanlara uyguladıkları acımasız zulümlerin Hristiyanlaştırma politikalarında kendilerine bazen ayak bağı olduğunu itiraf eden²⁶

²³ Zwemer, 34.

²⁴ Zwemer, 30.

²⁵ Zwemer, 32. “Başlangıçta “oğul” ve “baba” gibi kelimeleri çok kullanmaktan kaçınmalısın. Hatta Müslümanlara İhlas Sûresi'ndeki “O doğmadı ve doğurulmadı” âyetini okuyarak yaklaşmalısın. Bu Mesihliğe zıt bir durum da değildir. Aksine cahiliye Araplarının inancına da terstir. Çünkü bu sure Mekkidir. Dolayısıyla “oğul” ve “baba” kelimelerinin Doğudaki kullanımı ortaya çıkmış olur. Ancak Seyyid Mesih'e “oğul” ve “baba” kullanırken temkinli olmalısın. Bunu anlatırken Müslümanların Mesih için “Kelimetullah / Allah'ın kelimesi” ifadesinden istifade edebilirsin. Ayrıca Kur'ân'da geçen “Ve Rûhun minh / Mesih Allah'tan bir Rûh'tur” ifadesi de işine yarayabilir. Müslümanlara göre bununla kastedilen şey, O'nun ezeliyeti değildir. O'nun sonradan yani hadis olmasıdır. Müslümanlar “Rûh” kelimesinden hâdis olan bir şeyi anlamaktadır. Bize göre ise bu kelime kutsal ve yüce birisi için kullanılabilirdiği gibi mahlûk için de kullanılır. Hatta “Ve Rûhun minh / Mesih Allah'tan bir Rûh'tur” ifadesi Lâhût'tan başka bir şey değildir.” Zwemer, 37, 38.

²⁶ Zwemer, 4. Bu konuda bkz. Ebu'l-Kelam Âzad, Hindistan'da İstiklâl Mücadeleleri, Bedir Yayınevi, İstanbul 1964, s. 5-13.

Zwemer'e göre bu iş öyle zannedildiği gibi kolay bir şey de değildir. Bu kitabı da oldukça sarp kayalıklarla, tamamen harabelerle dolu böyle bir yolu güçsüzlerin yürüyebileceği bir asfalt haline getirerek misyonerlik mesleğini kolaylaştırmak için yazmadığını söyleyen yazar, hedefinin bu mesleğin zorluklarını dile getirmek olduğuna işaret etmektedir. Yazara göre bu meslek, büyük bir sabır ve metanet ve kararlılık gerektirmektedir. Aksi takdirde bu görevde sabiti kadem olmak mümkün değildir.²⁷

3. Müslümanlar İçerden Hristiyanlaştırmalıdır.

Yani İslam âlemindeki Hristiyanlık adına yapılan propagandalar Müslüman bilinen kimselerce yapılmalıdır. Zwemer'i başarıya götüren en büyük müessir, amillerden birisi de Müslümanlara kendi silahlarıyla yaklaşıyor olmasıdır. Yani bizce Zwemer, misyonerlikteki başarısını İslami kaynakları çok iyi bilmesine ve onları Müslümanlar aleyhine kullanabilmesine borçludur. Gazali'nin *İhya*'sı dâhil onlarca İslami eseri sırf mesleğini icra edebilmek uğruna okuyan Zwemer, Gazali'ye olan hayranlığını da gizleyememiştir. Hristiyan misyonerlerinin başarısızlıklarının sebeplerini sıralarken misyonerlik faaliyetlerinin Müslüman iken Hristiyan olan kimseler tarafından yapılmasının daha uygun olacağını iddia etmektedir. Zwemer, "Ağacı yerden ancak ağaç cinsinden olan bir dal koparır" ve "Demir, demir ile eritilir" diyerek Hristiyanlığın İslam âlemine mahalli piyonlarla yerleştirilebileceğini söylemektedir.²⁸

Zwemer şöyle der:

*"Hristiyan mübeşşirlerin başarısızlıklarının sebeplerinden birisi de Hristiyanlığı yaymakla mükellef görevlilerin, Müslümanların temel akideleri içinde önemli ve önemsiz hususları birbirinden ayıramamalarıdır. Kahire'de misyonerlikle görevli bilgili, genç, kültürlü kimselerden seçildiği düşünülen, üstelik yüksek bir ruhi, edebi eğitimden geçen bir topluluktan hiç birisinin büyük sūfî Gazali'nin müthiş eseri İhyâü Ulûmi'd-Dîn'i bilmemeleri dehşet vericidir. Bu durum bana büyük kilisenin İslam inancını, felsefesini, tarihini, edebiyatını zahiriyle batınıyla iyi bilen ve hakikatine vakıf olan, bu sayede Müslümanların gözünü kazanmasını bilen, Hristiyanlığa tam inanmış misyonerlerin bulunması gerektiğini göstermektedir..."*²⁹

²⁷ Zwemer, 4. Gerçekten de böyledir. Çünkü adeta 70 küsur yıllık ömrünü bu göreve adayan ve Amerikan devletinin bütün imkânlarını kullanan Zwemer'in misyonerliği süresince sadece 12 kişiyi Hristiyanlaştırdığı düşünülürse bu işin gerçekten zor bir görev olduğu görülecektir. Bu konuda bkz. Emanet, s. 1-2.

²⁸ Zwemer, 11.

²⁹ Zwemer, 9.

Arabistan'daki Bahreyn Misyonerler Heyetinin Müdürü olan Rahip Samuel Zwemer tarafından, Paris'te yayınlanan *Revue de Monde Musulmane* mecmuası müdürüne gönderilen bir mektupta İslam'ın önce içten feshedilmesi, sonra da Hıristiyan esaslarına göre yeniden kurulması gerektiği ifade edilmiştir. Buna göre İslam'ın esasları zaafa uğratılmalı ve İslam Hıristiyanlık esaslarına göre yeniden düzenlenmelidir.³⁰

C. MİSYONERLERCE FİİLEN YAPILMASI GEREKENLER:

Hıristiyan misyonerlerin takip etmeleri gereken metotları teorik ve pratik olarak sınıflandıran Zwemer'in mezkûr eserindeki bu metotlardan bazıları açıklanmıştır. Buna göre Müslümanların matbuatında ve eğitim-öğretim alanında yapılması gerekenler şunlardır:

1. Halen mevcut olan bazı İslami matbuat, yok edilerek veya itibarsızlaştırılarak bir şekilde etkisiz hale getirilmelidir. Prensiplerimize uymayan matbuat bertaraf edilmelidir. Ancak bu işten anlayan ve bu matbuatın yok edilmesine inanan bir komisyon tarafından yapılmalıdır. 2. Klasik bazı kitaplar tahrif edilerek işlevsiz hale getirilmeli, kavramlar değiştirilerek klasik kitapların yıpratılması sağlanmalı, bunlardan bazıları da budanmalıdır. Budanması gereken bu kitaplar *Hidâye* gibi *savunmacı* mantıkla yazılmış kitaplardır. Bunlar başka bir kılıfta ortaya çıkarılarak heyecan verici münazara ve mücadele aracı olmaktan çıkarılmalıdır.³¹ 3. Müslümanların geleneksel esaslarına uymayan yeni kaynaklar ve matbuat ihdas edilmelidir. Eski klasik kaynaklardan bir kısmı hususi çalışmalarımızda kullanılmak üzere korunmalı; ancak ekseriyeti itlaf edilmelidir. Diğer matbuat tanınmayacak şekilde kısmen veya tamamen deforme edilmeli yahut tanınamayacak kadar yeni bir kimlikle ortaya çıkarılmalıdır.³² Zwemer'e göre bu prensipler tatbik edildiği takdirde bugün Müslümanların ellerindeki matbuatın bir kısmı yok edilmiş, onlar için ehemmiyet arz eden prensiplerin büyük bir kısmının da özü değiştirilmiş ve tahrif edilmiş olacaktır.³³

Samuel Zwemer'e göre İslam beldelerinde açılacak yabancı okullarda işlenmesi gereken fikirlerden bazıları da şöyle sıralanabilir: 1. Kur'ân, Arabistan'da yaşayan Yahûdîlerin, Hıristiyanların bilgilerinden toplanarak (Hz.) Muhammed tarafından meydana getirilmiş olup aslında Müslümanlığın Tevrat ve İncil'e dayalı bir din olduğu işlenmelidir. 2. Binaenaleyh İslam'ı okumaya gerek olmadığı, Arap düşüncesinin aslının Yunan kültürüne dayandığı işlenmelidir. O halde İslam'ı iyi anlamak için Hıristiyan Yunan Felsefesinde derinleşmenin

³⁰ Ahmet Uçar, *İslam Dünyasında Misyoner Orduları*, Çamlıca yayınları, İstanbul 2017, s. 27.

³¹ Zwemer, 35.

³² Zwemer, 35.

³³ Zwemer, 35.

gerektiği anlatılmalıdır. İslam âlemindeki Hristiyanların açtıkları mekteplerde Müslüman öğrencilere bu düşünceler telkin edilmelidir. 3. Zwemer'e göre Müslümanların geri kalmalarının sebeplerinden birisi de fasih klasik Arapçadır. Müslüman öğrencilere fasih Arapçanın eğitime elverişli olmadığı düşüncesi telkin edilmelidir.³⁴ 4. İslam beldelerinde öğrencilere kavmiyetçilik işlenmeli, bunun önemi anlatılmalı ve aşılmalıdır. 5. Talebelere okutulan kitaplar, İslam'a ve (Hz.) Muhammed'e şüphe salacak cinsten malumatlar içermelidir.³⁵

Son asırlarda bu faaliyetlerin Zwemer'in telkinleri doğrultusunda ilerlediği görülmekte ve yukarıdaki maddelerde belirtilen hedefler bir bir gerçekleştirilmektedir. Bundan dolayı olsa gerek, ilahiyatçı bazı din adamlarının, din dili Arapça ile ifade edilmesi gereken terimlerin batı dillerindeki karşılıklarıyla verilmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Zira bu kimseler, akademik manada yazdıklarının ve ürettiklerinin felsefi esaslarla temellendirme ihtiyacı hissettikleri görülmektedir. Onların bu hareketi, mutlak doğrular olduğuna inandıkları Batılı filozofların görüşlerini benimsediklerini göstermek için olsa gerektir.

II. ZWEMER'İN İSLAM ÂLEMİNDEKİ MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

İslam âlemi üzerindeki oryantalist faaliyetler dikkate alındığında ilk akla gelen kimselerden birisi şüphesiz ki Zwemer'dir. Binaenaleyh onun bu oyundaki rolü oldukça mühimdir. Ancak biz bununla bütün modernist görüşlerin Zwemer'e ait olduğunu söylemiyoruz. Zwemer kadar olmasa da elbette diğer müsteşriklerin de bunda ciddi payları vardır. Hayatına ve faaliyetlerine bakıldığında Zwemer'in gitmediği ve fikirlerini yaymadığı bir İslam ülkesi yok gibidir. Mesela Mısır'da 20. Asırda başlayan Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğini zekâsına bağlayan ıslahatçıların da başlıca ilham kaynaklarının Zwemer olduğunu söylemek mümkündür.³⁶ Zwemer'in fikirlerinin ve açtığı bu çığırın tesirlerinin başta, Mısır, Pakistan ve Hindistan olmak üzere bütün İslam âlemine yayıldığı izaha muhtaç bir mesele değildir.³⁷ Kahire'de bulunduğu süre içinde Ezher Üniversitesini sık sık ziyaret eden ve İslam'a karşı düşmanlık derecesinde bir aşırılığa sahip birisi olduğu görülen Zwemer'in düşünceleri İngilizleri bile rahatsız etmiştir. Bundan dolayı, Mısır'daki resmi makamlara yapılan şikâyetler neticesinde Mısır'ı terk etmek zorunda kaldığı bildirilmiştir.³⁸

³⁴ Rahmûn Naîme, , 48.

³⁵ Rahmûn Naîme, , 48.

³⁶ Güngör, 196-197.

³⁷ Bkz. Wilson, 163-165; Güngör, 192.

³⁸ Wilson, 163; Greenway, 2; Güngör, 192.

Kahire’de bulunduğu sırada sık sık ziyaret ettiği yerlerden birisi olan Ezher üniversitesi hocaları tarafından çok sıcak karşılandığı bildirilen Zwemer’in Mısır’daki ıslahatçılara ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Mustafa Sabri Efendi’nin tenkit ettiği pek çok fikrin kaynağının ünlü misyoner olması muhtemeldir. Mesela İslam dininin Allah anlayışında sevgi olmadığı ve Hz. Muhammed (sav)’in peygamberliğinin dünyanın o yıllardaki şartları sonucunda geliştiğine dair iddiaların mimarının Zwemer olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Bundan da önemlisi Mısır’daki ıslahat hareketlerinde önemli bir rolü bulunan ve Hz. Peygamber (sav)’in peygamberliğini zekasına bağlayan Zeki Mübarek’in fikirlerinin arka planında da yine Zwemer dâhisinin olduğuna dair ipuçlarını onun “Hz. Muhammed’in Allah’ın peygamberi olduğunu kabul etmesek bile dahi bir insan olduğunu kesinlikle inkar edemeyiz” sözlerinde bulabiliyoruz.⁴⁰

A. ZWEMER’İN İSLAM ÂLEMİNE YAYDIĞI FİKİRLER

Görebildiğimiz kadarıyla bugün Zwemer’in İslam âleminde yaymaya çalıştığı fikirlerin büyük bölümü başta tevhit akidesi olmak üzere İslam’ın en temel prensipleriyle alakalıdır. Bu fikirlerin ekseriyetini, ülûhiyet ve nübüvvetle alakalı hususlar üzerine kurulmuştur. Buna göre bir Müslümanın en temel akidesini tevhit ve peygamberimiz (sav)’in peygamberliği şekillendirmektedir. Öyleyse Müslümanlarla gizliden gizliye mücadeleyi esas alan misyonerliğin Müslümanların lehine bir faaliyet göstermeleri asla beklenemez. Kahir ekseriyeti haçlı ordusundan seçilen ve samimi Hıristiyan olan bu kimselerin en büyük hedefi, Hıristiyanlığa hizmetten başka bir şey değildir. Yayılmasına çalışılan Hıristiyanlık sayesinde siyasi, ticari, ahlaki manada İslam âlemine nüfuz edebilmenin tek yolu olarak misyonerliğin seçilmesinin makul başka bir bahanesi de yoktur. Bu bakımdan batıların bu gayelerini gerçekleştirebilmeleri için seçtikleri en emin yolların başında misyonerlik gelmektedir. Ebetteki onların bu sahadaki en önemli mesailerini Peygamberimiz (sav)’in zekâsı sayesinde peygamber olduğu, âhirette şefaatinin olmadığı ve mucizelerinin bulunmadığı gibi, özellikle Hıristiyanlığın işine yarayan meseleler oluşturmaktadır. Onların, gerçek şefaatin ve mucizelerin sahibinin ilahi özelliklerle donatılmış *Mesîh*’e ait olduğunu savunmak ve bu akideyi Müslümanlara yerleştirebilmek için bu sahada oldukları garipsenmemelidir.

Misyonerlerin hedeflerine kısaca temas ettikten sonra, Zwemer’in de bu emeller peşinde hızlı adımlarla koşanların önlerinde yer alan kişilerden birisi olduğunu söylemeliyiz. Aksine o bu konularda İslam’a ve Müslümanlara karşı en acımasız ve insafsız olduğu herkes tarafından

³⁹ Krş. Mustafa Sabri, *İnananlarla İnanmayanları Ayıran Söz / el-Kavlü'l-Fasl* (Yay. Haz. Abdülkerim Seber), Tibyan Yayıncılık, İzmir 2018, 43-224-225; Güngör, 201-202.

⁴⁰ Krş. Mutafa Sabri, 235-252; Güngör, 196.

bilinen birisidir. Üzerinde durduğu meselelerin başında peygamberinizin şehvet ve mevkii düşkününü saralı bir şahsiyete sahip olduğu gibi iddialar yer almaktadır. Ona göre Hz. Muhammed (sav)’in dini bir şahsiyet olarak Arabistan coğrafyasında Araplar aleyhine gelişen şartlardır. Kendisinde var olan zeka ve deha ile birleşen bu şartlar neticesinde peygamber olmuştur.⁴¹ Hz. Peygamber (sav)’i sıradan bir beşer seviyesinde göstermeye gayret etmiş, onun peygamberliğini zekâsına bağlamış, şefaatinin olmadığını Hz. Peygamber (sav)’in ümmi olmadığını iddia etmiştir.⁴² Burada kısaca Zwemer’in iddialarından bazılarını ele alacağız.

1. Tevhidin “Lâilâhe İllallah”tan İbaret Olduğu İddiası.

Zwemer’in İslam akidesi üzerinde gerçekleştirilmeyi arzu ettiği hususlardan en önemlisi tevhit akidesiyle alakalıdır. O bu mücadelesine Kelime-i Şehadeteki “**Muhammed Allah’ın Rasûlüdür**” cümlesinin tevhidin karşısında bir rükün olduğu iddiasını yayarak işe başlamıştır. Bunun başarılmasından itibaren pek çok şeyin halledilebileceğini düşünen Zwemer, bu hususta misyonerlerin Müslümanları asla kaybetmemeleri ve çok dikkatli olmaları gerektiğine şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

“Müslümanlara göre yapılması gereken en önemli vazifelerden birisi, insanlara İslam’ın tevhit inancının ve kelime-i şehadetin öğretilmesidir. Müslümanlar teslise karşıdırlar. Müslümanlar bilhassa Mesih’in ilah olarak tecessüdüne de karşıdırlar. Onlar Mesih’in Allah’ın oğlu olduğunu kabul etmedikleri gibi teslise de inanmazlar. Müslümanlar tevhide inanırlar.”

Ancak onun bu konudaki hassasiyeti Müslümanların tevhit inancına olan saygısından kaynaklanan bir durum değildir. Esasen Zwemer’in İslam âleminde yok etmek Müslümanların en önemli özelliği olan tevhit akidesidir. Müslümanların tevhitte alakalı düşüncelerini kendince daha emin yollardan halletmeyi düşünen Zwemer, kelime-i şehadetin “Lâ ilâhe illallah” cümlesinden sonra gelen “Muhammedün Rasûlüllah” cümlesinin Hindistan dışındaki Müslümanların fethettiği bütün beldelerde puta tapanların cenazelerindeki çan sesine benzediğini iddia etmektedir.⁴³

Müslümanlara ait pek çok şeyin Hıristiyanlığın lehine kullanılabileceğine işaret eden Zwemer, tevhit konusunda da mümkün olan her şeyin fırsata dönüştürülebileceğini şu cümlelerle ifade etmektedir:

⁴¹ Güngör, 195-197.

⁴² Zwemer, 50, 76; Güngör, 198.

⁴³ Zwemer, 42. 95-96.

“Bu konuyla alakalı bilinmesi gereken bir husus daha var ki o da Mesih’in masum olmasına mukabil diğer peygamberler öyle değildir. Diğer peygamberlere dair bazı uyarıların bulunduğu Kur’ân’ın beyanlarından anlaşılmaktadır. Bir misyonere düşen bu durumu iyi değerlendirmesi ve bunları ortaya atabilmesidir. Kur’ân ve sünnet diğer peygamberlerin hatalarını ve masum olmadıklarını anlatırken Mesih’in masumiyetini de aynı naslar ifade etmektedir. Mesih’in masum olması, onun beşerin yegâne şefaathçisi olduğunu göstermektedir. Bilhassa Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Muhammed (sav)’in kendisine yapılan ikazlar Hristiyan mübeşşirler tarafından iyi değerlendirilmelidir.”⁴⁴

Zwemer şöyle devam ediyor:

“Mesih’in insanlığın kurtarıcısı olduğuna dair delillerin en büyüğü onun varlığıdır. Onun varlığı bizzat mucize olup hatta mucizelerin en büyüğüdür. Mesih’in söylediği her şeyin Allah tarafından kesin olarak tasdik edilmiş olması da bir mucizedir. Bu konuda Kur’ân’da verilen bilgiler tam ve net değildir. Çünkü onunla ilgili iki âyet birbiriyle tenakuz halindedir. Bunlardan birisi Mesih’in Yahudiler tarafından çarmıha gerilmediğini; ancak semaya canlı olarak kaldırıldığını bildirirken diğeri onun öldüğünü bildirmiştir. Ne var ki Müslüman müfessirler bu âyetlerin manalarını değiştirmişler ve onun ölümünün ahir zamanda dünyaya tekrar geldiğinde gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Müslümanlara göre o ahir zamanda tekrar dünyaya gelerek dünyada ölecek ve Müslümanlar tarafından hazırlanan kabre gömülecektir...”⁴⁵

Kelime-i tevhidin “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah” olduğunu, bunun “Allah’tan başka ilah yoktur; Muhammed Allah’ın peygamberidir” manasına geldiğini ve Müslüman olmanın ilk şartının bu bunu kabullenmekten geçtiğini Müslümanım diyen herkes bilmektedir. Ancak başta Buhari, Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i olmak üzere hadis kitaplarında geçen “Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse cennete girer”⁴⁶ manasındaki bir hadisten hareketle bazı kimseler tevhidin sadece “Lâ ilâhe illallah” ifadesinden ibaret olduğunu iddia etmektedirler.

Ancak bu konudaki hadisler bundan ibaret değildir. Tevhidin iki rükünden ibaret olduğuna ve Hz. Muhammed (Sav)’in peygamberliğine olan şehadetin şart olduğuna delalet eden hadisler sayılamayacak derecededir. Mesela “Allah’tan başka ilahın olmadığına

⁴⁴ Zwemer, 50.

⁴⁵ Zwemer, 50-51.

⁴⁶ Buhari Cenâiz, 1, Libas 24; İstizan 30, Rikak, 13, 14, Tevhid 33, 34, Bed’ü’l-Halk 6; Müslim İman, 153, 154, Zekat 32, 33; Tirmizi İman, 18; Ahmed b. Hanbel Müsned, II/122, 442, V/152, 159, 161, 285.

Muhammed (sav)'in O'nun kulu ve peygamberi olduğuna şahadet eden herkese Allah ateşi haram kılar"⁴⁷ hadisi bunlardan birisidir.

Diğer taraftan “*Kim Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer*”⁴⁸ sözüne inanılması için öncelikle bu sözü söyleyen kimsenin kendisinin güvenilir olması gerekir ki kelime-i tevhidin birinci rüknüne inanmanın ikinci rüknüne inanmaktan geçtiği bizce aklın reddedemediği bir istidlal yoludur. Nübüvvetin inkârının küfür olduğu konusunda icmâ vardır.⁴⁹ Peygamberliğin inkârıyla Cebrâil (as), Cebrâil (as)'in inkârıyla nübüvvet ve Peygamberimiz Muhammed (sav)'in nübüvvetin inkârıyla da tevhit akidesi inkâr edilmiş olur.

2. Kur'ân'ın Kendinden Öncekilerin Hükümünü Kaldırmadığı İddiası.

Zwemer'in misyonerler için yazdığı söz konusu kitaptaki örnek konferanslardan bir tanesi Kur'ân'da neshin olmadığına dairdir. Yani Kur'ân'ın bir şeyi neshetmediği iddiasıdır. Yani Zwemer Müslümanlarla mücadele edilirken Kur'ân'ın hiçbir şeyi nesh etmediği tezinin işlenmesini telkin etmektedir. Adı geçen kitapta Kur'ân'dan önce mensûh bir kitabın bulunmadığı işlenerek neshin manasının çarpıtılması gerektiği özetle şöyle ima edilmektedir.

*“Müslümanlar, Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kitaplarını tahrif ettiklerine inanırlar. Müslümanlara göre İncil muharref olduğu gibi Kur'ân tarafından neshedilmiş ve hükmü geçersiz kılınmış bir kitaptır. Hâlbuki buna dair ne bir Kur'ân âyeti ne de Hz. Muhammed'(sav)'in bir sözü vardır. Hâlbuki Kur'ân'a göre o da bir ıslahatçı bir peygamber olarak gelmiştir.”*⁵⁰

*“Biz Müslümanlara karşı Kur'ân'ın önceki kitapları neshettiği tezini kabul edersek İncil'in yegâne ilahi kitap olduğunu ispatlayamayız. Müslümanlara karşı tarihi hadiselerin neshin konusu olmadığı tezini işleyeceğiz. Dolayısıyla Kur'ân'ın Mesih İsâ (as) hakkındaki başta mucizeleri olmak üzere tarihi malumatın Kur'ân ile sabit olduğunu ve mensûh olmadıklarını anlatmalıyız.”*⁵¹

Gerçekten de biz bugün neshin olmadığını iddia edenlerin pek çoğunda bu dilin hâkim olduğunu görebiliyoruz. Zwemer, sadece Kur'ân'da neshin olmadığı iddiasını İslam âlemine

⁴⁷ Ebu Zekeriyâ Yahya Şeref en-Nevevî, Şerhu Sahîh-i Müslim, (Tahk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâfî), Dâru'l-Beyân el-Arabîi Kahire 2006, I, 248-252,

⁴⁸ Buhari Cenâiz, 1, Libas 24; İstizan 30, Rikak, 13, 14, Tevhid 33, 34, Bed'ü'l-Halk 6; Müslim İman, 153, 154, Zekât 32, 33; Tirmizi İman, 18; Ahmed b. Hanbel Müsned, II/122, 442, V/152, 159, 161, 285.

⁴⁹ Sa'dî, Ebu Ceyb, *Mevsûatü'l-İcmâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Daru'l-Fikr, Dimâşk 1978, II, 1034-1035.

⁵⁰ Zwemer, 43.

⁵¹ Zwemer, 71.

kanalize etmekle kalmıyor, İslam âlemine nasıl servis edilmesi gerektiğine dair metodu da öğretiyor. Bazı modernist kalem erbabı da bu hazır bilgileri geleneksel İslam aleyhinde kullanmayı bir keşif zannediyorlar. Maalesef bu dili kullanan bazı Müslüman araştırmacılar da nesihle alakalı Kur'ân'daki âyetleri Zwemer'in yaptığı gibi ya görmezden geliyorlar yahut tevil ediyorlar. Üstüne üstlük gerekçe olarak da Zwemer'in "Hz. Peygamber (sav)'den 'Şu âyet mensûhtur' diye bir söz sabit değildir" sözünü naklediyorlar. Kur'ân ilimlerine de şüpheyile bakan ve bunların sağlam olmadığını iddia eden bu kalem erbabına soruyoruz: "Peki, Rasûlüllah (sav)'in 'Şu âyet müteşabihdir' dediği sabit midir? Böyle bir şey sabit olmadığına göre nesihle tabi olduğunuz mantığa göre Kur'ân'da müteşâbihâtın olmadığını da söylemeniz gerekir. Aksi takdirde nesih ve müteşâbihât konularında farklı farklı mantıklardan hareket etmiş Zwemer'in nesih konusunda verdiği hükme boyun eğmiş olacaksınız. Hulasa Kur'ân'da neshin olmadığına dair iddiaların bir oryantalist proje olduğu ortaya çıkmış oluyor."⁵²

3. Hz. Peygamber (sav)'in Ahirette Şefaatinin Olmadığı İddiası.

Zwemer'in bir diğer emeli de Peygamberimiz (sav)'in şefaatiyle alakalıdır. Hz. Peygamber (sav)'in şefaatinin bulunmadığı ilk defa Zwemer tarafından iddia edilmiş değildir. Ancak o bu teoriyi canlandırmış, Müslümanlar arasında ilmen ve itikaden zayıf bazı kimseler nisbet edilen şâz bir görüşü genelleyerek umumi manada bütün Müslümanlığın aleyhinde kullanmıştır. Zwemer, mübeşşir görevi yapacak misyonerler için hazırladığı mezkûr eserinde şöyle demiştir:

*"Hıristiyan mübeşşirlerin öğrenmeleri gereken bir diğer husus da şefaath meselesidir. Kur'ân meleklerin şefaatine inanan müşriklere putların şefaath edemeyeceklerini bildirmektedir. Aksine şefaath inancı İslamiyet'in temel inançlarından birisidir. Ehl-i sünnet inancındaki Müslümanlar bütün peygamberin ümmetine şefaath edebileceklerine inanırlar. Binaenaleyh her Müslüman o korkunç kıyamet gününde peygamberinin kendisine şefaath edeceğine inanır. İşte tam burada misyonerlere bir fırsat doğmuştur. O da Mesih'ten başka şefaath edebilecek kimsenin olmadığını ve tek şefaathçinin Mesih olduğunun anlatılmasıdır."*⁵³

Buradan da anlaşılıyor ki, son yıllarda Hz. İsa (as)'nın öldüğünü iddia eden bazı kimseler Kur'ân âyetlerini yoktan yere birbiriyle çelişkili gösterme çabasına girmişlerdir.

4. Hz. Peygamber (sav)'in Ümmi Olmadığı İddiası.

⁵² Neshin ispatı konusunda bkz. Rahmetullah b. Halilürrahman el-Hindî, *İzhâru'l-Hakk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 231-146.

⁵³ Zwemer, 49; Güngör, 199.

Zwemer tarafından misyonerler için yazılan *Tarîku'l-Mıhıbbîn* adlı kitapta yine misyonerler için Hz. Peygamber (sav)'in Kur'ân-ı Kerim'de mükerrer olarak geçen ümmîlik sıfatının yanlış anlaşıldığı ve Hz. Muhammed (sav)'in okuryazar olduğu iddia edilmiş. Bu Müslümanlarca okuma yazma bilmediğine inanılan Hz. Muhammed (sav)'in ümmî kelimesinin manasının yanlış anlaşıldığı iddia edilmiştir.⁵⁴

Zwemer bu konuda şöyle der:

“Müslümanlar “ümmî” kelimesinin manasının okuma yazma bilmeyen demek olduğunu söylüyorlar. Ancak tekitle söylüyoruz ki bu kelime “ümmî” değil “el-ümemi” olup ümmetlerden demektir.⁵⁵ Okuma yazma bilmeyen demek değildir. İlgili âyetlere baktığımız zaman bizim düşüncemizin doğruluğu anlaşılacaktır. Bu kelimeyi bu şekilde tefsir ettiğimiz takdirde Muhammed (sav)'i hakiki peygamberler zümresinden çıkarmış olacağız. Çünkü biz biliyoruz ki bütün peygamberler İsrail oğullarından gelmiştir. Başka hiçbir ümmetten gelmemiştir.”⁵⁶ “Ümmî” kelimesi, okuma yazma bilmeyen değil, kendisine kitap ve vahiy gönderilmeyen demektir. Hz. Peygamber (sav)'in ümmî olduğu iddiası, Kur'ân'nın mucizevi bir kitap olduğunu iddia eden Müslümanlar tarafından ortaya atılmıştır.⁵⁷

İşte son yıllarda ümmî kelimesi etrafında koparılan fırtınanın bizce hakiki sebebi, Zwemer'in arzularının gerçekleştirilmek istenmesinden başka bir şey değildir. İslam âlemindeki modernleşme faaliyetleri maalesef Rahip Zwemer'in haklı çıkarılmaya çalışılması için yapılan beyhude mesaiden başka bir şey değildir. Müslümanların yetiştirdikleri en önemli filozoflardan birisi olarak kabul edilen Câbirî, *Kur'ân'a Giriş* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde de yenilik adına “ümmî” kelimesinin Müslümanlarca yanlış anlaşıldığına dair zorlama tevillerle hatanın dilcilerden kaynaklandığını söyleyerek dolaylı olarak Zwemer'i desteklemekten çekinmiyor.⁵⁸

Topyekûn İslam âlemine çeki düzen vermeye çalışanların başında gelen Câbirî'nin modernizm anlayışı İslam âlimlerini ve kültürünü tahkir etmekten başka bir şey değildir. İslam Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı ismiyle dilimize çevrilen eserinin sonuç kısmında “*Dil, şeriat, akide ve siyaset kültürün referans çevresini oluşturan ana unsurlardır. Arap aklının*

⁵⁴ Zwemer, 76.

⁵⁵ Bakara, 73; Âlû İmrân, 19, 69; A'râf, 157, 159.

⁵⁶ Zwemer, 50, 76.

⁵⁷ Güngör, 200.

⁵⁸ Muhammed Âbid el- Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, (Terc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2013, s. 87-113.

yenilenmesi de ancak bu unsurların otoritelerinden kurtulmakla mümkündür”⁵⁹ diyen Muhammed Âbid el-Câbirî'nin eserlerinde geleneği eleştirmekten başka Müslümanları modernleştirecek bariz ve müspet bir fikir bulunmuyor.

Hâsılı, İslam âleminde modernizm adına yazıp çizenler neredeyse bütün enerjilerini ve mesailerini maalesef Zwemer'in fikirlerinin hayatiyet kazanmasına teksif etmiş görünüyorlar.

B. ZWEMER'İN ŞÜPHE SALMAK İSTEDİĞİ BAZI HUSUSLAR

1. Müslüman Müellifler ve İslami Eserlerin İtibarsızlaştırılması.

Müellifin söz konusu ettiğimiz kitabında başta misyonerler için numune olarak hazırladığı konferanslar olmak üzere kitabın her yerinde anlatmaya çalıştığı konular, bugün Müslümanları en çok meşgul eden konulardır. Mesela başında gelen hidayet ve hak dinden dönme (irtidat) yani mürtedin hükmü konusudur. Rahip Zwemer'in misyonerlere hazırlamış olduğu onuncu konferans Müslümanlıktan dönen kimsenin öldürülmesiyle alakalı hükmünden ibarettir. Bu konuya hazırlanan misyonere tavsiye edilen kitaplar ise başta Kamil Abdulmesih İtânî'nin, Mîhâil Mansur'un *Hristiyan Olanların Hayat Hikâyeleri* adlı kitaplarıdır. Bunun yanında *Kahire Kongresinin Sonuç Bildirisi* ve *el-Esâlibü'l-Fuzlâ li'l-Ameli Beyne'l-Müslimîn / Müslümanlar Arasındaki Hristiyanlaştırma Faaliyetlerinin En Üstün Yolları* adlı kitaplardır. Zwemer bu konuya dair konferans için, Kur'ân yerine Kitâb-ı Mukaddes'in, Hristiyanlığa ait diğer usul kitaplarının kullanılmasını tavsiyelerinde bulunmuştur.⁶⁰

Bu konuda gerek müsteşriklerce gerekse Müslümanlarca yazılan pek çok makaleye ve matbuata rastlamak mümkündür. Zwemer'in bu konunun gündeme gelmesiyle hedeflediği şey, İslam dinin acımasız ve kesin hükümler içerdiği düşüncesidir. Ne var ki ünlü müsteşrikin bizce buradaki yanlılığı, bu konuya da sadece insanlar açısından bakarak Allah'ın hakkını görememiş olmasıdır.

Zwemer her vesileyle Müslüman klasiklerini gözden düşürülmesi için elinden geleni yaparken, Hristiyan klasiklerini, dini kahramanlarını daima yüceltmiş ve bunların Hristiyan misyonerlerin rehberi olduğunu tekrarlamış durmuştur. Mesela Napolyon gibi Hristiyan savaşçıları Mikail Mansur gibi misyonerleri model olarak gösterirken başta Peygamberimiz (sav) olmak üzere Müslüman rehberleri ve din âlimlerini itibarsızlaştırmak için hummalı bir

⁵⁹ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Terc. Burhan Köroğlu vd.) Kitabevi, İstanbul 2000, s. 704.

⁶⁰ Zwemer, 76.

şekilde çalışmıştır. Eserlerle alakalı olarak da tamamen Hristiyan misyonerlerde yazılan kitapları tavsiye etmiştir.⁶¹

2. Hz. Peygamber (sav)'in Hadislerine Olan Güvenin Zedelenmesi.

Müellifin yaymaya ve kaşımaya çalıştığı meselelerden bir diğeri de hadisler güvenilir olmadığı düşüncesidir. İkinci konferans hadislerle alakalıdır. Zwemer bu konuyla ilgili olarak şöyle der: *“Hz. Muhammed'in hadisleri vefatından iki yüz elli sene sonra yazıldığını, Luka İncil'i ise Mesih'in ölümünden otuz sene sonra yazıldığını anlatacağız. Hadislerdeki meçhul, münkati gibi terimlerle hadisler gözden düşürülmelidir.”*⁶² Yani müellife göre hadisler içerisinde senesinde kopukluk olan ve râvîsi bilinmeyen hadislerin bulunduğu anlatılmalıdır.

Gerçekten de bugün hadis alanı müsteşriklerin en çok ilgi gösterdiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta Goldziher olmak üzere bütün mesaisini hadislere adanmış oryantalistler bulunmaktadır. Diğer taraftan İslam âleminde de Oryantalistlerin bu ve benzeri davalarını gönüllü olarak yayma misyonunu yüklenen kimselerin olduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla bu makalede hadisler bütün yönleriyle savunma imkânına da maalesef sahip değiliz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki; Hristiyanlıktaki İncillerin Peygamberimiz (sav)'in hadisleriyle bile mukayesesinin mümkün olmadığını bizzat İncil üzerine yapılan çalışmalar göstermektedir. Dört İncil'in en iyimser bir tahminle M.S. 60 ila 100 yılları arasında yazıldığını kabul etsek bile yazılan ilk nüshalardan bugün bir tanesi bile ortada yoktur.⁶³

Mesela dört İncilin aralarındaki farkı araştıran Şaban Kuzgun şunları söylemektedir:

*“Şu anda Kilise tarafından sahih kabul edilen ve yeni Ahid'in başında yer alan dört İncil'in orijinal el yazmaları ile onlardan kopya edildiği söylenen elde mevcut en eski kopyalar arasında en azından iki buçuk asırlık bir zaman aralığı vardır. Bu şu demektir: Şu anda en eski İncil yazması olarak elde bulunan nüshaların İncil yazarlarının yazmış olduğu asıl orijinal metinden kopya edilip edilmediğini tespit etmek üzere her hangi bir karşılaştırma yapma imkânımız yoktur. Çünkü asıl orijinal nüshalar kaybolmuştur...”*⁶⁴

Netice itibariyle esas güvenilmemesi gereken Peygamberimiz (sav)'in hadisleri değil, Hristiyanlığa ait muharref İncillerdir.

⁶¹ Bkz. Zwemer, 54.

⁶² Zwemer, 71.

⁶³ J. Paterson Symith, How We Got Our Bible, London, p. 3. Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008, 172.

⁶⁴ Kuzgun, 172.

3. İslami Kavramların Tahrif Edilerek Yerine Batılı Kavramların Getirilmesi.

Maalesef geleneksel Müslümanların tenkidinde kullanılan bir takım kavramların dahi Zwemer'e ait olduğuna şahit oluyoruz. Daha doğrusu bugün Müslüman akademisyenler arasında sıkça kullanılan bazı kavramların ve ifadelerin Zwemer'in ajandasından çıktığını görüyoruz. Mesela “*savunmacı yaklaşım*” tabiri bunların en önemlilerindedir. Şöyle ki, bugün bazılarının gelenek taraftarlarını anlatırken kullandıkları “*savunmacı*” tabiri Zwemer'e aittir. Görebildiğimiz kadarıyla bunu ilk kullanan kimse odur. Eserinin pek çok yerinde Müslümanların dinlerini korumak için yaptıkları mücadeleyi küçümseyerek bunu Müslümanların güçsüzlüğüne dolayısıyla da savunmacı bir kafa yapısına sahip olduklarına bağlamaktadır.⁶⁵

Maalesef geleneği tenkit etmek için modernist çizgideki Müslümanlar tarafından yapılan neşriyatta bu kavram sık sık kullanılmaktadır. Zwemer tarafından Müslümanların *savunmacı* olmalarının bir suç teşkil ettiğini anlamamız mümkün; ancak müsteşriklerin diliyle Müslümanların Müslümanlar tarafından yaftalamasını anlamamız mümkün değildir. Bir insanın -mesela Zwemer'in- Hıristiyanlığı savunması, Hıristiyan ilim adamlarını ve rahipleri model göstermesi, Hıristiyanlığa ait neşriyatın propagandasını yapması savunmacılık olmuyor; ancak Müslümanlar inandıkları geleneksel değerleri savunurlarsa *savunmacı*, onları korumaya çalışırlarsa *tutucu* oluyorlar. Aynı dine inandığımız modernist kimseler İslam dininin temel değerlerini savunanları savunmacı ve tutucu gibi ifadelerle yaftalarken mutaassıp bir Hıristiyan olan Rahip Zwemer'e toz kondurmuyorlar.

Aynı dilin bugün neshin olmadığını iddia eden bazı kimselerce de kullanıldığını görebiliyoruz. Mesela Zwemer'in “*Hz. Peygamber (sav)'den ‘Şu âyet mensûhtur’* diye bir söz sabit değildir” ifadesini kaynak göstermeden naklediyorlar. Bu kalem erbabına soruyoruz: “Peki, Rasûlüllah (sav)'in ‘Şu âyet müteşabihtir’ dediği sabit midir? Böyle bir şey sabit olmadığına göre nesihte tabi olduğunuz mantığa göre Kur’ân’da müteşâbihâtın olmadığını da söylemeniz gerekmez mi? Aksi takdirde nesih ve müteşâbihât konularında farklı farklı mantıklardan hareket etmiş olmuyor musunuz? Ancak Kur’ân’da neshin olmadığına dair iddiaların Zwemer'in projesi olduğu gerçeğini gizleyemiyorsunuz.”⁶⁶

⁶⁵ Zwemer, 35.

⁶⁶ Neshin ispatı konusunda bkz. Rahmetullah b. Halilürrahman el-Hindi, *İzhâru'l-Hakk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 231-146.

Hâsılı, bugün İslam kültüründe bulunmayan; ancak; İslam âleminde mütedeyyin Müslümanlar aleyhinde kullanılan pek çok kavramın da kaynağının müsteşriklerin eserleri olduğu gerçeğiyle yüzüyoruz. Mesela **kökten dincilik** ve **tek hakikatçılık** gibi son zamanlarda kullanılmaya başlanılan kavramların kaynağının batılı müsteşrikler olduğunu söylemek mümkündür.

C. **TARİKU’L-MUHİBBİN** ADLI KİTABIN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

1. Zwemer’in Kitabından Yaptığımız Bazı Tespitler

Zwemer’in misyoner yetiştirmedeki temel prensipleri açıklamak için kaleme aldığı bu çalışmada pek çok İslami unsurların kullanıldığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle müellif, İslam dininin güzel bulduğu prensiplerini kullanmakta, bunları Hıristiyanlığa mal etmeye çalıştığı gözlerden kaçmamaktadır. Nasıl ki sömürgeci devletler umumiyetle sömürdükleri devletlerin bazı kültür unsurlarını da kendilerine mal etmekten geri durmamışlardır. Bu eserde de Hıristiyanların Müslümanlardan aldıkları ve kendilerine mal ettikleri pek çok prensibin bulunduğunu söyleyebiliriz. “*Allah bizimle beraberdir*”⁶⁷, *Onlarla en güzel metotlarla mücadele et*”⁶⁸ cümleleri birer âyettirler. Müellif bunları yer yer kullanmaktadır. Zwemer bunlardan bazılarını gizlerken bazılarını da itiraf etmek zorunda kalmıştır. Mesleğinde oldukça başarılı olduğunu gördüğümüz ünlü misyonerin kitabının başından sonuna kadar İslami eserlerin metodunu takip ettiğine şahit olduk. Bizce Zwemer’in diğerlerine göre başarısındaki en büyük etken kaynaklara hâkim olması ve bunları kendi davasına uygulamasıdır.

Zwemer şöyle diyor:

“Müslümanları Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinde nefsin terbiye ederek vakur, tahammüllü ve çetin bir yapıya kavuşman çok önemlidir. Müjdecî misyoner nefsinde hâkim olmalı, asla heyecanlanmamalı ve kızmamalıdır. Bu durum tenkit edilebilecek bir durumdur. Misyoner açıklanması ve anlaşılması zor olan pozisyonlara düşmemeli ve kızmamalıdır. Hatta Kitab-ı Mukaddes’e dokunmak gibi küçük hadiselerde bile Müslümanların gözünden kaçmayacak hareketlerde bulunmamalıdır. Bir keresinde yaşlı bir yazar Kitab-ı Mukaddes’i yere koymama ve sandalyenin bir tarafına yaslamam gerektiğini söyleyerek eleştiride bulundu. Kutsal kitabın asla göbekten ve kalçadan aşağı tutulamayacağını, ona abdestsiz elle dokunulamayacağını söyledi. Çünkü Müslümanlara göre Kur’ân’a ancak abdestli olanlar dokunabilir. Bu, benim gözümde ciddi bir durumdur. Hıristiyanların da bu hataya

⁶⁷ 9. Tevbe, 40.

⁶⁸ 16. Nahl, 125.

düşmemeleri gerekir. Onlar da kitaplarına saygısız ve hürmetsiz bir şekilde dokunmamalı ve eline almamalıdır. Bence burada bizim düzensizliğimiz de bana cidden elem vermektedir. Allah'ın kitabına karşı böyle davranırken karşı tarafı suçlarken aşırı gitmemeliyiz.”⁶⁹

Buradan da anlaşılıyor ki, son yıllarda Müslümanlar arasında Kur'ân-ı Kerim'i göbekte tutmamak, kılıf içine koymak, yüksek yerlere asmak ve ona abdestsiz dokunmamak gibi saygı ifade eden davranışlara karşı çıkanların bunu kendiliğinden yapmadıkları anlaşılmaktadır. Bunların niyetleri mukaddes kitabımızı sıradanlaştırmak ve kutsal olmadığı intibasını vermek değilse hiçbir kutsala yakıştıramayan davranışların Kur'ân'a reva görülmesinin bir anlamı yok mudur? Hâlbuki aynı kimseler Tevrat'ın ele alınıp okunmasının ancak hahamların kontrolünde bulunduğunu ve Tevrat'ı okuyabilmeleri için Müslümanların abdestinden daha zor bir temizlik ameliyesinden geçmeleri gerektiğini görmezden gelirler.⁷⁰

2. Zwemer'in Kitabındaki Bazı Çelişkiler ve Çarpıtmalar

Zwemer şöyle diyor: *“Müslümanların hayret edilmesi gereken bir özellikleri var ki oda Müslüman olduklarını açıklamaktan asla mahcup olmazlar. Hatta bütün insanları Müslümanlığa davet etmekten kaçınmazlar. Üstelik bunu Kur'ân'ın bir âyeti emretmektedir: “İnsanları Allah yoluna hikmetle ve güzel nasihatlerle davet et”⁷¹ Müslümanlar kendi dinlerine çağırmaktan geri durmazlarken bize ne oluyor ki hak olan Hristiyanlığı insanlara anlatamıyoruz? İslam âlemini fakirlikten kurtaracak İncil bizim elimizde değil mi? Bizim ilahımız Allah'tır. Mesîh İsa çarmıha gerildi ve öldü. Ruhul-Kudüs yukarıdadır. Şu an her şey bizim lehimize. Daha neyi bekliyoruz? Hata, Allah'ta mı? İsa Mesîh'te mi? Rûhul-Kudüs'te mi? Yoksa bizde mi? Âlimlerimiz güvenilir kimselerdir. “Allah da bizimledir”.⁷² Biz hak için çalışıyoruz”.⁷³*

Müslümanların hayret edilmesi gereken bir özelliklerinin bulunduğu dair Zwemer'in tespitine katılmamak mümkün değildir. Ancak aynı paragrafta yer alan daha sonrakiler tespitler asla doğru değildir. Burada bunları tek tek ele almak da mümkün değildir. Madem Hristiyanlık hak din, o halde neden misyonerlik yoluyla yayılmaya çalışılmaktadır? İkinci bir husus, bugünkü İncil insanları fakirlikten kurtarmadığı gibi, Hristiyanların ellerine İncil'i verdikleri

⁶⁹ Zwemer, 52.

⁷⁰ Bkz. Abdurrahman Küçük vd. *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s. 311, 321.

⁷¹ Nahl, 125; Zwemer, 26.

⁷² 9. Tevbe, 40.

⁷³ Zwemer, 28.

halkların mallarını yağmalamaktan başka bir şey yapmadıkları meşhur bir darb-ı mesel halini almıştır.

Zwemer'in çarpıttıklarına gelince, doğrusu onun çarpıttıklarının değil, çarpıtamadıklarının tespit edilmesi daha gerçekçi bir yaklaşım olur. Ancak biz burada konuya oldukça bariz bir örnek vermek istiyoruz. Necran Hıristiyanlarının Hıristiyanlığa hizmetleri konusundaki azimlerini örnek göstermekte; ancak Kûs b. Saïde'nin Ukâz Panayır'ındaki hitabesinin bir kısmını kırparak vermektedir. Hâlbuki Kûs b. Saïde o meşhur konuşmasında Hz. Peygamber (sav)'in gelmesinin yaklaştığını ve ahir zaman nebisinin gölgesinin insanların üzerinde olduğunu da söylemiştir. Ancak Zwemer onun ahir zaman peygamberi ile ilgili beyanını kırparak vermektedir.⁷⁴

Sonuç itibariyle, Zwemer'in mezkûr eserinde sergilediği İslam dini konusundaki çelişkilerinin, yazarın doğru olduğunu düşündüğümüz tespitlerinden daha fazla olduğunu da burada dile getirmek isteriz.

SONUÇ:

Bazılarına göre bugün İslam âlemini meşgul eden bu tartışmaların sebebi sadece gelişen şartlar iken diğer bazılarına göre içtihat veya modernleşme ihtiyacıdır. Ancak bize göre bunların hiç birisi değildir. Bize göre bunların gerçek sebebi, yukarıda kısmen temas ettiğimiz geleneksel usulümüzü ve prensiplerimizi terk etmiş olmamızın sebep olduğu kargaşadan başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak Müslümanların gündemlerinin başkaları tarafından belirleniyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle; Müslümanların İslam âlemini meşgul edecek suni gündemlerin üretilerek yönlendirilmeye müsait hale gelmeleridir. Bundan dolayıdır ki bugün İslami modernizm adına Hz. Peygamber (sav)'in ümmiliği, Kur'ân'da neshin olup olmadığı, mürtedin nasıl cezalandırılacağı, Kur'ân'da şefaatin olup olmadığı gibi özellikle Hıristiyanların işine yarayacak konular modernizm adına işlenmektedir. Hâlbuki tartışılanların hiç birisi Müslümanların bugünkü problemlerine çare olabilecek neviden konular olmadığı gibi Müslümanların önünde acilen çözüm bekleyen meseleler hiç değildir.

Diğer taraftan, son iki asırdır modernizm adına ürettiklerimiz, Müslümanların birleşmesi, madden manen terakki etmesi gibi konulan hedeflerin gerçekleştirilmesine asla hizmet etmemiştir. Söz gelimi, ilk modernleşme çalışmalarının yapıldığı yirminci asırda Mısır'daki ıslahat hareketleri Mısır'ı asla payidar etmemiştir. Mısır modernleşmemiş, aksine

⁷⁴ Krş. Zwemer, 66; M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, Işık Yay. İstanbul 2011, s. 64-65.

modern fikirler onları Batı'ya daha da mahkûm hale getirmiştir. Keza Fazlurrahman'ın *Kur'ân'ın tarihselliği* projesi Pakistan'ı süper güç yapmamıştır. Bütün potansiyeline rağmen Pakistan dünyanın en geri kalmış ülkelerinden birisi olmaktan kurtulamamıştır. Yine böylece bütün renkleriyle ve aynı rengin muhtelif tonlarıyla modernist akımların kol gezdiği Hindistan da müreffeh bir hale gelmemiş, aksine oradaki Müslümanlar yalnızlıktan hiç kurtulamamışlardır. İslam âlemindeki bu garip vaziyetin açıldığımız fikir deryalarının bizi hangi mecralara ve maceralara sürüklediğini görmemiz artık bir zaruret halini almıştır. Netice itibariyle keşfettiğimizi zannettiğimiz her şey, bizi bulduğumuz yerlerden daha da gerilere götürmüştür. Dahası, keşfettiğimizi zannettiklerimiz kaybettiklerimizi telafi etmeye yetmemiştir. Zamanın geçtiğini anladığımız an artık hiçbir şey, pek fazla bir kıymet ifade etmeyecektir. Her geçen gün geleneksel ilmi disiplinlerimizin, Kur'ân ve sünnetten istinbat edilmiş ilmi birikimimizin bir ihtilaflar yumağı olarak göstermeye gayret eden modernizm oyununun içinde bir de misyonerlik oyununun bulunup bulunmadığını artık fark etmemiz gerekmektedir.

Üçüncüsü, bugün İslam âleminde modernizm adına en çok konuşulan, üzerine kitaplar ve makaleler yazılan bu konuların bir misyonerin ajandasından çıkan plana uygun olmasının hiç bir anlamı yok mudur? Yani Müslümanlar Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetini zekâsıyla irtibatlandırma çabaları, onun sünnetini ve mucizelerini geçersiz kılmak için verilen emekler ümmi olmadığını ispatlayınca mı yahut neshin, şefaatin olmadığını anlayınca mı geri kalmışlıktan kurtulacaklar ve ilerleyecekler? Zwemer, Müslümanları Hıristiyanlaştırmamıza gerek yoktur, tevhidin ikinci rüknü olan “Muhammed Allah'ın Rasûlüdür” ibaresini kelime şehadetten kaldırılmasını sağlamamız, onları Kur'ân'da neshin bulunmadığına inandırmamız ve Hz. Muhammed'in şefaatinin olmadığına ikna etmemiz yeterlidir diyor. Müslüman yazarçizerler de bunları yaptığımız takdirde ilerleyeceğimizi ve modernleşeceğimizi iddia ediyorlar. Ona uygun neşriyatta bulunuyorlar. Biz ise müsteşriklerin söylediklerinin değil, aksinin doğru olduğunu iddia ediyoruz. İslam âleminde yayılmasına çalışılan bu fikirlerin İslam âlemine kurulmuş bir tezgâh olduğunu, Müslümanların bu oyuna gelmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

Üzülerek ifade etmeliyiz ki, selefin asırlardır kendisine ihtiyat ve temkinle yaklaştığı İslami sahaya sirayet etmemesi için her türlü tedbire başvurduğu İsrâiliyât, asrımızdaki bazı Müslüman araştırmacıların elde etmek için can attığı bir meta haine dönüşmüş gibidir. Hıristiyanlıktaki hurafe unsurların İslam dinine sokulması için Zwemer'in var gücüyle İslami matbuat üzerinde yapmak istediği tahribat bugün adeta Müslümanların kendi elleriyle

yapılmaya çalışılmaktadır. Bugün başta Zwemer'inkiler olmak üzere pek çok müsteşrikin görüş ve düşünceleri modernleşme kılığında İslami matbuat içinde en mutena yerlere yerleştirilmek istenmektedir. Artık misyonerlerin ve müsteşriklerin görüşlerini İslam toplumu içerisine gönüllü olarak yaymaya çalışan doğulu kalem erbabını bulmak hiç de zor değildir. Netice itibariyle, geç de olsa Müslüman olduğunu ilan eden Ka'bu'l-Ahbar'a gösterilen temkin ve ihtiyat, mükemmel bir Hıristiyan olduğu tartışma götürmeyen Zwemer ve benzerlerine de gösterilmedikçe Müslümanlara has bir din dilinden asla bahsedilemez. Başka bir ifadeyle eski Yahûdî ve Hıristiyanların İslam dinini tahrip, tahrif etmek için icat ettikleri klasik İsrailiyâta karşı İslam âlimlerinin aldığı tedbirlerin benzerini, bugünkü islam alimleri çağımız oryantalistlerinin icat ettikleri modern İsrailiyâta karşı göstermedikçe modernleşmeden bahsetmemiz asla mümkün değildir.

KAYNAKÇA:

Ahmet Hamdi Paşa, *Misyoner, İngiliz Misyonerleri Nasıl Yetiştiriyor?* (Sad. Cemal Sofuoğlu) Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2007.

Akîkî, Necip, *el-Müsteşrikûn*, Daru'l-Maarif, Mısır 1964.

Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle, *et-Tansir Mefhumühü ve Ehdafühü ve Vesailühü ve Sübülü Müvacehetihî*, file:///C:/Users/asus/Documents/Zwemer/

Bekele, Yuhannes, *Samuel Zwemer's Missionary Strategy Towards Islam* (The university of Birmingham, 2012).

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Terc. Burhan Köroğlu vd.) Kitabevi, İstanbul 2000.

Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, (Terc. Muhammed Coşkun) Mana Yayınları, İstanbul 2013.

Dayhan, Ahmet Tahir, *Memalîk-i, Osmaniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler*, Rihle Kitap, 2011 İstanbul.

Ebu Ceyb, Sa'dî, *Mevsûatü'l-İcmâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1978.

Ebu'l-Kelam Âzad, *Hindistan'da İstiklâl Mücadeleleri*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1964.

Emanet, Celal, "Amerikalı Bir Misyoner: Samuel marinus Zwemer", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 1; Mart 2014.

Güngör, Muhammed, *İslam, Dünyasına Gönderilen Misyoner Elçisi: Samuel Marinus Zwemer ve İslama Bakışı*, *Dini Araştırmalar*, 2014, Cilt: 17, Sayı: 44.

Hubers, John, *Samuel Zwemer and the Challenge of Islam From Polemic to a Hint of Dialogue*, *International Bulletin*, Vol 28, No. 3, July 2004.

- Köksal, M. Asım Hz. *Muhammed ve İslamiyet*, Işık Yay. İstanbul 2011.
- Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Küçük, Abdurrahman Tümer Günay, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.
- McCurry Don M. McCurry, *Hitta Li Gazvi'l- İslam*, (The Gospel and Islam A 1978. Compendium 1978 Colorada.
- Mustafa Sabri, *İnananlarla İnanmayanları Ayıran Söz / el-Kavlü'l-Fasl*, (Yay. Haz. Abdulkerim Seber), Tibyan Yayıncılık, İzmir 2018.
- Nevevî, Ebu Zekerîya Yahya Şeref Şerhu Sahîh-i Müslim, (Tahk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Beyân el-Arabîi Kahire 2006,
- Rahmetullah b. Halilürrahman el-Hindi, *İzhâru'l-Hakk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Rahmûn Naîme, *Esâlib ve Vesâilü't-Tansîr el-Muâsıra*, (el-Cezâiru Nemûzecen) Hırrîş, Hîde.
- Raid Emir Abdullah, *el- Müsteşrikûn el- Alman ve Cühûdühüm Tücâhe'l- Mahtûtâti'l-Arabîyyeti'l- İslâmiyye, Mecelletü Külliyyeti'-Ulûmi'l- İslamiyye*, cilt: 8, sayı: 15/1.
- Roger S. Greenway, Brief Biography of Samuel Zwemer, Greenway-Zwemer+bio+with+pics+and+quotes+for+web. pdf
- Symith, J. Paterson How We Got Our Bible, London. ?.
- Şakir, Alem-ü Şevk, el-İstişrak Ahtarü Tahaddin li'l-islami, *Dirasat el-Camiatü'l-İslamiyyetü'l-Âlemiyye, bi Shitagong*.
- Ubaid Ahmed Khan / Naqibullah Hafiz, Muslim Conversion to Christianity: A Case study of Lucknow Missionary Conference (1911), Ma'arif Research Journal (Jan-June 2014)
- Uçar, Ahmet, *İslam Dünyasında Misyoner Orduları*, Çamlıca yayınları, İstanbul, 2017.
- Yel, Ali Murat, "Zwemer, Samuel Marinus" DİA, Ankara.
- Wilson, J. Christy, The Apostle to İslam: *The Legacy of Samuel Zwemer*, International Journal of Frontier Missions, Vol 13:4 1996.
- Zamani, Muhammed Hasan *Dirâsâtü İstişrakıyye*, sayı: 1, y.y. 2014.
- Zwemer, Samuel Marinus, *Tarîku'l-Muhıbbîn ilâ Kulûbi'l-Müslimîn*, Daru'n-Nîl el-Mesîhiyye, Kahire ts.

REFLECTIONS OF SUBJECTIVISM IN NIETZSCHE'S THOUGHT

SÜBJEKTİVİZMİN NIETZSCHE'NİN DÜŞÜNCESİNDEKİ YANSIMALARI

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TAŞTAN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

ftastan@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0985-8815

Atıf Gösterme: TAŞTAN, Fatih, Reflections of Subjectivism in Nietzsche's Thought", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.29-48.

Geliş Tarihi:

7 Nisan 2020

Kabul Tarihi:

21 Mayıs 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: Friedrich Nietzsche is an important philosophical figure of the contemporary times. Starting from his early philosophical career, he has created enormous effects on different branches of philosophy. His philosophical enterprise is generally overshadowed by his argument that "God is dead." However, one can see many other interesting and lively problems posed by him, which happened valuable contributions to the history of philosophy. This study tries to give a general picture of some of his ontological and epistemological understandings. The general framework of the discussions made within the study is constituted by his approach to the problem of being and becoming. The problem of being and becoming, obviously, refers to one of the most discussed distinctions by many philosophers. It has its origin within the pre-Socratic period of antiquity. To supply a historical background for the discussions on the matter, a concise description of the ancient approaches within this regard has been given. Nietzschean subjectivism is analyzed, in this study, within the terms of his perspectivism. For him, every experience is personal, and, therefore, refers to partial grasp of appearance. He argues that there can be no difference between appearance and reality, and, that appearance is the unique reality. Such a difference would lead men to turn a blind eye to their creative mission, and, therefore, open the way to conceptions of predetermined life, a life that is a closed system and accepts no interference. This kind of life is unacceptable for Nietzsche the philosopher of life.

Keywords: *Nietzsche, Subjectivity, Being/becoming, Pre-Socratics, Will to power*

Özet: Friedrich Nietzsche çağdaş dönemin en önemli felsefi figürlerinden biridir. O, düşünsel kariyerinin başından itibaren farklı felsefi disiplinler üzerinde dikkate değer etkiler yaratmıştır. Nietzsche'nin felsefi düşüncesi genellikle "Tanrı öldü" yönündeki iddiasının gölgesi altında kalmıştır. Fakat

onun ortaya attığı ve felsefe tarihine yapılmış son derece kıymetli birer katkı olarak görülebilecek ilginç ve canlı problemlerin olduğu görülmektedir. Bu makale Nietzsche'nin bazı ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarına dair genel bir tasvir sunmaya çalışmaktadır. Makalede yürütülen tartışmaların genel çerçevesini onun varlık ve oluş problemini ele alış biçimi belirlemiştir. Varlık ve oluş problemi filozoflar tarafından çokça tartışılmış ayrımlardan birine işaret etmektedir. Bu problemin kökleri Sokrates öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Mevzu hakkında tarihsel bir zemin sunabilmek bakımından çalışmamızda söz konusu probleme yönelik antik yaklaşımlardan da kısaca bahsedilmiştir. Çalışmamız Nietzscheci sübjektivizmi onun perspektivizmi doğrultusunda tahlil etmektedir. Nietzsche'ye göre, her tecrübe kişiseldir ve bu nedenle de görünüşü yalnızca kısmi bir şekilde kavrar. O, görünüş ve gerçeklik arasında herhangi bir ayırım yapılamayacağını, görünüşün tek gerçeklik olduğunu iddia etmektedir. Böylesi bir ayırım, Nietzsche'ye göre, insanları kendi yaratıcı misyonlarına kulak tıkamaya sev keder ve böylece önceden belirlenmiş, kendi içine kapalı ve müdahale kabul etmeyen yaşam anlayışlarına kapı aralar. Bu tür bir yaşam, bir yaşam filozofu olarak Nietzsche tarafından benimsenebilir değildir.

Anahtar Kelimeler: *Nietzsche, sübjektivite, güç istenci, varlık/oluş, pre-Sokratikler*

Introduction

This paper is an outcome of an attempt to review the general framework of Nietzsche's philosophy. The core of the review turned out to be an analysis of his subjectivism. Nietzschean idea of subjectivism necessarily entails an examination of his approach to the historical discussions about the notions of being and becoming. The following pages, therefore, presents, greatly, a discussion on his way of comprehension about these notions.

It must be said, at the beginning, that a study on Nietzsche necessarily becomes critical. The main reason is that his philosophy in particular and his understanding and revaluating way of the things in general seem to be rich in terms of contradictions. One can come across with this situation even through facile readings of and on him.

The triumphant figures of the history of philosophy are generally those who design a systematical way of thinking which creates an unescapable sense of necessity to find a system and coherence within a set of thought. However, Nietzsche pretends to have no systematical philosophy at all and it may be the cardinal reason of his contradictions. He willingly avoids from creating a system, and, moreover, condemns the system owner philosophers to be the idols of the history of thought. However, given the effects he created on contemporary intellectual life, he can also be seen as an idol without system.

The discussions about the very ideas of being and becoming refer to an ancient problem of philosophy. Nietzsche does not affirm the term of being. He regards it to be one of the biggest mistakes of mankind. The reasons that led him to adopt such an approach shall be tried to be given through the discussions below. It will be argued, for example, that his ideas on the terms of being and becoming spring from his adoption of perspectivism. He regards the truth, if there is one, to be the result of personal experience.

In this sense, it shall be compulsory to attribute it a kind of subjectivist ground. However, there are many interesting points in Nietzsche's thought that make it really difficult to fully comprehend his perspectivism. He seems to be rejecting the concepts, like, subject and object. This is an interesting and somewhere enjoying idea that there is not such a thing as subject. The possible problems that come with this and other extra ordinary arguments will be the topic of the discussions throughout the study. It can be talked about the idea of truth and the very idea of the will to power. These ideas have certain relation almost with all the topics that are going to be tackled within the following pages. They will be held as the occasions arise. An attempt to concentrate on Nietzsche's idea of truth brings with it a compelling tendency towards tracing a pragmatist approach in his philosophy. He seems to have developed a kind of pragmatist understanding of truth against the one that included in the theory of correspondence.

1. The Problem of Being and Becoming

The discussions that have taken place about the dichotomy of being and becoming are among the oldest, and may be the most important, topics of the Western history of thought. Human beings have attained to certain results about the universe in which they live by contemplating on it from different ways to comprehend. The essence of being, the kinds of becoming, the possible ontological and epistemological results that can be deduced from this dichotomy etc., constitute the main areas of thinking of philosophers since the pre-Socratic era.

Since the main objective of this study is to concentrate on Nietzsche's outlook on the distinction of, and discussions about, the concepts of being and becoming, it would be useful to give a historical sketch of the matter through some concise references to some of the pre-Socratics, sophists and Plato. It must be noted, before moving on to the presentation of the historical sketch, that the distinction of being/becoming and reality/appearance can be used interchangeably. These distinctions seem to have an overlapping nature. For this reason, one might argue, for example, that when Nietzsche's opinions about the appearance are touched upon, his opinion about becoming shall be pointed out, and vice versa.

There are many philosophers who have given an opinion about the concepts of becoming and being in the history of philosophy. The first philosophers of nature, described as pre-Socratics, have built their intellectual adventures largely on this debate. They discussed on the concept of *arche*¹ thoroughly for that matter.

Thales, for example, as the first pre-Socratic philosopher, believes that the principle at the beginning of everything is water. According to him, everything is derived from water. In this regard, everything has a divine quality. In his own words, "everything is full of gods."² There is no doubt that his personal life,

¹ *Arche* is a concept that has been treated a lot and generally understood in a naturalistic-speculative way when philosophers of antiquity were discussing about the thing supplying a ground for being.

² Walther Kranz, *Antik Felsefe*, (İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları. 2014), 37.

the geography in which he resided and the metaphysical explanations embarked on in that geography have an effect on his adoption of this idea. He is generally regarded as the first philosopher to use speculative thinking systematically to explain the being.

Anaximenes tells us that the arche is air. For him, what provides and sustains the existence of the universe is the air. It is like our souls, which is air in itself and keeps us alive. It is something like a breath.³ Anaximander, however, conducts the debate on a more abstract ground and raises the idea that the arche is “apeiron”⁴ (a Greek word meaning “unlimited” or “infinite”). Empedocles and Anaxagoras, unlike the monistic arguments of their predecessors, discuss the nature of arche on a more pluralistic ground. While Empedocles argues that the arche is the combination of four elements, which are air, fire, earth and water,⁵ Anaxagoras believes that the arche is infinite in number and can be called as “sperma”.⁶

Heraclitus, another pre-Socratic, identifies the arche as fire.⁷ The most important factor that differs him from other pre-Socratics is his emphasis on becoming. His motto is *pantha rei*, which means that everything flows. According to him, the universe is in a state of constant change to the extent that no man can step into the same river twice. For, it is not the same river and he is not the same man.⁸

Democritus, another pre-Socratic philosopher, identifies arche with atoms. He can be regarded as the first philosopher who made a distinction between appearance and reality.⁹ The argument that there is an irreconcilable difference between appearance and reality is one of the basic claims of subjectivism that emerged in the following periods. Leaving aside whether Democritus was in favor of subjectivism, one can argue that he made a distinction between appearance and reality which eventually led to the emergence of relativism within the case of sophists. A subjectivist theory can be imagined to have argued that objects have both visible and invisible aspects, which corresponds to appearance and reality. Our senses show us only the visible face of the objects. We have no way of knowing the invisible but the real and true nature of the things. It can be argued that not all subjectivist theories lead us necessarily to skepticism. However, the possible and actual relativistic interpretations and deductions depending on such subjectivist interpretations makes skepticism quite likely. In other words, there is an apparent way from subjectivism to relativism at the gate of which stands skepticism. Pyrrhonism, for example, gives us the perfect sample of ignoring the possibility of knowledge. It is worth to remind that Pyrrhonists’ argument for *epochē* (suspension of judgment) is a result of the distinction made between the visible and the true nature of things.

³ Kranz, *Antik Felsefe*, 42-43.

⁴ Kranz, *Antik Felsefe*, 40.

⁵ Kranz, *Antik Felsefe*, 117.

⁶ Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, (New York: Longman&Littlefield, 2015), 363.

⁷ Kranz, *Antik Felsefe*, 72-73.

⁸ Kranz, *Antik Felsefe*, 72.

⁹ Robin Waterfield, *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, (New York: Oxford University Press, 2000), 165.

Many sophists, Protagoras in particular, following the same path, made bold claims to justify and re-justify the idea of subjectivism. According to Protagoras, for example, man is the measure of all things.¹⁰ It is worth to note that he talks about human as an individual, not human as a species. The main reason why every person is a measure of truth, undoubtedly, is their own personal experiences. As I am the subject who experiences the things, I derive some results suitable for that experience. In this case, it is inevitable for me to concentrate on the result that I derive directly, not on the results derived by others. If I will only trust the conclusions I personally draw from my own experience, then I will have to follow this principle. It may even be impossible, from time to time, to get rid of the contradictions occurring between my own experiences. In such a circumstance, it would not be justifiable to make some universal judgments valid for all subjects. One can observe similar claims in different skeptic currents.

Now, it is clear that potential skeptical implications noted above cannot be accepted as they are. The wisdom human beings desire to possess cannot be derived from one-sided, self-enclosed knowledge. It is also possible to claim that knowledge, once its existence has been accepted, is universal and binding. At this point, it will be necessary to apply to one of the victorious followers of Socratic tradition, i.e. Plato, who elevates the knowledge from being a mere possibility to the level of necessity.

Plato treats being under two distinct concepts: The *world of Ideas* and the *world of appearances*. The world of Ideas, to define it roughly, is a self-identical and perfect world. There occurs no change and it constitutes the very essence of being. On the contrary, the *world of appearances* is a world in which change occurs permanently. Therefore, it is imperfect. It is constituted by the reflections of the *world of Ideas* and is full of deficiencies. It is worth to point out here that Plato regards the presence of change to be the reason of being imperfect. As a matter of fact, this way of thinking has occupied the agenda of philosophy abundantly. How it is possible for human beings “to know” in this world of appearances in which every kinds of changes prevail? We find the translation of Plato’s notions of being into epistemology at this point. In fact, there are two ways of “knowing”. These are, “the right opinion” (*orthē doxa*) and “true knowledge” (*epistēmē*). People think that they know things in the world of appearances, however, it is not possible to gain a true knowledge of things, because everything changes. In order for a true knowledge to be possible it is necessary to posit the presence of stability. Thus, the true knowledge is only of ideas. Knowledge, in fact, is a *recollection*. Because of coming to this imperfect world and retiring to a distance from perfectness, human beings have lost the thing they had before.

The Platonic notion that I tried to define here superficially seems to be one of the main reasons of discrediting the worth of the world we live in. If a thing glides from your hands constantly it is not possible for you to take a hold on it. Therefore, it seems to be difficult to grasp such a fluid thing to be something promising life for us. It may be one of the reasons why Nietzsche condemns Christianity to

¹⁰ Kranz, *Antik Felsefe*, 202.

be “Platonism for public”.¹¹ That is to say, Christianity is discrediting the life, and then, pushing it out of the domain of interest.

Within the discussions taking place around the concepts of being and becoming Nietzsche adopts an attitude in favor of the latter. This is the attitude he developed initially in his work of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*.¹² He sustains the same attitude in his other works. According to him, “we have no categories at all that permit us to distinguish a “world in itself” from a “world of appearance.” All our categories of reason are of sensual origin: derived from empirical world.”¹³ Therefore, it is not possible to make a distinction, in Platonist meaning, between appearance and reality. One can notice here a serious rupture from Platonist interpretation of the Western metaphysics in ontological and epistemological senses. Nietzsche seems to think that Western metaphysics optimistically has missed the huge idea of becoming, and pessimistically set it aside, knowingly and willingly, for the sake of an unknowable substance. This situation leads human being to turn a blind eye to their own creative mission, and, therefore, opens way to conceptions of predetermined life, a life that is a closed system and accepts no interference. What Nietzsche aims is to destruct this conception of life which excludes the importance of human beings. One can see here that he is in favor of an idea giving human beings priority. Human beings are at the center of life. Consequently, a life in which they have no influence has neither meaning nor value for him.

Nietzsche regards becoming to be the unique reality. To maintain our own daily life in a certain regulation, he seems to think, we cover the being with a strait jacket, so to speak. By doing so “we corrupt for ourselves the *innocence of becoming*.”¹⁴ Life is, at the same time, a kind of degeneration. It is transformation and degeneration of the reality, or whatever that can be qualified as real, in a way to make them enable to serve our practical needs. It’s the way of our tackling with the reality which leads us to the idea that it is what we conceive it to be. When we look from this point of view, we will see that “the perspective, therefore, decides the character of the “appearance”!”¹⁵ The relation between being and the multitude of perspectives will be tried to be dealt with under the heading of perspectivism.

If it is to be reckoned in a connection with change, we see that there are two possible interpretations of being. The first one is roughly mentioned above with references to Plato. That is to say, the idea of change is a way of expressing being devoid of perfection. Viewed from this perspective, it is necessary to put forward a possibility excluding the change. Thus, the reality must not possess change, it must

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, (New York: Cambridge University Press, 2001), Foreword.

¹² Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, (Washington D.C.: Regnery Gateway, 1998), sections 5 to 9.

¹³ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (New York: Vintage, Later Printing, 1967), 488 (I will refer only to the number of the aphorisms).

¹⁴ Nietzsche, *The Will to Power*, 552.

¹⁵ Nietzsche, *The Will to Power*, 567.

represent a kind of structure with which change cannot meddle. Nietzsche puts forth a diametrically opposed idea to it. According to him, the world we live in is composed in terms of changes. And there is no other possibility. It is not possible to conceive an idea of becoming independent of change or representing a kind of structure without change. The concept of becoming emphasizes on a continuous change. The world is ““in flux,” as something and in a state of becoming”¹⁶ The world is in a constant flux. It gives us itself over and over again in different forms. To confine it into definite molds is one of the biggest mistakes that can be done.

The only thing to do for a man who wants to see the reality must be to cast his eyes on this world, according to Nietzsche, because “the “real world,” however one has hitherto conceived it—it has always been the apparent world *once again*.”¹⁷

Furthermore, a distinction between appearance and reality will bring with it a problem of knowledge. Depending on what basis one can decide whether this distinction is valid, or reasonable, or that it has a justifiable content? Questions of this sort, according to Nietzsche, have no answer. In order to give an answer to such a question one “have to have a previous knowledge of being—which is certainly not the case.”¹⁸

Nietzsche thinks that “in so far as the senses show becoming, passing away, change, they do not lie... The “apparent” world is the only one: the “real” world has only been *lyingly added*.”¹⁹ In order to achieve an appropriate understanding of reality one must get rid of this second kind of world. It’s obvious that Nietzsche talks here about a problem of measure. To say that something is true or false is unavoidably to say that that thing is true or false according to another thing. In other words, in most of the cases we define truth or falsity by positing a certain thing. What if there is not a point of reference of this kind? What if everything is flowing? What if nothing remains the same? What if, the thing that we call reality exists together with inexhaustible change? How can we talk about a thing as if it exists while it is constantly changing? In fact, after his expressions about the being it may be seen to be odd to say that he talks about a thing that “is”. He argues in different contexts that things “are not”.²⁰ His expressions of this sort carry with them serious problems. When he says that “nothing is”, it seems that he wants us to consider whether it is possible to conceive a measure which one can apply when he tackles with becoming. And the answer is obvious: No. The nothingness of the things must be understood in this way. When one thinks deeply it will not possible for him to conceive a constantly changing thing in terms of a definite mold and to evaluate accordingly. This situation leads us to a strong idea of subjectivism.

¹⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, 616.

¹⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, 566.

¹⁸ Nietzsche, *The Will to Power*, 516.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1968), III:2.

²⁰ For some statements to this effect see Nietzsche, *The Will to Power*, 570 and 480.

If there is a constant flux, a continuous change or a transformation, the denial of which is impossible for Nietzsche, it will mean that there is not a ground on which we can determine the truth. To state it in a clearer manner, one can argue that the Western metaphysics works on a ground about trustworthiness of which it has no doubt, that “existence is”, that we can conceive it by dividing into, or reducing to, different parts and categories, and that we can know what can and cannot be said about it. But Nietzsche does not agree with the trustworthiness of that ground. He thinks that it is very weak. By destructing that ground one will destruct the measure of truth. When one tries to interpret Nietzsche’s idea that we cannot talk about true things, this condition must be taken into account. His ideas of this sort lead us to a strong idea of subjectivism which would make us unable to expose even a simple claim. Such a manifold of perspectives makes it impossible to say what is right or what is wrong. It can be added that the logical consequence of Nietzsche’s claim, that nothing is true, cannot be that everything is false, though he says it for several times at several pages of his books. For, by denying the metaphysical ground, which is pointed out above, and to describe becoming in terms of a constant change Nietzsche has lost his right to make a comment on being or at least to state something on it.²¹ His speaking, despite this lack of right, even this speaking alone, will be enough to vindicate the accusation against him that he developed a metaphysical discourse.

Departing from Nietzschean comments given so far it is clear enough that there is not a secondary (or, alternatively, essential) driving force behind becoming. In this manner, one can say that becoming is a self-determining process. But it still remains as a problem in need of a solution. Is becoming an actualization of a potentiality? Nietzsche would, without doubt, say “No!” What the basic motive leading him to such a conclusion is not only the lack of ability to gain knowledge of that “potentiality”. The only reason is that he regards becoming to be the unique reality. However, it is difficult to say “No!” easily. For, such a circumstance will bring to mind an idea of being, detached *by itself* from all kinds of relations and, again, pulled *by itself* out of “nothingness”. How will it be possible, in such a manner, to acquire qualifications like “calculability”, “anticipability” procuring “the preservation and enhancement of the species”? Nietzsche affirms these qualifications both in concealed and apparent ways.²² To state it in a clearer way, the preservation of the species is dependent on the calculability of things, which is to say that we anticipate things to behave in terms of a determinable scheme. And this, eventually, will mean to freeze becoming and to extend the part taken from it to the general. To argue that becoming works in terms of a definite law, in other words, to claim that we have reliable datum to enable us to know in which manner it will behave, will be to attribute it a certain necessity. And this, once again, will be to

²¹ I need to say that I conceive the idea of change to be a negative concept. Although it is difficult to conceive the being independent of change or, in this sense, without flux, I find it more difficult to create an image of change which erases the identity and brings a complete differentiation.

²² He says, for example, that “in order for a particular species to maintain itself and increase its power, its conception of reality must comprehend enough of the calculable and constant for it to base a scheme of behavior on it.” Nietzsche, *The Will to Power*, 480.

confine it into a definite shape. Therefore, one can find Nietzsche's claims about becoming far from being satisfying.

2. Perspectivism

Keeping Nietzsche's opinions about becoming in mind one can see that becoming is essentially a matter of interpretation for him. The world is an achievement of us. It is we who grant it the reality. It is not possible to imagine a world without us. That the world exists independent of our interpretations as something in-itself is nothing but a fiction that created by our own minds, and facts are precisely non-existent, there are only interpretations.²³ These ideas bring the mind the claim of Berkeley stating that perceiving is the very condition of being. *Esse est percipi*, which means that to be is to be perceived (or to be a perceiver).²⁴ When we translate this idea into Nietzschean thought we can come across such a conclusion: *Esse est interpretatio*, that is to say, to be is interpretation.

One can find another point of similarity between Berkeley and Nietzsche. Berkeley argues, briefly, that if we destruct the secondary qualities there would remain nothing in the sense that there can be no quality other than the secondary ones.²⁵ If we assume that there are, then we would fall into a materialism which is contrary to Berkeleyan idea of immaterialism. I should accept that Nietzsche would find it to be a fatal error to be compared with a deeply religious man. But words have no controversies. It is important to read Nietzsche saying that "that things possess a constitution in themselves quite apart from interpretation and subjectivity, is a quite idle hypothesis: it presupposes that interpretation and subjectivity are not essential, that a thing freed from all relationships would still be a thing."²⁶ In other words, things exist only by us. It cannot be claimed that they do so independently from us, or in a way transcending our interpretation. As I will try to concentrate on, this and other remarks of this sort lead us to come face to face with a solipsistic idea.

There is no authority in interpretation. Reality defers depending on which view you treat it. "There are many kinds of eyes. Even the sphinx has eyes—and consequently there are many kinds of "truths," and consequently there is no truth."²⁷ Or, that "there is *only* a perspective seeing, *only* a perspective 'knowing'; the *more* affects we allow to speak about a thing, the more complete will be our 'concept' of the thing, our 'objectivity'"²⁸ This is the clearest expression of subjectivism. It is possible to reach a similar result to the one, which is mentioned above when we tackled with Nietzsche's contention that "there is no truth", together with his interpretation that "no-thing is". There are multitude of possibilities.

²³ Nietzsche, *The Will to Power*, 481.

²⁴ George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, (New York: MacMilan, 1988).

²⁵ George Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, (New York: Oxford University Press, 1999).

²⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, 560.

²⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, 540.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, (New York: Vintage Books, 1967), III:12.

We create these possibilities by ourselves. To state that there is an absolute “truth” is to destruct our creativity. Therefore, there is not a final truth. I am of the opinion that Nietzsche does not claim that there is no *truth* of any kind. There is no doubt that *it* is doomed to remain as a personal matter. A new conception of truth has substituted the encircling and assimilating conception of truth of the old times.

Nietzsche seems to be in favor of a pragmatist understanding of truth. Being undetermined as content is the most prominent feature of this understanding of truth. Facts are dumb. They start to talk in our hands. It is we who make them enable to talk. Once they start to talk they do so in a suitable way for us. And the things they say, when talking, are, for the most part, the things we expect from them. Things take the shape of the vessel designed by us, so to speak. There is no other authority other than that vessel or its designer to rely on. Nietzsche says in this connection that: “That mountain over there! That cloud over there! What is “real” about that? Subtract just once the phantasm and the whole human *contribution* from it, you sober ones! Yes, if you could do that!”²⁹ Humanly contributions of certain sorts penetrate into things to a certain degree that they start to be conceived as if they belong to the essence of things. That’s why he says that “what started as appearance in the end nearly always becomes essence and *effectively* acts as its essence.”³⁰

That to be stuck to definite ideas is not something acceptable in this way of thinking is quite clear. To sink into ideas is the easiest method of destructing the dynamism needed to say yes to the life. Above all, the more they turn out to be convictions the most they are dangerous. I think it’s something like this that Nietzsche tries to depict when he says that “convictions are prisons”³¹ or “convictions are more dangerous enemies of the life than lies.”³²

There are, without doubt, certain motives and expectations that lead us to make this or that kind of interpretation. And these are, naturally, possible practical consequences depending on the thing to be not that way but this way. ““Essence,” the “essential nature,” is something reflecting a perspective and already presupposes a multiplicity. At the bottom of it there always lies “what is that for *me*?” (for us, for all that lives, etc.)”³³ That means to say that when we incline to things we do so by certain intentions. These intentions are of importance since they affect our interpretations. Their proportion of satisfying our expectations determines their truth or falsity. In other words, if they do reassure us they are true “for us”, and if they do not then they are false “for us”. Nietzsche settles the will to power to the center of this reassurance. True things are those events which sharpen and, by doing so, strengthen our will to power. “The criterion of truth resides in the enhancement of the feeling power.”³⁴

²⁹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, 57.

³⁰ Nietzsche, *The Gay Science*, 58.

³¹ Friedrich Nietzsche, *The Antichrist*, (Middlesex: Penguin Books, 1968), 54.

³² Friedrich Nietzsche, *Human All too Human*, (New York: Cambridge University Press, 1986), 483.

³³ Nietzsche, *The Will to Power*, 556.

³⁴ Nietzsche, *The Will to Power*, 534.

As a matter of fact, the will to power is the unique factor which belongs to the essence of things and constitutes their essence. “Will to power appears whenever an individual, group or institution reinterprets “facts” to promote its own values and interests. Reinterpretation, always involves the assimilation of a weaker to a stronger force and this process necessarily creates a new perspective upon the world.”³⁵ It forms the very essence of life:

“What man wants, what every smallest part of a living organism wants, is an increase of power. Pleasure or displeasure follow from the striving after that; driven by that will it seeks resistance, it needs something that opposes it— Displeasure, as an obstacle to its will to power, is therefore a normal fact, the normal ingredient of every organic event; man does not avoid it, he is rather in continual need of it; every victory, every feeling of pleasure, every event, presupposes a resistance to overcome.”³⁶

This is a situation that encompasses all spheres of being, from the lowest organism to the highest, that is, human. The most basic urge is to become stronger:

“Let us take the simplest case, that of primitive nourishment: the protoplasm extends its pseudopodia in search of something that resists it— not from hunger but from will to power. Thereupon it attempts to overcome, appropriate, assimilate what it encounters: what one calls “nourishment” is merely derivative phenomenon, an application of the original will to become *stronger*.”³⁷

Every single change taking place on this world consists the will to power absolutely. “When viewed from inside, the world, which defined according to its “comprehensible character”, is seen that it is nothing but the will to power.”³⁸ Nothing remains the same. Viewed from this perspective the will to power necessitates a continuous change. It is unavoidable for such a claim to bring into mind antagonistic associations. Certainly it is unavoidable for a system, designed according to constant refreshment and being more powerful at all times, to create conflicts. It is the basic requisite of the nature of the power. Power always wants to dominate. Therefore, there is not an idea of reconciliation in it but a constant struggle and conflict. “It is just as absurd to ask strength *not* to express itself as strength, *not* to be a desire to overthrow, crush, become master, to be a thirst for enemies, resistance and triumphs, as it is to ask weakness to express itself as strength”³⁹ If we apply this into the history of human beings there would appear a consequence like that of Thomas Hobbes’ famous argument regarding the *bellum omnium contra omnes* (the war of all against all). This is established into our existence spheres so much that one can see trace of it even in the domain called morality. Take, for example, “making goodness to

³⁵ Lee Spinks, *Friedrich Nietzsche*, (New York: Routledge, 2003), 141.

³⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, 702.

³⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, 702.

³⁸ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 36.

³⁹ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I:13.

someone". This kind of behavior, from an external view, seems to be an innocent one. But even this is for preserving our will to power.⁴⁰ Thus the will to power becomes the impulse behind distinct activities, the principle which informs all human relationships and all of man's dealings with nature. Its realization through the course of history, in the rise and fall of worldly and spiritual institutions, provides man with the horizon necessary to sustain life itself, but it is equally to be seen as the motive behind all individual cultural, artistic, and religious activity.⁴¹

It is clear that Nietzsche is of the opinion that there are innumerable multitude of possibilities for interpretation. A multitude of this kind is, naturally, brings with it a strong subjectivism. "The will to power is something hermeneutic, something engaged in interpreting. The struggle between the opposing tendencies of a multiplicity of wills is above all a struggle between competing interpretations."⁴² Well and good. Is it not necessary to be a being to put this subjectivism forward? Absolutely it is. What is interesting is that Nietzsche deprecates such an idea. In other words, he rejects the notion of *subject*. Now I will tackle this idea and try to point out the implicit problems of it.

3. Action without Actor: Implications of Nietzsche's Understanding of Language

Nietzsche opposes to an idea with which we are familiar in our daily lives and which is a natural thing in this respect for us. Language, as is well known, is based, to a certain degree, on a distinction between actions and actors. We do this distinction unconsciously because of our use of the language in order to make statements or judgments. Because of this situation we ask, after an event, for a person who did it or another thing which caused it to happen. According to Nietzsche, we have no right to do something like this. The distinction made between actions and actors is not valid. The only thing we can talk about is action. There is "no subject but an action, a positing, creative, no "causes and effects".⁴³ Main reason of making such a distinction, according to him, is the metaphysical structure of language. The worse thing is that we have no instrument, unfortunately, to eradicate this metaphysical structure. "*We cease to think when we refuse to do so under the constraint of language.*"⁴⁴ That is to say, we lose our ability of thinking when we try to overcome this structure. So, what does action mean in Nietzsche's thought? It appears that he is talking about a unity. He must be talking about such a unity when he is saying that "a thing is sum of its effects, synthetically united by a concept, an image."⁴⁵ What I have in mind when I use the word "unity" is the total of qualities and possibilities included within a thing, regardless of their calculability or anticipability. Therefore, just like his opposition to the distinction made between

⁴⁰ Nietzsche, *The Gay Science*, 13.

⁴¹ Joseph Peter Stern, *A Study of Nietzsche*, (New York, 1981), 181.

⁴² Gianni Vattimo, *Nietzsche, an Introduction*, (London: Athlone, 2002), 124.

⁴³ Nietzsche, *The Will to Power*, 617.

⁴⁴ Nietzsche, *The Will to Power*, 522.

⁴⁵ Nietzsche, *The Will to Power*, 551.

the flash and its lightning,⁴⁶ it can be argued that he is trying to reach a point of unity by including every attachable idea to the concept of human being. There is no reason to exclude the actions of a man. In fact, it is the cardinal factor in this unity. It includes all the things. Thus the reason of the identification of the action with actor (one might add the object to this identification) comes to the surface. Now, this idea seems to include lots of dilemmas. I have, at least, two different problems about it. Firstly, this idea can easily be reduced to absurdity. Secondly, and more importantly, it leads us to certain serious logical consequences at the top of which comes the idea of *solipsism*. Now I will try to base my arguments on a ground respectively.

To begin with, it is obvious that Nietzsche opposes to make a distinction between action, actor and that which acted upon (that is to say, object). It will be enough to support this claim to quote a sentence like this: ““Subject,” “object,” “attribute,” —these distinctions are fabricated and are now imposed as a schematism upon all the apparent facts. The fundamental false observation is that I believe it is *I* who do something, suffer something, “have” something, “have” a quality.”⁴⁷ According to him we can talk about only the action. Actor and object are nothing but our fictions. “There is no “being” behind the deed, its effects and what becomes of it; the “doer” is invented as an afterthought, -the doing is everything.”⁴⁸ If we use those three things mentioned above (that is to say, action, actor and the object) as variables, a similar reasoning can be formulized: Thinking, thinker and the object of thought. It can be asked here: Does action include the thinking or its object? If the things I tried to say above in a connection with unity are true, which seem to be the case according to Nietzsche, we have to accept that action and thought are identical. Therefore, if we claim that there is a horizontal and vertical identity between the first three variables and the second ones, I think, we would not be claiming something contrary to reason. If my thoughts are not different from me and from my objects of thinking, which, according to Nietzsche, are not, and, if there is an identity between thinking and action, as I tried to show above, which would not be an unacceptable idea for Nietzsche, then *my thoughts and my actions are identical*. Now, departing from such an identity constructed between thought and action, it would not be difficult for us to reduce Nietzsche’s claim to absurdity. Here is an example: “I thought to kill somebody, so I am a killer.” To *think* to kill somebody and to *kill* somebody. They may seem to be different grammatically. But if we keep his ideas about the identity in mind this sophistic conclusion seems to be quite possible to be drawn.

As for the other conclusion, namely, solipsism, which is arrived at through the identification which Nietzsche finds between action, actor and that which is acted upon (put another way, between thinking, thinker and object of thought): I may comment on it in the following way. Solipsism, put roughly, is the epistemological assertion according to which man’s knowledge is bound merely to his own reality and

⁴⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, 548.

⁴⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, 549.

⁴⁸ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I:13. For a similar expression, see Nietzsche, *Twilight of Idols*, V:4.

the reality or the existence of outer things can be had only when they are subject to man's consciousness. If my thought and the object of my thought are identical, then the only possible way of having knowledge of the existence of the things outside me depends on the fact that my thought and its object are identical.

In fact, we find a variety of expressions in Nietzsche which seem to be supporting the solipsist interpretation. For instance, he asserts that "the origin of "things" is wholly the work of that which imagines, thinks, wills, feels... The concept of "thing" itself just as much as all its qualities."⁴⁹ Also, he argues that "...the essence of a thing is only an *opinion* about the "thing."⁵⁰ Now, if the existence of a thing is completely a matter of interpretation or an affair of "thinker"; in other words, if the statement of "things exist" requires an interpreter, then to claim that the existence of the things outside our consciousness depend on our consciousness would be reasonable. All of the relations things have formed in accordance with our mind. It is not possible for them to exist in a fashion in which they are completely free from our mind. If we refer, once again, to Berkeley, we can now argue that "things possess a constitution in themselves quite apart from interpretation and subjectivity, is a quite idle hypothesis: it presupposes that interpretation and subjectivity are not essential, that a thing freed from all relationships would still be a thing."⁵¹

We have already underlined that Nietzsche sees the language as the common root of many difficulties we come across. Indeed, for him, this is the fate of human being. Human being comes to exist into a certain social milieu and experiences his life surrounded by those meanings attributed to the things by that milieu. In this respect, the subject is constructed: "With the help of the morality of custom and the social straitjacket, man was *made* truly predictable."⁵² In this process of construction, cognitive, linguistic and social processes go hand-in-hand:

"...only as a social animal did man learn to become conscious of himself—he is still doing it, and he is doing it more and more. My idea is clearly that consciousness actually belongs not to man's existence as an individual but rather to the community—and her-aspects of his nature; that accordingly, it is finely developed only in relation to its usefulness to community or herd; and that consequently each of us, even with the best will in the world to *understand* ourselves as individually as possible, "to know ourselves", will always bring to consciousness precisely that in ourselves which is "non individual" that which is "average"; that due to the nature of consciousness –to the "genius of the species" governing it—our thoughts themselves are continually as it were *outvoted* and translated back into the herd perspective."⁵³

⁴⁹ Nietzsche, *The Will to Power*, 556.

⁵⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, 556.

⁵¹ Nietzsche, *The Will to Power*, 560.

⁵² Nietzsche, *The Genealogy of Morality*, II:2

⁵³ Nietzsche, *The Gay Science*, 354.

It becomes evident here that Nietzsche is complainant of the linguistic clichés which are incompatible with his conception of dynamic universe or existence. It is also clear that the language will not satisfy him unless it has the capability of change as powerful as the being possesses. Well then, is it possible to imagine a language which has the capabilities Nietzsche imagines? It seems that it would not be possible as long as we have the beings as restricted as we are. Yet, I will dare to claim here that Nietzsche attributes to language too much defaults. It is quite understandable that language includes both change and stability at the same time. What language can be independent of change totally? The use of language by itself triggers, if not calls for, change. This is an inevitable process. Yet, the reverse also applies here: What language is as fertile and creative as to be source of an endless change? What is more, we might ask, do change and novelty, as the antinomies of stability, always give birth to good consequences? Can one not claim for the other extreme of that argument? When we bring together what Nietzsche says about the language it may be possible to argue that the language is the most prevailing barrier in front of us and the main reason behind this is the metaphysical foundation. As long as we are unable to get rid of this metaphysical aspect of language we will never be able to get away from the problems brought about by it into our lives. I see that Nietzsche's basic assertion is this. Yet I still infer here that he has an assumption that we will get a better condition vis-à-vis language through a certain (historical) process. I cannot help asking here: Is the process totally prone to seek for the better? Does not such an understanding of process, which is accredited with so much positive meanings, take us to an understanding of progress? Nietzsche, in a variety of contexts, declared that he was against such an understanding.⁵⁴ What is more, what would be the measure for good and progress?

Nietzsche asserts that we give names to things, assign meanings to them and import sense into them. And later we reveal these through speech. Yet we still attach independent status of existence to them. He is very critical about this: "The 'truths' of language, logic, science and philosophy are...simply analytical or tautological: they tell us nothing more than what we originally built into them" To name a thing is not to bring it into existence. Any assertion arguing this will be bothering with reduction of language to existence, or identification of language with existence (by giving priority to language). That is to say, he asserts at first step that through language we reveal meanings that we pre-stored in the words. So far so favorable, it seems here. However, it seems to me unfavorable to have a judgment about the "truth" or "falsity"⁵⁵ of the things, by looking at the fictive character of language. The existence of language depends totally on practical needs and recognition of being is a natural consequence of its use. Put thusly, we find no aim of bringing things into existence in the emergence of language. The distorted

⁵⁴ He says, for example, that "mankind does *not* represent a development towards a better, stronger or higher type, in the sense in which this is supposed to occur to-day. "Progress" is merely a modern idea—that is to say a false idea.": Nietzsche, *The Antichrist*, 4.

⁵⁵ I use these two words here to mean "existence" and "non-existence" respectively.

and manipulated use of language is the natural consequence of the process and it does not seem possible to get rid of this fact.

Lastly, in connection to the quotation I made from Nietzsche above, I will argue that he arrives to an ontological conclusion through an epistemological assumption. It is a credible attempt to question such an attempt. That is, put in a general question, how accurate is it to assert that all of the speeches about the things are false, by referring to the fact that we “name” things and hide in them meanings through certain mental operations and tools such as metaphor, word, image and concept?

Conclusion

I have tried to tackle Nietzsche’s ideas about so-called distinction between being and becoming. We saw that he finds this distinction to be something metaphysical, that is to say, unbelievable. By doing this he declares his general attitude towards the metaphysics. Through the paper I thought about this attitude. As a result, one can find it reasonable the argument that he has a metaphysical way of thinking. I regard it only as a way of thinking because there is not a systematical approach in his thought. One can come across different ideas about the same thing in different pages. Of course it is a criticism which have been made from inside. Although it is necessary to put forward an objective way of investigation by giving the fundamental importance to the origin of the object through the process, it will not mean to destruct all the understanding gained before. Such a way of understanding would make us frozen in the middle of skepticism. In other words, to do justice in a discussion is not to accept or reject all the arguments put forward by the counterpart. One of the important things about the Nietzschean metaphysical way of thinking is that it is rooted particularly on the idea of language. Although he discredits the language as having metaphysical structure, he falls into the same situation by using it. He says, quite easily, that it is not possible to think without language. And on the other hand he tries to get rid of it. It is strange enough when we read him to be regarding the poetry (which is nothing but a linguistic expression) as a strong tool of expressing the “truth”. In short there is truth for Nietzsche but it cannot be generalized to the common. It is, as we saw, a name for different perspectives.

References

Berkeley, George. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Edited by Colin M. Turbayne. New York: MacMilan, 1988.

Berkeley, George. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Edited by Howard Robinson. New York: Oxford University Press, 1999.

Kranz. Walther. *Antik Felsefe*. Translated by Suat Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları, 2014.

- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Edited by Rolf-Peter Horstmann and translated by Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Translated by Marianne Cowan. Washington D.C.: Regnery Gateway, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage, Later Printing, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *The Twilight of the Idols*. In *The Twilight of the Idols and The Antichrist*. Translated, with an introduction and commentary, by R. J. Hollingdale. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*.
- Nietzsche, Friedrich, *The Antichrist*. In *The Twilight of the Idols and The Antichrist*. Translated, with an introduction and commentary by R. J. Hollingdale. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Human All too Human*. Translated by R.J. Hollingdale. Introduction by Erich Heller. New York: Cambridge University Press, 1986.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. New York: Longman&Littlefield, 2015.
- Stern, Joseph Peter. *A Study of Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Spinks, Lee. *Friedrich Nietzsche*. New York: Routledge, 2003.
- Vattimo, Gianni. *Nietzsche: An Introduction*. Translated by Nicholas Martin. London: Athlone, 2002.
- Waterfield, Robin. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. New York: Oxford University Press. 2000.

ARAP DİLİNDE AYNI KÖK HARFLERİN FARKLI BABLARDAKİ ANLAM DEĞİŞİMLERİ

MEANING CHANGES OF THE SAME ROOT LETTERS IN DIFFERENT EPISODES IN ARABIC LANGUAGE

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK, Arş. Gör. Muhammed İbrahim ERDEN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
misik@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9210-4533
mierden@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1247-7303

Atf Gösterme: IŞIK, Mesut; ERDEN, Muhammed İbrahim, “Arap Dilinde Aynı Kök Harflerin Farklı Bablardaki Anlam Değişimleri” *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.49-66.

Geliş Tarihi:	Özet: Bilindiği gibi Arap dil grameri nahiv/sentaks yani cümle bilgisi ve sarf/morfoloji yani kelime bilgisi olmak üzere iki temel ilim dalından müteşekkildir. Nahiv ilmi kelimenin cümle içindeki işlevini ve cümleye kattığı mana üzerinde dururken; sarf ilmi kelimeyi müstakil olarak kök ve ek bakımından, şekil ve biçim açısından ve bulunduğu bab yönüyle ele alır. Sarf ilminde sülasi mücerret fiillerin altı babı bulunmaktadır. Yani herhangi sülasi bir mücerret fiilin fae’l-fiili mazi ve muzaride altı değişik biçimde harekelenmektedir. Bu farklı harekelenme de anlam üzerinde etki ederek aynı kök harfin daha zengin anlamları ihtiva etmesine olanak sunmaktadır. Biz de bu çalışmamızda toplam 15 fiil üzerinde kök harfleri aynı olmasına rağmen babları yani mazi ve muzaride orta harflerinin harekelerinin farklı olması suretiyle meydana gelen anlam değişimlerini ve mana farklılıklarını inceledik. Çalışmamızda sülasi mücerret fiillerden 15 maddeyi tablolar halinde mazi, muzari ve mastarlarını vererek muhtelif bablardaki anlam değişimlerini ortaya koymaya çalıştık. Her maddenin altında tabloyu tahlil ederek babların anlamsal değişimlere yansımalarını değerlendirmeye tabi tuttuk.
22 Mayıs 2020	
Kabul Tarihi:	
2 Haziran 2020	
© 2020 AGİİD Tüm Hakları Saklıdır.	

Anahtar Kelimeler: *Sarf ilmi, Kelime bilgisi, Vezin, Bab, Fiil*

Abstract: As it is known, the Arabic language grammar is composed of two basic branches of science, namely, nahiv / syntax is sentence knowledge and sarf / morphology is vocabulary knowledge. While Nahiv emphasizes the function of the word in the sentence and the meaning that it adds to the sentence; sarf science deals with the word in terms of its roots and attachments, shape and form, and in terms of its type. There are six varieties of (sülasi mücerret- three-letter simple) verbs in the sarf science. In other words, the first letter of any three-letter simple verb is formed in six different forms in past and present time. This variety affects the meaning and allows the same root letter to contain richer meanings. In this study, we analyzed the meaning changes and differences of total 15 verbs that occurred due to the different shapes of the middle letters in the past and present time forms, although they have the same root letters. In our study, we tried to reveal different types of meaning changes by giving 15 items of three-letter simple verbs in tables as past time, present time and as infinitives. We analyzed the reflections of babs (types) on semantic changes by analyzing the table under each item.

Keywords: *Arabic language, Syntax, sentence, Morphology, Vocabulary knowledge.*

Arapçada sarf ilmi diğerk bir ifadeyle kelime bilgisi herhangi bir kelimenin türünün tayin edilmesi, değişik anlamlar elde edilmesi amacına matuf olarak bir kelimenin değişik şekil ve vezinlere dönüştürülmesi ve aktarılmasıdır. Dilde bulunan kelime türlerini, kelimelerdeki şekilsel ve buna bağlı olarak meydana gelen anlamsal değişimleri inceleyen bilim dalı olan sarf, dilin en temel canlı yapı taşı olan kelimenin anlamını tespit etme noktasında hayati öneme sahiptir. Öte yandan Kelimeyi eklerine göre ayrıştırarak en küçük birim olan kök halinin tespiti için de sarf ilminin derinliklerine vakıf olmak gerekir. Nitekim kelimenin taşıdığı anlamın doğru bir biçimde tespit edilememesi durumu cümlenin yanlış anlaşılmasına bu da beraberinde verilmek istenen mesajın tam ve doğru bir biçimde anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu açıdan sarf ilmi en küçük anlam birimi olarak kelime türlerinin ve vezinlerinin tespitinde ve buna bağlı olarak tam ve doğru bir biçimde anlaşılmasıyla yargı ve hüküm bildiren cümlelerin de doğru anlaşılmasında son derece önem arz etmektedir.

Anlamalı cümleler oluşturabilmek için cümlenin en küçük yapı taşı olan kelimeye ihtiyaç duyulmaktadır. Her dilde bu durum böyledir. Sağlıklı bir kelime bilgisine sahip olunmadan anlamalı ve kurallı cümlelerin kurulması mümkün değildir. Kelime hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip olunmadan kurulan cümlelerden oluşan diyaloglar her ne kadar cümle kurallarına uyularak oluşturulsa da anlamsız ve mantıksız olacaktır.

Sarf ilminin temel konusu olan kelimeler sürekli şekil değiştirmekte olup girdiğı her yeni şekil ve formun anlama etkisi olmaktadır. Bu durumda kelimenin hangi vezinlerde ne tür anlamsal değişiklikleri meydana getirdiğı hususu büyük önem kazanmaktadır. Kelimelerin değişik vezin ve formlara aktarılması suretiyle ifade etmiş oldukları muhtelif anlamları hakkında bilimsel bir takım çalışmalar mevcuttur. Fakat ne var ki aynı kök harfli kelimelerdeki hareke farklılıklarının manaya olan yansımalarını elen araştırmaların çokluğundan bahsetmek pek mümkün değildir. Biz de bu bâkir alana bir nebze de olsa katkıda bulunmak amacıyla bu çalışmayı kaleme aldık.

Maddesi أب-بـي

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Asla razı olmamak büsbütün yüz çevirmek	إِبَاءٌ - إِبَاءَةٌ -الشيء	يَأْبَى	أَبَى	3. bap

Bir şeyden çok nefret etmek				
(yiyecek için) canı çekmemek, istememek	أَبَى -الغذاء	يَأْبَى	أَبَى	4. bap

﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾

“*(İblis secde etmekten) yüz çevirip büyüklendi. O kâfirlerden oldu.*”¹

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾

“*Kâfirler, ağızlarıyla Allah’ın nurunu söndürmek istiyorlar. Allah, kâfirler hoşlanmasa da nurunu tamamlamaktan başka bir şeye asla razı olmaz.*”²

رَضِيَ الْخَصْمَانِ وَأَبَى الْقَاضِي.

“*İki düşman (haklarından vazgeçerek) razı oldu ama Kadı hiçbir şekilde kabul etmedi.*”³

Maddeleri ب-ي harfleri olup, üçüncü ve dördüncü sülasi mücerret bâblar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden üçüncü bâbtan gelen fiilin فَعَالٌ ve فَعَالَةٌ vezinlerinde iki mastarı gelirken, dördüncü bâbtan gelen fiilin فَعَلٌ vezninde tek mastarı gelmektedir.

Üçüncü bâbtan gelen fiil, *asla razı olmamak, büsbütün yüz çevirmek ve bir şeyden çok nefret etmek* anlamlarına gelirken⁴ dördüncü baptan gelen fiil, *(yiyecek için) canı çekmemek, istememek* anlamına münhasır olarak gelmektedir. Yani üçüncü bapta da genel olarak *sevememek/razı olmamak* anlamına geldiği halde dördüncü bapta sadece *yiyeceklere karşı bir isteksizliği* ifade etmektedir.⁵

ا-خ ذ Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
-------	--------	--------	------	-----

¹Bakara 2/34; Bu makalede ayet meallerinde “Komisyon, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Baskı: Özgün Matbaacılık), Ankara, 6. Baskı, 2010” eserinden istifade edilmiştir.

²Tevbe 9/32.

³Bu ibare Araplarda darb-ı meseldir. Hak sahibi hakkından vazgeçtiği halde onun hakkından vazgeçmeyen kimseler için kullanılır. Bkz. Komisyon, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, Mısır, Mektebu’ş-Şurûk ed-Devliyye, 2008, s.4.

⁴Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfehâni, *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, 2 c., Dimeşk, Dâru Kalem, t.y., s. 22.

⁵Komisyon, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, s.4.

Bir şeyi almak Üstlenmek, kabul etmek Alıkoymak Cezalandırmak Savaşmak Esir almak Yakalamak, tutmak (Allah) kişiyi helak etmek	أَخَذًا-تَأَخَذًا-مَأْخَذًا -فُلَانًا -اللَّهُ فُلَانًا		يَأْخُذُ أَخَذَ	1. bap
(Bebek) sütten midesi şişmek (Göz) çapaklanmak (Hayvan) delirmek	أَخَذًا -الرَّضِيعُ -الْعَيْنُ -الْحَيَوَانُ		يَأْخُذُ أَخَذَ	4. bap
(Süt) ekşimək	أَخُوذَةً -اللَّبَنُ		يَأْخُذُ أَخَذَ	5. bap

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾

“Onların mallından kendilerini temizleyip günahlardan arındıracağı bir sadaka al.”⁶

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾

Allah peygamberlerden "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişlerdi. Bunun üzerine "O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu.⁷

⁶Tevbe 9/103.

⁷Âli İmran 3/81.

﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾

“Dediler ki: “Onun çok yaşlı bir babası var. Bu yüzden, Onun yerine bizden birini alıkoy. Çünkü biz seni iyilerden görüyoruz.”⁸

﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾

“Rabbin, zulmeden toplumlara cezalandırıldığında işte böyle cezalandırır. Onun cezalandırması çok acı vericidir.”⁹

﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾

“Her ümmet, peygamberlerini cezalandırmaya azmetmişlerdi.”¹⁰

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْصِرُواهُمْ﴾

“Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları esir alın ve kuşatın.”¹¹

﴿وَأَلْقَى الْأُلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾

“(Hz. Musa) Levhaları attı ve kardeşinin (Harun) başını tutup kendine doğru çekti.”¹²

Maddeleri ا-خ-ذ harfleri olup, birinci, dördüncü ve beşinci sülasi mücerret baplar olmak üzere üç ayrı heyette gelen fiillerden birinci baptan gelen fiilin تَفَعَّلَ-تَفَعَّلَ-مَفْعَلٌ vezinlerinde üç mastarı gelmekte olup, bu fiilin temel anlamı “almak” tır. Bu anlamı dışında, yukarıdaki ayet-i kerimelerde de gösterildiği gibi üstlenmek, kabul etmek, alıkoymak, cezalandırmak, savaşmak, esir almak, tutmak, yakalamak, (Allah) kişiyi helak etmek anlamlarına da gelmektedir.¹³

Dördüncü baptan gelen fiilin فَعَّلَ vezninde tek mastarı gelmekte olup, (bebek) süttten midesi şişmek, (göz) çapaklanmak, (hayvan) delirmek anlamlarına gelmektedir. Beşinci baptan gelen fiilin فُعُولَةٌ vezninde tek mastarı gelmekte olup, (süt) ekşimek anlamına gelmektedir.¹⁴

Maddesi أس-ر

⁸Yusuf 12/78.

⁹Hûd 11/102.

¹⁰Mü'min 40/5.

¹¹Tevbe 9/5.

¹²A'râf 7/150.

¹³Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10 c., Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2013, C. III, s. 470.

¹⁴Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.8.

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Bağlamak Esir almak Yaratmak	أَسْرًا-إِسْرًا	يَأْسِرُ	أَسَرَ	2. bap
İdrar gelmemek	أَسْرًا-البَوْلُ	يَأْسِرُ	أَسَرَ	4. bap

﴿وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ خُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾

“(Onlar) ihtiyaçları olmasına rağmen yiyeceği, miskine, yetime ve esire¹⁵ yedirirler.”¹⁶

﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾

“Onları biz yarattık ve yaratılışlarını biz kuvvetlendirdik. Dilediğimizde (onları yok eder) yerlerine başkalarını getiririz.”¹⁷

Maddeleri أس-ر harfleri olup, ikinci ve dördüncü sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden ikinci baptan gelen fiilin فَعَلَ-فَعَالٌ vezinlerinde olmak üzere iki mastarı bulunurken, dördüncü baptan gelen fiilin فَعَلَ vezninde olmak üzere tek mastarı bulunmaktadır. İkinci baptan gelen fiil *bağlamak*, *esir almak* ve *yaratmak* anlamlarına gelirken, dördüncü baptan gelen fiil *idrar gelmemek* anlamına gelmektedir.¹⁸

م-ن Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Güvende olmak (Birine) güvenmek	أَمْنًا-أَمَانًا-أَمَانَةً-أَمْنًا-إِمْنًا-أَمْنَةً -فُلَانًا	يَأْمَنُ	أَمِنَ	4. bap
Güvenilir olmak		يَأْمَنُ	أَمِنَ	5. bap

﴿قَالَ هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾

¹⁵ Bu ayette ikinci baptan gelen fiilin sıfat-1 müşebbehesi geçmektedir.

¹⁶ İnsan 76/8.

¹⁷ İnsan 76/28.

¹⁸ İbn Manzûr, a.g.e., C. IV, s. 19.

Yakup: “Size ancak daha önce kardeşi hakkında güvendiğim kadar güvenebilirim.” dedi.¹⁹

Bu fiiller, maddeleri م-ن harfleri olup, dördüncü ve beşinci sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelmektedir. Dördüncü baptan gelen fiilin mastarları فَعْلٌ-فَعَالٌ-فَعَالَةٌ- فَعْلٌ-فَعَالٌ-فَعَالَةٌ vezinlerinde gelmekte olup hem müteaddi hem de lazım olarak *güvende olmak ve birine güvenmek* anlamlarına gelmektedir.²⁰ Beşinci baptan gelen fiilin mastarı فَعْلَةٌ vezninde gelmekte olup *güvenilir/emîn olmak* anlamına gelmektedir.²¹

Maddesi أن-ي

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Vakit gelip çatmak	أَنْيَا-إِنِّي-أَنَاة	يَأْيِي	أَنْي	2. bap
Gecikmek Ağır davranmak	أَنْيَا-إِنِّي	يَأْيِي	أَنْي	4. bap

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنِّيهِ﴾

“Ey iman edenler! (Rastgele ve hürmet etmeden) Peygamberin evlerine girmeyin; ancak, yemek için size izin verilmesi hariçtir. (Bir başka iş için girmişseniz ille de) Yemek vaktinin gelmesini beklemeyin.”²²

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ

“İman edenlerin, Allah’ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelip çatmadı mı?”²³

Maddeleri م-ن harfleri olup, ikinci ve dördüncü sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden ikinci baptan gelen fiilin فَعْلٌ-فَعَالٌ-فَعَالَةٌ vezinlerinde üç mastarı bulunurken, dördüncü baptan gelen fiilin فَعْلٌ-فَعَالٌ vezinlerinde iki mastarı bulunmaktadır. İkinci baptan gelen fiil, *vakit gelip çatmak* anlamına gelirken, dördüncü baptan gelen fiil, *gecikmek, ağır davranmak* anlamlarına gelmektedir.²⁴ Dilimize geçen “teenni” kelimesi de bu fiilin تَفَعَّلَ

¹⁹Yusuf 12/64.

²⁰Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luga*, y.y., t.y., C. V, s. 224.

²¹Komisyon, el-Mu‘cemu’l-Vasît, s.27-28.

²²Ahzab 33/53.

²³Hadîd 57/16.

²⁴Ahmet Selîm el-Humsî ve Sa.,dî Abdullatif Danâvî, er-Râfid Mu‘cemu’n-NâGietî’l-Lugavî, Trâblus, el-Muessesetu’l-Hadîs li’l-Kutub, 2015, s. 38; Abdulganî Ebu’l-,Azm, Mu‘cemu’l-Ganiyyi’z-Zâhir, 4 c., Ribât, Muessesetu’l-Ganî li’n-NeGr, 2013, C. I, s. 553.

veznindedir.²⁵ Türkçede tenenni *ilerisini düşünerek acelesiz iş görme, ağır davranma* anlamlarında kullanılmaktadır.²⁶ Aynı zamanda bu kelime *ihtiyatlı, düşünceli ve yavaş hareket etme ve temkinli davranma* anlamlarına da gelmektedir.²⁷

ب-د-ع Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Numûnesiz yapmak Sonradan ortaya çıkarmak Kuyu açmak	بَدَعًا -البئر	يَبْدَعُ	بَدَعَ	3. bap
(İyi-kötü) vasfı haline gelmek	بَدَاعَةٌ-بُدُوْعًا	يَبْدَعُ	بَدَعَ	5. bap

﴿يَبْدِعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

“O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır.²⁸ Bir işe hükmettiği zaman ona ‘Ol’ der o da hemen oluverir.”²⁹

Maddeleri ب-د-ع harfleri olup, üçüncü ve beşinci sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden üçüncü baptan gelen fiilin mastarı فَعَّلٌ vezninde gelirken, beşinci baptan gelen fiilin mastarları فَعَالَةٌ ve فُعُولٌ veznlerinde gelmektedir. Üçüncü baptan gelen fiil, Allah için kullanıldığında *örneksiz yapmak; insanlar için kullanıldığında* *sonradan ortaya çıkarmak* anlamlarına gelmektedir.³⁰ Beşinci baptan gelen fiil, *(iyi ya da kötü) vasfı haline gelmek* anlamına gelmektedir.³¹ Üçüncü baptan gelen fiilin فَعَّلٌ veznindeki mastarı Türkçeye sonradan türeyen şey anlamında bid’at olarak geçmiştir.³² Terim olarak ise bid’at, Hz

²⁵Hamza Ermiş, *Arapça’dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2. Baskı, 2004, s. 514.

²⁶Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınlar, Ankara, 2011, 11. Baskı, s. 2298.

²⁷ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2014, 25. Baskı, s. 1658.

²⁸ Bu ayette üçüncü baptan gelen fiilin sıfat-ı müşebbehesi geçmektedir.

²⁹Bakara 2/117.

³⁰ er-Râgıb, a.g.e., s. 38-39.

³¹ Komisyon, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, s. 44.

³² Ermiş, a.g.e., s. 62.

peygamberden sonra dinde aslı olmaksızın yapılan her tür ilâve ve eksiltme anlamlarında kullanılmaktadır.³³

Maddesi ب-ر-أ

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
(Allah) Yaratmak	بَرَأَ-بُرُوءًا -الله	يَبْرَأُ	بَرَأَ	3. bap
(Hasta) iyileşmek Uzaklaşmak (Borç, ayıp, töhmetten) kurtulmak	بَرَأَ-بُرُوءًا -المريضُ بِرَائَةً	يَبْرَأُ	بَرَأَ	4. bap
(Hasta) iyileşmek Uzaklaşmak (Borç, ayıp, töhmetten) kurtulmak	بَرَأَ-بُرُوءًا -المريضُ	يَبْرُؤُ	بَرُؤَ	5. bap

﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَرَائِكُمْ﴾

“Sizi yaratana hakkıyla tövbe edin!”³⁴

Maddeleri ب-ر-أ harfleri olup, üçüncü, dördüncü ve beşinci baplar olmak üzere üç ayrı heyette gelen fiillerden üçüncü baptan gelen fiilin فَعَلٌ ve فَعُولٌ vezinlerinde iki mastarı gelirken, dördüncü baptan gelen fiilin فَعَلٌ-فَعَالَةٌ فَعَلٌ vezinlerinde, beşinci baptan gelen fiilin فَعَلٌ-فَعُولٌ فَعُولٌ vezinlerinde üçer mastarı gelmektedir.

Üçüncü baptan gelen fiil, Allah için kullanıldığında *yaratmak* anlamına gelirken, dördüncü ve beşinci baptan gelen fiiller, (hasta) *iyileşmek*; *uzaklaşmak* ve (borç, ayıp, töhmetten) *kurtulmak/beri olmak* anlamlarına gelmektedir. Ayrıca dördüncü baptan gelen fiil *uzaklaşmak* anlamına geldiğinde sadece فَعَالَةٌ vezninde gelmektedir.³⁵ Yukarıdaki ayette de geçtiği gibi fiilin üçüncü babından ism-i faili yani الْبَرَاءُ *yaratan* anlamında “esma-i hüsnâ” dandır.³⁶ Dördüncü

³³ Rahmi Yaran, "Bid'at", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, C. VI, s. 129-131; Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 72.

³⁴ Bakara 2/54.

³⁵ İbn Manzûr, a.g.e., C. I, s. 31.

³⁶ Bekir Toplaoğlu, "Bâri", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 1992, C. V, s. 73.

ve beşinci babtaki fiilin ise Türkçede *temizlik, kurtuluş, aklanma, suç, ayıp ve töhmetten uzak olmak* anlamında olup³⁷ hukuk dilinde herhangi bir kimse hakkında iddia edilen suçla bir alakası olmadığına veya şahsın kendisine isnat edilen suçun bir suç unsuru teşkil etmediği hususunun hâkim tarafından onaylanması beraat etmek anlamında kullanılmaktadır.³⁸

Maddesi ب-س-ط

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Yaymak	بَسَطًا			
Eli veya kolları uzun olmak	-يَدُهُ أَوْ ذِرَاعُهُ			
Eli açık olmak/cömert olmak	-يَدُهُ فِي الْإِنْفَاقِ			
İyi-kötü söz dokundurmak	-لِسَانَهُ إِلَيْهِ			
(Allah) rızıkı çoğaltmak	-اللَّهُ الرَّزْقَ لِعِبَادِهِ	يَبْسُطُ	بَسَطَ	1. bap
Sevindirmek				
Musallat etmek	-الْعُنْزَ			
Üstün kılmak	-مِنْ فُلَانٍ			
Özrü kabul etmek				
Birinin ihtişamını gidermek				
(Yüz) parlamak/sevinmek	بَسَاطَةً -الْوَجْهَ			
(Dil) akıcı olmak	-اللِّسَانَ	يَبْسُطُ	بَسَطَ	5. bap
Eli iyiliğe açık olmak	-يَدُهُ			

(اللَّهُ يَبْسُطُ الرَّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ)

³⁷ Doğan, a.g.e., s. 180.

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (Haz. Abdullah Kahraman), Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, s. 40; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, 1. Baskı, s.36.

“Allah, rızkı kullarından dilediğine çoğaltır ve dilediğinden de kısar.”³⁹

Maddeleri ط-ب-س harfleri olup, birinci ve beşinci sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden birinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَلٌ vezninde gelirken, beşinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَالَةٌ vezninde gelmektedir. Birinci baptan gelen fiil, ilk anlamı *yaymak* demektir. Ayrıca tabloda görüldüğü gibi aldığı fail veya mef’ullere göre *eli veya kolları uzun olmak*, *Eli infakta açık olmak/cömert olmak*, *iyi-kötü söz dokundurmak*, *(Allah) rızkı çoğaltmak*, *sevindirmek*, *üstün kılmak*, *özrü kabul etmek*, *birinin ihtişamını gidermek* anlamlarına gelmektedir.⁴⁰

Beşinci baptan gelen fiil, *(yüz) parlamak/mutlu olmak*, *(dil) akıcı olmak*, *eli iyiliğe açık olmak* anlamlarına gelmektedir.⁴¹

Maddesi ب-طر

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Yarmak	بَطْرًا	يَبْطِرُ	بَطَرَ	1. bap
Neşelenmek	بَطْرًا			
Bol nimetle azmak/şımarmak	بِالْأَمْرِ			
Bir şeyle ağır olmak				
Şaşırıp dönmek	بِالنِّعْمَةِ	يَبْطِرُ	بَطَرَ	4. bap
Nimete nankörlük etmek	بِالْحَقِّ			
Hakkı inkâr etmek				
Haksız bir şekilde bir şeyden tiksirmek				

(وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا)

³⁹Ankebût 29/62.

⁴⁰ İbn Manzûr, a.g.e., C. VII, s. 258.

⁴¹ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî Ebu'l-Fadl ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 40 c., Dâru'l-Hidâye, t.y., C. XIX, s. 142-149.

“*Nimet çokluğundan dolayı azmış nice topluluğu helak ettik.*”⁴²

Maddeleri ب-ط-ر harfleri olup, birinci ve dördüncü sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden birinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَلَ vezninde gelirken, dördüncü baptan gelen fiilin mastarı فَعَلٌ vezninde gelmektedir. Birinci baptan gelen fiil, *yarmak* anlamına gelmekteyken, dördüncü baptan gelen fiil, sırasıyla *neşelenmek, bol nimetle azmak/şımarmak, bir şeyle ağır olmak, şaşırıp dönmek, nimete nankörlük etmek, hakkı inkâr etmek ve haksız bir şekilde bir şeyden tiksilmek* anlamlarına gelmektedir.⁴³

Maddesi ث-ب-ر

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Helak olmak, yok olmak	ثَبَّرًا-ثَبَّرًا			
Helak etmek	الثَّبِيرِ-	يَثْبُرُ	ثَبَّرَ	1. bap
Kovmak, ümidini kırmak	ثَبَّرًا-			
Bir şeyden alıkoymak	عَنِ الثَّبِيرِ-			
(Yara) Açılmak	الثَّبِيرِ-	يَثْبُرُ	ثَبَّرَ	4. bap

{وَإِذَا أُلْفُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مَفْرَنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثَبِيرًا لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثَبِيرًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثَبِيرًا كَثِيرًا}

Elleri boyunlarına bağlı bir şekilde cehennemden dar bir yerine atıldıklarında, oracıkta yok olmayı isterler. (Onlara şöyle denir.) “sadece bir kere yok olmayı dilemeyin, birçok zaman yok olmayı dileyin!”⁴⁴

Maddeleri ث-ب-ر harfleri olup, birinci ve dördüncü sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden birinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَلَ ve فَعُولٌ veznlerinde iki mastarı gelirken, dördüncü baptan gelen fiilin فَعَلَ vezninde tek mastarı gelmektedir.

⁴²Kasas 28/58.

⁴³ez-Zebîdî, a.g.e., C. X, s. 212-213.

⁴⁴Furkân 25/13-14.

Birinci bapın gelen fiil, *helak olmak, yok olmak*⁴⁵ ilk anlamıyla beraber *helak etmek, kovmak, ümidini kırmak, bir şeyden alıkoymak* anlamlarına gelirken, dördüncü bapın gelen fiil, *(yara) açılmak* anlamına gelmektedir.⁴⁶

ج-ح-د Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
İnkâr etmek	جَحَدًا-جُحُودًا	يَجْحَدُ	جَحَدَ	3. bap
Hayrı az olmak (Yıl) yağmuru az olmak (Yer) kurak olmak (Ot) kısa kalmak (Hayat) zor olmak	جَحَدًا -الْعَامُ -الْأَرْضُ -النَّبَاتُ -الْعَيْشُ	يَجْحَدُ	جَحَدَ	4. bap

(وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)

“Mucizeleri yakinen gördükleri halde, zalimliklerinden ve kibirlerinden dolayı inkâr ettiler.”⁴⁷

Maddeleri ج-ح-د harfleri olup, üçüncü ve dördüncü sülâsî mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden üçüncü bapın gelen fiilin فَعْلًا ve فُعُولٌ vezinlerinde iki mastarı bulunurken, dördüncü bapın gelen fiilin فَعْلٌ vezninde tek mastarı bulunmaktadır.

Üçüncü bapın gelen fiil, *inkâr etmek* anlamına gelirken⁴⁸, dördüncü bapın gelen fiil, *hayrı az olmak* ilk anlamıyla birlikte *(yıl) yağmuru az olmak, (yer) kurak olmak, (ot) kısa kalmak, (hayat) zor olmak* anlamlarına gelmektedir.⁴⁹

ج-ر-ح Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb

⁴⁵Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, (Tahk.: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmirâî), 8 c., y.y., Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, t.y., C. VIII, s. 222.

⁴⁶İbn Manzur, a.g.e., C. IV, s. 99.

⁴⁷Neml 27/14.

⁴⁸Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, (Tahk.: Mahmûd Hâtir), Beyrût, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1995, C. I, s. 119.

⁴⁹Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (Tahk.: Abdusselam Muhammed Harun), 6 c., y.y., Dâru Fikr, 1979, C. I, s. 381.

Yaralamak	جَزَأًا	يَجْرُحُ	جَرَحَ	3. bap
Kazanmak				
Yaralanmak	جَزَأًا	يَجْرُحُ	جَرَحَ	4. bap
Şahitliği ve sözü reddedilmek				

{وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ}

“O (Allah), sizi geceleyin öldüren (ölür gibi uyutan) ve gündüz kazandıklarınızı bilendir.”⁵⁰

Maddeleri ج-ر-ح harfleri olup, üçüncü ve dördüncü sülâsî mücerret fiiller olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden her ikisinin de mastarı فَعَلٌ vezninde gelmektedir.

Üçüncü baptan gelen fiil, *yaralamak* ilk anlamıyla birlikte, *kazanmak* anlamına da gelirken⁵¹, dördüncü baptan gelen fiil, *yaralanmak* ilk anlamıyla birlikte şahitliği ve sözü reddedilmek anlamına da gelmektedir.⁵²

Maddesi ج-ر-م

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Suç işlemek (Ailesi için) kazanmak Kişiyi vb. saptırmak Kesmek Hurma vb. toplamak	جَزْمًا -فُلَانٌ لِأَهْلِهِ -الرَّجُلِ -الشَّيْءِ جَزْمًا-جَزَامًا -النَّخْلَ وَنَحْوَهُ	يَجْرُمُ	جَزِمَ	2. bap
Renk safi olmak	جَزْمًا -اللَّوْنُ	يَجْرُمُ	جَزِمَ	4. bap
Günahı büyük olmak	جَزَامَةً	يَجْرُمُ	جَزِمَ	5. bap

{..وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا..}

⁵⁰ En'âm 6/60.

⁵¹ İbn Manzûr, a.g.e., C. II, s. 422.

⁵² ez-Zebîdî, a.g.e., C. VI, s. 336-339.

“Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi saptırmasın(günah işletmesin)!”⁵³

Maddeleri م-ر-ج harfleri olup, ikinci, dördüncü ve beşinci sülâsi mücerret baplar olmak üzere üç ayrı baptan gelen fiillerden ikinci baptan gelen fiilin mastarı sadece فَعَلٌ vezninde geldiğinde suç işlemek ilk anlamıyla birlikte, ailesi için kazanmak, günah işletmek, kesmek anlamlarına gelmektedir.⁵⁴ فَعَلٌ ve فَعَالٌ vezinlerinde geldiğinde hurma vb. toplamak anlamına gelmektedir.⁵⁵

Dördüncü baptan gelen fiilin mastarı فَعَلٌ vezninde gelmekte olup, fiil, renk safi olmak anlamına gelmektedir.⁵⁶ Beşinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَالَةٌ vezninde gelmekte olup, fiil, günahı büyük olmak anlamına gelmektedir.⁵⁷

ج-ن-ب Maddesi

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Kavim yabancı olarak bir yere inmek Rüzgâr güneyden veya güneye esmek Özlemek Uzaklaştırmak	جَنَابَةٌ جُنُوبًا -الريح جَنَبًا جَنَبًا-جُنُوبًا-جَنَابَةٌ	يَجُنُبُ	جَنَبَ	1. bap
Uzaklaşmak Böğründen şikâyet etmek Yan tarafına meyletmek Cünüp olmak	جَنَبًا	يَجُنُبُ	جَنَبَ	4. bap
Uzaklaşmak Yakınlaşmak	جَنَابَةٌ	يَجُنُبُ	جَنَبَ	5. bap

⁵³ Maide 4/8.

⁵⁴ Er-Râgıb, a.g.e., s. 91.

⁵⁵ ez-Zebîdî, a.g.e., C. XXXI, s. 387.

⁵⁶ Komisyon, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, s. 122.

⁵⁷ İbn Manzûr, C. XII, s. 90.

Cünüp olmak				
-------------	--	--	--	--

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾

Hani İbrahim şöyle demişti: “Ey Rabbim! Bu şehri güvenli kal. Beni ve neslimi putlara tapmaktan uzak tut.”⁵⁸

Maddeleri ج-ن-ب harfleri olup, birinci, dördüncü ve beşinci sülasi mücerret baplar olmak üzere üç ayrı heyette gelen fiillerden birinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَالَةٌ vezninde geldiğinde kavim yabancı olduğu bir yere inmek, فُعُولٌ vezninde geldiğinde rüzgâr güneyden veya güneye doğru esmek, فَعْلٌ vezninde geldiğinde özlemek, فَعْلٌ-فُعُولٌ-فَعَالَةٌ vezinlerinde birlikte geldiğinde uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.⁵⁹

Dördüncü baptan gelen fiilin mastarı فَعْلٌ vezninde gelmekte olup, bu fiil, uzaklaşmak ilk anlamıyla birlikte böğründen şikâyet etmek, yan tarafına meyletmek, cünüp olmak anlamlarına gelmektedir. Beşinci baptan gelen fiilin mastarı فَعَالَةٌ vezninde gelmekte olup, bu fiil, uzaklaşmak ilk anlamıyla birlikte yakınlaşmak (zıt), cünüp olmak anlamına gelmektedir.⁶⁰

Maddesi ح-ب-ط

Anlam	Mastar	Muzari	Mazi	Bâb
Amel fasit olmak/boşa gitmek	حَبَطًا-حَبُوطًا -العمل	يَحْبِطُ	حَبَطَ	2. bap
Çok veya lüzumsuz yemekten hayvanın karnı şişmek	حَبَطًا -الدابة			
Deri şişmek	-الجلد			
Yara iyileşip izi kalmak	-الجرح			
Kuyu suyu kurumak	-ماء البئر	يَحْبِطُ	حَبِطَ	4. bap
Amel fasit olmak	-العمل			

أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

⁵⁸İbrahim 14/35.

⁵⁹ ez-Zebîdî, a.g.e., C. II, s. 183-194.

⁶⁰ İbn Manzûr, a.g.e., C. I, s. 275-276.

“İşte onların (münafıkların) amelleri hem bu dünyada hem de ahirette boşa çıkmıştır. Onlar hüsrana uğrayanlardır.”⁶¹

Maddeleri ح-ب-ط harfleri olup, ikinci ve dördüncü sülasi mücerret baplar olmak üzere iki ayrı heyette gelen fiillerden ikinci baptan gelen fiilin فَعَلٌ ve فُعُولٌ vezinlerinde iki mastarı bulunmakta olup, bu fiil, *amel fasit olmak* anlamına gelmektedir.⁶²

Dördüncü baptan gelen fiilin mastarı فَعَلٌ vezninde gelmekte olup, Bu fiil, tabloda da görüldüğü gibi aldığı faile göre *çok veya lüzumsuz yemekten hayvanın karnı şişmek, deri şişmek, yara iyileşip izi kalmak, kuyu suyu azalmak, amel fasit olmak* anlamlarına gelmektedir.⁶³

SONUÇ

Sarf ilminde sülasi mücerret fiillerden 15 maddeyi tablolar halinde mazi, muzari ve mastarlarını vererek muhtelif bablardaki anlam değişimlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmamızda Arap dilinin aynı kelimenin değişik vezin ve bablardaki anlam zenginliğini gördük. Bu dili öğrenen kimseler için zor ve karmaşık gelse de dildeki bu denli muazzam zenginlik karşısında hayretlere düşmemek elden değildir. Maddeler halinde ele aldığımız mücerret sülasi fiil bab değişimlerini kısaca şöyle verebiliriz:

ا-ب-ي maddesi üç ve dördüncü, ا-خ-ذ maddesi bir, dört ve beşinci, ا-س-ر maddesi iki ve dördüncü, ا-م-ن maddesi dört ve beşinci, ا-ن-ي maddesi iki ve dördüncü, ا-د-ع maddesi üç ve beşinci, ا-ب-ر maddesi üç, dört ve beşinci, ا-ب-س-ط maddesi bir ve beşinci, ا-ب-ط-ر maddesi bir ve dördüncü, ا-ب-ث-ر maddesi bir ve dördüncü, ا-ج-ح-د maddesi üç ve dördüncü, ا-ج-ر-ح maddesi üç ve dördüncü, ا-ج-ر-م maddesi iki, dört ve beşinci, ا-ج-ن-ب maddesi bir, dört ve beşinci, ا-ح-ب-ط maddesi iki ve dördüncü bablardan gelmektedir. Maddelerini tek tek incelediğimiz bu fiillerin her babdaki anlamının farklı olduğu ve zaman zaman bablar farklı olduğu halde anlamların aynı olduğu durumu da gözlenmiştir.

KAYNAKÇA

Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (Haz. Abdullah Kahraman), Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

⁶¹Tevbe 9/69.

⁶² Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, y.y., t.y., C. I, s. 854.

⁶³ ez-Zebîdî, a.g.e., C. XIX, s. 192-194.

- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2014, 25. Baskı.
- Ebu'l-Azm, Abdulganî, *Mu'cemu'l-Ganiyyi'z-Zâhir*, 4 c., Ribât, Muessesetu'l-Ganî li'n-Neşr, 2013.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luga*, y.y., t.y.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tahk.: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrâî), 8 c., y.y., Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, t.y.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, y.y., t.y.
- el-Humsî ve Danâvî, Ahmet Selîm ve Sa.,dî Abdullatif, *er-Râfid Mu'cemu'n-Nâçieti'l-Lugavî*, Trâblus, el-Muessesetu'l-Hadîs li'l-Kutub, 2015.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, 1. Baskı.
- Ermîş, Hamza, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- er-Râgîb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, 2 c., Dîmeşk, Dâru Kalem, t.y.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtâru's-Sihâh*, (Tahk.: Mahmûd Hâtir), Beyrût, Mektebetu Lubnân Nâşîrîn, 1995.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî Ebu'l-Fadl, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs*, 40 c., Dâru'l-Hidâye, t.y.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, (Tahk.: Abdusselam Muhammed Harun), 6 c., y.y., Dâru Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, c.10, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2013.
- Komîsyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.
- Komîsyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, Mısır, Mektebu's-Şurûk ed-Devliyye, 2008.
- Komîsyon, Kur'an-ı Kerim Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Baskı: Özgün Matbaacılık), Ankara, 6. Baskı, 2010.
- Komîsyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınlar, Ankara, 2011, 11. Baskı.
- Toplaoğlu, Bekir, "Bâri", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 1992, C. V, s. 73.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, C. VI, s. 129-131.

TASAVVUFTA İCÂZET GELENEĞİ: “NAKŞÎ HÂLİDÎ ŞEYHİ ERVÂDÎ ÖRNEĞİ”

THE TRADITION OF RATIFICATION IN SUFISM: “A CASE OF ERVADÎ, A SHEIKH OF NAQSHÎ KHALİDÎ”

Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı

nazimcinar@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9649-9066

Atf Gösterme: ÇINAR, Nazım, “Tasavvufta İcâzet Geleneği: “Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2020 (6), s.67-108

Geliş Tarihi:	Özet: Tasavvufta tarikatlar ve tekkeler irfanî geleneğin neşvünemâ bulmasında oldukça önemli yer tutmaktadır. Bir tarikatı temsil eden veya bir tekkenin başında bulunan şeyh efendi, müridleri irşad etme ve tasavvufî neşveyi yaygınlaştırma hususunda önemli vazifeler gerçekleştirmişlerdir. Tasavvufî faaliyetlerde düzen ve intizamın sağlanması ve bir iç disiplinin oluşturulması için irşad vazifesinde bulunan şeyhin, kendi istek ve arzusuna göre değil de birtakım prensiplere riayet etmesinin gerekliliği hasıl olmuştur. Bu sebeple icâzetnâme geleneği tesis edilmiştir. Bir çeşit senet mesabesinde olan bu icâzetnâmelerde şeyhin hangi hocalardan ilim tahsil ettiği, hangi eserleri okuduğu, hangi prensiplere göre hareket etmesi gerektiği ve tarikat silsilesi belirtilmiştir. Bu çalışmamızda icâzet geleneğine güzel bir örneklik teşkil eden Nakşî-Hâlidî şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin, halifesi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye verdiği “el-’İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd” isimli icâzetnâmesini tanıtmaya çalışacağız.
6 Mayıs 2020	
Kabul Tarihi:	
1 Haziran 2020	
© 2020 AGİİD	
Tüm Hakları Saklıdır.	

Anahtar Kelimeler: *İcâzetnâme, İkdü'l-ferîd, tarikat, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Hâlidî.*

Abstract: In Sufism, sects and dervish lodges have an important place in the development of lore tradition. The sheikh –master-, representing a cult or at the head of a dervish lodge, has made important duties in exposing the disciples and promoting Sufi joy. In order to ensure order in Sufistic activities and to create an internal discipline, the sheikh, who served as a guide, had to comply with some principles rather than his own wishes and desires. For this reason, the tradition of ratification was established. In these ratifications which can be seen as a kind of certificate, such details as the teachers the sheikh collected science, the books the sheikh trained, the principles he should act according to, and the succession of sect are given. In this study, we will try to introduce the ratification, named as “el-’İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd” which constitutes a good example to the tradition of ratification that was given to Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî by Naqshî-Khalidî sheikh Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî

Keywords: *Ratification, İkdü'l-ferîd, sufism, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Khalidî*

GİRİŞ

Zühd dönemi ile başlayan irfânî gelenek, tasavvuf dönemiyle devam etmiş ve tarikatların tesis edildiği dönem ile kurumsallaşarak günümüze kadar gelmiştir. İnsanın ruhunu terbiye ederek mârifetullahı ulaştırma yolunda tarikatlar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Tarikatlarda tertip ve düzenin sağlanması, ehil olmayan kişiler tarafından istismar edilmesinin önüne geçilmesi ve bir iç disiplin sağlanması için şeyh efendi tarafından halifelere verilen icâzetnâmeler oldukça önem arz etmektedir. Tarikatların tesisiyle birlikte birçok tarikat şeyhi halifelerine icazetname vermiştir. Verilen bu icâzetnâmelerden birisi de Nakşî Hâlidî şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858)'nin Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (ö. 1311/1893)'ye verdiği icâzetnâmedir.

Bu çalışmamızda icâzetnâme hakkında genel bir bilgi verdikten sonra Ervâdî'nin hayatına kısaca değinerek Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmeyi inceleyeceğiz.

İcâzet, İcâzetnâme (Sebet)

İcâzet, lügatte izin vermek, helal kılmak, su akıtmak, onaylamak, bir emri îfâ etmek, bir şeyi uygun görmek, bir maddenin caiz ve mubah olduğunu belirtmek gibi mânâlara gelen *ceviz* kökünden türemiş bir kelimedir.¹ İbn Fâris'e göre; icâzet kelimesi *su akıtmak* şeklindeki anlamından hareketle *bir âlimin ilmini talebesine aktarması* mânâsında terimleşmiştir.² İcâzetnâme ise; Arapça izin vermek, ruhsat vermek, uygun görmek, onaylamak mânâlarına gelen *icâzet* ile farsça mektup, risâle, kitap mânâlarına gelen *nâme* kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiş bir tabirdir.³ İcâzet verene *mücîz*, *icâzetnâme* almış olana da *mücîz* denilir.⁴

Tasavvufî bir terim olarak icâzetnâme ise; bir tarîkate intisab edip, sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olan, tasavvuf yolunda ilerleyerek olgunluk makamlarını aşan ve irşat makamına ulaşan sâliklere, mürşitlik yapabileceğini göstermek üzere, şeyh efendi tarafından verilen izin belgesinin adıdır.⁵ Başka bir ifade ile bir şeyhin veya mürşid-i kâmilin kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü müridlerine terbiye ve irşad izni vermesidir.⁶ İlk

¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1414). c. 5, 326-327; Ahmed b. Hüseyin İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, nşr. Züheyir Abdülmuhsin Sultân, (Beyrut: 1406/1986), 202-203; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305), c. 2, 786-787.

² İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, 202-203; Cemil Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), c. 21, 393'den naklen.

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul 1971), c. 2, 19; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 296.

⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, 19-20.

⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 296; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, 19.

⁶ Süleyman Uludağ, "Halife", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15:300; Akpınar, "İcâzet", 21:397.

zamanlar sözlü ve sembollere bağlı olarak verilen bu izinler daha sonraları yazılı olarak verilmeye başlamıştır. Verilen bu tarikat icâzetlerine aynı zamanda “tarikate sülûk icâzeti” veya “hilafetnâme” ismi de verilmiştir.⁷

İcâzetnâmeler insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde kendilerini tanıtan bir nevi hüviyet mesabesindedir. Ne zaman başladığı kesin olarak bilinmese de insanların çok eski zamanlardan beri birbirlerini tanıma ve tanıtmaya yoludur. Birisinden bir iş istendiği zaman, o kişinin sahip olduğu bilgi ve tecrübelerini ve o işi yapmaya ehil olup olmadığını ispatlaması gerekir. Bir kimse elinde icâzeti olmadan bir göreve talip olsa o kimsenin imtihan edilmesi gerekir. İmtihan edilmeden o görevi yapıp yapamayacağı belli olmaz. Ancak imtihan icâzet kadar ehliyet bildirmez. Çünkü icâzet yıllarca sürdürülen bir eğitim öğretim aşamasından sonra elde edilen bir seviyeyi bildirir. Oysa imtihan o anda sorulan sorulara verdiği cevaptan ibaret olup hem teorik hem pratik tam bir değerlendirme sayılmaz. İcâzet alan kişi yıllarca gördüğü eğitimden sonra o dereceye nâil olduğu için daha bilgili ve daha doludur. İcâzet alan kişinin bilgileri halk vari kulaktan dolma bilgiler değil, belirli bir disiplin dâhilinde elde edilen daha çok tecrübî bilgilerdir. Bu anlamda icâzet alan kişinin elde ettiği bilgiler daha güvenilir ve sağlamdır. İslâm dünyası icâzete büyük önem vermiş, bu konuda eserler yazılmış, icâzetler literatüre girmiş, bazıları basılmış, bazıları da yazma olarak günümüze kadar devam etmiş ve diğer kitaplarda olduğu gibi kütüphanelerde tasnife tabi tutulmuştur.⁸

İcâzet terimi, ilk defa hadis alanında “hadis rivâyetine sözlü ve yazılı izin vermek, rivâyet hakkını devretmek” gibi mânâlarda kullanılmış, zamanla diğer ilim dallarında da bu terim kullanılmaya başlamıştır. Hadis alanında verilen icâzet ile diğer ilim dallarında verilen icâzetleri bir birinden ayırmak için “*icâzetü’l-iftâ (fetva)*, *icâzetü’l-fıkh*, *icâzetü’t-tedris*, *icâzetü’t-tıb*, *icâzetü’l-feraiz*, *icâzetü’l-hisab*, *icâzetü’l-hat*, *icâzetü’t-tarîk*” gibi terkipler oluşturulmuştur.⁹ İcâzetnâmeler (sebetler) sadece icâzet alan kişinin ilmî yeterliliğini gösteren bir belge değil, aynı zamanda tarihe ışık tutarak kişilerin hal tercümelerini, okutulan derslerin müfredatını, okutulan kitapları vb. konularda da günümüze ışık tutan belgelerdir.¹⁰

⁷ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 829; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 277, 620-621; Akpınar, “İcâzet”, 21:397.

⁸ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcâzetnâmeler, Islahat Hareketleri*, (İstanbul: 1983), 101.

⁹ Bkz. Akpınar, “İcâzet”, 21:393.

¹⁰ Durmuş Arslan, “Abdülhamit Rüştü (Görücü) Efendi ve İcâzetnâmeler”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2011, c. 15, Sayı: 1, 404.

İcâzetin Sahih Olmasının Şartları

İcâzet veren hoca ile icâzet isteyen talebenin bazı hususlara riâyet etmesi gerekmektedir;

1. İcâzet veren hocanın nüshası ile icâzet alan öğrencinin nüshası karşılaştırılıp bir noksanlık olup olmadığına bakılmalıdır.
2. İcâzet veren hoca; hal, hareket ve davranışlarıyla dindar, rivâyetinin güvenilir ve ilmî vasıfları ile tanınan birisi olmalıdır.
3. İcâzet isteyen gerçekten ilim ehli olup olmadığına bakılmalıdır.
4. Yazılı olarak verilen icâzetin, icâzet verilen şahsa sözlü olarak da söylenmesi gerekir.¹¹

B. İcâzetnâmelerin Planı, Muhtevası

İcâzetnâmeler olası ihmallerin önüne geçecek şekilde, talebenin belirli bir plan ve program dâhilinde eğitim-öğretimini tamamlamasını ve donanımlı bir şekilde mezun olmasını sağlamaktadır. Hemen hemen bütün icâzetnâmelerde oturmuş bir plan dikkat çekmektedir. İcâzetnâmelerde bulunması gereken plan ve muhteva ağırlıklı olarak şu şekildedir;

- 1- Besmele, Allah'a hamd,
- 2- Hz. Peygamber (sav)'e salât ve selam, ashabına övgü,
- 3- İlim öğrenme ve öğretmenin önemine vurgu,
- 4- Âlimlere övgü,
- 5- İcâzetin önemine dikkat çekme,
- 6- Talebenin adı kaydedilerek, elde ettiği ehliyetin tanıtılması,
- 7- İcâzet veren hoca kendi adını yazar daha sonra okuttuğu kitapları ve öğrettiği ilimleri, verdiği irşad hizmetini, kimden ve hangi yolla aldığını belirten bilgiler,
- 8- İcâzeti veren hoca, senedi ve Yüce Allah'a kadar giden hocaların silsilesini zikreder. Eğer icâzet bir kitap hakkında ise, silsile o eserin müellifinde son bulur. Şâyet bir hadis kitabına dair bir icâzet ise, o hadis kitabını toplayan zata kadar gittiğini gösteren bilgiler,
- 9- Hoca, icâzet alan öğrenciye kazandığı ehliyeti yürütmesi için izin verdiğini belirterek, devrettiği hakkı ne şekilde ve nasıl kullanacağına ve nasıl bir eğitim yapacağına dair yol gösteren bilgiler,
- 10- Hoca öğrencisinin kendisini unutmamasını ve bağışlanması için Yüce Allah'a duâ etmesini rica ettiğini belirten ifadeler,

¹¹ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe, (Dâru Taybe, ty.), 1:466-467; Cemil Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:395.

11- İcâzetnâmenin sonunda hocanın imzası veya mührü bulunur. İcâzetin nerede verildiği genellikle yazılmamaktadır. Eğer icâzet resmi bir merasimle verilmiş ise merasimin yapıldığı yer zikredilmektedir.¹²

İcâzetlerin en önemli özelliklerinden birisi de ilmin kimden alındığına dair kaynakların belirtilmesidir. Burada hem ilmin kaynağı hem de ilmin alınış şekli belirtildiğinden, bir icâzete sahip olan kişinin mevki ve ilmî seviyesi belirlenmiş oluyordu. Yine icâzetlerin ortak özelliklerinden birisi de kurumsal ve resmi değil şahsi ve sivil olmalarıdır.¹³ İcâzet veren hoca, icâzet verdiği talebesiyle birebir ilgilendiği ve hemen hemen bütün durumlarına vakıf olduğu için, eğitim-öğretim faaliyetinde icâzetnâmenin önem arz ettiği görülmektedir.

İcâzetnâmelerin genel muhtevasına baktığımızda asıl amacın Allah'ın rızasını elde etmek olduğunu görürüz. İşte bu uğurda ilimlerin öğrenilmesinde ve nesilden nesile aktarılmasında kitapların önemi büyüktür. İslâm medeniyeti başta İslâmî ilimler olmak üzere büyük bir kültüre sahiptir. Muhtelif zamanlarda Müslüman âlimler tarafından İslâmî ilimlere dair çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu telif edilen eserlerin bozulmadan, tahrif edilmeden, müellifin yazdığı şekliyle sonraki zamanlara kadar ulaştırmak büyük gayret ve sorumluluk gerektiren bir iştir. Eski zamanlarda matbaanın olmadığını kitapların, sebetlerin, icâzetlerin müstensihler tarafından çoğaltıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, kuşkusuz yazama eserlerin ilk hâlini muhafaza edip etmediği akla gelmektedir.

İslâm âlimleri telif edilen eserlerin orijinal hâlini koruyarak çoğaltılmalarına ve sonraki nesillere aktarılmasına büyük önem vermişlerdir. İşte bu minval üzere icâzetnâmer, büyük önem arz etmektedir. İcâzetnâmeler bir âlimin veya bir muhaddisin görüşüp ilim aldığı veya kendisine icâzet veren hocalarından okuyup icâzetine sahip olduğu ilimleri ve kitapları müstakil olarak yazıp kitap hâline getirmişlerdir. Bu tür kitaplar için mu'cem, meşyaha, bernâmec, fehrese ve sebet terimleri kullanılmıştır.¹⁴

İcâzetnâmelerde geçen isnatlara, kitaplara ve silsilelere oldukça önem verilmiş, icâzetnâmelerde geçen kitapları ve müellifleri tanıtan kitaplar telif edilmiştir.¹⁵ Bu telif edilen eserlerin en önemlilerinden birisi meşhur âlim Kettanî'nin *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve*

¹² Geniş bilgi için Bkz., Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcâzetnâmeler, İslahat Hareketleri*, İstanbul 1983, 102-103; Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:398.

¹³ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 105; Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21: 398.

¹⁴ Mehmet Eren, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyaha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya: 2005), sayı: 20:20-22.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:396.

mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât isimli eseridir. Kettânî bu eserde birçok âlimin hayatına ve eserlerine temas etmiştir. Eserde araştırmamıza konu olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin; kimin halifesi olduğundan, kimlerden rivâyet ettiğinden ve eserlerinden bahsedilmiştir.¹⁶

İlk zamanlar hadis ilmi ile ilgili olarak ortaya çıkan icâzetnâme literatürüne, zamanla diğer İslâmî ilimler ve disiplinlerde ihtiyaç duymuştur. Bir bilginin sadece yazıya geçirmekle güvence altına alınamayacağına, bu yazıya geçirilen metinlerin asılları bozulmadan sonraki nesillere aktarılması hususunda, hadis ilminde ki gibi; haberin kaynağına, isnadına ve râvi zincirine dikkat etmek suretiyle aktarılan hadis metinlerinde olduğu gibi, bir disiplin dâhilinde muhafaza edilen bilgilerin, asıllarını muhafaza etmeleri vurgulanarak, özellikle kitabın müellifi tarafından, kimlerin okumaya ve okutmaya izinli oldukları belirtilmek suretiyle, kitapların asılları güvenli bir şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Zamanla bir eseri telif eden “müellif” olgusuyla birlikte bir de “eser râvisi” gerçeği İslâmî ilimler sahasına girmiştir. İşte geliştirilen bu metotlarla yazılı metinler, ehil olan ve bu işi benimseyen kişilere zimmetlenmiştir. Böylece icâzet geleneği teşekkül etmiş, ilimlerin ve kitapların isnatları oluşmuş, yazılı literatürün asılları bozulmadan günümüze kadar muhafazası sağlanmıştır.¹⁷

Hadis ilminde Hz. Peygamber (sav)'in hadisleri toplanıp tedvin edilirken isnad¹⁸ metodu kullanılmıştır. Sağlam bir şekilde hadislerin asılları bozulmadan isnadlarına dikkat edilerek yapılan bu çalışmanın bir nevi benzerini icâzetnâmelerde görmekteyiz. Şeyh efendiler yazdıkları icâzetnâmelerde sened mevzûnun üzerinde durmuşlar ve konunun önemine dikkat çekmişlerdir. Öyle ki yazdıkları icâzetnâmelerde şu ifadeyi kullanmışlardır; “الأسانيد أنساب الكتب” “İsnadlar kitapların nesebleridir. Kimin elinde kitabın senedi yoksa o kitap buluntu hükmündedir.”¹⁹ Yani senedi olmayan kitabın kıymeti harbiyesi yoktur.

C. Meşâyh-ı Kirâm Tarafından Hulefaya Verilecek İcâzetnâmelere Dair Talimatnâme

Tekkelerin düzgün bir şekilde faaliyet göstermesi için tekkelerin başında bulunan şeyh efendiler önem arz etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu kuruluşundan itibaren irfânî gelenekle iç içe olmuştur. İlk Şeyhülislâm olan Dâvûdî Kayserî'nin aynı zamanda Ekberî geleneğe mensup

¹⁶ Abdulhay el Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü'l- Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 125.

¹⁷ Arafat Aydın, *İcâzetnâme (Sebet)*, “Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevi Sempozyumu “İlim Ve İrşadla Geçen Bir Ömür” (İstanbul: 2014), 265-266.

¹⁸ Raşid Küçük, “İsnad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23: 154'den naklen.

¹⁹ Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731, vr. 1^b.

bir mutasavvıf olduğu bilinmektedir.²⁰ Birçok padişahın gönül önderleriyle yakın temasları olmuş, onlara hürmet göstermişler, bilfiil tekkelerin kurulmasına katkıda bulunmuşlardır.²¹ Zamanla devletin sınırlarının genişlemesi, günümüzdeki gibi hızlı ulaşım ve iletişim imkânlarının bulunamaması gibi sebeplerle bu müesseselerin faaliyetlerinden haberdar olunamamıştır. Durum böyle olunca tarikat müesseseleri bazı ehil olamayan kişiler tarafından istismar edilmiş ve zaman zaman hoş olamayan olaylar meydana gelmiştir. İşte olması muhtemel hoş olmayan olayların önüne geçmek için devletin tarikat şeyhlerine ve halifelere verilen icâzetnâmelerle bizzat ilgilendiğini görmekteyiz. Şeyh efendilere verilecek icâzetnâmelerde aranan şartlar ile ilgili olarak 1866 tarihinde *Meclis-i Meşâyih* kurulmuştur.²² Meclis-i Meşâyih kurulduktan sonra birtakım safhalardan geçmiş, Osmanlının son günlerinde 9 Şevval 1336/18 Temmuz 1918 tarihinde Meclis-i Mebusanda görüşülerek birtakım nizamnameler ve talimatnamelerin kabul edilmesiyle son şeklini almıştır.²³ Meşâyih-ı kirâm tarafından hulefaya verilecek icâzetnâmelere dair talimatnâme maddeleri şu şekildedir;

1- Ba'dema meşâyih-ı kirâm tarafından hulefaya ita edilecek icâzetnâmelerin Meclis-i Meşâyihçe makbul ve muteber olması mevad-ı atıyye ahkâmına riâyet edilmesine mütevakıftır.

2- Meşihat cihetlerine talib olacak zevatın yedlerinde tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb ile ikmâl-i seyr u sülûk eylemiş ve irşadı inama memur bulunmuş olduklarını mübin hilafet icâzetnâmelerinin bulunması lazımdır. Yalnız intisab ve ahz-ı tarik namına teberrüken i'ta edilegelen icâzetnâme sahiplerine meşihat cihetleri tevcih olunmaz.

²⁰ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012),19-21.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 235-285.

²² **Meclis-i Meşâyih:** Tekkeleri denetlemek ve idari işlerine bakmak üzere 1866 yılında Şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan müessesenin adıdır. Osmanlı Devleti kurulduğu ilk yıllardan beri tarikatlar ve beraberinde tekkeler ola gelmiştir. Teşkilatlanmalarında belli ölçüler dâhilinde bağımsız olan tekkeler 19.yüzyıla kadar herhangi bir devlet kurumu tarafından denetlenmiyordu. Gelişen bazı olaylar ve şikâyetler neticesinde III. Selim zamanında sapkın inanışlara sahip olan tarikat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmişti. Ancak bu şeyhler de yetki sınırlarını aşan davranışlarda bulununca,1208 tarihinde çıkarılan bir fermanla bunların sayısı üç kişiyle sınırlandırılmıştır. Tekke vakıflarını Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin denetimine veren 1227 (1812) tarihli bir fermanla Osmanlı eyaletlerinde aynı tarıkata bağlı bütün tekkeler, tarikatın İstanbul asitanesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Ayrıca meşihati boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin şeyhülislâmlığa arz edilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Bu fermanla birlikte tekkeler idari yönden şeyhülislâmlığın ve mali yönden Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin denetimine girmiştir. Tekelerin denetim altına alınması ile ilgili önemli bir adım da tekkeleri denetlemek ve idari işlerine bakmak üzere 1866 yılında şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan "Meclis-i Meşâyih'tir". Geniş bilgi için Bkz. Mustafa Kara, *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 298-318; Aydın Bilgin, "Meclis-i Meşâyih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28:247'den naklen.

²³ Kara, *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler*, 298-310.

3- Müteaddid turuk-ı aliyye meşâyihından ahz-ı tarik namına teberrüken yedinde müteaddit icâzetnâmeler bulunan zat, hangi tarikat-ı aliyye usûl ve ezkârı üzerine seyr u sülûk ile hilafet icâzetnâmesi almış ise ancak o tarikat-ı aliyyeye meşrut olan meşihat cihetine tayin olunur.

4- İkmâl-i seyr u sülûk eyleyen zata hilafet icâzetnâmesi verilmezden evvel tercüme-i hal varakasıyla beraber Dersaadet'te Meclis-i Meşâyih 'a ve taşralarda Encümen-i Meşâyih heyetlerine malumat verilecek ve icâzetnâme cemiyetinde a'zâdan bir zat memur bulunacaktır.

5- İcâzet verilecek zatın tekâyada mâattatbik olmak üzere ta'mim edilen talimatnamenin ikinci maddesinde²⁴ gösterilen evsaf ve şeraiti haiz olduğu tahakkuk olduğu halde memuranın inhası üzerine icâzetnâme Dersaadet'te Meclis-i Meşâyih ve taşralarda Encümen-i Meşâyih taraflarından mühr-i resmi ile tasdik edilecek ve encümenler tarafından malumat Meclis-i Meşâyih'e bildirilecektir. 26 Zilkade 1336 / 2 Eylül 1334.²⁵

Bu maddelerin geneline baktığımızda olması muhtemel nahoş olayların önüne geçilmeye çalışılmış, ehil olmayan kişiler tarafından bu müesseselerin istismar edilmesine izin verilmemiş, icâzetnâme geleneğinin; disiplinli, birtakım kuralları olan, belirli bir plan ve program dâhilinde yürütülmesine yardımcı olmuştur.

Ervâdî'nin hocası Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî de bazı beldelerde görevlendirdiği halifelerini sürekli kontrol altında tutmuş, halifeleriyle sürekli irtibat hâlinde olmuş, uymaları gereken birtakım kurallar koymuştur. Mevlânâ Hâlid, özellikle Osmanlının payı tahtı olan İstanbul'a ayrı bir önem vermiş, İstanbul'a gönderdiği halifelerinin uymaları gereken kurallar koymuştur.²⁶ Bu kuralları ihmal edenleri veya istismar edenleri görevden almıştır.²⁷

Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı

Trablusşam müftüsü olarak da bilinen²⁸ Ervâdî'nin künyesi; *es-Seyyid Şihâbüddîn Ahmed*

²⁴ İlgili Madde: "Meşihat cihetlerine talib olacak zevatın yedlerinde tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb ile ikmâl-i seyr u sülûk eylemiş ve irşadı inama memur bulunmuş olduklarını mübin hilafet icâzetnâmelerinin bulunması lazımdır. Yalnız intisab ve ahz-ı tarik namına teberrüken ita edilegelen icâzetnâme sahiplerine meşihat cihetleri tevcih olunmaz". Bkz. Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi, 23.

²⁵ Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi, Darül Hilafetil Âliye, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1337, 23.

²⁶ Bkz. Es'ad Sâhib, Muhammed, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı Hadreti Mevlânâ Hâlid*, (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1334), 122-123.

²⁷ Geniş bilgi için Bkz. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşbandî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 481; Abdurrahman Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 217-218.

²⁸ Mustafa Fevzî b. Nu'mân, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî menâkıb-ı kutbi'l-ârifin Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî* (İstanbul: y.y. 1318/1896), 27.

b. es-Seyyid Süleyman b. es-Seyyid Osman el-Hasanî el-Hüseynî et-Trablusî el-Ervâdî'dir.²⁹ Ervâdî, günümüzde Suriye'ye bağlı olan *Ervâd Adasında* dünyaya gelmiş, doğduğu yere nispetle "*Ervâdî*" diye şöhret bulmuştur.³⁰ Mevcut tabakât ve terâcim kitaplarında³¹ Ervâdî'nin doğumu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Ervâdî, ilk tahsiline doğduğu yer olan Ervâd adasında başlamış, daha sonra ilim tahsili için Mısır ve Şam gibi dönemin ilim merkezlerine gitmiştir. Dönemin tanınmış pek çok büyük alimlerinden dersler okumuştur. İlim tahsil ettiği şahsiyetler arasında; Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827), Ahmed el-Halvetî en-Nakşibendî es-Sâvî (ö. 1241/ 1825), Muhammed el-Fudâlî (ö. 1236/1820), Ali en-Neccârî, İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1277/1860), Fethullah, Abdurrahman el-Mansûrî, Mustafa el- Bûlâkî, Ahmed Tamûs, Mustafa el-Mubellat el-Ahmedî (ö. 1284/1867), Hasan el-Beltânî, Abdurrahman el-Üşmûnî (ö. 1321/1903), Muhammed Emîn b. Âbidîn (ö. 1252/1836), Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1262/1846), Hâmid el-Attâr(ö. 1263/1847), Muhammed Efendi er-Rûmî, Hüseyin ed-Dücânî (ö. 1274/1858), Ahmed et-Temîmî el-Halili (ö. 1236/1820), Abdurrahman Efendi b. Hasan Efendi, Seyyid Ömer Efendi el-Feyzî, Abdülkerim el-Bedîrî, Ahmed, Sâlim, Ömer el-Bağdâdî, Ali, Ali el-Vefâî, Osman ve Şeyh Hâlid es-Sâ'idî gibi alimler yer almaktadır.³²

Ervâdî, ilim tahsili sırasında; başta hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf olmak üzere temel İslâmî ilimlere dair o zamana kadar yazılmış temel kaynakların neredeyse tamamını okuyup icâzet almıştır.³³ Bu durum onun oldukça ciddi bir ilmî altyapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Nazarî ilimlerde büyük mesafe kat eden Ervâdî'de mânevî yönünü geliştirmek için bir tarîkate intisab duygusu hâsıl olmuş ve intisab edebileceği şeyhler aramaya başlamıştır.³⁴ Gerek kendi muhitinde gerekse her biri birbirinden farklı uzak beldelere giderek; meczub, ümmî, velî

²⁹ Ervâdî, *İbtîlâü'l-evliyâ ve tasarrufi'l-kibriya*, Merkezü'l-Melik Faysal (Riyad), nr. 412/5, vr. 1^a; Fuad b. Fevzî et-Trablusî, *Nüzhethü'n-nâzirîn ve ka'bet'ül-aşikîn fi ensâbi ve ahvâli ve esânîdi evliyâ-i Trablusu's-Sâlihîn* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 219.

³⁰ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, 2002), 1: 133; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd* (Kahire: el-Mektebetü'l- Ezheriyye, 2000), 65.

³¹ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, (Mısır: Matbatü Serkîs, 1928); Muhammed Abdulhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l- Garbî'l-İslâmî, 1402/1982); Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ty.); Ziriklî, *el-A'lâm*; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasî'l-Arabiyye, ty).

³² Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731; Ezheriyye Kütüphanesi. (Kâhire), nr. 43810 (653), vr. 2^b-4^b; Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 65.

³³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, vr. vr. 7^b-11^b.

³⁴ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 66.

ve ârif birçok şeyhin hizmetinde bulunmuştur. Hizmetinde bulunduğu şeyhlerden, Ekberîyye, Rifâîyye, Desûkiyye, Ahmediyye (Bedeviye) ve Halvetiyye tarikatlarından icâzet almıştır.³⁵ Ervâdî, mânevî yönünü daha da geliştirmek için Bağdat'tan Şam'a hicret eden Nakşbendî Müceddidî Mevlânâ Hâlid el-Bagdâdî'nin yanına giderek ona intisab etmiş, tarikat eğitiminde önemli bir süreç olan seyr u sülûkünü tamamlamıştır. Gördüğü bu mânevî eğitimin neticesinde oldukça ciddi bir tasavvufî birikime ve maneviyata sahip olmuştur. Mevlânâ Hâlid, sülûkünü tamamlayan Ervâdî'yi irşad icâzetiyle şereflendirmiştir.³⁶ Kendisini Nakşbendîyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çiştîyye tarikatlarından mutlak hilâfet izniyle halife tayin etmiştir.³⁷

Mevlânâ Hâlid'in yanında seyr u sülûkünü tamamlayıp irşad icâzetini alan Ervâdî'nin Trablusşam'a yerleştiği, burada Nakşbendî Hâlidîliği neşretmeye başladığı³⁸ ve bu süreçte çok sayıda talebe yetiştirdiği bilinmektedir.³⁹ Trablusşam'da bu kadar etkili olmasında Trablusşam müftüsü olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Ervâdî, Mevlânâ Hâlid'in manevî işâreti ile İstanbul'a giderek Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye (ö. 1311/1893) tarikat eğitimi vermiştir. Gümüşhânevî'nin halvetini tamamlamasının ardından ona Nakşbendîyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çiştîyye, Hâlidîyye, Halvetiyye, Bedeviyye, Rifâîyye, Şâzeliyye ve Müceddidiyye tarikatlarından “*hilâfet-i tâmmе*”⁴⁰ ile 1264/1848 tarihinde icâzet vermiştir.⁴¹ Ervâdî, İstanbul'da iki yıl kalmış, bu müddet zarfında Ayasofya Camiinde hadis dersleri vermiştir. Bu derslere devam

³⁵ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 65-66.

³⁶ Kevserî, *İrgâmü'l-Merîd*, 66.

³⁷ Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli kulli tarîkin ve muhimmâtî'l-murîdî ve şurûti's-şeyhi ve kelimâtî's-sûfiyyeti ve istilâhîhim ve envâ'i't-tasavvuf*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 227-229.

³⁸ Cevâd Fakî Ali el-Hayderî, *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî ve menhecühü fi't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 454.

³⁹ Yetiştirdiği talebeler için bkz. Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, (Kayseri: Basılmamış Doktora Tezi, 2019), 66-74.

⁴⁰ Hilâfet-i tâmmе: Bir tarîkate intisab edip sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olan, tasavvuf yolunda ilerleyerek olgunluk makamlarını aşan ve irşad makamına ulaşan sâliklere, şeyh efendinin veya mürişid-i kâmilin, kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü müridlerine “mürşitlik” yapabileceğini göstermek üzere, terbiye ve irşad izni vermesidir. Buna icâzetnâme veya hilfetnâme de denir. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1: 829; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 296; Süleyman Uludağ, “Halife”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15: 300; Cemil Akpınar, “İcâzet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000), 21: 397.

⁴¹ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 71; Mustafa Fevzî, *Hedîyyet'ül Hâlidîn*, 32; Hocazâde Ahmed Hilmi, “Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî” *Cerîde-i Sûfiyye* (İstanbul: 4 Teşrin-i-evvel 1328/17 Ekim 1912), 7.

eden Gümüşhânevî'ye tarikat icâzeti yanında, bütün rivâyetlerinden ve telifâtından da tedris ve ta'lim etme icâzeti vermiştir.⁴²

İyi bir ilmi birikime sahip olan Ervâdî, başta tasavvuf olmak üzere; hadis, tefsir, fıkıh, kelam, mantık, tecvid ve Arap dili gibi birçok sahada eser telif etmiş, eserlerini mensûr ve manzûm olarak yazmıştır.⁴³ Eserlerinin çoğu risâle şeklinde olup yazma olarak muhafaza edilmiştir. Bazı eserleri ise matbudur. Ervâdî, halifesi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye kendi eliyle yazıp verdiği tek varaklık icâzetnâmesinde, eserlerinin sayısının 120'den fazla olduğunu bizzat belirtmiş,⁴⁴ fakat eserlerin isimleriyle ilgili bir bilgi vermemiştir. Ne yazık ki eserlerinin çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bilinen eserleri, başta İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere dünyanın muhtelif bölgelerindeki belli başlı kütüphanelerde yazma ve matbu olarak kayıtlı bulunmaktadır. Ervâdî'nin eserlerinden bazıları şunlardır;

1. el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd
2. Mir'âtü'l-irfân ve lübbü şerhi risâleti "Men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû"
3. Risâle fi-hakkı's-sülûk ve'r-râbita ve şemâil-i cemî'i silsile
4. el-Kasîdetü'r-râiyye
5. Müferricetün li'l-kürûbi bi's-salâti ale'n-Nebiyi'l-Muhibbi'l-Mahbûb
6. Manzûme bi esmâi'llâhi Teâlâ el-Hüsna
7. İbtîlâü'l-evliyâ ve tasarrufu'l-kibriyâ
8. Nûru'l-mazhar fi tarikatı seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber
9. Celbü'l-ibâd ilâ tarîki'r-reşâd
10. Âdâbu'z-zikr li'n-Nakşbendiyye
11. Münâcât
12. Bugyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd
13. Nabzatü'n-râika ve 'ukûdün fârika
14. Kifâyetü'l-mürîd fi edebi'l-müveffekî's-saîd
15. el-İstiğâse
16. Ahvâlü's-sülûk ve şurûtuhû.⁴⁵
17. Hükmü'l-müfâd fi mesâili't-taklîd ve'l-ictihâd
18. Faslu'l-hitâb fi ilmi'l-âdâb

⁴² Hocazâde, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî", 7.

⁴³ Mustafa Fevzî, *Hediyyetü'l-hâlidîn*, 27.

⁴⁴ Bu icâzetnâmenin aslı, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198'de yazma olarak, tek varak halinde bulunmaktadır.

⁴⁵ Eserlerin künyeleri ve muhtevaları için bkz. Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 76-105.

19. en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye alâ Metni'l-Meydâniyye

20. İlmü'l-mantık

21. el-Hükmü'l-mersûh fî 'ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh.⁴⁶

Ervâdî, 1275/1858 tarihinde hayatının çoğunu geçirdiği ve müftülük yaptığı Trablusşam'da vefat etmiştir.⁴⁷ Cenazesi Trablusşam'ın merkezinde eski kuyumcular çarşısının arkasında ki "Abdülvadid el-Miknesi Camii'nin"⁴⁸ yanında Nakşibendî Sâdâtının medresesi olarak da bilinen⁴⁹ "Dübbahâ Medresesinin" (daha sonra mescide çevrilen) güney tarafında yer alan duvarın yanı başına, camii mezarlığına defnedilmiştir.⁵⁰ Ervâdî'nin Kabrin üzerine yazılan şiirde ebced hesabına göre vefat tarihine işaret eden; "*Tayyiben halîfete'l-hâdî el-Müceddid*" "1275" tarihi düşünülmüştür.⁵¹ Ziyaretgah, namaz vakitlerinden biraz önce açılıyor, namazdan sonra da mescid kapandığı için kapanıyor. Kabirlerin bulunduğu yere namaz saati haricinde girilemiyor.

Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye Verdiği İcâzetnâme; el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd

Ervâdî'nin bizzat kendi eliyle yazıp halifesi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâme (sebet)⁵² dir. Ervâdî, bu icâzetnâme'yi ilk önce derleme şeklinde yazdığını daha sonra Gümüşhânevî'nin isteği üzerine kitapçık hâline getirdiğini belirtmiştir.⁵³

Mezkûr icâzetnâmenin birçok merkezde kaydı bulunmaktadır.⁵⁴ Eserin elimizde üç adet yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; Ervâdî'nin 1268 tarihinde Ahmed

⁴⁶ Eserlerin tamamı ve muhtevaları için bkz. Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 76-110.

⁴⁷ Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarikatü'n-Nakşbendiyye ve e'lâmüha* (Trablus: Elmüessesetü'l-Hadîsetü lil-Kitab, 2009), 75; Abdulhay el-Kettâni, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamiyyi, 1402/1982), 1: 125; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 236;

⁴⁸ Muhammed Ferid b. Abdirezzak b. Muhammed Kürd Ali, *Hıtatü'ş-Şam* (Beyrut: Mektebetü'n-Nûrî, 1983), 6:54.

⁴⁹ Dernîka, *et-Turuku's-süfiyye ve meşayihuhâ fî Trablus* (Trablus: Dâru'l-İnşâ, 1405/1984), 294

⁵⁰ Dernîka, *Et-tarikatü'n-nakşbendiyye ve e'lâmüha*, 75-76.

⁵¹ Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 40.

⁵² **Sebet (icâzetnâme)**: Bir âlimin veya bir muhaddisin görüşüp ilim aldığı veya kendisine icâzet veren hocalardan okuyup icâzetine sahip olduğu ilimleri ve kitapları müstakil olarak yazıp kitap haline getirdikleri eserlerdir. *Mu'cem* veya *meşyeha* olarak da bilinen bu eserler ayrıca *fehrese* ve *bernâmec* olarak da isimlendirilmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Fehrese" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995), 12:297-299; Eren, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyeha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", 20: 20-22.

⁵³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199, vr. 14^b.

⁵⁴ Süleymaniye, Bagdatlı Vehbi, nr. 731; Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199; Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, (Kâhire), nr. 75/1, 280/1; Princeton Üniv. Kütüp. (ABD) nr. 793, 821h, Muhammed b. Suud İslâm Üniv. Kütüp. (Riyad), nr 4667; Kral Faysal İslâm Arş. Merk. Kütüp. (Riyad), nr. 9757/6; Ezheriyye Kütüp. (Kâhire), nr. 43810 (653).

Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye verdiği, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesinde kayıtlı, on beş varak 29 sayfadan oluşan icâzet nüshasıdır.⁵⁵ İkincisi; sonunda Abdülmecid Efendi b. Osman ez-Zeytûnî'ye verilen icâzetnâmenin de bulunduğu, Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı on dokuz varak 38 sayfadan ibaret olan icâzet nüshasıdır.⁵⁶ Üçüncüsü ise; sonunda Muhyiddîn el-Habeşî'ye verilen icâzetin bulunduğu 1271 telif tarihli, on altı varak otuz sayfadan ibaret olan Mısır nüshasıdır.⁵⁷ Bu nüshaların muhtevası hemen hemen bir birinin aynı olup, çok küçük farklılıklar bulunmaktadır. Biz çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi, nr. 731 kayıtlı nüshayı⁵⁸ esas alacağız.

Kaynaklarda *el-'İkdü'l-Ferîd fî Uluvvî'l-Esânîd* ismiyle geçmekte olan icâzetnâmenin, 1268 tarihinde yazılan, Ervâdî'nin ve Gümüşhânevî'nin mühürlerinin bulunduğu ilk müellif nüshasında bu isim geçmemektedir. Ancak daha sonraları, Ervâdî'nin Muhyiddîn el-Habeşî'ye verdiği icâzetin 1271 tarihli Mısır nüshasının sonunda ve Abdülmecid Efendi b. Osman ez-Zeytûnî'ye verdiği Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 731 numaraya kayıtlı icâzetnâme nüshasının sonunda *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd* ismi geçmektedir.⁵⁹

Ervâdî, tek varak olarak Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinde; bu icâzetnâmenin ilk hâlinin derleme şeklinde olduğunu ve bunu bir kitap hâline getirip yeniden yazmasını, zikredilen ilimlerden ve eserlerden icâzet vermesini *Ahmed Efendi el-Ünsî* istedi diye belirtmiştir.⁶⁰ Ayrıca Gümüşhânevî'nin Ervâdî'den icâzeti tâmmen ile icâzet alış tarihi 1264 yılında olmuştur.⁶¹ Zikri geçen icâzetnâme ise 1268 yılında yazılmıştır. Muhtemelen ilk verildiği hâliyle bir sayfa olan icâzetnâme daha sonra 1268 tarihinde uzunca yazılan icâzetnâmenin sonuna eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu icâzetnâme ile ilgili olarak büyük âlim Muhammed Zahid el-Kevserî de bir çalışma yapmıştır. Kevserî, müstakil bir icâzetnâme yazmak yerine, Ervâdî'nin bu eserini muhtasar hâle getirmiş ve Gümüşhânevî'nin halifelerinden Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'den almış olduğu kendi icâzetini de ekleyerek *el-Müntekâ'l-müfîd mine'l-ikdi'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*⁶² ismiyle neşretmiştir.

⁵⁵ Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199

⁵⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731.

⁵⁷ Ezheriyye Kütüphanesi (Kâhire), nr. 43810 (653).

⁵⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731.

⁵⁹ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731; Ezheriyye Kütüphanesi (Kâhire), nr. 43810 (653).

⁶⁰ Ervâdî, *icâzetnâme*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198.

⁶¹ Mustafa Fevzî, *Hediyyetü'l-hâlidîn*, 32; Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 93

⁶² Kevserî, *el-Müntekâ'l-müfîd mine'l-ikdi'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, (Kâhire: 1354)

Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye Verdiği İcâzetnâmenin Bölümleri

Mezkûr icâzetnâmeyi muhtevasını da göz önünde bulundurarak daha iyi anlaşılması için altı bölüme ayırarak incelemeye çalışacağız. Birinci bölümde, Besmele, hamdele, salvelenin olduğu giriş bölümü. İkinci bölümde, ders okuduğu ve icâzet aldığı hocalar, şeyhler. Üçüncü bölümde; müsel sel hadisler. Dördüncü bölümde; okuduğu ilimler ve eserler. Beşinci bölümde; icâzetini aldığı tarikatlar ve silsileler. Altıncı bölümde; Ashabı Kehf isimlerini, bu isimlerin nelere vesile olduklarını ihtiva eden Ashabı Kehf ile icâzetnamenin hatimesi yer alacaktır.

A. İcâzetnâmenin Birinci Bölümü: Besmele, Hamdele, Salvele Ve İsnad Geleneğine Övgü

Ervâdî, icâzetnâme yazma geleneğinde olan adet üzere; “Kullarını, rahmetiyle Allah’ın eşsiz güzelliklerine ulaştıran, Peygamberinin sünnete ve şeriatına hizmet etme derecesine çıkaran, sonsuz yardımlarını onlara bahşeden, üzerlerine iyilikleri ve bereketleri yağdıran, yüce kitaptaki Allah korkusuna dayandıran Allah’a hamdolsun. Salât ve selâm Resullerin Efendisi Peygamberimiz Muhammed Mustafa (sav)’in âl ve ashabının hepsinin üzerine olsun” diyerek eserine giriş yapmıştır.⁶³

Ervâdî daha sonra, Peygamberimiz(sav) den günümüze kadar, nesilden nesile, isnadın, tarikat sülûkünün ve irşadın, bu ümmetin şerefi olduğunu överek belirtmiş ve isnadın önemine şu şekilde vurgu yapmıştır; “kimin elinde kitabın senedi yoksa o kitap buluntu hükmündedir”.⁶⁴

Ervâdî, kendisinin fakir, aciz bir kul olduğunu, Hakk Teâlâ’nın ona ikramlarda bulunduğunu, nimetlerini ve ihsanları bol bol verdiğini, Allah’ın rızâsı için gayret ederse, şöhretten ve çirkin riyadan uzak durursa, Allah’ın rızâsı için çalışırsa, hayatında ve ölümünde selamette olmak için nefsinin ıslahına çaba gösterirse faziletlere ve şereflere nâil olacağını belirtmiştir. Ervâdî daha sonra ; “günahları bağışlayan, kusurları affeden ve her şeye gücü yeten Allah; gayretimizi şükre layık ve işlerimizi makbul eylesin” şeklinde duâlarla giriş kısmını bitirmiştir.⁶⁵

B. İcâzetnâmenin İkinci Bölümü: Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Ders Okuduğu, İcâzet Aldığı Hocalar ve Şeyhler

Bu bölümde Ervâdî şairlikten gelen edîblik yönünü de kullanarak derin mânâlar içeren, saygı ve hürmet dolu övgülerle her bir hocasının ismini ayrı ayrı zikrederek, öne çıkan

⁶³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, vr. 1^a.

⁶⁴ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, vr. 1^a-1^b.

⁶⁵ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, vr. 1^b.

vasıflarını beyan etmiştir. Ervâdî, hocalarını saymaya üzerinde en çok tesiri ve emeği olan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile başlamış, hocasını derin mânâlar içeren belîğ cümlelerle şu şekilde övmüştür; “Allah’ın en büyük nimetlerinden ve en yüce ikramlarından biri de beni ulemâ-i âmilînden olan kimselerden ilim tahsil etmeye muvaffak kılmıştır. İlim, tarîkat ve dini kendisinden aldığım, âriflerin kutbu, müridlerin mürebbîsi, meziyetleri sayfalara sığmayacak küçüklerin ve büyüklerin mürşidi, kaybolan şer-i ilimleri ihya edip hakikat ilimlerinin gizlisini açığa çıkararak, âmil, vâsıl, ilahi huzura yakın, şeyhlerin efendisi Hâlid en-Nakşbendî el-Müceddidî el-Osmânî’dir. *Ziyâeddîn* diye lakablanmıştır. Allah’ın rahmeti onun üzerine olsun. Âlemlerin Rabbi ondan razı olsun” ifadeleriyle hocasını övmüştür.⁶⁶ Ervâdî, daha sonra sırayla; “Şeyh Ahmed el-Halvetî es-Sâvî (ö. 1241/ 1825), Şeyh Muhammed el-Fedâlî (ö. 1236/1820), Şeyh Ali en-Neccârî(ö. 1235/1813), Şeyh İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1277/1860), Şeyh Fethullah, Şeyh Abdurrahman el-Mansûrî, Şeyh Mustafa el-Bûlâkî, Şeyh Ahmed Tamûs, Şeyh Mustafa el-Mubellat el-Ahmedî (ö. 1284/1867), Şeyh Hasan el-Beltânî, Abdurrahman el-Üşmûnî (ö. 1321/1903), Şeyh Muhammed Emîn b. Âbidîn (ö. 1252/1836), Şeyh Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1262/1846), Şeyh Hâmid el-Attâr(ö. 1263/1847), Şeyh Muhammed Efendi er-Rûmî en-Nakşbendî, Şeyh Hüseyin ed-Dücânî (ö. 1274/1858), Şeyh Ahmed et-Temîmî el-Halilî (ö. 1236/1820), Şeyh Abdurrahman Efendi b. Hasan Efendi, Seyyid Ömer Efendi el-Feyzî (ö. 1265/1848) , Şeyh Abdülkerim el-Bedîrî, Şeyh Ahmed” gibi hocalarını da farklı ifadelerle överek isimlerini zikretmiştir.⁶⁷

Ervâdî, ilmiyle ön plana çıkan Mısırlı ve Şamlı hocalarının isimlerini övgülerle zikrettikten sonra, çocukluğundan beri üzerinde emekleri olan mârifet sahibi ancak ümmî olan altı hocasını da aynı şekilde överek isimlerini zikretmiştir. Bu isimler şunlardır; “Şeyh Sâlim, Şeyh Ömer el-Bağdâdî, Şeyh Ali, Şeyh Ali el-Vefâî, Şeyh Osman, Şeyh Hâlid es-Sâ’idî”.⁶⁸

Ervâdî yukarıda isimlerini zikrettiğimiz hocalarının hepsini ayrı ayrı ifadelerle övdükten sonra; “Allah Teâla bizi onların temiz rûhâniyetleriyle dünyada ve ahirette faydalandırın, Peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed Mustafa (sav)’in sancağı altında onlarla haşr etsin” şeklinde dua cümleleriyle bu bölümü bitirmiştir.⁶⁹ Kendisi de büyük bir âlim olan Ervâdî, ilme ve ilim okuduğu hocalarına karşı saygının nasıl olması gerektiğini kendi şahsında belîğ ve hoş ifadelerle göstermiştir.

⁶⁶ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 2^a.

⁶⁷ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 2^a-4^b.

⁶⁸ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 4^a-4^b.

⁶⁹ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr.4^b.

Ervâdî'nin devrin en gözde hocalarından ilim öğrenmesi, âdap ve erkan öğrenmesi ilmî ve irfânî seviyesinin ne derece yüksek olduğunu göstermektedir.

C. İcâzetnâmenin Üçüncü Bölümü: Müselsel Hadisler

Nakşebendî geleneğinde Peygamberimiz (sav)'in hadislerinin ayrı bir yeri vardır. Bu tarîkatta hadislere çok önem verilmiş, bu bağlamda medreseler ile tekkeler birbirleriyle hep iç içe olmuştur. Bu gelenekte meşâyih-i kirâmıla ulema-yı kirâm çoğu zaman birlikte hareket etmişler, Hz. Peygamber (sav)'in sünnetine ve hadislerine çok önem vermişlerdir. Bu durumun güzel örneklerinden birisini de Ervâdî'de görmekteyiz. Ervâdî de Hz. Peygamber (sav)'in hadislerine ayrı bir önem vermiş, isnad geleneğini titizlikle uygulamıştır.⁷⁰ Ervâdî, Hz. Peygamber (sav)'den müselsel⁷¹ olarak birçok hadis rivayet etmiştir.

Ervâdî'nin icâzetnâmesinde müselsel olarak rivayet ettiği müselsel hadisleri şu şekilde sıralayabiliriz;

1. Müselsel Rahmet Hadisi

Ervâdî, icâzetnâmenin bu bölümünde gerek mütekaddimînden, gerek müteehhirînden müelliflerinin sebetlerinde zikrettikleri geleneğe uymak için “müselsel bil-evveliye” olarak isimlendirdikleri rahmet hadisiyle başlamıştır. Müselsel hadis olarak ilk zikrettiği hadis rahmet hadisidir. Ervâdî, konuya; “(Ey Muhammed) Biz seni âlemlere ancak bir rahmet olarak gönderdik”⁷² âyetine dikkat çekerek başlamıştır. Allah Teâlâ'nın bütün kâinatı yaratmadan önce Hz. Peygamber (sav)'in nurunu kendi nurundan yarattığını, bütün mevcudatı O'nun hatırına yarattığını vurgulamıştır.⁷³

Ervâdî, Rahmet hadisinin her ravi tarafından müselsel bir şekilde “bunu bana falan rivâyet etti” veya “O, ondan işittiğim ilk hadistir” şeklinde rivâyet edile gelen hadis olduğunu belirtmiştir⁷⁴. Zikri geçen müselsel rahmet hadisi şöyledir; “Allah, merhametli olanlara

⁷⁰ Ervâdî, *İcâzetnâme*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198.

⁷¹ **Müselsel Hadis**; Lügatte, birbirini takip etmek mânâsına gelen “silsile” kökünden türeyen “müselsel” kelimesi, hadis terimi olarak; “Resûl-i Ekrem'in bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi veya kullandığı bir sözü ya da hem hareketi hem sözü senedde ki bütün râvilerin birbirine yemin ederek aynen tekrarladığı hadis” anlamında kullanılmaktadır. Hadisi bu şekilde nakletme işine “teselsül”, bu tür nakilde bulunan râviye de “müselsil” denir. (Bkz. Ahmet Yücel, *Başlangıçtan günümüze hadis usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 114; Selman Başaran, M. Ali Sönmez, *Hadis tarihi ve usulü*, (Bursa: Uludağ üniversitesi Yayınları, 2001), 124; Müctebâ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1992), 278; Mehmet Efendioğlu, “Müselsel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 32:85'den naklen

⁷² Enbiya, 21/1007

⁷³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr.5^a

⁷⁴ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 5^a

rahmetle muamele eder. Öyleyse sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semâda bulunanlar da size rahmet etsinler".⁷⁵ Ervâdî bu hadisle ilgili; "Şüphesiz ki ben bu hadisi birçok meşâyih-i kirâmdan aldım" diyerek hocalarının isimlerini zikretmiş tir.⁷⁶

2. Hulefa-i Raşidinden Rivâyet Edilmiş Dört Müselsel Hadis

Ervâdî, müselsel rahmet hadisinden sonra, dört halifeden müselsel olarak rivâyet edilmiş hadislerden birer tanesini isnadlı bir şekilde zikretmiştir.⁷⁷ Hulefâ-i Raşidînin isimlerinin geçtiği dört müselsel hadis şunlardır;

1- Hz. Ebû Bekir Sıddîk (ra)'den rivâyet edilen hadis-i şerif: Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur; "*Beni Hûd suresi ve kardeşleri*"⁷⁸ ihtiyarlatı".⁷⁹

2- Hz. Ömer b. Hattâb(ra)'dan rivâyet edilen hadis-i şerif: Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur; "*Ameller ancak niyetlere göredir ve herkese ancak niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti Allâh'a ve Rasûlü'ne ise onun hicreti Allâh'a ve Rasûlü'nedir. Kimin de hicreti elde edeceği bir dünyalık yahut nikâhlayacağı bir kadın için ise, onun hicreti de hicret ettiği şeyedir*".⁸⁰

3- Hz. Osman b. Affan (ra)'dan rivâyet edilen hadis-i şerif: Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur; "*Her ne korkunç bir manzara gördümse, kabir hepsinden daha korkunçtur*".⁸¹

4- Hz. Ali Kerremallahü Veche (ra)'den rivâyet edilen hadis-i şerif: Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur; "*Duâ mü'minin silahı, dinin direği, yeryüzü ve gökyüzünün nûrudur*".⁸²

3. Müselsel Kırk Hadis

Hadis âlimlerinin birçoğu değişik konularda kırk hadis derlemeleri yapmışlardır. Hadis âlimleri Peygamberimiz (sav)'in; "*Bizden bir şey işitip, onu aynen işittiği gibi başkalarına*

⁷⁵ Ebû Davud, *Sünenü Ebü Dâvud*, thk., Şuayb Arnavut, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l Âlemiyye, 2009), Edeb 58; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr İvad, (Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1998), "Bir" ve "Sıla" 16, r. 1924.

⁷⁶ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 5^b-6^a

⁷⁷ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 5^b-6^b

⁷⁸ Vakıa, Hâkka, Mürselat, Nebe', Tekvîr ve Ğâşiye.

⁷⁹ Suyûtî, *Câmi'u's-sagîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2006), 2:302, r. 4914; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 57, r. 3297' de şu şekilde geçmektedir; "Beni, Hud, Vâkıa, Mürselât, Nebe ve Tekvir sureleri ihtiyarlatı"; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1990/1411), 2:374, r. 3314.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zahir b. Nasır, (Mısır: Dâru Tavgu'n-Necât, 1422), "Bed'ü'l-Vahy", 1; "İman", 54; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, ty.), "İmâre", r. 155.

⁸¹ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmî'*, thk. Muhtar İbrahim, Dâru's-Sa'âde, (Kahire: 2005), 7:631, r. 189600; Tirmizî, "Zühd", 5, r. 2308; İbn Mâce, "Zühd", 32, r. 4267.

⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, c. 1, 669, r. 1812; Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsili, *Müsnedu Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1984), 1:344, r. 439.

ulaştırılan kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Kendisine bilgi ulaştırılan nice insan vardır ki, o bilgiyi, bizzat işiten kimseden daha iyi anlar ve korur”,⁸³ hadisine istinaden hadis öğrenmeye ve öğretmeye büyük gayretler göstermişler, kırk hadisler telif etmişlerdir. Ervâdî de bu geleneğe uyarak tamamı Hz. Hüseyin (ra)’ın babası Hz. Ali (ra)’den nakledilen hadislerden oluşan bir kırk hadis derlemiş⁸⁴ ve müselsel olarak naklettiği bu hadisleri de icâzetnâmesine yazmıştır. Bu kırk hadisin tamamı Hz. Peygamber (sav)’in Seyyîd ve Şerîf sülalelerinden silsile olarak gelen ravilere dayanan ve çoğu kısa cümlelerden oluşan hadislerdir.⁸⁵

Ervâdî icâzetnâmesinde; “Bir şey hakkında duyulan bir haber, onu gözüyle görmek gibi değildir”.⁸⁶ “Harp hiledir”.⁸⁷ “Müslüman, Müslüman’ın aynasıdır”.⁸⁸ “Kendisine danışılan kişi; emin olmalıdır”,⁸⁹ “Bizi aldatan, bizden değildir”,⁹⁰... hadislerinde örnekleri görüldüğü gibi kısa cümlelerden oluşan kırk hadisi zikretmiştir.⁹¹ Ervâdî, örneklerini verdiğimiz müselsel kırk hadisi⁹² zikrettikten sonra şu ifadeleri vurgulamıştır; “İşte bu kırk hadis, mülkün sahibi Hakk Teâlâ’nın Resul’ünün sözleridir. Makbul ve doğru olduklarının nuru, onların üzerinde apaçık zâhirdir”.⁹³

4. Mısırlı Âlimlerden Rivâyet Edilmiş Müselsel Hadis

Ervâdî, Mısırlı âlimlere isnat edilen, hocası Muhammed İbni Abidin’in hocalarının sebetinde de bulunan, Abdullah b. Amr b. As (ra)’dan rivâyet edilen şu müselsel hadisi zikretmiştir;⁹⁴

Resulullah (sav) buyurdular ki: “Aziz ve celil olan Allah kıyamet günü, ümmetinden bir adamı mahlûkatın üstünden seçer ve onun için doksan dokuz defter açar. Her defter, gözün alabildiği kadar büyüktür.

⁸³ Tirmizî, İlim, 7, r. 2657; Ebû Dâvûd, İlim 10, r. 366.

⁸⁴ Ervâdî, *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 6^b-7^b.

⁸⁵ Ervâdî, *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 6^b-7^b.

⁸⁶ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), 3:341, r. 1842; Hâkim, c. 2, 351, r. 3250.

⁸⁷ Müslim, “Cihad ve Siyer”, 17-18; Ahmed b. Hanbel, c. 2, 303, r. 1034.

⁸⁸ Ebû Dâvud, “Edeb”, 49, r. 4918; Bu hadis benzer manada Buhârînin el-Edebü'l-Müfredinde şöyle geçmektedir; “Mü'min kardeşinin aynasıdır. Onda bir ayıp görürse onu düzeltir” bkz. Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, 93, r. 238.

⁸⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *Sünenu İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Daru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 2009), Edeb”, 37, r. 3745; Ahmed b. Hanbel, c. 37, 43, r. 22360.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, c. 25, 155, r. 15833; İbn Mace, *Sünenu İbn Mace*, “Ticaret”, 36, r. 2224.

⁹¹ Kırk hadisin tamamı; *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, isimli icazetname de vr. 6^b-7^b arasında geçmektedir.

⁹² Ervâdî, *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 7^a-8^a.

⁹³ Ervâdî, *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 8^a.

⁹⁴ Ervâdî, *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 12^a-12^b.

Sonra Allah Teâlâ adama sorar;

-Bu defterde yazılı olanlardan bir şey inkâr ediyor musun?

-Kul, hayır Ey Rabbim der.

-Allah Teâlâ; *senin (bunları yapmada beyan edeceğin) bir özrün veya bir iyiliğin var mı diye sorar.*

-Kul, hayır Ey Rabbim der.

-Aziz ve celil olan Allah; “Evet! Senin bizim yanımızda (makbul, büyük) bir de hasenen var. Bugün sana zulüm yoktur” der ve Allah Teâlâ hemen onun için üzerinde

“أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ رَسُولُهُ” şehadet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur ve yine şehadet ederim ki Hz. Muhammed(sav) Allah’ın kulu ve elçisidir yazılı bir etiket çıkarır.

-Kul; “Ey Rabbim! Bu defterlerin yanındaki bu etiket de ne?” diye sorar;

-Allah Teâlâ; “Şüphesiz ki sana zulmedilmeyecek” der. Hemen bu defterler terazinin bir kefesine, etiket de diğer kefesine konur tartılırlar. Sonunda defterler hafif kalır, etiket ağır basar”.⁹⁵

5. Şamlı Âlimlerden Rivâyet Edilmiş Müselsel Hadis

Ervâdî, ders okuduğu hocalarından biri olan Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1262/1846)’nin sebetinde de geçen Ebu Zer (ra)’in Peygamberimizden rivâyet ettiği kutsî hadisi, Şamlı âlimlerden müselsel olarak şu şekilde nakletmiştir;⁹⁶

Allah Teâlâ buyurdu ki;

“Ey kullarım! Ben zulmü kendime haran kıldım. Onu sizin aranızda da haram kıldım. Binâenaleyh birbirinize zulmetmeyin.

Ey kullarım! Hepiniz dalâlettesiniz, yalnız benim hidâyete erdirdiğim müstesna. İmdi benden hidâyet dileyin ki, sizi hidâyete erdireyim.

Ey kullarım! Hepiniz açsınız, yalnız benim doyurduğum müstesna. İmdi benden yiyecek isteyin ki, sizi doyurayım.

Ey kullarım! Hepiniz çıplaksınız, yalnız benim giydirdiğim müstesna. Şu halde benden giyecek isteyin ki, sizi giydireyim.

Ey kullarım! Siz gece gündüz günah işliyorsunuz. Bütün günahları affeden de benim. Şu hâlde benden af dileyin ki, sizi affedeyim.

⁹⁵ Hadisin metninde birkaç kelimedede farklılık olmakla beraber, hadis şu kaynaklarda geçmektedir; Tirmizî, “İman”, 17, r. 2639; Ahmed b. Hanbel, 11:571, r. 6994; İbn Mace, “Zühd”, 35, r. 4300.

⁹⁶ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 12^b-12^a.

Ey kullarım sizin bana zarar vermeye elbet gücünüz yetmez ki, zarar veresiniz. Bana fayda vermeye de gücünüz yetmez ki, fayda veresiniz.

Ey kullarım! Sizin evveliniz âhiriniz, insiniz cinnîiniz sizden en takva sahibi bir adamın kalbi üzere olsalar, bu benim mülküme bir şey ziyâde etmez.

Ey kullarım! Sizin evveliniz, âhiriniz, insiniz ve cinnîiniz en sapık bir adamın kalbi üzere olsalar, bu benim mülkümünden bir şey eksiltmez.

Ey kullarım! Sizin evveliniz, âhiriniz, insanınız ve cinnîiniz bir toprağın üzerinde ayağa kalkarak benden isteseler, ben de her insana dilediğini versem; bu bende olandan ancak işnenin denize batırıldığı vakit azalttığı kadar azaltır.

Ey kullarım! Bunlar ancak sizin amellerinizdir. Onları size sayıyorum. Sonra onların karşılığını size tastamam veriyorum. İmdi (verileni) kim hayır bulursa Allah'a hamd etsin. Hayırdan başka bulan kimse ancak kendini kınasın".⁹⁷

6. Hanefî Âlimlerden Rivâyet Edilmiş Müselsel Hadis

Ervâdî, Süleyman b. Büreyde (ra)'nin babasından rivâyet ettiği; Peygamberimizin bir yere bir ordu veya seriyye gönderdiğinde özellikle komutanın nasıl hareket edeceğini belirten hadis-i şerifinin, Muhammed İbni Abidin'in sebetinde de geçtiğini belirterek müselsel olarak rivâyet etmiştir.⁹⁸ Ervâdî icâzetnâmesine hadisin tamamını almamış ve kaynaklarda var olduğunu belirtmiştir. Konu bütünlüğü olması babından hadisin tamamı şu şekilde geçmektedir;

“Resulullah (sav) bir ordunun veya seriyyenin başına komutan tayin ettiği zaman; hâssaten komutana Allah'a karşı muttaki olmasını, beraberindeki Müslümanlara da hayır tavsiye eder ve sonra şunları söylerdi: Allah'ın adıyla ve Allah'ın rızâsı için savaşın. Allah'ı inkâr eden kâfirlerle çarpışın. Gaza edin fakat ganimete hıyanet etmeyin, haksızlıkta bulunmayın, ölümlerin vücutlarına sataşın burun ve kulaklarını kesmeyin, (önünüze çıkan) çocukları öldürmeyin. Müşrik düşmanlarla karşılaşınca onları önce üç şeyden birine çağır: Bunlardan birine cevap verirlerse onlardan bunu kabul et ve artık dokunma. Önce İslâm'a davet et. İcabet ederlerse hemen kabul et ve elini onlardan çek. Sonra onları yurtlarından muhacirler diyarına hicrete davet et ve onlara haber ver ki, eğer bunu yapacak olurlarsa Muhacirlere vâd edilen bütün mükâfat ve vecibeler aynen onlara da terettüp edecektir. Hicretten imtina edecek olurlarsa bilsinler ki, Müslüman bedeviler hükmündedirler ve Allah'ın mü'minler üzerine cari olan hükmü onlara icrâ edilecektir. Ganimet ve fey'den kendilerine hiçbir pay ayrılmayacaktır. Müslümanlarla birlikte cihada katılırlarsa o hariç, (o zaman ganimete iştirak ederler.) Bu

⁹⁷ Müslim, "Birr ve Sıla", r. 55, r. 2577; Tirmizî, "Sıfatul'l-kıyâme", 48, r. 2495; İbn Mâce, "Zühd", 30, r. 4257.

⁹⁸ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, vr. 12^b-13^b.

şartlarda Müslüman olma teklifini kabul etmezlerse, onlardan cizye iste, müspet cevap verirlerse hemen kabul et ve onları serbest bırak. Bundan da imtina ederlerse, onlara karşı Allah'tan yardım dile ve onlarla savaş. Bu durumda bir kale ahâlisini muhasara ettiğinde onlar senden Allah ve Resulünün ahd ve emanını talep ederlerse kabul etme; onlar için, kendine ve ashabına ait bir eman tanı. Zîrâ sizin kendi akdinizi veya arkadaşlarınızın ahdini bozmanız, Allah'ın ve Resulünün ahdini bozmaktan ehvendir. Eğer bir kale ahâlisini kuşattığında onlar, senden Allah'ın hükmünü tatbik etmeni isterlerse sakın onlara Allah'ın hükmünü tatbik etme, lakin kendi hükmünü tatbik et. Zîrâ Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne isabet edip etmeyeceğini bilemezsin".⁹⁹

7. Müselsel Musâfaha Hadisi

Ervâdî, her bir ravinin talebesiyle el ele tutuşup musâfaha yapmak suretiyle rivâyet edile gelen hadisini, hocası Ömer Efendi el-Feyzî (ö. 1265/1848)'den rivâyet ederek icâzetnâmesine yazmıştır.¹⁰⁰ Bu hadis; "*Benimle musâfaha eden veya musâfaha edenle musâfaha eden kimse kıyamet günü cennete girer*".¹⁰¹ şekilde geçmektedir.

8. Müselsel Müşâbeke Hadisi

Ervâdî, icâzetnâmesinde müşâbeke (ellerin birbirine kenetlenmesi) suretiyle iki tane hadis rivâyetinden bahsetmiştir. Bunlardan birisi; Ebu Hüreyre (ra) tarikiyle rivâyet ettiği hadis, diğeri de hocası Ebu'l Hasan el-Bağzarî'den Hz. Ali (ra) tarikiyle rivâyet ettiği hadistir.¹⁰²

Ervâdî, Ebu Hureyre (ra)'nin "*Resûlullah (sav) elimden tutarak şöyle buyurdu*", diyerek rivâyet ettiği, dünyanın ve mahlûkatın hangi günlerde yaratıldığı ile ilgili olan müselsel müşâbeke hadisini, icâzetnâmesine şu şekilde yazmıştır;¹⁰³ "*Allah Teâlâ yeri cumartesi günü, dağları pazar günü, ağaçları pazartesi günü, mekruhları salı günü, nuru çarşamba günü, hayvanları perşembe günü, Âdem (as) 'i da cuma günü yaratmıştır*".¹⁰⁴

Ebu'l Hasan el-Bağzarî'nin Hz. Ali (ra) tarikiyle rivâyet ettiği bir diğer hadis ise şöyledir; "*Resûlullah (sav) 'i uykuda gördüm. Parmaklarını benim parmaklarımla tuttu ve şöyle dedi: Ey*

⁹⁹ Müslim, "Cihad", 3, r.1731; Tirmizi, "Siyer" 48, r. 1617, "Diyet", 14, r.1408; Ahmed b. Hanbel, c. 38, 136, r. 23030.

¹⁰⁰ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 13^a-13^b.

¹⁰¹ Muhammed Abdulhayy el-Kettânî, *Risâletü'l-müselselât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 55.

¹⁰² Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 13^b.

¹⁰³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 13^b-14^a.

¹⁰⁴ Hadis-i Şerif, benzer lafızlarla Müslim'de şöyle geçmektedir; "*Resulullah (sav) elimi tuttu ve şöyle dedi: "Allah toprağı cumartesi günü yarattı. Ondaki dağları pazar günü yarattı. Ağaçları pazartesi günü yarattı. Mekruhları salı günü yarattı. Nuru çarşamba günü yarattı. Yerin üzerine hayvanları perşembe günü yaydı. Âdem'i (as) ise cuma günü ikindiden sonra, yaratılışın en sonunda, Cuma gününün en son saatinde, ikindi ile akşam arasında yarattı"*, Bkz., Müslim, "Sıfatü'l-Münâfikîn", 27; Kettânî, *Risâletü'l-müselselât*, 53.

*Ali! Elimi tut. Kim benim elimi tutarsa cennete girer. Bu sözü yediye ulaşıncaya kadar tekrar etti. Parmaklarım Resulullah parmaklarında olduğu halde uyandım”.*¹⁰⁵

9. Müselsel Tesbih Sunma

Hadis rivâyet eden hocalar ellerindeki tesbihi veya tesbih için kullandıkları şeyleri hadis rivâyet ederken talebelerine vermek suretiyle rivâyet ettikleri müselsel hadislerdir. Her bir râvi hadis rivâyet ederken; “*Şüphesiz ki ben falan hocamı elinde tesbih olduğu halde gördüm*” ifadesini kullanarak hadis rivâyet etmişlerdir.¹⁰⁶ Ervâdî, tesbih sunma ile ilgili olarak Ömer el-Mekkî’den şu bilgiyi aktarmıştır; “*Hocam Hasan-i Basrî’yi elinde tesbih olduğu halde gördüm; Ey hocam bu âna kadar tesbihle beraber yüce bir konumdasın ve güzel bir ibadet hâlindeyin dedim. O’da şöyle dedi; bu bidâyette kullandığım bir şeydir, nihâyette de terk edecek değilim. Ben kalbimle, dilimle ve elimle Allah’ı zikretmeyi seviyorum*”.¹⁰⁷ İfadelerden de anlaşıldığı gibi kalble, elle ve dille zikrin önemine vurgu yapılmıştır.

10. Müselsel “Lâ İlâhe İllallah” Telkini

Muhaddis ve aynı zamanda mutasavvıf olan Ervâdî, Kur’ân-ı Kerimde geçen âyetten hareketle “*Lâ ilâhe illallah*” kelime-i tayyibesi ile zikir telkinini; “*Güzel söz, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir*” âyetinde olduğu gibi güzel sözle irtibatlandırmış, “*Lâ ilâhe illallah*” kelime-i tayyibesinin ne derece büyük bir söz olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Ervâdî, Hz. Peygamber (sav) ile Hz. Ali (ra) arasında zikir mevzuunda geçen konuşmada; Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali’ye Allah’ı nasıl zikredeceğini, hangi cümleleri kaçar defa söyleyeceğini, zikir esnasında nasıl hareket edeceğini öğretmiştir. Hz. Ali ise bu zikir şeklini Hasan-ı Basrî’ye telkin etmiş, bu zikir telkini asırlarca müselsel olarak devam etmiş ve kendisi de *müselsel zikir telkini hadisi* geleneğe uyararak isnadı Hz. Ali (ra)’ye dayanan zikir telkini hadisini hocası Ömer Efendi el-Fevzî’den müselsel olarak rivâyet etmiştir.¹⁰⁹ icâzetnâmede geçen hadis-i şerif şu şekilde geçmektedir;

“*Hz. Ali (ra); “Ey Allah’ın Resülü! Bana Allah’a en yakın, kullarına en kolay yolu göster” dedim. Bunun üzerine Resûlullah (sav):*

- “*Ey Ali! Bunun için halvet hâlinde Allah’ı zikre devam etmen gerekir.*” buyurdu. -Hz. Ali (ra): “*Bütün kullar zikrediyorlar.*” deyince Resûlullah (sav) ;

¹⁰⁵ Kettânî, *Risâletü’l-müselselât*, 51.

¹⁰⁶ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 14^a.

¹⁰⁷ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 14^a-14^b.

¹⁰⁸ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 14^a.

¹⁰⁹ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 14^b-15^a.

- “Ey Ali! Yeryüzünde Allah Allah diyen bulunduğu müddetçe kıyamet kopmaz”, diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ali (ra);

- “Ey Allah’ın Resulü! “Nasıl zikredeyim?” diye sordu. O da şöyle buyurdu;

- “Gözlerini yum ve benim üç defa söyleyeceğimi dinle, sonra da onu üç defa tekrar et ben dinleyeyim” dedi ve Resûlullah (sav) üç defa; “Lâ ilâhe illallah” dedi.

Hz. Ali de O’nu dinledi. Sonra da Hz. Ali üç defa “Lâ ilâhe illallah” dedi, Resûlullah (sav) dinledi.¹¹⁰. Böylece “Lâ ilâhe illallah” kelime-i tayyibesi ile zikir telkini asırlar boyu devam etmiştir.

11. Müselsel Zikr-i Şerîf Telkini

Ervâdî Hz. Ali tarikiyle rivâyet edilen “Lâ ilâhe illallah” kelime-i tayyibesi ile zikir telkinini zikrettikten sonra, hocası Muhammed Murtazâ’nın sebetinde Şeddâd b. Evs ve Üsame b. Samit tarikiyle Hz. Peygamberden rivâyet edilen başka bir zikir telkini hadisini zikretmiştir.¹¹¹

Başta Ahmed b. Hanbel’in *Müsned’i* ve Hâkim’in *Müstedrek’i* olmak üzere birçok kaynakta geçen, Şeddâd b. Evs (ra) ve Üsame b. Samit (ra)’in rivâyet ettiğine göre, Resûlullah’ın yanında iken Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur;

Resûlullah (sav), “İçinizde garip, yani Ehli Kitap’tan kimse var mı? diye sordu.

- Ashabı kirâm: Hayır, Ya Resûlellah, aramızda öyle kimseler yoktur dediler.

-Hz. Peygamber (sav); Kapıyı kapatın. Ellerinizi kaldırın ve hep beraber “Lâ ilâhe illallah” deyin, diye emretti. Ashabı Kirâm, bir süre ellerini kaldırdılar. Bir süre sonra Hz. Peygamber (sav), ellerinizi indirin, dedi ve şöyle buyurdu:

“Ya Rabbi! Sana hamdün senalar olsun ki beni bu “Lâ ilâhe illallah” kelimesiyle gönderdin ve bunu bana emrettin ve bana söz verdin. Kim bunu söylerse; “ona cenneti nasip edeceğim” buyurdun. Muhakkak ki sen vaadinden dönmezsün. Sonra şöyle dedi; Sevininiz, Allah sizin hepinizi affetti”.¹¹²

¹¹⁰ Muhammed b. Ahmed el-Bedîrî, *el-Cevâhiru’l-gavâlfî zikri’l-esânî’l-avâlî*, hazırlayan, ahmed el-hudârî, ty., yy. vr. 210-212 (*el-Mektebetü’ş-Şâmîle*, 117)

¹¹¹ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 16^b-17^a.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, c. 28, 348, r. 17121; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. 1, 679, r. 1844

Ervâdî yukarıda ki hadisi zikrettikten sonra Hocas Attâr'ın İbn Mes'ûd (ra) tarikiyle gelen, Hz. Peygamber (sav)'in miraçta Hz. İbrâhim'le arasında cereyan eden konuşmada geçen tesbihatlarla ilgili hadisi zikretmiştir.¹¹³ Hadis-i şerif şöyledir;

“İbn Mes'ûd (ra) anlatıyor. Resûlullah (sav) buyurdular ki; “Miraç sırasında İbrahim (as)'le karşılaştım. Bana;

- Ey Muhammed, ümmetine benden selam söyle. Ve haber ver ki: Cennetin toprağı temiz, suyu tatlıdır. Burası (suyu tutacak şekilde) düz ve boştur. Oraya atılacak tohum da “sübhânallah”, “elhamdülillah”, “lâ ilâhe illallah” ve “Allâhu ekber” cümleleridir” dedi.¹¹⁴

12. Müselsel Duâü'l-Ferec (Kurtuluş) Hadisi

Ervâdî, icâzetnâmesinin bu bölümünde; hocası Muhammed b. Abidîn'in sebetinde de geçen, Cafer b. Muhammed el-Emîn'in babasından, babasının da dedesi Resûlullah (sav)'den rivâyet ettiği; sıkıntılardan ve belalardan kurtulma duâsını ihtiva eden hadis-i şerifi zikretmiş ve Hz. Peygamber (sav)'i üzen bir iş olduğu zaman, Resûlullah (sav)'in “Duâü'l-ferec” diye isimlendirilen bu sözler ile Allah'a duâ ettiğini belirtmiştir.¹¹⁵

“Allah'ım! Uyuklamaktan münezzeh olan zâtınla beni koru. Erişilemeyen rüknünle beni kuşat (koruma altına al). Bana yeten güç ve kudretinle bana rahmet eyle. Dayanağım, umudum ancak sensin. Nice nimet var ki o nimeti bana lütfettin ama karşılığında benim Sana şükürüm az oldu. Nice belâ ve musibet var ki onunla beni imtihan ettin ama bu bela ve musibetler anında benim sana sabrım az oldu.

Ey nimetine karşı şükürümün azlığına rağmen beni mahrum etmeyen, imtihanına karşı sabrımız azlığına rağmen beni yalnızlığa terk etmeyen ve ey beni günahlar yaparken gördüğü halde rezil etmeyen (Allah'ım)!

İbrahim'i nasıl yüceltip, bereketlendirip rahmet ettiysen aynı şekilde Muhammed ve ailesini de yüceltmeni istiyorum, şüphesiz sen hamde lâyük ve yüce olansın.

Allah'ım! Dünyama ve dinime yardımcı ol, takva ile de ahiretime yardımcı ol; görünmeyen belâlardan beni koru ve yaşadığım olaylarda beni nefsimin eline bırakma!

¹¹³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 17^a.

¹¹⁴ Tirmizî, “Daavât”, 59, r. 3462; Aynı hadis Taberânî'nin *Mü'cemu'l-evsat'ında*, “La havle velâ kuvvete illâ billâh” ilavesiyle geçmektedir. Bkz., Taberânî, *Mü'cemu'l- evsat*, 4:270, r. 4170.

¹¹⁵ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 17^a-17^b.

Ey kendisine (kulların) günahı zarar vermeyen ve affını noksanlaştırmayan. Sana noksanlık vermeyen şeyden bana ver. Beni bağışla ve sana zarar vermeyen konuda affet.

Yâ İlâhi! Senden yakın bir kurtuluş ve (belâlara) güzelce sabretme duygusu isterim, her türlü sıkıntıdan kurtuluş isterim. Verdiğin kurtuluşa karşılık şükretme (şuuru) isterim ve kurtuluşun devamını isterim. İnsanlara muhtaç olmamayı isterim. O yüce ve büyük Allah'tan başka güç ve kuvvet sahibi yoktur".¹¹⁶

Ervâdî, icâzetnâmesinde yukarıda metnini ve mânâsını verdiğimiz hadisle ilgili olarak, Halife Ca'fer el-Mansûr'un kapı muhafızı ve aynı zamanda hadisi rivâyet eden Rebî'nin bildirdiği, Halife Mansûr ile Ca'fer b. Muhammed arasında cereyan eden şu hâdiseyi de zikretmiştir; "Halife Mansûr, Ca'fer b. Muhammed'in huzuruna getirilmesi için haber gönderir. Ca'fer b. Muhammed gelir ve selâm vererek halifenin huzuruna girer. Ancak halife Ca'fer'in selamına karşılık vermez, onu ayakta tutarak oturmasına da izin vermez. Halife daha sonra başını kaldırarak Ca'fer'e; "Ey Cafer! sen ihanet etmek istiyorsun" diyerek, babasının dedesi aracılığı ile Hz. Peygamber (sav)'den naklettiği şu hadisi hatırlatır; "Kıyamet günü hainlik yapan kişinin yanına, tanınabileceği bir sancak konur". Bunun üzerine Ca'fer halifeye şöyle cevap verir; "Bana babam, ona babası ve ona da dedesi aracılığı ile Hz. Peygamber (sav)'den şu hadisi hatırlatır; "Kıyamet günü bir münâdî; agâh olun, "kimin Allah'tan alacağı bir ecir varsa ayağa kalksın" diye nida eder. Bunun üzerine kullarından ancak seçkinler ayağa kalkar". Bunun üzerine Mü'minlerin Emiri Mansûr'un kızgınlığı yatıştı. Halife Mansûr, Cafer'i oturttu ona ikramda bulundu. Kendi eliyle ona koku ikram etti, ihsanda bulundu ve Rebî'e, Ebû Abdullah'a hediye vermesini emretti. Rebî, Ca'fer'in yanına gitti ve ona şöyle dedi; "Ey Abdullah'ın babası! Sen içeri girerken dudaklarını hareket ettirdiğini gördüm ve Mansûr seni öldürmek istiyordu" dedi. Bunun üzerine Cafer, Rebî'e yukarıda geçen hadisi okuduğunu

¹¹⁶ Hadis-i şerifin Arapça metni şu şekildedir;

دُعَاءُ الْفَرَجِ: «اللَّهُمَّ احْرِسْنِي بِعَيْنِكَ الَّتِي لَا تَنَامُ، وَاجْنُبْنِي بِرُكْنِكَ الَّذِي لَا يُرَامُ، وَارْحَمْنِي بِقُدْرَتِكَ عَلَيَّ، أَنْتَ يَقِينِي وَرَجَائِي، فَكَمْ مِنْ نِعْمَةٍ أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ قَلَّ لَكَ بِهَا شُكْرِي، وَكَمْ مِنْ بَلِيَّةٍ ابْتَلَيْتَنِي بِهَا قَلَّ لَكَ عِنْدَهَا صَبْرِي، فَبِمَا مِنْ قَلَّ عِنْدَ نِعْمَتِهِ شُكْرِي فَلَمْ يَجْرُمْنِي، وَبِمَا مِنْ قَلَّ عِنْدَ بَلَاهِهِ صَبْرِي فَلَمْ يَخْذُلْنِي، وَبِمَا مِنْ رَأَيْتَنِي عَلَى الْخَطَايَا فَلَمْ يَفْضَحْنِي، أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ وَبَارَكْتَ وَتَرَحَّمْتَ عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ ابْنَكَ حَمِيدٍ مَجِيدٍ، اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى دِينِي بِدُنْيَايَ، وَعَلَى آخِرَتِي بِآخِرَتِي، وَأَحْفَظْنِي فِيمَا غَيْبْتُ عَنْهُ، وَلَا تُكَلِّبْنِي إِلَى نَفْسِي فِيمَا حَضَرْتُ، يَا مَنْ لَا تَضُرُّهُ الدُّنُوبُ، وَلَا تَنْفَعُهُ الْمَغْفَرَةُ، هَبْ لِي مَا لَا يَضُرُّكَ وَاعْفُ لِي مَا لَا يَنْفَعُكَ، إِلَهِي أَسْأَلُكَ فَرَجًا قَرِيبًا، وَصَبْرًا جَمِيلًا، وَأَسْأَلُكَ الْعَافِيَةَ مِنْ كُلِّ نَضْرَةٍ الدُّنُوبُ، «بَلِيَّةٍ، وَأَسْأَلُكَ الشُّكْرَ عَلَى الْعَافِيَةِ، وَأَسْأَلُكَ دَوْلَامَ الْعَافِيَةِ، وَأَسْأَلُكَ الْغِنَى عَنِ النَّاسِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

Bkz; Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garame el-Amrî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/141(5), 18:87-88; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1421/2000), 1:393; Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekki İbn Akile, *el-Fevaidü'l-celile fı'l-müselleti İbn Akile*, thk. Muhammed Rıza Kahveci, (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1421/2000), 162.

söyledi. Bu hadis müselsel olup her bir râvi; “Ben o hadisi yazdım”, “Ve işte o cebimdedir” şeklindeki ifadelerle müselsel olarak nakledile gelmiştir.¹¹⁷

13. Müselsel Sûfi Hırkası Giyme

Ervâdî, icâzetnâmesinin bu bölümünde müselsel yün hırka giyme uygulaması yoluyla Hz. Ali’ye ulaşan çok sayıda tarîkata nispetinin olduğunu ve onların içinde Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’ye dayanan bâtını bir tarîkatın olduğundan da bahsetmiştir. Ervâdî, Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin, *müselsel sûfi hırkası giyme* hususundaki silsilesi ile ilgili şu bilgileri veriyor; sûfi hırkasını ilk önce Hızır (as)’ın Medine’de Resûlullah (sav)’in elinden giydiğini, ondan da Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Kâbede Hacerü’l-Esvedin karşısında Hızır (as)’ın elinden giydiğini ve Kutbu’l-aktab Abdülkadir Geylanî’ye nispetle çok sayıda meşâyihin de Hızır(as)’dan sûfi hırkası giydiklerini belirtmiş, bölümün sonunda kendisinin sûfi hırkasını hocası Şeyh Ömer el-Ahmedî ve Ömer Efendi el-Feyzî en-Nakşbendî eş-Şazeli’nin elinden giydiğini ve sûfi hırkası giyme nispetinin Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali tarikiyle Hz. Peygamber (sav)’e dayandığını beyan etmiştir.¹¹⁸

D. İcâzetnâmenin Dördüncü Bölümü: Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî’nin Okuduğu İlimler ve Eserler

Ervâdî, icâzetnâmenin bu bölümünde kendi zamanına kadar; hadis, tefsir, fıkıh tasavvuf ve kelim gibi temel İslâmî ilimlere dair yazılmış eserlerin neredeyse tamamını okuyup icâzet almıştır. Ervâdî, okuduğu ilimlerin bazılarını müellif ve eseriyle, bazılarını da sadece müellifleriyle zikrederek icâzetnâmesine yazmıştır.¹¹⁹

Ervâdî, zikri geçen eserleri ve müelliflerini icâzetnâmesine yazmak suretiyle ilmî hassasiyete önem verdiğini göstermektedir. Şeyhlik makamında bulunan bir mutasavvıf alimin mânevî konumunun yanında ilmî konumuna da ışık tutmaktadır. Ervâdî’nin tasavvuf sahası dışında tefsir, hadis, fıkıh ve kelim gibi belli başlı ilim dallarında okuyup icâzet alması tasavvufun diğer ilimlerle iç içe olduğuna güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Yine bu ilimleri sened altına almak suretiyle olası suiistimallerin de önüne geçilmektedir.

¹¹⁷ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 17^b-18^a.

¹¹⁸ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 18^a-18^b.

¹¹⁹ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 7^b-11^b. (Ervâdî’nin okuyup icâzetini aldığı eserler ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî’nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, Kayseri 2019, (Basılmamış Doktora Tezi), 42-47.

E. İcâzetnâmenin Beşinci Bölümü: Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin İcâzetini Aldığı Tarîkatlar, Fıkıh Senedi ve Tarîkat Silsileri

Ervâdî, bu bölümde hangi tarîkatlara nispetinin olduğunu, hangi tarîkatlardan sülûkünü tamamlayıp icâzet aldığını, bazı tarîkatların silsilesini ve Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmek için de Resûlullah (sav)'dan İbn Abidin'e kadar gelen fıkıh senedini zikretmiştir.¹²⁰

1. Ervâdî'nin İcâzetli Olduğu Tarîkatlar

Ervâdî, icâzetnâmesinde; *Ekberîyye, Nakşbendiyye, Hâlidîyye, Ahmedîyye, Kâdirîyye, Rifâîyye, İbrahîmîyye, Şâzeliyye, Halvetîyye, Celvetîyye, Gaybîyye, Hıdırîyye, Alevîyye, Şutariyye, Beyyûmîyye, Sa'dîyye, Gazzâlîyye, Melâmetîyye, Meşkiyye, Sühreverdiyye, İdrîsîyye, Metbûlîyye ve Kübrevîyye* gibi yirmi üç tarîkattan hatta bunlardan daha fazla tarîkatla bağının olduğunu, bu tarîkatlardan icâzet ve sülûkünü olduğunu belirtmiştir.¹²¹

Ervâdî'nin bu kadar tarikatla bağının olması; adap ve erkanına riâyet ederek hakkını vermek suretiyle birden fazla tarikata intisab etmenin mümkün olacağını göstermektedir.

2. Ervâdî'nin Hanefî Mezhebine Ait Fıkıh Senedi

Ervâdî, icâzetnâmesinde kendisinin dört mezhepten icâzetinin olduğunu belirttiikten sonra, muttasıl bir senedle Hanefî fıkına mensup olduğunu gösteren fıkıh senedini, Hz. Peygamber (sav)'den başlamak suretiyle İbn Abidîn'e kadar gelen âlimlerin meşhur olan kısa isimlerini nazım bir şekilde sıralayarak yazmıştır.¹²² Trablusşam'da müftülük görevi de îfâ eden Ervâdî'nin, tarîkat silsilesi ile birlikte fıkıh senedini de zikretmesi fikha verdiği önemi göstermektedir.

3. Ervâdî'nin Nakşbendiyye, Halvetîyye, Ahmedîyye, Şâzeliyye ve Ekberîyye Tarîkatı Silsileleri

Ervâdî, icâzetli olduğu tarîkatların silsilelerini zikretmeye ilk olarak Nakşbendiyye tarîkatı ile başlamıştır. Silsileyi beyitler hâlinde ve kısa isimlerle Resûlullah (sav)' dan başlayarak, Hz. Ebubekir (ra) tarikiyle Mevlânâ Hâlid'e kadar gelen silsileyi sırayla zikretmiştir.¹²³

¹²⁰ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 15^a-16^b.

¹²¹ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 15^a.

¹²² Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 15^a-15^b.

¹²³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 15^b -16^a.

Ervâdî, ikinci olarak Halvetiyye tarîkatı silsilesini de beyitler hâlinde ve kısa isimlerle Resûlullah (sav)’dan Hz. Ali (ra) ve Hasan-ı Basrî tarikiyle Muhammed es-Sâvî’ye kadar gelen silsileyi zikretmiştir.¹²⁴

Ervâdî, üçüncü olarak Ahmediyye (Bedeviyye) tarîkatı silsilesini beyitler hâlinde ve kısa isimlerle Resûlullah (sav)’dan, Hz. Ali (ra) tarikiyle gelen silsileyi zikretmiştir.¹²⁵

Ervâdî, dördüncü olarak Şâzeliyye tarîkatı silsilesini beyitler hâlinde ve kısa isimlerle Resûlullah (sav)’dan Hz. Ali tarikiyle kendisine kadar ulaşan silsileyi zikretmiştir.¹²⁶

Ervâdî, beşinci olarak Resûlullah (sav)’dan Hz. Hızır ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarikiyle gelen Ekberiyye tarîkatı silsilesini de hocası Ömer el-Bağdâdî’den aldığını belirtmiştir.¹²⁷

Ervâdî, yukarıda da belirttiğimiz gibi beş tarikata dair silsilesini icâzetnâmesinde zikretmiş, ancak Gümüşhânevî’ye verdiği tek varaklık icâzetnâmesinde Nakşî Hâlidî tarîkatı üzerine mürid ve talebe yetiştirmesini özellikle belirtmiştir.¹²⁸

F. İcâzetnâmenin Altıncı Bölümü: Mağara Ehli (Ashâb-ı Kef)’nin İsimleri ve Hatime

1. Ashâb-ı Kef

Ervâdî, icâzetnâmesinin bu bölümünde, icâzetnâme yazarlarının eserlerini hitama erdirme âdetine uyduğunu göstermek için icâzetnâmesini; “Ben Ashâb-ı Kef’in isimlerini zikretmek suretiyle icâzetnâmemi (sebetimi) nihâyete erdiriyorum” ifadeleriyle sonlandırmıştır.¹²⁹

Ervâdî, Mağara Ehlinin (Ashâb-ı Kef) isimlerini manzum bir şekilde; *Mekselmîna*, *Emlîha*, *Marteyûnes*, *Benyûnes*, *Sazeyûnes*, *Dânvânes*, *Kefşeyetât* ve köpekleri *Kıtmîr* olarak belirtmiştir.¹³⁰

Ervâdî, bu isimlerin faziletleri ile ilgili bazı açıklamalar yapmıştır;

1- Birinci isim *Mekselmîna*: Ervâdî bu ismin temiz bir hırkaya yazılıp yangın yerine atılması hâlinde, o ateşi söndürebileceğini belirtmiştir.

¹²⁴ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 16^a.

¹²⁵ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 16^a-16^b.

¹²⁶ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 16^b.

¹²⁷ Ervâdî; *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 16^b; *Nûru’l-mazhar*, 3.

¹²⁸ Ervâdî, *İcâzetnâme*, Mahmud Es’ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198.

¹²⁹ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 18^b-19^a.

¹³⁰ Ervâdî, *el-’İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd*, vr. 19^a.

2- İkinci isim *Emlîha*: Ervâdî bu ismin bir şey üzerine yazıldıktan sonra dalgalı olan denize atılması hâlinde, denizin dalgaların sakinleşeceğini belirtmiştir.

3- Üçüncü isim *Marteyûnes*: Ervâdî bu ismin bir şeye yazılıp ve yürüyen birinin bacağına asılırsa o kimsenin yürüyüşünün kolay olacağını yorulmayacağını belirtmiştir.

4- Dördüncü isim *Benyûnes*: Ervâdî bu ismin malın korunması niyeti ile yazılırsa o malın şimdiki halde ve gelecekte selamette olmasını sağlayacağını belirtmiştir.

5- Beşinci isim *Sazeyûnes*: Ervâdî bu ismin sıtma hastalığına tutulan birisine yazılırsa, Allah'ın izniyle şifa bulacağını belirtmiştir.

6- Altıncı isim *Dânvânes*: Ervâdî bu ismin bir devlet reisine yazılması hâlinde savaş ve eğitime faydalı olacağını belirtmiştir.

7- Yedinci isim *Kefşeyetât*: Ervâdî bir kimsenin bu ismi bir tasın üzerine yazıp, sevdiği kişiye bu tas ile su vermesinin o kişiye faydalı olacağını belirtmiştir.¹³¹

Ervâdî, bu isimlerin topluca yazılması hâlinde; malın korunmasına vesile olacağını, hapse atılmaktan korkan kimse için faydalı olacağını, sakatlıktan korkan birisine faydalı olacağını, yangın, çocuk ağlaması ve baş ağrısı gibi şeylere faydalı olacağını ve kızamık hastalığına iyi geleceğini ve takvayı isteyenlere bu isimlerin doğru bir şekilde yazılması hâlinde faydalı olacağını belirtmiştir.¹³²

2. Hâtîme

Ervâdî, incelemeye çalıştığımız icâzetnâmenin hâtîme bölümünde icâzetnâmesini muhtasar bir şekilde topladığını, eğer bütün bilgileri senetleriyle birlikte genişçe verecek olsa ciltler dolusu yer kaplayacağını belirtmiştir. Ervâdî, son cümlelerinde; *İlim ehlinin muteber kıldığı şartlara uyulması şartıyla yaşadığım dönemde yanımda bulunan veya bulunmayan herkese icâzet verdim. Ben, Kerim olan Mevla'dan bunu yazana ya da icâzet verilene ya da benden bunu güzel bir kabulle alana ilim kapılarını açmasını dilerim.*¹³³ İfadelerini zikretmiştir. İfadelerde görüldüğü gibi ilim sahibi olmaya ve ilim ehlinin muteber kıldığı şartlara uymaya özellikle dikkat çekmiştir.

Ervâdî icâzetnâmenin yazımını, 21 Safer 1268/16 Aralık 1851 tarihinde tamamladığını belirtmiştir.¹³⁴

¹³¹ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 19^a.

¹³² Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 19^a-19^b.

¹³³ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 19^b.

¹³⁴ Ervâdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, vr. 19^b.

SONUÇ

Tasavvufta icâzetnâme geleneği bir şeyhin veya mürşid-i kâmilin kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü müridlerine terbiye ve irşad izni vermek suretiyle devam ede gelmiştir.

İcâzetnâme geleneği ilk zamanlar hadis alanında gelişmiş, daha sonraları tasavvuf alanında da tesis edilmiştir. İcâzetnâmelerin sahih olması için birtakım şartların yerine getirilmesi istenmiş, ortak bir plan çerçevesinde gerçekleşmesi sebebiyle bir birliklilik tesis edilmiştir.

İcâzeti veren şeyh, ders aldığı hocalarını, okuyup icazetini aldığı ilimleri zikretmek suretiyle tarihe ışık tutmaktadır.

Ervâdî'nin incelediğimiz “*el-’İkdü’l-Ferîd fî Uluvvî’l-Esânîd*” isimli icâzetnâmesinde; icâzetnâmelerin plan ve muhtevanın riayet edildiği görülmektedir.

Ervâdî, ilim aldığı hocalarına çok değer vermiş, her bir hocasını ayrı methiyelerle zikretmiştir. Ervâdî, tasavvuf, hadis, tefsir, fıkıh ve kelam gibi temel İslam bilimleri başta olmak üzere o zaman kadar telif edilmiş eserlerin neredeyse tamamını okumak suretiyle nasıl bir ilmi birikime sahip olduğunu göstermektedir.

Ervâdî, icâzetnâmesinde; *Ekberîyye, Nakşbendîyye, Hâlidîyye, Ahmedîyye, Kâdirîyye, Rifâîyye, İbrahîmîyye, Şâzeliyye, Halvetîyye, Celvetîyye, Gaybîyye, Hıdırîyye, Alevîyye, Şutariyye, Beyyûmîyye, Sa’dîyye, Gazzâlîyye, Melâmetîyye, Meşkiyye, Sühreverdiyye, İdrîsîyye, Metbûlîyye ve Kübrevîyye* gibi yirmi üç tarîkatta intisabının olduğunu belirtmiş ve Nakşbendîyye, Halvetîyye, Ahmedîyye, Şâzeliyye ve Ekberîyye tarîkatı silsilelerini de zikretmiştir. Ervâdî, Hanefî fikhına mensup olduğunu ve fıkıh alanında söz sahibi olduğunu belirtmek için fıkıh senedini zikretmiştir.

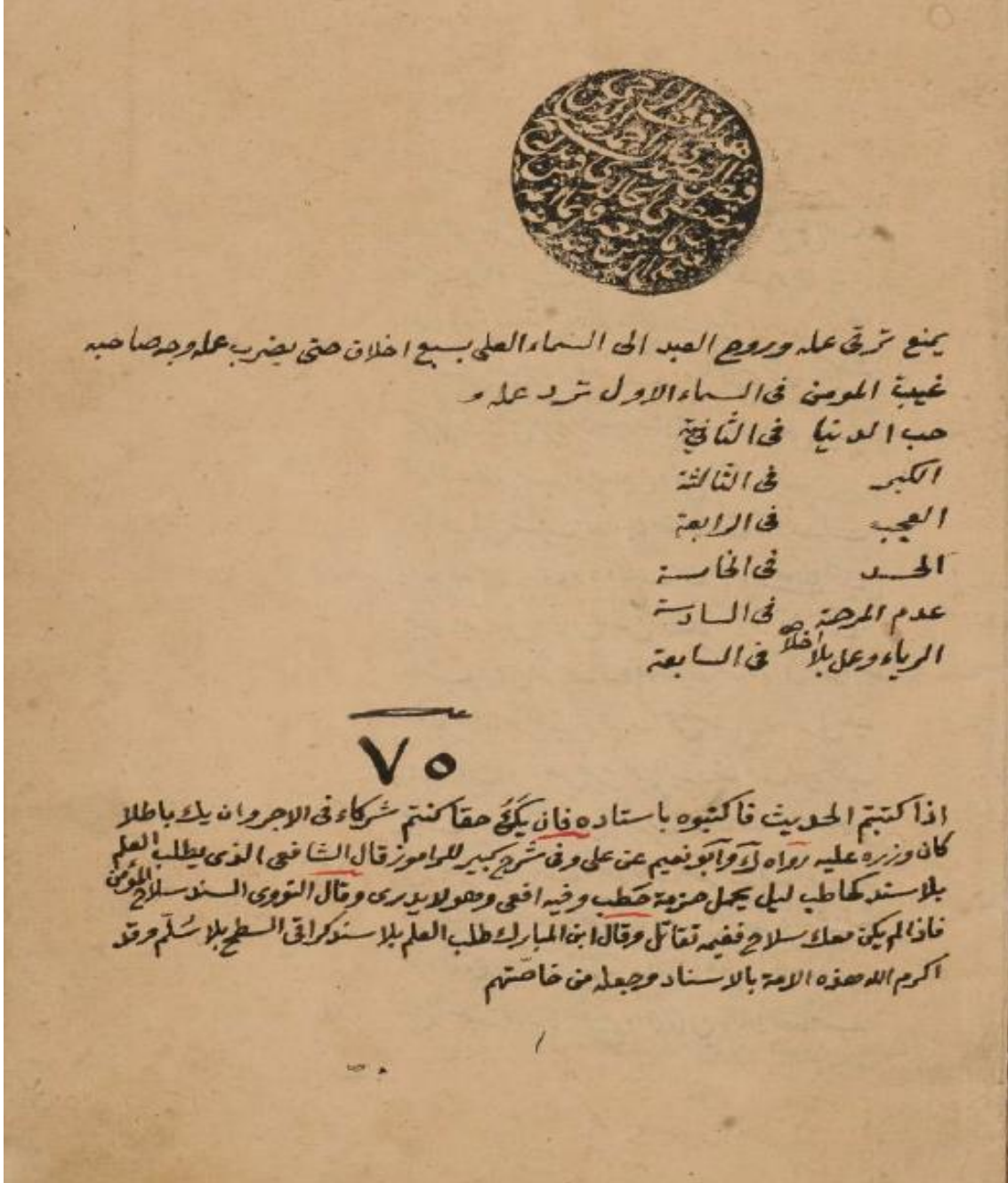
Ervâdî, elli beş kadar rivâyet zincirinde bulunduğu müselsel hadisleri zikretmek suretiyle muhaddislik yönünü belirtmiş ve hadislerle ne kadar iç içe olduğunu vurgulamıştır.

Ervâdî, icâzetnâmenin hatime bölümünde, ilim ehlinin muteber kıldığı şartlara uyması şartıyla; yaşadığı dönemde yanında bulunan herkese icâzet verdiğini belirtmiştir. Ervâdî, “*ilim ehlinin muteber kıldığı şartlara uyulması*” ifadelerini kullanmak suretiyle bir nevi iç denetim yoluyla tarîkatlarda olması muhtemel istismarların önüne geçileceğini vurgulamıştır.

EKLER;

Ervâdî'nin İcâzetnâmesinden Bazı Örnek Sayfalar

Ervâdî'nin *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd* isimli icâzetnâmesinin elimizde bulunan nüshalarından bazı örnek sayfalar;



Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın, iç kapak sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 حمد الواصل المنقطعين اليه برحمته ورفع على السوفا
 خدمة احوال بيت نبيه وشيخوته وخصمهم بغايات
 امدادوه وانفاض عليهم بركات بره واسعادوه
 وارسل عليهم رحمة مسلسلة وحظهم بخطابه واكسده
 اليهم خشية في عزيز كتابه وصلاة وسلاما على بيت
 محمد المصطفى سيد المرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين
 اما بعد فمن شرف هذه الامة الاسما وسدوك
 الطريقة والارشاد وذلك من عهد المصطفى الجليل
 جيل بعد جيل وقال بعض الفضلاء الاسما انساب
 الملك ومن لا اسند له فهو لقيط هذا وان هذا العبد
 الفقير والعاجز الحقير قد كرمه الحق سبحانه واخذق عليه
 نعمة واحشوا واصل خيره العيم اليه وضاعف بره عليه
 حيث وفقه للاشتغال بالشرف الطاعات واستعمله
 في اعظم العبادات وهو طلب العلم الشريف اذ به تميز
 الاذن بين اهل التكليف وبنال الفضل والتشريف
 اذ كان خالصا لوجهه الملك اللطيف سيما
 من السمعة والرياء النقيج والالمان وبالالصاحب

Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın, *ilk sayfası*.

سجلنا
سكننا
سكننا
سكننا
سكننا
سكننا
سكننا
سكننا

والثاني ان تلقية بعد كسبه في البحر يسكن موجة بقلبه
وهذا في الاسماء علقه على قذ الذي يسير لا يعي ولا
والرابع اكتبه لحفظ المال يسلم في الجبال وفي المال
واكتب في اسر الخيل يسير في الواحد الصيوم
والسابع اكتبه الى الرب يس في الحرب والسهام والشد يس
واكتب في الاناء لمن تحب واستعد بالماء

نحوه كسبه الى الطوبى
وانما من كسبه الى الطوبى

نحوه كسبه على الداء
والسابع كسبه على الداء

4

هذا يا ضراد وبالاجمال يتايب يا هذا لحفظ المال
وقال بعضهم علموا او فادكم اسماؤ كذا المهارب وتمايف للبا ثم نجاة من بجان العوطلا
اهل الكهف فانها لو كتبت على باب كذا الطريق وتبعا الاطفال والصداع ينصرف في الجبال
دار لم يحرق وعلى سناع لم يسرق وعلى كذا كذا للمحبي وسير البحر ثم لمن قدر ام سير البحر
مركب لم تفرق قال ابن عباس رضي فاكسب جميعها على هذا النمط واحضر من التحريف فيها وتتلط
الله عنهما خواس اسماء اهل الكهف وهذا اخر ما اردت جمعه في هذا المختصر وقد اجرت
تفع لتعة اشياء للطلب والهرب فيه اصل عصري من غاب منهم او حضر شبر طه المعبر
ولطفي الحروف تكتب على حرفة ونزى كذا اصل الاثر وانا اسئل المولى الكريم ان يفتح
في وسط النار نطفي باذن الله تعالى على من كسبه او اجيزه او تلقاه عني باقبول الشيم
وبكساء الطفل والحى الثلثة وللصبي وقد وقع الفراغ من تاليف هذا المختصر في يوم السبت
تسعة على العبد الايمن ولام الصبيان المبارك في احدى وعشرين يوما نلت من شهر
وللكور في البر والبحر وحفظ المال وسنة ثمانية وستين وماتين بعد الالف من الهجرة
لنماء العقل ونجاة الاشياء النبوية على يد مؤلفه محمد بن سليمان النقشبندی
الحالدي اصله اهل الطغوية والنيسة اقول كما قال

الاولياء من الصالحين
المحمدية رب العالمين
أم

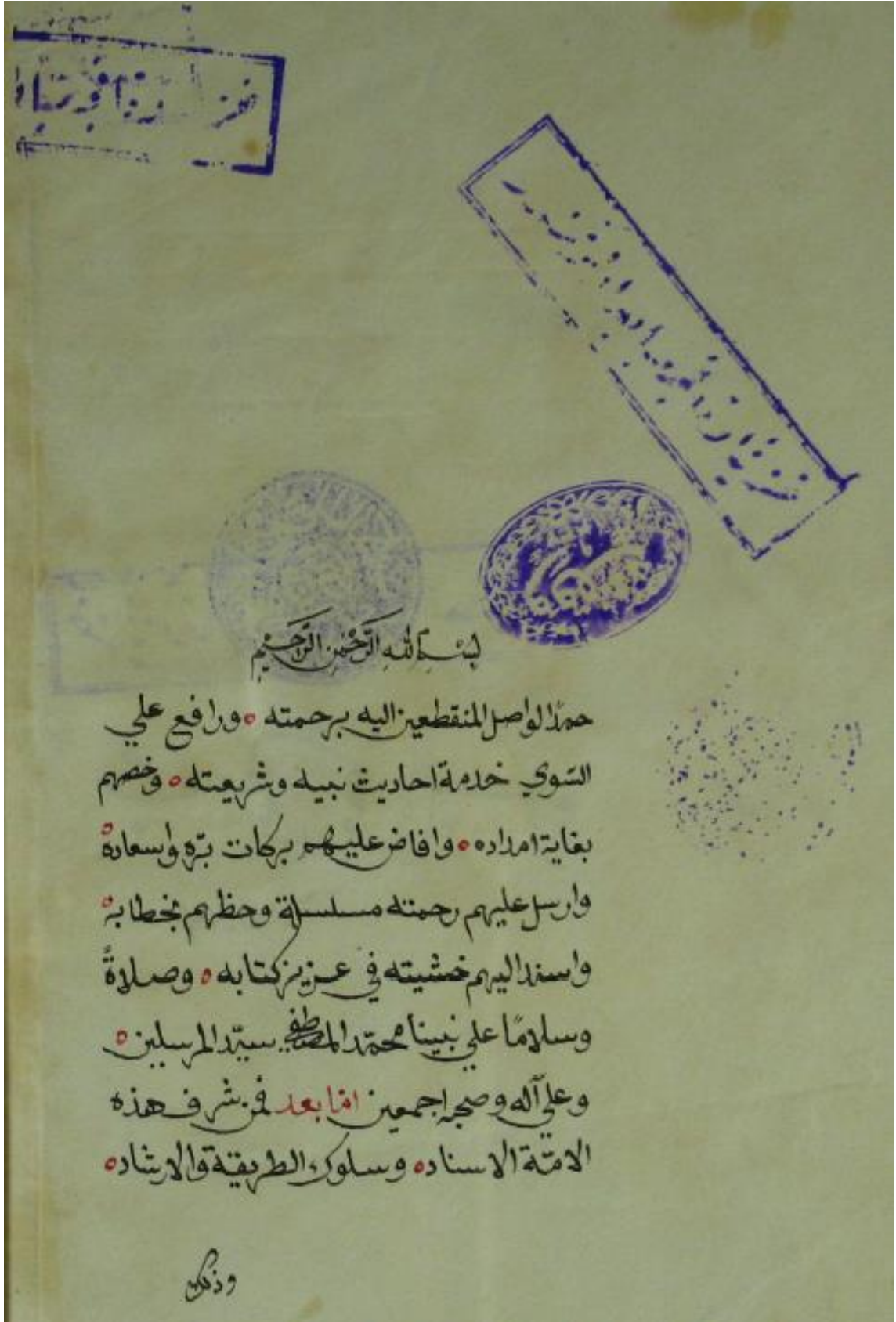
Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın, hatime kaydının bulunduğu sayfa.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
 سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله
 وصحبه أجمعين أما بعد فلما كان أفضل ما التقت
 فيه بضاعت الأعمار واعلمت فيه القراج والأفكار
 تعلم العلم وتعليمه وتبليغه لطالبيه وتفهمه
 از به يعرف المعبود وتعلم الشرايع والمحدود
 وكان من لزمني في بعض رروحي الخاصه
 احدا فندى الأئمة فكانت علي ما عنده من
 الفضيلة ناصه من كتب الحديث والفقه وغيرها
 من المالات ثم استكتب هذا البت الذي كنت
 جمعه في البدايات وطلب مني للإجازة به
 وبها تلقاه عن بوعيه فأجزته بجميع تاليفاتي
 وما قرأه علي وجميع ما في هذا البت بشرطه
 المقبول لدي اهل الأثر وانا اثل المولى الكرم
 بفضلهم العميم ان ينفع علي وعليه فانه هو الرزق
 الرحيم وان ينفع بنا جميعا جميع الأنام بمحمد عليه
 الصلاة والسلام

قال ذلك صبر ربه
 فعلم افع الصادق
 الي رحمه الله
 المعواد
 على سمان
 الخالد



Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma
 ve Eğitim Merkezi Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın, son sayfasının karşında
 yer alan Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâme.



Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi, nr. 731' de kayıtlı nüshasının, *ilk sayfası*.

بسم الله الرحمن الرحيم **وبه نستعين**
 حمد الواصل المنقطعين اليه برحمته ورافع على السوى
 خدمة احاديث نبويه وشريعته لمخصص بقاية
 امداده واقاض عليهم بركات بره واستغاره واصل
 عليهم رجته سلسلة **وحظيم** بخطابه واسند اليهم
 خشيته في عزير كتابه وصلاة وسلاما على نبينا محمد
 المصطفى سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين
اما بعد فنشرف هذه الامة الامتداد وسلوك
 الطريقة والارشاد وذلك من عهد المصطفى
 الجليل جيل بعد جيل وقال بعض الفضلاء
 الانسان انساب الكلب ومن لا سند له فهو لقيط
 هذا وان هذا العبد الفقير والعاجز الحقير قد اكرمته
 الحق سبحانه واعقد عليه نعمه واحسانه واوصل
 خيره العميم اليه رضاعف بره عليه حيث وفقه
 للاشتغال بانسرف الطاعات واستعمله في اعظم
 العبادات وهو طلب العلم الشريف اذ به يتميز
 الانسان بين اهل التكليف وينال الفضل والشريف
 اذا كان خالصا لوجه الملك اللطيف سلما من السمعة
 والرياء القبيح والا كان وبالالعاجبه على القول الصحيح
 جعلنا الله من عمل بمرحاته وسمى في صلاح نفسه
 ليسم في حياته ومماته وجعل سعينا مشكورا وعملا
 مبرورا

لعله و...
 واعظام

Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, (Kâhire), nr. 75/1, 280/1 de kayıtlı nüshanın *ilk sayfası*.

والثاني ٥٠ تلقه بعد كتبه في البحر يسكن موجه بقلبه
 وثالث الاسماء علقه على فخذ الذي يسير لا يبي ولا
 والرابع الكتبه لحفظ المال يسلم في الحال وفي المال
 والكتب الخامس للمحوم يرى يا ذن الواحد القنوم
 والسادس كتبه الى الرئيس في الحرب والهيحاء والتدريس
 والسابع كتبه على الافاء لمن تحب واسقه بالماء
 هذا باضراء وبالاجمال تكتب يا هذ الحفظ المال
 كذا المعارب وخائف طلبا ثم نجاه من بخاف العطبيا
 كذا الحريق وبكى الاطفال وللصداع يضرف في الحال
 كذا البحر وسير البحر ثم لمن قد رآه سيرا البر
 فالتب جميعها على هذا النمط واحذر من التحريف فيها والنظ

وهذا آخر ما اردت جمعه في هذا المختصر
 وقد اجزت فيه اهل عصرى من غاب منهم واحضر
 بشرطه المعتمد لدى اهل الأثر وأنا أسأل
 المولى الكريم ان يفتح على من
 كتبه او اجيزه او تلقاه عنى

بالقبول والتسليم وقد وقع
 الفراغ من كتابته يوم
 الخميس الرابع وعشرين يوما
 خلت من شهر ذي الحجة
 ١٢٧١ سنة وانا الفقير محمد بن
 الحبشى

وبليه في الصفحة التالية اجازة المصنف للشيخ
 محيى الدين الحبشى بهذا الثبث المبارك

محمد الخوافي
 سنة ١٢٦٨ هـ

تمت مقابلة بالاصل المحفوظ بالمدينة
 بالمدينة رقم ٢٨٠ من المطبوع هو يد الفقير
 الشيخ سليم وعبد الله بن عثمان ابو بكر وذلك
 يوم الاربعاء ٢٨ من جمادى الآخرة ١٢٥٦ هـ

Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetnâmesinin, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, (Kâhire), nr. 75/1, 280/1 de kayıtlı nüshanın *hatime ve son sayfası*

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001/1421.
- Akpınar, Cemil "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21, İstanbul 2000.
- Arslan, Durmuş, "Abdülhamit Rüştü (Görücü) Efendi ve İcâzetnâmeler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2011*, c. 15, Sayı: 1
- Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmûs Tercümesi*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1305.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcâzetnâmeler, Islahat Hareketleri*, İstanbul 1983.
- Aydın, Arafât, *İcâzetnâme (Sebet)*, "Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevi Sempozyumu "İlim Ve İrşadla Geçen Bir Ömür" İstanbul 2014.
- Başaran, Selman M. Ali Sönmez, *Hadis tarihi ve usulü*, Uludağ üniversitesi Yayınları, Bursa 2001.
- Bedîrî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cevâhiru'l-gavâlî fî zikri'l-esânî'l-avâlî*, hazırlayan, Ahmed el-Hudarî, ty., yy. vr. 210-212 (*el-Mektebetü's-Şâmîle*).
- Bilgin, Aydın "Meclis-i Meşâyih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, İstanbul 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zahir b. Nasır, Dâru Tavgu'n-Necât, Mısır 1422.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, Kayseri 2019 (Basılmamış Doktora Tezi)
- Dernîka, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü'n-Nakşebendiyye ve e'lâmüha*, Elmüessesetü'l-Hadîsetü lil-Kitab, Trablus 2009.
- , *et-Turuku's-sûfiyye ve meşayihuhâ fî Trablus*, Dâru'l-İnşâ, Trablus 1405/1984.

- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, *Sünenü Ebü Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâleti'l Âlemiyye, Dimeşk 2009.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna, *Müsnedu Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk 1984.
- Efendioğlu, Mehmet, "Müselsel". TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32, İstanbul 2006.
- Eren, Mehmet, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyeha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2005, sayı: 20.
- Ervâdî, Ahmed b. Süleyman, *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199.
- , *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731.
- , *el-'İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, Ezheriyye Kütüphanesi. (Kâhire), nr. 43810 (653).
- , *İbtîlâü'l-evliyâ ve tasarrufi'l-kibriya*, Merkezü'l-Melik Faysal (Riyad), nr. 412/5.
- , *İcâzetnâme*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198
- , *Risâle fî hakkî's-salât ve'r-râbita ve şemâil-i cemî'i silsile*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 292.
- , *Nûru'l-mazhar fî tarîkati seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber*, Matba-i Amire, İstanbul 1268, Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlüce Dergâhı nr. 254.
- Es'ad Sâhib, Muhammed, *Bugyetü'l-vâcid fî mektûbâtu Hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-Terakkî, Dimaşk 1334.
- Fuad b. Fevzî et-Trablûsî, *Nüzhetü'n-nâzırîn ve ka'bet'ül-aşîkîn fî ensâbi ve ahvâli ve esânîdi evliyâ-i trablusu's-sâlihîn*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1427/2006.

- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn, *Câmi'ü'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli kulli tarîkin ve muhimmâtî'l-murîdi ve şurûti'ş-şeyhi ve kelimâtî's-sûfiyyeti ve istilâhihim ve envâ'i't-tasavvuf*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.
- Hayderî, Cevâd Fakî Ali el- *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî ve menhecühü fi't-tasavvuf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1438/2017.
- Hocazâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî" *Cerîde-i Sûfiyye*, İstanbul 4 Teşrin-i-evvel 1328/17 Ekim 1912.
- İbn Akile, Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekki, *el-Fevaidü'l-celile fi'l-müselleti İbn Akile*, thk. Muhammed Rızâ Kahveci, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1421/2000.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garama el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Fâris, Ahmed b. Hüseyin, *Mücmelü'l-luğa* (nşr. Züheyir Abdülmühsin Sultân), Beyrut 1406/1986.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Daru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Sifatü's-Safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1421/2000.
- İsmail Paşa, Babanzâde Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*, Beyrut ty.
- Kara, Mustafa, *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşbendî ve Hâlidilik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016.

- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenâ, ty. Beyrut,
- Kettânî, Abdulhay el-, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, (nşr. İhsan Abbas), Dârü'l- Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1402/1982.
- , *Risâletü'l-müselâat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrgâmü'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, el-Mektebetü'l- Ezheriyye, Kahire 2000.
- , *el-Müntekâ'l-müfîd mine'l-İkdi'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd*, Kâhire 1354.
- Küçük, Raşid "İsnad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul 2001.
- Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi, Darül Hilafetil Âliye, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1337.
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Muhammed Kürd Ali, Muhammed Ferid b. Abdirrezzak b. Muhammed, *Hutatü'ş- Şam*, Mektebetü'n-Nûrî, Beyrut 1983.
- Mustafa Fevzî b. Nu'mân, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî Menâkibi Kutbi'l-Ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî*, İstanbul 1313/1896.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1971.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, Matbatü Serkîs, Mısır 1928.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim, Dâru's-Sa'âde, Kahire 2005.
- , *Câmi'u's-sagîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 2006.

- , *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe, Dâru Taybe ty., Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mü'cemu'l- evsat*, thk., Tarık b. 'Ivad, Daru'l-Harameyn, Kahire 1990.
- , *Kitâbü'd-dua li't- Taberânî*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1413.
- , *el-Mü'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd, Kahire 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr Ivad, Dâru'ı-Mağribi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Uğur, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1992.
- Uludağ, Süleyman, "Halife", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul 1997.
- Yücel, Ahmet, *Başlangıçtan günümüze hadis usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Daru'l-ilmi lil-melâyîn, Beyrut 2002.

SIYASÎ ve SOSYAL İHTİLAFLARIN OLUŞMASINDA TE'VİL OLGUSU

THE PHENOMENON OF TA'WIL IN THE FORMATION OF POLITICAL AND SOCIAL DISPUTES

Öğr. Gör. Dr. **Abdulkaki DENİZ**

Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagati ABD

abdentr@gmail.com

orcid.org/0000-0001-2345-6789

Atf Gösterme: DENİZ, Abdulkaki, “Siyasi ve Sosyal İhtilafların Oluşmasında Te’vil Olgusu”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.109-140.

Geliş Tarihi:	Özet: İslam’da meşru ve âdil devlet başkanına itaat esastır. Zira imam yahut halife Müslümanların din ve dünya işlerini düzenlemekle yükümlüdür. Bu bağlamda zekât toplama yetkisine de sahiptir. Ancak Müslümanların, Allah’a isyan ve adaletten sapma gibi durumlarda halifeyi ikaz etme yükümlülükleri vardır. Bu durumda asıl olan, tarafların naslarla sabit olan doğrunun gereğini yapmasıdır. Ancak te’vile açık naslar bazen ihtilafların derinleşmesine ve savaş gibi yıkıcı etkileri görülen durumlara sebep olabilmektedir. Bu durumda isyana sebep olan durumun mahiyeti ve geçerli bir te’vile dayanıp dayanmadığı önem kazanmaktadır. Sözlük anlamı itibarıyla “dönmek, döndürmek” gibi anlamları olan te’vilin terim anlamı “meşru bir delilden dolayı lafzın, zâhir (açık) anlamı dışında anlaşılmasıdır.” Usulcülerce belirlenen şartları hâiz te’vil de doğru yahut hatalı olabilir. Dolayısıyla kabul edilebilir bir te’vil ile bazı yükümlülüklerden kaçınmak yahut isyana teşebbüs “bağy” olarak isimlendirilmekte ve bu hareket içinde bulunanlar farklı bir muameleye tabi tutulmaktadır. Halife onlarla muamelede müzakereye öncelik verir, sonuç alamaması durumunda onlarla savaşır. Ancak onları tekfir etmekten kaçınır. Zira tekfire sebep olabilecek başka somut bir durum yoksa salt isyan tek başına tekfir sebebi olarak değerlendirilmez.
17 Nisan 2020	
Kabul Tarihi:	
9 Haziran 2020	

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Usul, Bağy, Ehl-i Bağy, Te’vil*

Abstract: In Islam, obedience to the legitimate and just leader is necessary. Because imam or caliph is compelled to establish the religion and world affairs of Muslims, but both the caliph and the subjects are fundamentally responsible to Allah. Hence, there is a responsibility to warn the caliph from time to time, as all competent Muslims have the right to ta'wil (gloss) in the comprehension and interpretation of nass. In this case, the main concern is that the parties should perform the right thing settled by nass. Still, nass open to ta'wil can sometimes start to a deepened of conflicts and situations with disastrous effects like war. In this case, the nature of the situation, creating the rebellion, and whether it is based on a valid ta'wil becomes essential. Ta'wil, whose lexical meaning is "translating the lafz from its meaning to the target meaning, heading for the truth of the subject", terminologically means to understand the meaning of a lafz beyond its explicit meaning because of legitimate or rational evidence. The ta'wil, including the requirements determined by those following the methods, may be incorrect. Therefore, evading certain obligations or striving to revolt with an acceptable ta'wil is called "baghy," and those who are included in this movement are treated differently. The caliph gives priority to negotiation in dealing with them and fights with them if he fails to get results. Still, he does not prefer to takfir (declaring them unbeliever). Because, if there is no other

stable situation that can create takfir, only rebellion is not regarded as a reason for takfir alone.

Keywords: *Islamic Law, Method, Baghiy, Ahl al Baghy, Ta'wil*

GİRİŞ

Naslar, sosyal hayatı düzenleyen, bireyin diğer bireylere ve yaratıcıya karşı olan görev ve sorumluluklarını tespit eden normlardır. İlgili naslara dayalı olarak ortaya çıkan hukuk kurallarından kastedilen amaç ancak lafzî formlarının delâlet ettikleri manâların tespiti ile mümkündür. Söz konusu tespiti yapabilmek için geliştirilen yöntemlerden biri de te'vildir. Zira te'vilin, nasların anlaşılmasında ve güncel sorunlara çözüm bulmada fakihlere önemli bir açılım sağlaması yanında farklı fikirlerin ortaya çıkmasına da aracılık ettiği görülmektedir. Te'vil sözlükte “döndürmek, çevirmek, siyaset yapmak, açıklamak ve takdir etmek” gibi manâlara gelmektedir.¹ Bir fıkıh usulü kavramı olarak ise te'vil “lafzın, akli yahut şer'î bir delil ile zâhir anlamının terk edilerek muhtemel olduğu başka bir manâya hamledilmesidir.”² Zâhir anlamı dışında anlaşılın yahut te'vil edilen lafız “müevvel” hâle gelir. Lafızları genel olarak zâhir ve nass olarak taksim eden Hanefiler dışındaki cumhur usulcülere göre sadece zâhir lafızlar te'vile açıktır. Zâhir lafızlar kapsamında genel olarak umûm ifade eden lafızlar, emir ve nehy lafızlarını almışlardır. Dolayısıyla umûmun tahsisi, emrin vücûb, nehyin de tahrir dışında bir manâda anlaşılması gibi durumlar te'vil olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca lafzın mecaz yönü ile naslar arasında gözükten teâruzü gidermek de te'vil kapsamındadır.³ Hanefî usulcülere göre ise zâhir lafızlar yanında nass lafızlar da te'vile açıktırlar. Bu kapsamda amm, hâs, müşterek, müşkil ve hafî lafızlar te'vile konu

¹ Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1300), 1: 171; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lügâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1: 62; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. M. Seyyid Kilânî (Kahire: 1961), 30; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), 64; Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 963; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsetâr Ahmed Ferac (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965), 28: 31; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lügâ*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 2001) 15: 437.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *el-Hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 146; Ebû'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949), 172; Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Kâhire: Dârü'l-Vefa, 2012), 1: 244; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: 1413), 1: 195; Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Alaaddin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an usuli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 79; Emir Padişah Muhammed Emin b. Mahmud el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîru't-tahrîr li İbni'l-Hümâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 137.

³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 171, 193, 210, 217-218, 243, 245, 251-252, 279, 300; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 185, 342; Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 1: 241-291.

olabilmektedirler. Onlara göre manâya delaletleri açık olduğundan sadece müfesser ve muhkem lafızlar te'vile kapalıdır.⁴

Usulcülere göre ehil kimseler tarafından te'vile açık bir lafzın Arap dili kuralları çerçevesinde uygun bir delil ile muhtemel olduğu bir manâya çevrilmesi işlemi sahihtir ve aklî ictihâd yöntemleri kapsamında değerlendirilir. Bu bağlamda te'vile açık olmayan lafızlar üzerinde yapılan te'viller ile aklî yahut şer'î bir delile dayanmayan te'viller makbul değildir.

İlk asırdan itibaren Müslümanlar arasında ortaya çıkan dinî-siyasî ihtilaflarda te'vilin önemli bir role sahip olduğu görülmektedir. Zira herhangi bir dinî yorum ile dinî-siyasî yönü ağır basan sosyal hareketler, şâri ve muhatap kitle nezdinde kabul görmek için belli bir meşruiyete dayanmak zorundadırlar. Özellikle vahiy ve risâlet sürecinden sonra nasların anlaşılması ve yorumlanması ancak ictihâdın aklî bir yöntemi olan sahih te'vil ile mümkün hâle gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefâtını takip eden gelişmelerin çoğunda te'vil olgusunun ciddi oranda etkin olduğu anlaşılmaktadır. Halifenin kureyşîliği, ilk halifenin seçiminde Hz. Peygambere yakınlık hususunda ensâr ve mühacirler arasında yaşanan tartışmalar, hilafet sorununda ehl-i beytin tavır ve konumu, fedek arazisinin statüsü, bazı kabilelerin ilk halife Hz. Ebu Bekir'e zekât vermekten imtina etmesi üzerine onlara karşı savaş ilanı ve sahabenin ilgili naslara yönelik farklı görüşleri, ikinci halife Hz. Ömer'in kendine özgü birçok uygulamaları ile dördüncü halife Hz. Ali'ye karşı ortaya çıkan Haricî isyan gibi birçok siyasî-sosyal olayda ortaya atılan tezlerde belli bir te'vile başvurulduğu anlaşılmaktadır. Bu tür ihtilaflarda sahabenin çoğunluğunun belli konularda uzlaşması yahut sükûtu sonraki nesillerce "icmâ" niteliğinde kabul edilmiştir. Bu da zamanla belli bir hukuk anlayışına zemin teşkil ettiği ve fıkıh külliyâtında yer bulmasına vesile olduğu görülmektedir. Bu bağlamda mükellefi ilgilendiren siyasî, sosyal ve ekonomik hususlarda te'vil olgusunun bir ölçü olarak dikkate alınması gerektiğine dâir bir kanaat söz konusudur. Söz konusu olaylar neticesinde takınılan tavır ve gerekçelerinin günümüze de yansımaları olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle sahabenin tavrı ve icmâ iddiası fıkıh eserlerinde geniş yer bulmuş ve değişik değerlendirmelere konu olmuştur.

⁴ Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'lusûl* (Dersââdet, 1890), 1: 68; Abdul'ula Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Sübût fî Usûli'l-Fıkh (li Abdişşekûr el-Bihârî)*, nşr. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2002), 1: 317.

Genel olarak te'vilin belli şartları hâiz olması gerekliliği keyfilikğin önündeki en büyük engeldir. Yani nasların farklı anlaşılmalara uygun olup olmadığının imkân ve tespiti ile farklı fikirleri ortaya atanları haklı çıkarabilecek dinamikler içerip içermediğinin anlaşılması sürecinin sağlıklı olması gerekmektedir. Bu durum zann ifade eden dinî nasların anlaşılması ve yorumlanmasında tekelciliğe teslim olmama gerçeği yanında şârînin emir ve talebi olan tefekkür ve tezekkürün bütün mükelleflerle ilgili olmasıyla da izah edilebilir. Dolayısıyla istismara açık yapısından dolayı te'vilin kapsamı, sınırları ve şartları usulcülerce belirlenmiştir. Böylece nasların te'vilinde uyulması gereken kurallar vazedilmiş, keyfiliğe yol açabilecek zemin ortadan kaldırılmıştır.

Te'vil olgusunun, meşru halifeye karşı zekât gibi herhangi bir vecibenin yerine getirilmemesi yahut onlara isyan gibi hususlarda da somutlaşma sürecine girdiğini görmek mümkündür. Yani Müslümanlar, İslam tarihinin ilk evrelerinde bu tür durumlarla karşılaşmışlardır. Bazı irtidât olayları ile yalancı peygamberlik iddialarını dışarıda tutarsak genel olarak yaşanan bazı isyan veya memnuniyetsizlik ifade eden tepkilerin mutlak manâda İslam'a karşı ortaya çıktığı söylenemez. Aksine otorite sahiplerinin "Allah'ın dininden uzaklaştıkları, onun dinine muhalefet ettikleri yahut siyasî-sosyal bazı tercihlerinin yanlış olduğu" gibi tezlerle ortaya çıktıkları ifade edilebilir. Bu husus Haricîliğin ortaya çıkmasını sağlayan tezler ile Ebû Zerr'in hayat hikâyesinde daha somut hâle geldiği söylenebilir. İslam âleminde daha sonraki dönemlerde hatta günümüzde bile genel anlamda sosyal ve ekonomik durumlardan şikayet eden fert yahut topluluklara rastlamak sosyal hayatın doğası gereğidir. Dolayısıyla söz konusu tepkilerin bir kısmının iyi niyetle ortaya çıktığı ve düşüncelerini bazı nasların te'viline dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Nasların te'vili neticesinde ortaya çıkan bu tür te'villerin bir kısmı ferdî düzeyde kalmış bir kısmı da siyasî/sosyal bazı hareketlerin oluşmasına sebep olmuştur. Hatta toplumsal dinamikleri etkilediği ve ciddi taraftar kitleleriyle savaşların yaşanmasına sebep olduğu bilinen hareketlerin siyasî boyutundan ayrı düşünülmemesi gerekmektedir.⁵ Siyasî otoritenin de bu tür te'villerin doğruluk yahut yanlışlığından ziyade toplumsal dinamikleri etkileme düzeyine göre tavır aldığı görülmektedir. Bütün bu hususlar, aynı zamanda daha sonraki dönemlerde sistemli hale getirilen fıkıh disiplinine de malzeme sağlamıştır. Zira hatalı da olsa bazı nasları te'vil etmek suretiyle genel kanaatten farklı bir fikir yahut ictihâd ortaya koyan kimselerin namazdaki imameti ve şahitlikleri gibi

⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala-M. Şirin Çıkar (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 47.

hususlarda fakihler görüş beyan etmiş ve onlarla muamelede dikkat edilecek hususları vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu çalışmamızda fıkıh kaynaklarında söz konusu durumların te'ville ilişkileri değerlendirilecektir. Bu kapsamda hatalı te'villerde bulunanların şahitlik durumları ile fâsıklıkla itham edilenlerin arkasında kılınan namazın fikhî yönü değerlendirildikten sonra bazı nassları te'vil etmek suretiyle meşru imama zekât vermekten kaçınanlar ve onlara karşı ortaya çıkan tavır gibi hususlara değineceğiz. Bilahare çalışmamızın temel konusunu teşkil eden ve fıkıhta “bağy” olarak ifade edilen meşru halifeye karşı isyan hareketlerine kalkışan toplulukların te'ville ilişkilerine açıklık getirmeye çalışacağız. Ancak bütün bu hususların odağında te'vil olgusu belirgin olduğundan öncelikle te'vilin mahiyeti hakkında kısaca bilgi vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

I. TE'VİLİN MAHİYETİ

I.1. Tanımı

أول (mâzî) أول (أول) kökünden türeyen ve bir “و” ilavesiyle sülâsî mezîd hâlini alan يؤول (mâzî ve müzâri) kelimelerinin mastarı olan (تأويل) ve türevlerinin sözlükte birçok anlamı vardır. “Dönmek/döndürmek/dönüşmek, sözü kastedilen manâya çevirmek, idare ve ıslah etmek, sonuç ve âkıbet, haberin gerçeğe mutâbık hâli/hakikat, tefsir ve tabir⁶ söz konusu manâlardandır. Bir terim olarak te'vil usulcülerce farklı şekillerde tanımlanmıştır. Söz konusu tanımları, cumhur ve Hanefilerin görüşlerini yansıtan iki temel kategoride ele aldıktan sonra genel bir değerlendirmeye gitmek daha isabetli olacaktır.

İbn Fûrek (ö. 406/1015) te'vili, *صرف الكلام عن ظاهره الي وجه يحتمله* “*kelâmın zâhirinden muhtemel olduğu bir yöne (manâya) sarf edilmesi*” olarak tanımlamıştır.⁷ Söz konusu tanımın özüne bağlı kalarak te'vili, “*sözün (kelâm) mutlak manâda zâhir anlamının muhtemel bir yöne sarf edilmesi*” şeklinde tanımlamayı tercih eden -Bâcî'ye (ö. 474/1081) göre, kelâm iki veya daha fazla anlama muhtemel olabilir. Ancak kelâm vaz', isti'mâl (kullanım) veya örf sebebiyle söz konusu anlamlardan birinde daha açıktır. Dolayısıyla kelâm (söz) ilk telaffuzda bu açık anlamında kullanılır. Ancak delil olması durumunda kelâmın muhtemel diğer anlamlarından

⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 64; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 32; İbn Fâris, *Mu'cem*, 1: 159; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 963; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, 28: 31; Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381), 1: 86; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hecer, 1422/2001), 3: 183; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 3: 331; Râgıb, *el-Müfredât*, 30.

⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 146.

birine döndürülmesi (sarf) te'vildir.⁸ Cüveynî'nin, (ö 478/1085) “*müevvilin iddiasına (müctehidin ictihâdına) uygun olarak zâhir lafzı varacağı yere döndürmek*”⁹ şeklindeki tanımında, müevvilin zihninde nasslar ışığında tasarladığı bir takım düşüncelerin vurgulanmış olması dikkat çekmektedir. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre te'vil, “*bir delilin desteklemesiyle zâhirin delâlet ettiği anlama gâlib gelen ihtimâldir.*”¹⁰ Gazzâlî, her te'vili bir anlamda lafızların hakîkî manâdan mecazî manâya hamletme eylemi olarak görmekte ve hakîkî manâdan mecazî manâya gitmek için mutlaka bir delille desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir.¹¹ İbn Rüşd (ö. 595/1199) de, lafızların hakikat ve mecaz ilişkisine vurgu yaparak te'vili, “*bir sözü hakîkî delâlet ve manâsından çıkararak, mecazî delâlet ve manâya götürmek*”¹² şeklinde tanımlamayı tercih etmiştir. İbn Rüşd yaptığı tanımda, te'vil yaparken Arap dili ve geleneğinde geçerli olan mecaz türlerinin dikkate alınması hususuna vurgu yapmaktadır.¹³ Te'vilin tanımında Gazzâlî'yi takip eden Âmidî (ö. 631/1233), üç hususta ona itiraz etmektedir: Birincisi, te'vilin ihtimal olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Zira te'vil; ihtimalin kendisi değil, lafzın ihtimale hamledilmesi işlemidir. İkincisi; tanım, câmi' (kapsayıcı) olmaktan uzaktır. Zira te'vilin delili olarak, “zann-ı gâlibe sevkeden zannî delilden” bahsedilmektedir. Hâlbuki bu tanım, kat'î delil vasıtasıyla zâhir anlamı terk edip muhtemel bir manâya yönelme işlemi kapsamamaktadır. Üçüncüsü, söz konusu tanım “mutlak te'vil” tanımından ziyade “sahih te'vil” tanımıdır. Zira “bir delilin desteklemesi” ifadesinden bu anlaşılmaktadır. Ancak Gazzâlî'nin tanımından “sahih te'vili” kastettiği ileri sürülürse durum değişir.¹⁴ Âmidî, bu açıklamalardan sonra te'vili, mutlak ve sahîh olmak üzere iki farklı değerlendirmeye tabi tutarak “*Mutlak te'vil, lafzı zâhir manâsının dışında muhtemel bir manâya hamletmektir. Sahîh ve makbul te'vil ise, bir delilin desteklemesiyle lafzı zâhir manâsının dışında muhtemel bir manâya hamletmektir*”¹⁵ demektedir.

Fahrudîn er-Râzî (ö. 606/1209) ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249), te'vili, “*zâhir lafzın, onu râcih kılacak bir delil ile muhtemel mercûha hamledilmesi*” şeklindeki tanımlarında geçen

⁸ Ebû'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949), 172; Ebû'l-Velid el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-Usûl*, thk. Nezih Hammâd (Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973), 48.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 300.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 387.

¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 195.

¹² Ebû'l-Velid Muhammed b. Rüşd, el-Kurtubî. *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne'sşerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 95.

¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 97.

¹⁴ Nitekim Hanefî Usulcülerden Teftâzânî, Hâşiye'de Gazzâlî'nin maksadının, “zâhirin sarfedildiği manâ (el-müevvelü ileyh) olduğunu” açıklamıştır. Bkz. Teftâzânî, *Hâşiye 'ala Şerhi Adudiddîn el-Îcî 'ala muhtasarı İbni'l-Hâcib*, 2: 167.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2: 44-45.

“zâhir” kaydıyla nas ve müşterek lafızlar dışarda bırakılmıştır. Zira nassın manâsına hamledilmesi ile müşterek lafzın anlamlarından birinin tercih edilmesi te’vil olarak değerlendirilmez. Çünkü müşterek lafzın manâlarına delâleti eşittir. Biri râcih diğeri mercûh değildir. “Muhtemel” kaydı ile lafzın muhtemel olmadığı anlamlar, “mercûh” kaydıyla da, zâhir lafzın râcih anlamına hamledilmesi dışarıda bırakılmıştır. “Zannî veya kat’î delil” kaydıyla da delilsiz yapılan te’viller, “onu râcih kılacak” ifadesiyle de, te’vil neticesinde mercûh tarafı râcih kılmayan deliller kapsam dışı kalmıştır.¹⁶ İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Muflih (ö. 763/1362) ve Merdâvî (ö. 885/1480) gibi fakihlere göre te’vil, “zann-ı gâlibi gerektiren bir delille desteklenmesinden dolayı, lafzın zâhir ihtimalden mercûh ihtimale sarf edilmesidir.”¹⁷ Bu tanımda da te’vil delilinin zannî olmasına vurgu yapıldığı görülmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ise usulcülerin kullandığı bir terim olarak te’vili “mukârin (nasla birlikte gelen) bir delilden dolayı lafzı râcih ihtimalden mercûh ihtimale sarf etmek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁸ İbn Teymiyye’nin tanımda kullandığı “mukârin” ifadesi, te’vil delili ile ilgilidir. Te’vil delilinin mukârin olup olmaması gerektiği hususunda, usulcüler arasında ciddi bir tartışma zemini oluşmamıştır. Nitekim İbn Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve İbn Bedrân (ö. 1346/1927), delilin mukârin olup olmamasına bakmadan mutlak olarak te’vili, “mercûhu râcihe çeviren bir delilden ötürü lafzı zâhir anlamından sarf etmek” şeklinde tanımlamayı tercih etmişlerdir.¹⁹ İbn Cüzey el-Mâlikî’ye (ö. 741/1340) göre te’vilin en uygun tanımı şudur: حمل الكلام علي معنى غير المعنى الذي يقتضيه بموجب إقتضاي أن يحمل علي ذلك ويخرج عن ظاهره “Kelâmi, gerektirici bir unsurдан dolayı zâhirinden anlaşılman manâ dışında bir manâya hamletmektir.”²⁰ İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre te’vil, “lafzı, zâhirinin gerektirdiği ve sözlükte vaz’ olunduğu manâdan başka

¹⁶ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi’l-usûl*. thk. Tahâ Cabir Feyyâz el-‘Ülvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1997), 1: 314.

¹⁷ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir*, nşr. Seyfuddîn el-Kâtib (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1401/1981), 157; Şemsuddîn Muhammed b. Muflih el-Makdisî el-Hanbelî, *Usûlü’l-fıkh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1420/1999), 3: 1045; Alâuddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr Şerhu’t-tahrîr fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cübreyn (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2000), 1: 4126; Şemsuddîn Ebû’s-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânu’l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib* (Cidde: Dârü’l-Medenî, 1406/1986), 417.

¹⁸ Ebû’l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû’ul-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsimî ve oğlu Muhammed (Riyâd: Matbaatü Riyâd, 1995), 17: 359.

¹⁹ Âlî Teymiyye (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî, Ebû’l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. Hadır el-Harrânî, Ebû’l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî), *el-Müsevvede fî usûli’l-fıkh*, thk. Ahmed ez-Zerevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422), 1: 129; Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğâyetü’l-vusûl fî şerhi lübbi’l-usûl* (Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ), 87; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 188.

²⁰ Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Ğirnâtî el-Mâlikî, *et-Teshîl fî ulûmi’t-tenzîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 10.

bir manâya nakletmektir.” Ona göre bütün naslar, te’vile açık olmayan “müfesser” hükmünde olup, te’vile başvurulacaksa delilin mutlaka başka bir nas yahut icmâ olması gerekir.²¹ Yukarıda aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı üzere cumhura göre te’vili, “*kat’î yahut zannî bir delil sebebiyle lafzı yahut kelâmı zâhir anlamından muhtemel olduğu mercûh başka bir anlama döndürmek*” şeklinde tanımlamak mümkündür.

İlk dönem Hanefî usulcülerinin te’vili, “müşterek lafızların manâlarından birinin tercih edilmesi” ile sınırlı tuttukları anlaşılmaktadır. Ebû Ali eş-Şâşî’nin (ö. 325/937), müşterekin tanımını yaptıktan sonra “*müşterekin bazı manâları zann-ı gâliple tercih edildikten sonra lafız müevvele döner*”²² şeklindeki ifadesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Hanefî usulcülerden Ebû’l-‘Usr Fâhru’l-İslam el-Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090), Ebu’l-Berekât Abdullah en-Nesefî (ö. 710/1310), Abdullatif İbn Melek (ö. 801/1399), Süleyman b. Abdillâh el-İzmîri (ö. 1102) ve Muhammed Emînillâh el-Ensârî el-Leknevî’nin (ö. 1285/1868) de bu görüşte oldukları görülmektedir.²³ Pezdevî, müevveli “*manâlarından biri gâlib zan ile tercih edilen müşterek*”²⁴ şeklinde tanımlarken, Serahsî söz konusu tanımı, “*gâlib zan ve ictihâd ile*” şeklinde detay sayılabilecek ilavelerde bulunmak suretiyle te’vil delilinin kapsamını biraz daha genişletmektedir.²⁵ Ebu Zeyd ed-Debbusi’ye (ö. 430/1039) göre, anlamı kapalı olan kelam, re’y ile açıklığa kavuşturulması durumunda müevvel adını alır. Bu durumda müevvel, müşterek ve hafînin zıttı olur.²⁶ Müteahhirun Hanefî usulcülerinin bir kısmının ise, te’vil ve müevvelin tanımında müşterek ifadesine yer vermemeye başladıkları ve cumhurun tanımına yaklaştıkları görülmektedir. Mesela, Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) te’vili, “*lafzı zâhir anlamından muhtemel başka bir manâya sarf etmek*” şeklinde tanımlamakta ve muhtemel manânın Kitap ve sünnete uygunluğuna vurgu yapmaktadır.²⁷ Emir Padişah (ö. 987/1579) ise, “*Îlâhî murâdı keşfetmeye yönelik bir zan*” olarak değerlendirdiği te’vili, “*(muhtemel bir manânın) zâhir manâya galip gelmesini sağlayan bir delilin dikkate alınması (اعتبار)*” yahut “*kesinlik*

²¹ Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 1403), 1: 42.

²² Ebû Ali el-Hanefî eş-Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî* (Beyrut: Dâru’l-Kitap, 1402/1982), 39.

²³ Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfu’l-esrâr şerhu menâri’l-envâr* (Beyrut Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421), 1: 205; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî el-Leknevî, *Kameru’l-akmâr li nuri’l-envâr fî şerhi’l-menâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 1: 170; Abdullatif b. Melek, *Şerhu menâri’l-envâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 97.

²⁴ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 1: 68; Abdul’ula Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtihu’r-rahâmût şerhu müsellemi’s-sübût fî usûli’l-fıkh (li Abdişşekûr el-Bihârî)*, nşr. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433/2002), 1: 317.

²⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts), 1: 127.

²⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 95.

²⁷ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998), 26.

atfetmeden (بلا جزم) *kelâmın zâhiri dışında bir manâya hamledilmesi*” şeklinde tanımlayarak “kat’iyyet atfetmeden” kaydına vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir.²⁸ Bu hususun daha önce Mâturîdî (ö. 333/944) tarafından vurgulandığı bilinmektedir. Dolayısıyla Hanefilerin terminolojisinde, “lafzın zâhir manâsının terkedilerek zanni bir delil ile muhtemel bir manâya sarf edilmesi” şeklindeki cumhurun te’vil anlayışı yanında “müşterek lafzın anlamlarından birini zannî bir delil ile beyân ve tayin” şeklinde ortaya çıkan ve daha çok ilk dönem (mütekaddimîn) Hanefilere mahsus bir te’vil anlayışından bahsetmek mümkündür. Zira müteahhirûn Hanefî usulcülerce sadece müşterek lafızlar değil; hafî, müşkil ve mücmel gibi lafızların anlamlarından birinin zannî bir delil ile tercih edilmesinin de te’vil kapsamında değerlendirildiği bilinmektedir.²⁹

Bu açıklamalar ışığında Hanefî usulcülere göre te’vilin, şâriin maksadını ortaya çıkarmaya yönelik bir zandan ibaret olduğu, te’vil delilinin kat’î değil zannî olması gerektiği anlaşılmaktadır. Te’vil delilinin zannîliği hususunda Cüveynî ve Gazzâlî gibi diğer bazı usulcüler de Hanefileri takip etmiştir. Âmidî ise te’vil delili olarak zannî ve kat’î arasında herhangi bir fark görmemiş ve bir istinbât yöntemi olarak te’vilin alan ve kapsamını bu konuda daha geniş tutmuştur.

I.2. Şartları

Müctehidler, nassların ışığında zihinlerinde oluşan bir takım ön bilgi ve kabullerden hareket ederek belli bir sonuca varmak istemektedirler. Daha önce geçtiği gibi Cüveynî’nin te’vil tanımı da³⁰ bu tezi açıkça doğrulamaktadır. Bu durumda yapılacak olan te’vilde, Arap dilinin manâya delâlet özelliklerinin ihlâl edilmemesi, varılan neticenin zaruriyât-ı diniyyeye muhâlif olmaması ve ümmetin maslahatı çerçevesinde gerçekleşmesine dikkat edilmesi gerekmektedir.

Te’vil, naslardan hükümlerin istinbâtında, esas olana aykırı ve arizî bir durumla ilişkili olduğundan bazı şartlarla sınırlandırılmıştır. Bu, sahih ve makbûl bir te’vilin ortaya çıkması için gereklidir. Zira mükelleflerin dinî ve sosyal hayatını doğrudan ilgilendiren, onlara dinî ve dünyevî bir takım yükümlülükler yükleyen te’vilin bir takım şartlarla kuşatılmış olması gâyet tabiidir. Aksi hâlde hevâ ve heves eseri birçok düşünce, te’vil adıyla ortaya çıkacak ve dinî metinlerin

²⁸ Emir Padişah, *Teyşîru’t-tahrîr*, 1: 137.

²⁹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm es-Sivâsî el-Hanefî, *etTahrîr fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 1: 143; Ensârî, *Fevâtihu’r-rahamût*, 2: 26.

³⁰ *Te’vil, müevvilin iddiasına (müctehidin ictihâdına) uygun olarak zâhir lafzı varacağı yere döndürmektir* (التأويل (رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول). Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 300.

yorumlanmasında başıboşluk ve anarşi hâkim olacaktır. Bu bağlamda naslar üzerinde şâriin maksadını ortaya çıkarmaya yönelik derin düşünme ve tutarlı sonuçlara varma sanatı olarak bilinen te'vil işleminin hem dünya hem de ahiret boyutu olduğundan ciddî sorumluluk gerektirdiği açıktır. Bundan dolayı, usul eserlerinde te'vil işiyle uğraşan kişinin sahip olması gereken niteliklere büyük önem verilmiş, usulcüler söz konusu niteliklere hâiz olmayanların bu alanda söz söylemesini, haram olarak değerlendirmiştir. Bütün usul eserlerinde, ilgili şartların tamamına yahut bir kısmına mutlaka temas edilmiştir. Söz konusu şartlar; te'vili yapan kişi, te'vil delili ve te'vilin gerçekleştiği lafız yahut sözle ilgilidir.

Müevvilin (te'vil yapan kişi) Müslüman, bâliğ, akıllı ve âdil, düzgün bir zekâ ve kavrayış melekesine sahip olması yanında iyi niyet, düzgün itikât ve güzel ahlak gibi niteliklerle donanmış olması, güven ve itibâr için önemlidir. Bunlar, Âmidî'nin te'vili yapan kişide ilk şart olarak koştugu "nazar ehliyeti"nin ön koşullarıdır. Âmidî'ye göre adâlet, büyük günahlardan kaçınmak ve küçükler üzerinde ısrar etmemektir.³¹ Başka bir ifadeyle, te'vil faaliyeti içinde olan kişinin ictihâd, nazar ve istidlâl ehliyetine hâiz olması gerekir. Zira te'vil, ictihâdın bir nevidir.³²

Te'vil faaliyetinin en önemli zemini, lafız yahut kelâmın manâya delâleti olduğundan, te'vil edilen lafzın te'vile açık olması ve sarf edilen manânın lafzın muhtemel manâlarından biri olması gerekmektedir. Ayrıca, söz konusu muhtemel manânın zihnin algılamasında mercûh (tâlî, ilk akla gelmeyen) olması da şarttır. Eğer mercûh manâ diğerine eşit ise, te'vile açık "zâhir" olmaktan çıkar ve "müşterek" olarak değerlendirilir. Aslında Hanefilere göre müşterek lafzın herhangi bir anlamını tercih etmek de bir te'vildir. Dolayısıyla müfesser ve muhkem gibi manâya delâletleri kat'î olan naslar te'vile açık değildir.

Tanımında da geçtiği gibi te'vilin, mutlaka geçerli şer'î bir delile dayanması gerekmektedir. Esâsen te'vil, delil üzerinde gerçekleşen bir faaliyettir. Zira usul eserlerinde nasların yahut ahkâma meşruiyet kazandıran delillerin te'vili ile muhtemel manâlara sarfından söz edilir.³³ Lafzı zâhir anlamından muhtemel başka bir manâya sevkeden delilin sahîh ve ma'kûl olmasının yanında, yeterli ve uygun olması da şarttır. Zira delil olarak sunulan her şeyin delil olma özelliği olmayabilir. Bu gerçeği İbnü'l- Hâcib, te'vilin tanımında şöyle vurgulamaktadır: "*Te'vil, zâhirin muhtemel mercûha, onu râcih*

³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 90.

³² Ebû'l-Munzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdullatîf el-Minyâvî, *el-Mu'tasar min şerhi muhtasari'l-usûl min ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmîle, 1432/2011), 328; Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *İthâfû zevî'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzir li İbn Kudâme* (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996), 5: 90; Abdulvehhâb Abdüsselâm et-Tavîle, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn* (Beyrut: Dârü's-Selâm, 2000), 261; Abdülkerim en-Nemle, *el-Câmi' li mesâilî usûlü'l-fıkh ve tatbikâtihâ 'ala'l-mezhebi'r-râcih* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000), 195; Abdülmecîd Muhammed es-Süsve, "*Davâbitü't-te'vil inde'l-usûliyyîn*" (Katar: Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1465/2004), sy. 22, 148; Muhammed Fethî Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 139.

³³ Muzafferuddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm /Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. S'ad b. Garir b. Mehdi es-Selmî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1985), 1: 296; Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâti eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Dâru İbn Affân, 1997), 4: 298.

الكأول حمل الظاهر علي المعني المحتمل المرجوح بدليل يُصَيِّرُهُ راجحا)³⁴. İbn Kudâme ise bu hususta, “te’vil faaliyetinde bulunan kimse, lafzın sarf ettiği manâya muhtemel olduğunu ve lafzı söz konusu manâya sarf etmesini sağlayan bir delili beyân etmeye muhtaçtır”³⁵ demektedir. Âmidî, sarf edilen anlamın zâhiri ile müsâvî (eşit) olması durumunda te’vilden bahsedilemeyeceğini,³⁶ Cüveynî de bu durumda muhtemel manâ ile zâhir manâ arasında teâruz gerçekleşeceğini ifade etmektedir.³⁷ Ayrıca itikâdî konularda te’vil delilinin sıhhati için kat’î olması, ameli hükümlerde ise kat’î ve zannî olabileceği ifade edilmiştir.³⁸

I.3. Çeşitleri

Cumhur usulcüler te’vili, ihtimalin yakınlık, uzaklık ve sorunlu olmasına bağlı olarak üç mertebeye tabi tutmuşlardır. Cüveynî, söz konusu üç mertebeyi, “bir delile dayalı olarak yapılmış olması durumunda makbûl, uygun herhangi bir delile dayanmıyorsa merdûd ve te’vil edilen lafzın zâhiri ile te’vil delilinin eşit derecede olması sebebiyle teâruz durumu”³⁹ şeklinde taksim ederken diğer usulcüler, ednâ (en yakın, anlaşılması zor olmayan, basit) müreccih (tercih edici unsur; delil veya karine) ile gerçekleşirse التأويل القريب “yakın te’vil”, daha uzak (ve araştırmaya dayalı) bir müreccihle gerçekleşirse التأويل البعيد “uzak te’vil”, delilin niteliği sorunlu ise de التأويل المتعذر “müte’azzir te’vil” olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁰ Hanefî usulcüler, bu taksimin ilk ikisi konusunda, cumhurla aynı görüşü paylaşırken müteazzir te’vil hususunda farklı bir düşünceye sahiptirler. Zira onlara göre müteazzir (sorunlu) te’vilin te’vil kapsamında değerlendirilmemesi gerekmektedir. Çünkü vaz’ itibâriyle söz konusu manâya delâlet etmediğinden lafız, sarf edilen manâya muhtemel değildir. Ancak te’vili sadece “lafzın zâhir anlamından sarf edilmesi” şeklinde tanımlarsak müteazzir te’vili de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁴¹ Herhangi bir delile dayanmayan yahut delil olduğu sanılan ancak delil niteliği taşımayan te’viller, genel olarak “fasit/bâtıl veya müteazzir te’vil” olarak değerlendirilmektedir.⁴² Cüveynî, “salat” lafzının şer’î anlamı olan bilinen rükünleriyle

³⁴ Osman b Cemâlüddîn Ömer İbn Hâcib, *Muhtasarü’l-muntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 2: 203.

³⁵ İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, 110.

³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 67.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 365.

³⁸ Tavîle, *Eserü’l-lüğâ*, 260.

³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 324.

⁴⁰ İbn Muflih, *Usûlü’l-Fıkh*, 3: 1045; Asfahânî, *Beyânu’l-muhtasar*, 418; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr fî usûli’l-fıkh*, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1992), 3: 336; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû (Dımaşk: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 2009), 178.

⁴¹ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 144; Ensârî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, 2: 26.

⁴² Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî el-Hanefî, *er-Rüdûd ve’n-nükûd şerhu muhtasarı İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Salih b. Avn el-Ömerî (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1426-2005), 3: .332; Suyûtî, *Şerhu’l-kevkebi’s-sâti*, 545.

“namaz” anlamının bırakılarak “dua” olan hakîkî anlamına hamledilmesi işlemi için, اضعف التنويلات “te’villerin en zayıf olanı” ifadesini kullanmıştır.⁴³ Te’vilin gerekli olduğunu ve Zâhirîlerin yaptığı gibi, te’vili kabul etmeyenlerin hata çukuruna gireceklerini beyân etmekle birlikte, nasların karşı karşıya geldiği en ağır tehdidin onları kötü te’vil etmek olduğunu ifade eden Karadâvî de şartlarını hâiz, olumlu te’vil için “sahih”, “makbûl”, şartlarını haiz olmayan te’viller için de “fâsit” yahut “bâtıl” ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁴ Ancak her müevvil te’vilinde isabet ettiğini düşündüğünden bu hususta sıkça şahsî/nisbî yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Yani öne süren açısından haklı gerekçelerle sahih kabul edilen bir te’vil bir başkasına göre son derece yanlış olabilmektedir. Esasında Kur’an’a dolayısıyla Müslümanlara özgü bir kavram olarak te’vil bizatihi ihtilâf sebeplerinden olup İslam tarihi boyunca birçok disiplinde değişik görüşlerin ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Bu açıdan te’vilin sosyal, siyasî ve iktisadî konularda Müslüman ilim erbabının fikir özgürlüğüne ciddi bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Bundan dolayı fıkıh usul terminolojisinde yakın, mutavassıt, uzak ve sorunlu (müte‘azzir) gibi te’vil çeşitlerine rastlanmaktadır. Söz konusu te’vil türlerinin lafzın ihtimal barındırma düzeyi ile te’vil delilinin gücüne göre ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır. Zira te’vil, ihtimal barındıran lafzın bir delil ile zâhir anlamının terk edilmesi ve muhtemel olduğu başka bir manâya göre anlaşılmasıdır. Şârîin, zâhir dışındaki muhtemel manâyı kastetmiş olma ihtimali uzak ise aradaki mesafeyi kapatabilecek güçlü bir delil aranacaktır. Söz konusu ihtimal yakın ise daha düşük seviyede, uzak ve yakın arasında bir yerde ise orta seviyede bir delil yeterli olmaktadır.⁴⁵

II. HATALI TE’VİLLERDE BULUNANLARIN ŞÂHİTLİKLERİ

İctihâdın bir nev’i olarak te’vilde isabet olabileceği gibi hata da olabilir. Ancak her müevvil isabet etmek için çaba sarf eder. Neticede kendince haklı bazı deliller ileri sürerek isabette bulunduğunu ifade eder. Söz konusu netice bir başkası için yine değişik gerekçelerle hatalı olabilir. Te’vilin uyulması gereken şartlarına riayet edildiği sürece aslında teorik olarak birinin diğerinden herhangi bir üstünlüğünden söz edilemez. Zira epistemolojik (bilgi değeri) açıdan zannîyât kapsamında değerlendirilen bir alanda ortaya çıkan fikirlerin farklılık arz etmesi gayet doğaldır. Bu hususta muhataplar kendilerine en yakın te’vili değerlendirmek suretiyle bir tercihte bulunabilirler. Bu bağlamda usul eserlerinde hatalı da olsa herhangi bir

⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 280.

⁴⁴ Yusuf Karadâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, trc. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 338-342.

⁴⁵ Ebû’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkâvî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-Tûffî, *Şerhu muhtasari’r-ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1987), 1: 563.

nası te'vil edenlerin arkasında namaz kılınabileceği gibi açıklamaların⁴⁶ olması bu görüşü destekler mahiyettedir. Şâhitlik (tanıklık) meselesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Şâhitlik, mahkemece görülen davalarda hâkimlerin kararını etkileyen ve davanın seyrini değiştirebilen önemli bir unsurdur. Fıkıh eserlerinde bu konu genellikle “*Kitabu’ş-şehâdât*” başlığı altında işlenmekte ve şâhitlerde bulunması gereken nitelikler ile kimlerin kimlere şahitlik yapip yapamayacağı gibi hususlara değinilmektedir. Bu yönüyle şâhitlik tahmin yahut zandan ziyade “olaya bizzat tanık olma” esasına dayanmaktadır.⁴⁷ Şâhitte bulunması gereken şartlar kapsamında İslam, akıl, bülûğ, hürriyet, görme ve konuşma yetisi ile adalet gibi vasıflar vurgulanmaktadır. Adaletten “büyük günahlardan korunma ve küçük günahlarda ısrar etmeme” kastedilmektedir. Dolayısıyla zinakâr, içki içen, faizle amel eden ve hırsızlık yapanlar gibi haramlarla hemhâl olanlar fâsıklık nitelemesinden dolayı tövbe etmedikleri sürece tanıklıkları geçerli kabul edilmez.

Kur’an ve sünnet naslarını inceleyen bir âlim, süreç boyunca oluşan ilmî birikimi de dikkate alarak fehm/ıfhâm seviyesine göre daha önce işlenmiş yahut güncel bazı meseleler hakkında farklı bazı fikirler, ictihâdlar ve te’villerle ortaya çıkabilir. Zira bu bizzat Kur’an’ın vurguladığı tefekkür, tezekkür, akli kullanma ve sorgulamanın da gereğidir. Aynı zamanda öne sürülen delillerin sıhhat derecesi, haberin metin yahut senedindeki muhtemel sorunlar, çevresel faktörler gibi hususlar değişken olabilir. Bundan dolayı naslar çerçevesinde ve teşri’in genel hedefleri doğrultusunda olduğu müddetçe bu hususta kimse kimseyi mahkûm etmemeli yahut fâsıklık gibi olumsuz bir sıfatlarla nitelendirmemelidir. Bu bağlamda akl-ı selim sahibi her mümin teorik olarak naslar üzerinde fikir yürütme hakkına sahip olmakla birlikte te’vil ve ictihâd ehliyetiyle ilgili hususların da dikkate alınması gerekmektedir. Neticede te’vil vasıtasıyla ortaya çıkan fikhî hükümler zannî bilgi ifade ettiğinden ilgili mezhep mensuplarını yahut söz konusu hükme kanaat getirenleri bağlamaktadır. Bundan dolayı bazı mezheplerde te’vil neticesinde ortaya konan hüküm sahih kabul edilirken aynı hüküm başka bir mezhep tarafından fâsit yahut bâtıl olarak değerlendirilebilmektedir. Fıkıh eserlerinde bunun sayılamayacak kadar örneği söz konusudur.

Şâfiî’ye göre -helâl ve haram kılma yönleriyle yanlış ve hatalı da olsa- Kur’ân ve sünnet naslarına dayandırılan te’vil sahibi hiç kimsenin şâhitliği reddedilemez. Seleften de buna aykırı

⁴⁶ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ferrâ el-Kâdî Ebû Ya’lâ, *el-Udde fî usulî’l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyad: 1990/1410), 5: 1544.

⁴⁷ Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym el-Mısırî el-Hanefî, *el-Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik* (Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.), 7: 56.

herhangi bir rivâyet duyulmuş değildir. Bu kapsamda mut'a nikâhını helâl gören, bu yönde fetva veren ya da onunla amel eden kimse ile eşle anal ilişkiyi helâl gören kimselerin şâhitlikleri geçerlidir.⁴⁸ Aynı şekilde fâsıklıkla itham edilen kişinin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı ihtilâfında te'vil olgusunun önemli bir yeri vardır. Bu hususta fâsıklık nitelemesine konu olan amel yahut düşüncenin te'vil neticesinde olup olmadığı önem arz etmektedir. İmam Mâlik'in, "te'vilsiz fâsıkın arkasında namaz kılmanın câiz olmadığı" yönünde görüş beyân ettiği, te'villinin arkasında namaz kılmanın cevâzı hususunda ise ondan ve Ahmed b. Hanbel'den iki rivâyet aktarıldığı ifade edilmektedir.⁴⁹ Bazılarına göre ise te'villi fâsıkın arkasında kılınan namaz zamanında iâde edilmelidir.⁵⁰ Hz. Ali'ye isyan eden ve onu öldüren kişileri "fâsık" olarak değerlendiren Mu'tezile gibi fırkalara rağmen, özellikle hadis rivâyetinde bulunan sahabenin âdil oldukları yönünde bir kanaat söz konusudur. Genel olarak sahabe arasındaki ihtilâf ve savaşılar belli bir te'vile dayandığından, kesin bir delile dayanmadan onları fâsıklıkla itham etmek yanlıştır. Çünkü Hz. Ali bile tanıklıklarını kabul eder ve onlarla birlikte namaz kılmaya izin verirdi.⁵¹ Belli bir te'ville zekât gibi dinî bir yükümlülüğün sarf yeri hususunda farklı bir kanaat sergileyenleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

III. MEŞRU İMÂMA ZEKÂT VERMEKTEN KAÇINANLAR

Hz. Ebu Bekir döneminin ilk günlerinde Üsâme ordusu Ürdün'ün doğusuna doğru sefere çıkınca Medine'ye gelen Üsd, Gatafân, Benû Hanife ve Tayy gibi bazı Arap kabileleri namazı ikrâr ederken zekâtı artık vermeyeceklerini söylediler. Başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabiler, bir müddet sabretmesini ve onlara dokunmamasını önerse de Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'e verdikleri bir ipin (yahut oğlak) dahi kendisine verilmemesi durumunda onlarla savaşacağını belirtmek suretiyle namazla zekâtın arasına fark koyulmasına izin vermeyeceğini, zira zekâtın da malın hakkı olduğunu vurgulayarak kararlı bir duruş sergilemiştir. Bunu gören

⁴⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1410/1990), 6: 222; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 130; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 1: 77.

⁴⁹ Ebû'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail er-Rüyânî, *Bahru'l-mezheb fî Fûrû'i'l-mezhebi's-Şâfiî*, thk. Târik Fethî Seyyid (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 2: 262.

⁵⁰ Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ömer Ebû Bekir el-Kaffâl el-Fârikî eş-Şâfiî eş-Şâfiî, *Hilyetü'l-'ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, thk. Yâsin Ahmed İbrahim Derâdike (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2: 170; Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî (ö. 623/1226), *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-vecîz li'l-Gazzâlî; eş-şerhu'l-kebîr* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 4: 330.

⁵¹ Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddin Dib Mestu, Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 77; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 130; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr b. Ahmed es-Sem'ânî el-Mervezî et-Temîmî el-Hanefi sümme's-Şâfiî, *Kavâti'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Hâfiz b. Ahmed el-Hakemî (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 1: 346; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 384.

diğer sahabe de daha sonra ona tabi olmuştur.⁵² Bu meselenin değişik açılardan farklı değerlendirmelere açık olduğunun en önemli işareti diğer sahabenin savaş ilanına karşı gösterdikleri ihtiyatlı tutumlarıdır. Öncelikle nasların anlam boyutlarını kavramaya çalışan ilk nesil söz konusudur ve çoğu da risalet merkezi feyzinden uzak, çiftçilik yahut hayvancılıkla uğraşan insanlardan oluştuğu gerçeği dikkate alınmalıdır. Ayrıca ilk halifenin seçiminde başta Medine’de güçlü olan ensar ile ehl-i beyt’in gizli/açık muhalefeti bilinmektedir. Bundan dolayı bazı müfessirler söz konusu kabilelerin zekâtla ilgili âyeti (Tevbe, 9/103) te’vil ederek “zekâtı, sadece duası kendilerine huzur ve teselli vesilesi olan Hz. Peygamber’e ödemekle yükümlü kıldıkları, onun vefatından sonra bundan sorumlu tutulamayacakları” şeklinde anladıklarını ifade etmişlerdir.⁵³ İlk başta onları kible ehli olarak değerlendiren ve söz konusu te’vilden dolayı onlarla savaşma hususunda çekimser davranan ciddi oranda sahabenin varlığından söz edilmektedir. Hatta Hz. Ebu Bekir tek başına kılıcını kuşanıp hazırlık yapınca diğerleri de onu takip etme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁵⁴ Aslında bu ihtilafın temelinde bazı nasların te’vili söz konusudur. Zira muhalifler Hz. Peygamber’in umum ifade eden “İnsanlarla ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ deyinceye kadar savaşmakla emr olundum. Bunu dediklerinde canları ve mallarını emniyete almış olurlar.”⁵⁵ hadisine dayanmışlardır. Buna mukabil Hz. Ebu Bekir de aynı hadisle ilgili “malın hakkının da zekât olduğu, dolayısıyla zekâtla namazın arasına fark koyanlara karşı savaşaacağını” ifade ederek aslında hadisi te’vil etmiştir. Ayrıca te’vilinde haklı olduğunu desteklemek için de yine umum gerektiren “*Tövbe edip namaz kıldıklarında ve zekâtı verdiklerinde onları serbest bırakın*” (Tevbe, 9/5) âyetini öne sürmüştür.⁵⁶ Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir’in bu kararlı duruşu zekât vermekten kaçınanları tekfir ettiğine dayalı olarak ortaya çıktığı söylenemez. Çünkü “kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr” olarak tanımlanan “iman” onlar açısından devam etmektedir.⁵⁷ Yani söz konusu topluluğun mümin olduğu ancak zekâtın sarf cihetiyle ilgili bazı şüphelere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Gazzâlî, zekâtı Hz. Ebû Bekir’e vermekten imtina eden Benû Hanife kabilesinin âyetin zâhirine göre hareket ettiğini ifade

⁵² Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebubekir b. el-Arabî el-Me’âfirî el-İşbilî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi’s-sahâbeti ba’de vefâti’n-nebî*, thk. Muhibuddin el-Hatîb (Suudi Arabistan, Vezâretü’l-Evkâf, 1419), 46.

⁵³ Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm, I-VIII, thk. Sâmî b. Muhammed Selame, (Dâru Tîbe, 1420/1999), 4: 207; Ebû Bekir b. Muhammed b Abdilmü’min b. Hariz b. Mu’allâ el-Hısnî el-Hüseynî Takiyuddîn eş-Şâfiî (ö. 829/1426), *Kifâyetü’l-ahyâr fî halli gâyeti’l-ihstisâr*, thk. Ali Abdulhamîd Baltacı, Muhammed Vehbi Süleyman (Dımaşk: Dârü’l-Hayr, 1994), 492.

⁵⁴ Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbelî ed-Dımaşkî en-Nu’mânî, *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Adil Muhammed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu’avvad (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 7: 390.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1:128; Buhârî, 7284, Müslim, 20.

⁵⁶ Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 135.

⁵⁷ Ebû Hafs, *el-Lübâb*, 17:103.

etmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla inkâr olmadığı sürece zekât hususunda te'vile başvuranların bugât gibi muamele görmeleri gerekmektedir. Yani yerine getirmeleri gereken bir vecibeyi terk durumunda gerekirse onlarla savaşılar ancak onlara kâfir muamelesi yapılmaz.⁵⁹ Ayrıca sahabenin ihtilafından sonra Hz. Ebû Bekir'in zekâtı namaza kıyas etmek suretiyle ortaya çıkan icmâ iddiası da ihtilafıdır. Zira Kur'an ve sünnet menşeli icmâ hususunda ihtilaf söz konusu değilken kıyas yoluyla icmâ iddiası çevresinde birçok açıdan ihtilaf vardır. Kıyası bir teşri' kaynağı kabul etmeyenler yanında, kabul edenler nezdinde de celî yahut hafî olmasına bağlı olarak değişik görüşler beyan eden usulcüler söz konusudur.⁶⁰ Bu hususta devlet başkanının kamu yararını gözeterek ortaya attığı bir savın tebaa tarafından desteklenmesinden söz edilebilir.⁶¹ Bu durumda meşru devlet başkanına itaatın gerekliliğine de işaret edilmelidir. Başta imam Şafî olmak üzere usulcülerin çoğu "zekât toplama yetkisinin sadece Hz. Peygamber'de olduğu, onun vefatından sonra sâkit olacağı" şeklinde te'vil ederek zekât vermekten kaçınanların tekfir edilemeyeceğini⁶² ifade etmişlerdir. Ancak Hz. Ebu Bekir, Müseyleme ve Tulayha gibi yalancı peygamberlere tabi olmak suretiyle dinden dönenlerle savaşma kararı aldığına hiçbir sahabenin muhalefet ettiği rivayet edilmemiştir. Zira riddet ehlinin belli bir nassı te'vilden ziyade doğrudan inkâr yahut tahrif içinde olduğu açıktır. Zekât vermekten kaçınanlar ise Müslüman olmakla birlikte kendilerince geçerli bir te'vile dayanmışlardır. Tövbe edip Hz. Ebû Bekir'e: "*Allah'a yemin ederiz ki imanımızdan sonra küfre girmedik. Bizi bu noktaya getiren içimizdeki mal sevgisinden başka bir şey değildir.*"⁶³ şeklindeki mazeretleri de bu tezimizi desteklemektedir.

IV. ADİL DEVLET BAŞKANI VE EHL-İ BAĞY

Ümmet, sıfat ve şartlarında ihtilaf yaşanmış olsa bile Müslümanları idare edecek imamın (halife, devlet başkanı) tayininin gerekliliği hususunda icmâ etmiştir.⁶⁴ Fıkıh

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 286.

⁵⁹ Ebû'l-Huseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî, *el-Beyân fî mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, I-XIII, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 12: 19.

⁶⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, 1: 475.

⁶¹ Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî, *et-Talhîs fî usulî'l-fikh*, I-III, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî- Beşir Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye), 3: 88.

⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 228-230; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhî'l-imâmî's-Şâfiî şerhu muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Mu'avwad, Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994) 13: 112; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Munîr fî'l-'akideti ve's-Şeriatî ve'l-Menheci* (Dimaşk: Dârü'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418), 25: 24.

⁶³ Mâverdî, *el-Havî*, 13: 101,110.

⁶⁴ Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1;132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan el-Kalî eş-Şâfiî, *Tehzibu'r-riyâse ve tertibu's-siyâse*, thk. İbrahim Yusuf Mustafa el-'Acu (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts), 3.

eserlerinde “imamet-i ‘uzmâ” olarak ifade edilen hilafet yahut devlet başkanı makamında bulunacak olan kimselerin hâiz olması gereken şartlar belirlenmiştir.⁶⁵ Bu şartların başında da “meşru bir yolla seçilmiş olmak ve adalet” vardır.⁶⁶ Bu durumda meşru ölçülerde devlet başkanına tam itaat esastır. Şüpheli bir te’ville de olsa meşru devlet otoritesine karşı ortaya çıkan ayaklanma ve isyan hâllerinin bastırılması için devlet başkanının harekete geçmesi ve isyancıları itaate davet etmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber’in vefatı akabinde Müslümanların ihtilafına sebep olan ilk önemli sorun imamet meselesidir.⁶⁷ Çünkü naslarda devlet yapılanması, devlet sistemi yahut şekli hakkında herhangi bir açıklama söz konusu değildir. Sadece ancak devlet gücüyle yerine getirilebilen bazı hukuki meseleler ile yönetimde uyulması gereken adalet ve istişare gibi bazı ilkelerden söz edilebilir. Dolayısıyla bu siyasî mesele neticesinde İslam’da Şia, Mürcie ve Haricîlik gibi ilk itikâdî fırkaların da ortaya çıktığı söylenebilir.

IV.1. Ehl-i Bağy’in Tanım ve Şartları

Beğâ (بغى) fiili sözlükte, “haddi aşma, kibirlenme, zulüm, sapma ve fesat” gibi anlamlar içermektedir.⁶⁸ İsyana teşebbüs edenlerle ilgili, fıkıh kitaplarında bugât (بغاة), ehl-i bağy (أهل البغي), muhârib (محارب) gibi terimler kullanılmakta ve te’vil bağlamında farklı hükümlere tabi tutulmaktadır. Fıkıh eserlerinde bugât kavramı değerlendirilirken, “İmama karşı Müslümanlardan bir grubun ortaya çıkması ve bir toprak parçasında hâkimiyet kurması” şeklinde “Müslümanlardan” ifadesine vurgu yapılmaktadır. Bu durumda itaate dönmeleri talep edilir ve (te’vile konu olan) şüpheleri giderilmeye çalışılır.⁶⁹ Bugâtla ilgili ahkâmın temelini oluşturan “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (Hucurât, 49/9) âyetinde de aynı vurgu

⁶⁵ Abdurrahman b. Muhammed el-‘Avd el-Cezîrî, *el-Fıkhü ‘ala’l-mezâhibi’l-arba’a* (Beyrut: Dâru’Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 368.

⁶⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, Çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: 1994), 150.

⁶⁷ Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Ebî Musa el-Eşarî (ö. 324), *Makalâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfu’l-musallin*, thk. Nuaym Zerzûr, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1426/2005, 1: 21; Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548), *el-Milel ve’n-Nihel* (Müessesetü’l-Halebî, ts.), 1: 14, 19.

⁶⁸ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu’cemu’l-Lügati’l-Arabiyyeti’l-Mu’âsire*, “begâ” md. (Alemlü’l-Kütüb, 1429), 1: 230.

⁶⁹ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mültekâ’l-Ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî, (Beyrut: 1989), 1: 377.

söz konusudur.⁷⁰ Fıkıh kitaplarında “bağy ve cihad” bölümlerinde bu konu detaylarıyla işlenmiştir. Fakihlerin terminolojisinde genel olarak bugât, “*butlâni zan ile bilinen herhangi bir te’vil yoluyla belli bir güçle meşru imama itaatından çıkanlar*”⁷¹ şeklinde tanımlanarak te’vil olgusuna vurgu yapılmaktadır. İslam tarihinde genellikle Hâricîler, bu kapsamda değerlendirilmektedir. Hatta Kâsânî (ö. 587/1191), bugâtla ilgili doğrudan “Hâricîlere” vurgu yaparak “*küçük-büyük bütün günahları küfür olarak değerlendiren, bu te’vile dayanarak belli bir güçle âdil imama karşı isyan eden bir topluluk*”⁷² açıklamasını yapmaktadır. Bu anlayış zamanla “Hâricîler/Hâricîlik” ifadesinin genel olarak “*sahabe döneminden başlamak üzere ümmetin meşru yollarla seçtiği adil imama karşı çıkan toplulukların tamamı*” manâsında kullanılmaya başladığı görülmektedir.⁷³ Haricîliğin bu noktaya evrilmesinde, Hâricîlerin adil imama karşı isyanlarının yanında büyük günah işleyen kible ehlini tekfir etmeleri ve Müslümanların kanlarını akıtmayı helal görmeleri gibi bazı itikâdî fikirlere sahip olmaları da etkili olmuştur. Ancak “bugât” ifadesi, “meşru imama karşı direniş gösterebilecek bir güç ile imamın otoritesinden çıkmış olmaları ve kabul edilebilir (سانع) bir te’vile dayanmayı” da gerektirmektedir.⁷⁴ İhtilâflı olmakla birlikte Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye (ö. 189/805) göre bâgilerin kendi aralarında imam tayin etme şartı da vardır.⁷⁵ Te’vil ile imama karşı çıkanların direnci yoksa teslim alınırlar ve tevbe etmeleri sağlanır. Malları geri verilir ve bu arada verdikleri zararlar tazmin edilmez. Bunun gerekçesi Zührî (ö.124/742) ile Şeybânî’nin “fitne olaylarında ashâbın çoğunluğu ‘Kur’an te’viliyle akıtılan kanın heder olduğu, telef edilen malın tazmin edilmeyeceği ve helal kılınan fercin hadda tabi olmadığı’ yönünde aktardıkları

⁷⁰ Bu âyetin nüzûl sebebi hakkında iki rivayet vardır: Süddî’ye dayandırılan birisine göre ailesini ziyaret etmek isteyen Ensar’dan bir kadının eşi tarafından engellenmesi üzerine iki taraf arasında ortaya çıkan bir kavga neticesinde Allah resulünün araya girmesi ve onları barıştırması olayındam bahedilmektedir. Kelbî ve Mukatil’e dayandırılan bir diğeri de Medine’de Evs kabilesine mensup Abdullah b. Revaha ile Hazrec kabilesine mensup Abdullah b. Übeyy b. Selûl arasında meydana gelen bir didişme söz konusu edilmektedir. Abdullah b. Übeyy’in yanında Resulullah’ın bindiği merkep dışkıladığında; - “Eşegine sahip çık!” demesi üzerine Abdullah b. Revaha müdahale etti ve taraflar karşı karşıya geldi. Sonunda Resulullah araya girdi ve onları barıştırdı. Bkz. (Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 13: 100).

⁷¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Vecîz fî fıkhi’l-imâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Mu’avvad, Adil Abdulmevcûd, (Beyrut: Şirketü dâri’l-erkâm, 1418/1997), 2: 163.

⁷² Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertibi’s-Şerâi’* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 7: 140.

⁷³ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berberhârî, *Şerhu’s-Sünne*, 58; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *Kitâbü’s-Şerî’a*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: 1403/1983), 24; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 105.

⁷⁴ Yemenî, *el-Beyân*, 12: 16-18.

⁷⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın , (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1: 173.

icmâ'dır.”⁷⁶ Müzenî (v. 264/877) de “قتال اهل البغي والمتأولين” başlığı altında meşru devlet başkanına isyan edenlerin isyan sebeplerini sorgulamakta ve geçerli bir te'vile dayanmaları durumunda, terettüp eden ahkâmın farklı olacağına vurgu yapmaktadır.⁷⁷

Bugâtla ilgili ahkâmın oluşmasına temel dayanak olan âyet, onların mü'min oldukları, savaşa başlamadan önce barışa davet edilmeleri, isyanlarında ısrar etmeleri durumunda onlarla savaşılması, dönmeleri durumunda ise savaştan kaçınılması gerektiğine delâlet etmektedir.⁷⁸ İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) aktarıldığına göre Müslümanlar müşriklerle savaş hukukunu Resulullah'tan, mürtetlerle savaş hukukunu Hz. Ebû Bekir'den ve bugâtla savaş hukukunu da Hz. Ali'den öğrenmişlerdir.⁷⁹ Hz. Ali, Haricîlerle savaştan önce Abdullah b. Abbas'ı onlarla görüşmeye göndermiş, sonuç alamayınca Nehrevân ve Hârûrâ'da toplanan Hâricîlerle savaşmıştır. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in daha önce Hz. Ali'ye “Kur'an'ın tenzili uğruna savaştığım gibi te'vili uğruna da sen savaşacaksın”⁸⁰ şeklindeki ifadesinin bir tazahürü de olabilir. Bu hadis, aynı zamanda Hz. Ali'nin haklı olduğunu da göstermektedir.⁸¹ Söz konusu bugât, te'vile dayalı bazı taleplerle isyana kalkıştıklarından isteklerine kulak verilir, herhangi bir antlaşma sağlanmazsa tövbeye çağırılırlar. Neticede siyasî birliğin idamesi için onlarla savaşılır ancak onlara gayr-i müslim muamelesi yapılmaz. Onlardan alınan mallar sonra iâde edilir ve telef ettiklerini tazmin etmek zorunda değildirler.⁸² Bu kapsamda Ebû Yusuf'un muhâlefetine karşın Ebû Hanîfe ve Muhammed, “bâgilerden birinin savaşta babasını öldürmesi durumunda ona vâris olacağı” yönünde görüş beyân etmişlerdir.⁸³ Şâfiî, Hz. Ali'nin huzurunda Hâricîlerden birinin لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ “hüküm ancak Allah'ındır,” dediğini, Hz. Ali'nin ise

⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7: 361. Ayrıca Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXXI, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 24: 108, 10: 135; Alâuddîn Şemsü'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414/1994), 3: 313.

⁷⁷ İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Beyrut: Dârü'l-müte, 1410/1990), 8: 363; Ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, 7: 548.

⁷⁸ Mâverdî, *el-Havi*, 13: 100.

⁷⁹ Mâverdî, *a.g.e.*, 13: 104.

⁸⁰ Ebû Said el-Hudrî: Bir grup sahabeyle birlikte oturmuş Hz. Peygamber'i bekliyorduk. Ayakkabısının bağcıkları kopmuş halde geldi ve tamir etmesi için Hz. Ali'ye uzatarak şöyle dedi: “Sizden biri, tenzili için savaştığım gibi Kur'an'ın te'vili için savaşacaktır.” Hz. Ebu Bekir: - O ben miyim? diye sordu. -Hayır, dedi. Hz. Ömer de aynı soruyu sorup “hayır” cevabını alınca Hz. Ali'ye yönelerek: - Aksine ayakkabı sahibi (tamircisi). Bkz. Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 7: 466, No: 8488; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Ma'bed et-Temîmî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1998), 15: 385, No: 6397.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 140.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 231, 233; Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh, Muhammed Saîd Bektaş-Muhammed Ubeydullâh Hân, Zeyneb Muhammed Felâte (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 4: 106; Rafîî, *Fethu'l-'azîz*, 11: 78; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, 7: 548 vd.

⁸³ Şeybânî, *el-Asl*, 7: 519.

كَلِمَةً حَقٌّ أُرِيدُ بِهَا بَاطِلٌ“kendisiyle bâtil kastedilen hak bir söz” ifadesini kullandıktan sonra, “üzerimizde üç hakkınız var: Size mescidi engellemeyeceğiz, bizimle olduğunuz sürece sizi fey’ gelirinden mahrum etmeyeceğiz ve size karşı savaşı biz başlatmayacağız” dediğini aktarmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında genel olarak herhangi bir isyan hâlinin “bağy” kapsamında değerlendirilmesi için, “geçerli bir te’vile dayanması, imam yahut sözü dinlenen bir lider tayini ile belli bir güçle ortaya çıkması”⁸⁴ gibi şartlar ileri sürülmektedir. Bu şartlardan herhangi birine sahip olmayan hareketlerin içinde bulunanlar ise “yol kesiciler (فُطَاعُ الطَّرِيقِ)” yahut “hırsızlar (الْأَلْصُوصِ)” hükümlerine tabi tutulur. Dolayısıyla, mütevvil olup güç sahibi olmayan yahut belli bir gücü olduğu hâlde eylem ve söylemlerinde belli bir te’vilden yoksun olanlara itibâr edilemeyeceğine dâir bir uzlaşıdan bahsetmek mümkündür. Aksi hâlde, her müfsid azınlık ortaya bir te’vil atar ve toplumsal dinamiklere zarar vermeye çalışırlar.⁸⁵ Hz. Ali, te’vile dayalı olarak isyan edenlerle savaşmış, onlara kısas uyguladığı yahut telef ettikleri malları tazmin ettiği rivayet edilmemiştir. Aynı şekilde bir te’vile dayalı olarak onun canına kasteden İbn Mülcem, kendisine arka çıkacak bir topluluk ve güçten yoksun olduğundan kısasen Hz. Hasan tarafından öldürülmüştür. Belli bir te’vile dayalı olmadan ortaya çıkanlar ile yol kesiciler gibi yeryüzünde fesat çıkaranlar ferdî yahut çeteler halinde olduklarına bakılmaksızın Allah’ın hükmü gereği kısasa tabi tutulurlar.⁸⁶ Ehl-i bağy ile riddet (mürted) ehli arasındaki farka temas eden Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (v. 438/1046), birincisinin nasları te’vil uğruna savaştığını, riddet ehlinin ise böyle bir iddiasının olmadığını, dolayısıyla savaş durumunda telef ettikleri her şeyi tazmin ile yükümlü olduklarını ifade etmektedir.⁸⁷ Ehl-i bağyin ileri sürdüğü te’vilin butlânı, zannî bilgiye dayalı olması durumunda dikkate alınır. Bu te’vili bazıları سَانِعٌ (câiz, uygun) bazıları da مُحْتَمَلٌ (olasılıklara açık) şeklinde nitelendirmektedir. Hâricîlerin, Hz. Ali’ye karşı isyan etmelerinde dayandıkları te’vil bu kapsamda değerlendirilir. Ancak mürtetlerin te’vilinde olduğu gibi söz konusu te’vilin bâtil olduğu kesin olarak biliniyorsa dikkate alınmaz.⁸⁸ Meşru devlet başkanına karşı geçerli

⁸⁴ Ebû’l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Kasım ed-Dıbî el-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi’l-fikhi’ş-Şâfiî*, thk. Abdulkerîm b. Sânitân el-Umerî (Medine: Dârü’l-Buhâra, 1416), 1: 373.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 7: 519; Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 135, 24: 108; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî, *Esna’l-metâlib fi şerhi ravzi’t-tâlib* (Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.), 4: 116.

⁸⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 229.

⁸⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-fark: Kitâbu’l-Fürûk*, thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah el-Müzeynî (Dârü’l-Ceyl, 1424/2004), 3: 471.

⁸⁸ Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, 492.

olabilecek bir te'ville değil de salt riyaset yahut dünyalık için isyan edenler ise muharip olarak kabul edilir ve savaş hukukuna tabi olurlar. Bunlara bâgilerle ilgili ahkâm uygulanmaz.⁸⁹

IV.2. Ehl-i Bağy'ın Kapsamı

Klasik eserlerde bağiy ile hususlar işlenirken genelde Haricilik fikir ve yapılanmasına vurgu yapılmaktadır. Haricîler, “*Sıffin savaşında tahkimi kabul ettiğinden dolayı meşru halife Hz. Ali ile olan beraberliklerine son veren ve artık onu halife olarak görmedikleri için mevcut otoriteye isyan eden topluluk*” olarak bilinmektedir. Bunun, ilk bakışta siyasî otoriteye karşı bir duruş şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak zamanla rivayet edilen bazı hadislerle de dayanılarak⁹⁰ söz konusu topluluğun dinden çıktığı (hürûc/mürûk) yönünde bir dışlama süreci yaşandığı görülmektedir. Dolayısıyla hak halifenin Hz. Ali olduğu, ümmetin icmâi ile kendisine tevdi edilen bu makamın başkasıyla paylaşılmaması ve hakem olayını kabul etmemesi gerektiği gibi tezlerle ortaya çıkan bu hareketin dine karşı bir isyan olarak takdim edilmesi tarihi gerçeklerle de bağdaşmamaktadır. Değişik gerekçelerle adil imama karşı isyan hareketleri içinde bulunan birçok sahabe söz konusudur. Hz. Ali'ye ilk bey'at eden, daha sonra Hz. Aişe öncülüğündeki isyan hareketine katılan Talha b. Abdullah ile Zübeyir b. el-Avvâm gibi örnekler bu hususta meseleyi açıklayıcı dinamikler içermektedir. Dahası bu isyan bastırıldıktan sonra İslam âlemine huzur ve istikrar gelmek üzereyken Şam'daki otoritesinin sarsılacağını düşünen Muaviye b. Ebî Süfyân, Hz. Osman'ın kanını bahane ederek tekrar isyan ateşini yakmak için değişik hilelere başvurmuştur. Muaviye, Sıffin savaşında yenilmek üzereyken Kur'an sayfalarına sarılmak suretiyle savaşın seyrini değiştirmeyi başarmıştır. Bunun üzerine “Haricî” olarak isimlendirilen topluluk hakem olayını kabul ettiği için Hz. Ali ile olan bütün bağlarını koparmışlardır. Zira onlara göre ümmetin meşru ve adil hilafet makamı devredilemez, bâgi olan Muaviye ile paylaşamaz. Neticede Harurâ denen yere çekilip bir müddet beklemeye başlamışlardır. Bu arada Ebû Musa el-Eş'arî'nin temsil ettiği Hz. Ali'yi azlettiğini duyurması onlar açısından ilişkilerin koparılması için uygun bir zemin sağlamıştı. Dolayısıyla Muaviye, ümmetin seçmediği bir bâgi, Ali de azledildiği için kendi aralarında şura yoluyla Abdullah b.

⁸⁹ Seyyid Sabık, Fıkhu's-Sünne (Beyrut: Dâru'Kitabi'l-'Arabî, 1397/1977), 2: 601.

⁹⁰ Söz konusu hadisin, Yemen'den Hz. Ali tarafından gönderilen bir miktar altının Hz. Peygamber tarafından taksimi esnasında Kureyş ve Ensar'dan bazı kimselerin Hz. Peygamber'in adaletli davranmadığı yönündeki itiraz mahiyetindeki sözleri neticesinde varit olduğu rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber, söz konusu yardımları Necd'in ileri gelenlerinden dört kişiyle sınırlandırmasını “Onların kalplerini İslam'a ısındırmak” şeklinde açıklamaktadır. Bu arada çekik gözlü ve sık sakallı gibi bazı nitelikleri zikredilen bir şahsın “Ey Muhammed, Allah'tan kork!” demesi üzerine Hz. Peygamber: “Bunun neslinden/çevresinden bir topluluk ortaya çıkacak; Kur'an okuyacaklar ancak onların boğazını geçmeyecek, okun avı delip geçmesi gibi dinden çıkacaklar. Ehl-i İslam'ı öldürecekler, putperestleri serbest bırakacaklar. Onlara yetişirsem Âd kavmi (nin helâk)ı gibi onları öldüreceğim.” Hadisin değişik rivayetleri için Bkz. Buharî, Sahîh, 4:137. No:3344; Müslim, Sahîh, 2:740, No:142 (1063).

Vehb er-Râsibî'yi beşinci hak halife olarak seçtiklerini ilan etmişlerdir. Bu durumda ilk bakışta kendilerine göre haklı dinî/siyasî bazı gerekçe/tevillerle bozulan sosyal dinamikleri ıslah etmek için ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır. Hatta onların isyan sebeplerini Hz. Osman döneminde yaşanan akraba kayırmacılığı ve sosyal adaletsizlikler gibi birçok etkene bağlamak mümkündür. Ancak sistemli bir hürûc hareketi olarak ortaya çıkması Sıffin savaşından sonraki sürece rastlamaktadır.⁹¹ “Hüküm ancak Allah’ındır” (En’âm, 6/57) âyetini te’vil etmek suretiyle isyana kalkışma ve mürtekib-i kebire/tekfir gibi bazı itikadî hususlardaki aşırı görüşleri dışında klasik ehl-i sünnet anlayışına çok uzak fikirleri de olmayabilir. Hâricilikle ilgili söz konusu edilen fikirler genel olarak hilafetin vacip değil caiz olduğu, Halifenin Kureyşî olması gerekmediği aksine bir Habeşî köle bile olsa seçilebileceği ve zalim imama karşı başkaldırmanın vacip olduğu gibi hususlardır.⁹² Müslümanları tekfir ve şiddet eğilimi istisna edilirse bu tür fikirleri savunmak her bireyin hakkı olabileceği hususunda şüphe söz konusu olmamalıdır. Zaten kaynaklarda da Hâricîler genel olarak hilafetin bütün Müslümanların hakkı olduğu, halifenin adaletten ayrılmaması gerektiği, takva ve şecaate verdikleri önem gibi hususlarla bilinmektedirler. Ancak İslam tarihinde söz konusu fikirlerin istenmeyen birçok şiddet olayına sebep olduğu da bilinmektedir. Buna rağmen Hz. Ali’nin onları dinden çıkmakla itham ettiği yönündeki aktarımlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Günümüzde Haricîlerin yaşayan ılımlı bir fırkası olarak kabul edilen ve Ummân Sultanlığı’nın resmi mezhebi olan İbâziyye’nin de gerek itikat gerekse ibadât anlayışlarında dinden çıkmaya sebep olacak herhangi bir düşüncelerine şahit olunmamaktadır. Ancak Haricîlerin, siyasî sebeplerle Emevîler ve Abbâsîler nezdinde ehl-i bid’at olarak görülmeleri tarihi süreç içerisinde gizli bir teşkilat gibi hareket etmelerine zemin hazırlamış,⁹³ bu durum belki de gerçeğinden çok farklı değerlendirilmelerine sebep olmuştur.

Hz. Ali’ye karşı Şam kaynaklı ortaya çıkan ve Sıffin savaşıyla neticelenen Muaviye öncülüğündeki isyan, mahiyet olarak bağy durumuna daha yakın gözükmektedir. Hatta Hz. Peygamber’in Ammâr b. Yasir’e yönelik olarak sarfettiği “Ammâr’a yazık! Onu bâgî fırka öldürecek. O, onları cennete çağırırken onlar onu ateşe davet ederler. (**وَبِحَ عَمَّارٍ، تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ،**) (يَدْعُوهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيَدْعُونَهُ إِلَى النَّارِ) şeklindeki ifadesi de açık olarak söz konusu hareketin bağy ile hemhal olduğunu göstermektedir. Hadis kaynaklarında bu hadis münasebetiyle bâgîler, genel

⁹¹ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, D.İ.A. (İstanbul, 1997), 16: 169-175.

⁹² Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî b. Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Abdulvahap en-Neccâr (Mısır: 1929), 2: 150.

⁹³ Ahmet Özdemir, *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı, Rebî' b. Habîb'in Müsnedi*, (Mardin, Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 28.

olarak “âdil imama karşı hurûc edenler” şeklinde tanımlanmakta⁹⁴ ve Şam ehli diye anılan Muaviye isyanını işaret ettiğine vurgu yapılmaktadır.⁹⁵ Ancak Muaviye isyanının klasik eserlerde ehl-i bağı kapsamında göze çarpmaması siyasî nedenlerle olabileceği gibi geçerli bir te’vil şartına hâiz olmama durumuyla da izah edilebilir. Zira Muaviye isyanı belki de İslam öncesi Emevî-Haşimî rekabetine kadar uzanabilecek boyutlara sahip karmaşık bir mesele olup te’vilden ziyade salt riyaset hedefiyle ortaya çıkmıştır. Yahut isyanla eş zamanlı olarak ortaya çıkan itikâdî/amelî bir firkaya zemin hazırlamamış olması da düşünülebilir. Haricîler ise bütün bu unsurları içermekte olup hem Emevîler hem de Abbasîler nezdinde dışlanmışlardır ve hiçbir zaman fikirleri siyasî iktidarlar tarafından benimsenmemiştir. Genel olarak İslamî ilimlerin tedvini de söz konusu iki döneme denk gelmesi de hürûc/mürûk ile ilintili olarak değerlendirilmeleri için yeterli sebeplerin olduğu bir zeminden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Muaviye öncülüğündeki Şam isyanının herhangi bir nassı te’vilden ziyade daha çok siyasî etkenlerle ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim muhtelif hilelerle devleti ele geçirdikten sonra hilafetin saltanata dönüştürülmüş olması da bunu göstermektedir.

Aslında siyasî ilimler kapsamında değerlendirilen Devlet Başkanlığı/İmamet/Hilafet meselesi İslam tarihinde -Ahkâmû’s-Sultaniyye, Milel ve Nihal gibi belirgin bazı klasik eserleri dışarıda tutarsak- diğer ilimlere nispetle hakkında en az çalışma yapılan disiplinlerdendir. Bunun sebepleri üzerinde duracak değiliz. Ancak Müslümanlar arasında ilk dönemlerde imametle ilgili ortaya çıkan ihtilaflar neticesinde değişik itikâdî firkaların ortaya çıktığı bilinmektedir. Şia, imameti dinin rükünlerinden biri sayarken Mutezile’nin de “emr-i bi’l-ma’ruf nehy-i ani’l-münker” ilkesiyle imamet meselesini itikâdî bir konu hâline getirdiği görülmektedir.⁹⁶ İmamet meselesi fikhî bir mesele olması gerekirken⁹⁷ Ehl-i sünnet de konuyu itikat eserlerinde değerlendirme ihtiyacı hissetmiştir. Her fırkanın kendi tezini haklı çıkarmak için süreçte sübjektif değerlendirmelere yöneldiği ve nasları te’vil yanında hadis uydurmaya⁹⁸ kadar giden somut durumlardan da söz edilebilir.

⁹⁴ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zühreir b. Nasır (Dâru Tavki’n-Necât, 1422), 1: 97, No: 447; Müslim b. el-Heccâc Ebû’l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, ts.), 4: 2236, No: 73.

⁹⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî (ö. 458), *es-Sünenü’l-Kebîr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Merkezu Hecer li’l-Bühûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabîyye ve’l-İslamiyye, 2011/2432), 17: 69, No: 16868.

⁹⁶ Ebû’l-Hasan Kâdî’l-Kudât Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, nşr Abdülkerîm Osman (Kahire: 1965), 739.

⁹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2004), 147.

⁹⁸ Ebû’l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî. *Minhâcü’s-Sünne’n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi’s-şî’a’l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim (Suudi Arabistan: Câmî’atü’l-İmam Muhammed Sudu el-İslamiyye, 1406/1986), 1: 110.

Siyasî otoritenin merkezindeki halifenin adaletten ayrılması yahut bazı söylem veya eylemlerinde fâsıklıkla itham edilecek noktaya gelmesi gibi durumlarda takınılması gereken tavır hususunda değişik görüşlere rastlamak mümkündür. Özellikle gelecekte gerçekleşeceği ifade edilen fitne hadiseleriyle ilgili fitneden uzak durulması ve pasif kalınmasını tavsiye eden hadisleri⁹⁹ ölçü alanlar; zalim yahut fâsık da olsa ulû'l-emre itaati itikâdî bir ilke haline getirmişlerdir.¹⁰⁰ Siyasî ve sosyal etkenlerle bu görüşü savunanların başında Cebriyye fırkası gelmektedir. Emevî idarecilerinin, Hz. Ali taraftarlarına karşı siyasî otoritelerini hâkim kılmak, yanlış icraatlarından dolayı kendilerini mâzur göstermek ve bu uygulamaları herkese kabul ettirmek gayesiyle ilâhî irade ve takdirin değişmezliği fikrini desteklemeleri bu anlayışın zemin bulmasına dair siyasî sebeplerden biri olarak görmek mümkündür.¹⁰¹ Buna karşılık Hâricîler ve Mutezile gibi bazı fırkalar da iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın gerekliliği, iman-amel bütünlüğü ve büyük günah işleyenin kâfir olması gibi gerekçelerle günah işleyen yahut adaletten ayrılan siyasî otoriteye karşı sert bir duruş sergilemeyi tercih etmişlerdir.¹⁰² Ehl-i sünnet olarak bilinen Müslümanların çoğunluğu ise genel olarak birinci görüşe yakın bir duruş sergilemiş gibi gözükse de onlar içerisinde farklı görüşleri savunan düşünürlerin az olmadığı da açıktır. Aslında yine naslardan yola çıkarak sözü edilen iki görüş arasında daha dengeli bir duruş sergilemek mümkündür.

Sonuç

Te'vil haddi zatında nasların anlaşılması ve güncel sorunlara çözüm sağlaması açısından Müslüman ilim adamlarına ciddi bir açılım sağlamaktadır. Zira İslam tarihinde içtihadın bir nevi olarak te'vil, kelam, fıkıh ve tefsir başta olmak üzere birçok ilmi disiplinde geniş yer bulmuştur. Lafız yahut kelamın kendisinden ilk anlaşılan zâhir anlamı yerine geçerli bir delil ile muhtemel başka bir anlamının kastedildiğini iddia etmeye dayanan te'vil olgusu aynı zamanda ihtilafların derinleşmesine de zemin hazırladığı görülmektedir. İlk bakışta zenginlik olarak görülebilen bu durum, toplumda siyasî ve sosyal muhalefete sebep olma potansiyelinden dolayı te'vil olgusu değişik değerlendirmelere konu olmuştur. Bu kapsamda başta usulcüler olmak üzere Müslüman âlimler te'vilin tanım ve kapsamı hakkında fikir yürütme ihtiyacı

⁹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1990), 5: 39,48.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 2: 140; Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2: 43.

¹⁰¹ İrfan Abdulhamid Fettâh, TDV İslam Ansiklopedisi, "Cebriyye" (İstanbul, 1993), 7: 205-208.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 2: 140; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 5: 19.

hissetmişlerdir. Bu anlamda te'vilin sıhhat şartları ve çeşitleri belirlenmiştir. Te'vilin ehil kişilerce yapılması, te'vile konu olan lafız yahut kelamın farklı fikir ve yorumlara açık nitelikte olması ve te'vil işleminin mutlaka makul/menkul bir delile dayanması vurgulanmıştır.

Te'vil işlemi kat'î olarak manâya delalet eden ve farklı anlaşılmalara müsaade etmeyen muhkem gibi naslarda söz konusu olmadığından te'vil alanının zannîyât ile sınırlı olduğu söylenebilir. Söz konusu alanda fikir beyan etmek şârîin maksadını keşfetmeye yönelik olduğundan iyi niyet sâikiyle ve kabul edilebilir bir delile dayandırıldığı sürece herhangi bir engel söz konusu değildir. Bir başkası tarafından hatalı yahut bâtil olarak görülme ihtimali müevvilin tekfirini yahut fiskını gerektirmez. Bu durum itikâdî fırkalar için geçerli olduğu gibi amelî mezhepler için de geçerlidir. Nitekim ilmî disiplinlerin literatürü sayılamayacak kadar te'vil örneğiyle doludur.

İslam tarihinin ilk döneminde yaşandığı gibi zekât gibi herhangi bir yükümlülüğün sarf yeri hususunda ilgili nassı te'vil ile farklı fikirleri öne sürenleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde farklı te'vil sahiplerini fasıklıkla itham etmek, şahitliklerini reddetmek ve onların arkasında namaz kılmaktan kaçınmak da doğru değildir.

İslam'da Müslümanların din ve dünya işlerini yürütmekle yükümlü olan siyasî otoriteye -Allah'a isyan olmadığı sürece- mutlak itaat esastır. Siyasî otorite de halka yönelik adil olmak zorundadır. Ancak şârîin toplumsal nizamda hedeflediği islahatı gerçekleştirme hususundaki nasların te'vili neticesinde de zaman zaman ihtilafların derinleştiği görülmektedir. Bu ihtilafların bir kısmı ferdî düzeyde kalırken bir kısmı da toplumsal dinamikleri sarsma noktasına ulaşabilmektedir. Bu durumda siyasî otoritenin takınması gereken tavır hususunda te'vil olgusunun dikkate alındığı görülmektedir. Müzakereye öncelik verilmesi suretiyle te'vile konu olan nas yahut meselenin diyalogla halledilmesi önemsenmektedir. Netice alınmaması durumunda güç kullanılarak itaate dönmeleri sağlanır ancak onlara kâfir muamelesi yapılmaz. Siyasî muhalefet sürecinde onlarla bağlantılı olarak ortaya çıkan fırkalar için de aynı durum söz konusudur.

KAYNAKÇA

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Kitâbü'ş-şerî'a*, Nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: 1403/1983.

Ahmed Muhtar, Abdulhamid Ömer. *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsire*, "begâ" md. Alemu'l-Kütüb, 1429.

Âlü Teymiyye (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî, Ebû'l-Berekât Mecduddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. Hadır el-Harrânî, Ebû'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdüsselâm el-Harrânî). *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed ez-Zerevî Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.

Bâcî, Ebû'l-Velid, *el-Hudûd fî'l-Usûl*. Thk. Nezihammâd. Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973.

Bâcî, Ebû'l-Velid. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillah. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Züheyr b. Nasır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhârî, Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Alauddin. *Keşfü'l-Esrâr 'an usuli'l-Pezdevî*. Thk. Abdullah Mahmud Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef. *Şerhu's-sünne*. ts.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kebîr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Merkezu Hecer li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011/2432.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çev. Ali İhsan Pala-M. Şirin Çıkar. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî el-Hanefî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullâh İnâyetullâh, Muhammed-Saîd Bektaş, Muhammed Ubeydullâh Hân, Zeyneb Muhammed Felâte (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010).

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'arabiyye*. Thk. Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009.

Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed el-'Avd. *el-Fıkhü 'ala'l-mezâhibi'l-arba'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998.

Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *el-Cem' ve'l-fark: Kitâbu'l-fürûk*. Thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah el-Müzeynî. Dârü'l-Ceyl, 1424/2004.

Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Kâhire: Dârü'l-Vefa, 2012.

Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik. *et-Talhîs fî usuli'l-fikh*. Thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî- Beşir Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslimiyye, ts.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Hafı, Siracuddin Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbelî ed-Dimaşkî en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Adil Muhammed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'an*. Thk. Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381.

Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerriyya İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, Çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: 1994.

Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîru't-tahrîr li İbni'l-Hümâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ensârî, Abdul'ula Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtihu'r-rahamût şerhu müsellemi's-sübût fî usûli'l-fikh li Abdişşekûr el-Bihârî*. Zapt ve tsh. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Ensârî, Zekerriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerriyya. *Ğâyetü'l-vusûl fî şerhi lübbi'l-usûl*. Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ.

Ensârî, Zekerriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerriyya. *Esna'l-metâlib fî şerhi ravzi't-tâlib*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

er-Rüyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail. *Bahru'l-mezheb fî fûrû'i'l-mezhebi's-Şâfiî*. Thk. Târik Fethî Seyyid, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.)

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Ebî Musa. *Makalâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallin*. thk. Nuaym Zerzûr. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-lüğa*. Thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Fettâh, İrfan Abdulhamid. D.İ.A. “*Cebriyye*”. İstanbul: 1993, 7: 205-208.

Fığlalı, Ethem Ruhi. D.İ.A. “*Hâriciler*”. İstanbul: 1997, 16: 169-175.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu 'l-muhît*, Thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi 'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. Medine: 1413.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Vecîz fî fikhi 'l-imâm eş-Şâfî*. Thk. Ali Mu'avvad, Adil Abdulmevcûd. Beyrut: Şeriketü dâri'l-erkâm, 1418/1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Mültekâ 'l-ebhur*. Thk. Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî. Beyrut: 1989.

Hısnî, Ebû Bekir b. Muhammed b Abdilmü'min b. Hariz b. Mu'allâ el-Hüseynî Takiyuddîn eş-Şâfî. *Kifâyetü 'l-ahyâr fî halli gâyeti 'l-ihtisâr*, Thk. Ali Abdulhamîd Baltacı, Muhammed Vehbi Süleyman. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.

İbn Arabî, Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir el-Me'âfirî el-İşbilî el-Mâlikî. *el-'Avâsım mine 'l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi 's-sahâbeti ba 'de vefâti 'n-nebî*. Thk. Muhibuddin el-Hatîb. Suudi Arabistan: Vezâretü'l-Evkâf, 1419.

İbn Bedrân, Abdülkadir ed-Dımaşkî. *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: 1405/1985.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâs m Muhammed b. Ahmed el-Kelâmbî el-Gırnâtî el-Mâlikî. *etTeshîl fî 'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbûrî. *el-Hudûd fî 'l-usûl*. Thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Hâcib, Osman b Cemâlüddîn Ömer. *Muhtasarü 'l-muntehâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1403.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ ve 'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî. ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Ma'bed et-Temîmî. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1408/1998.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selame. Dâru Tîbe, 1420/1999.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. Nşr. Seyfuddîn el-Kâtib. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

İbn Muflih, Şemsuddîn Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *Usûlü'l-Fıkh*. Thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân 4 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim el-Hanefî (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik li'n-Nesefî* (ö. 710/1310), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *ed-Darûrî fî usûlü'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne 'ş-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ul-fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsimî ve oğlu Muhammed. Riyâd: Matbaatü Riyâd, 1995.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-Sünne'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi 'ş-şî'a'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşad Salim. Suudî Arabistan: Câmi'atü'l-İmam Muhammed Sudu el-İslamiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-Tarih*. Thk. Abdulvahap en-Neccâr. Mısır: 1929.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî. *etTahrîr fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İsfahânî, Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.

Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Nşr. Abdulkerîm Osman. Kahire: 1965.

Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ferrâ. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ferrâ. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyâd: 1993.

Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, Trc. Mehmet Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yayınları, 2015.

Kal'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan eş-Şâfiî. *Tehzibu'r-riyâse ve tertibu's-siyâse*. Thk. İbrahim Yusuf Mustafa el- 'Acu. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986).

Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî. *Kameru'l-akmâr li nuri'l-envâr fî şerhi'l-menâr*. Thk. Muhammed Abdusselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Mehâmîlî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Kasım ed-Dîbî. *el-Lübâb fî'l-fikhi's-Şâfiî*. Thk. Abdulkerîm b. Sânitân el-Umerî. Medine: Dârü'l-Buhâra, 1416.

Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Hanbelî. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cübreyn. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Minyâvî, Ebû'l-Munzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdullatîf. Mu'tasar min şerhi Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 2011.

Müslim, b. Heccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dârü'l-mûte, 1410/1990.

Nemle, Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, el-Câmi' li mesâili usûlü'l-fikh ve tatbikâtihâ 'ala'l-mezhebi'r-râcih. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, İthâfü zevi'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzır li İbn Kudâme. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî. Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı, Rebî' b. Habîb'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Râfiî, Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvînî. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-vecîz li'l-Gazzâlî; eş-şerhu'l-kebîr*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.

Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. M. Seyyid Kilânî. Kahire: 1961.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*. Thk. Tahâ Cabir Fayyâz el-Ülvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.

Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'Kitabi'l-'Arabî, 1397/1977.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr b. Ahmed el-Mervezî et-Temîmî el-Hanefî sümme's-Şâfî. *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, I-II, Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.

Semerkandî, Alâuddîn Şemsu'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1994.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Süsve, Abdülmecîd Muhammed. "*Davâbitü't-te'vîl 'inde'l-usûliyyîn*". Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 22 (2004).

Süyûtî, Celâluddîn. *Şerhu'l-kevkebi's-sâti'*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2000.

Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şâfî, Ebû Ali el-Hanefî. *Usûlü's-Şâfî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb, 1982.

Şâfî, Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ömer Ebû Bekir el-Kaffâl el-Fârikî eş-Şâfî. *Hilyetü'l-'ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. thk. Yâsin Ahmed İbrahim Derâdike. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. 7 cilt. Dâru İbn Affân, 1997.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b Ebî Bekir Ahmed. *el-Milel ve'n-nihel*. Müessesetü'l-Halebî, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû. Dimaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddin Dib Mestu, Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.

Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm. *Eserü'l-lüğa fî ihtilâfi'l-müctehidîn*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 2000.

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkâvî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.

Yemenî, Ebû'l-Huseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî. *el-Beyân fî mezhebi'l-imâm eş-Şâfî*, Thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza. *Tâcü'l'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdüssetâr Ahmed Ferac. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. 6 cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhu'l-İslamî ve Edilletühü*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-munîr fî'l-'akideti ve's-şerîati ve'l-menheci*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418.

FEMİNİZM VE POLİTİKA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RADİKAL FEMİNİZM*

RADICAL FEMİNİZM WITHIN THE CONTEXT OF THE RELATION OF FEMİNİZM AND POLİTİCS

Arş. Gör. Dr. Abdullah ÇAĞIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

acagil@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6601-753X

Atıf Gösterme: ÇAĞIL, Abdullah, “Feminizm ve Politika İlişkisi Bağlamında Radikal Feminizm”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.141-147.

Geliş Tarihi:

17 Nisan 2020

Kabul Tarihi:

20 Mayıs 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kitlesele başarı amaçlayan her hareket gibi feminist hareket de zaman içinde politik alanla buluşmuştur. Liberal söylemin baskın olduğu ilk dönemi takip eden dönemlerde özellikle sol söylem öne çıkmaktadır. Ancak kadın hareketinden bağımsız olarak kurumsallaşan bu politik anlayışlar kökenleri gereği sınırlara sahiptirler. Radikal feminizm bu sınırların ötesine geçme imkânı sunmayı amaçlar. Bunun için de köklü değişimler talep eder. Tanımlanışındaki radikalizm de böylece anlamını bulmuş olur. Radikal feminizmin temel problemleri arasında hem kamusal hem de özel alanda kadının özgürlüğünü kısıtlayan ve sorgulanmadan kabul edilen birtakım değerler ve geleneksel yapılar dikkat çekmektedir. Erkek tarafından erkeğin lehine olarak kurulan toplumsal düzenin ikinci sınıf üyeleri olmaktan çıkmak isteyen kadınların cinsiyet rolleri, aile, evlilik ve aşk gibi kavramları yeniden değerlendirmesi en belirgin öneri olarak karşımıza çıkıyor.

Anahtar Kelimeler: *Radikal feminizm, Cinsiyetler arası eşitlik, Kadın özgürlüğü, Cinsiyet roller.*

Abstract: Feminist movement, like any movement aiming mass achievement, has met with the political sphere over the time. In the periods following the first period, when liberal discourse was dominant, the leftist discourse became dominant in particular. However, these political understandings, institutionalized independently from the women's movement, have limits due to their origins. Radical feminism aims to provide the opportunity of going beyond of these limits. Therefore, it demands radical changes. Radicalism within its definition thus finds its meaning. Some values and traditional structures, restricting women's freedom, both in public and private spheres, and being accepted without question, stand out among the basic problems of radical feminism. The most prominent suggestion of women, who want to stop being second-class members of the social order, established by men in favor of men, appears to be as re-evaluation of the concepts like gender roles, family, marriage and love

Keywords: *Radical feminism, gender equality, freedom of woman, gender roles.*

* Bu çalışma Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında hazırladığım “Batı Felsefesinde Feminizm ve Politika İlişkisi” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019) adlı doktora tezimin “Radikal Feminizm” başlıklı bölümünden türetilmiştir.

Giriş

Kadınların tümü tarafından ne kadar benimsendiğinden bağımsız olarak feminizm kadın hareketlerinin kuramsal karşılığı olarak düşünülebilir. Temsil kabiliyeti kuramsal olarak büyük bir yük taşımaz ancak toplumsal bir hareket için bunu söylemek zordur. Bu yüzden kadın hareketi zorunlu olarak kendini politik gerçeklerle sınanırken bulmuştur. Ortak insani değerler ve haklar ekseninde konumlanan liberal eğilim, ilk olması bakımından önemini hep korumuş olmakla beraber zaman içinde yeterli gelmeyecektir. Eril tahakkümün kökenlerini tarih ve toplum düzeninde arayan sol söylem ve eşitlik vurgusunu, kadının üstünlüğünü gölgeleyen bir aldanma olarak gören kültürel söylem de bir süre sonra feminist hareketi arzulanan yere götürmemiştir. Bunun için daha köklü bir mücadele bilincine ihtiyaç vardır ve radikal feminizm bu ihtiyacı karşılamaya en uygun felsefi altyapıya sahipmiş gibi görünür.

Radikal Feminizm

Radikal feminizmin sınırlarını belirlemek ve onu tanımlamak oldukça zordur diyor Carol Anne Douglas¹, ancak diğer politik kuramların ideolojik şemsiyesi altında rahat edemeyen ve onlardan bağımsız hareket eden feminist anlayış için bu ifadeyi kullanabiliriz. Bu yönüyle de aslında hepsinden daha politik olduğu düşünülebilir. Çünkü radikal feministler diğer bütün politik hareketler içinde öyle ya da böyle yer almış ama sonuçta hiçbirinin kadın özgürlüğü için gerekli koşulları sağlamadığını görmüşlerdir. Özellikle de sol siyasetten ümidini kesmiş feministlerdi bunlar. Dolayısıyla da kuramsal örgütlenme biçimleri bu akıma karşı oluşmuştur. Sol düşüncenin üstünde durduğu toplumsal problemlerle kadın sorunlarının eşit derecede önemli olduğunu ve bu problemlerin birlikte çözüme kavuşacağını savunmuşlardır.²

Sosyalizmin sınıf mücadelesinde kadının özgürlüğüne özel yer vermemesini, kadının kurtuluşuyla işçi sınıfının kurtuluşunu birbirinden ayırmamak gibi olumlu bir şekilde tevil edenler olsa da³ hareketin kurumsal yapısı içinde durum hiç de öyle olmamıştır. Aynı parti içinde erkek yoldaşlarının cinsiyetçi şakalarıyla alaya alınan kadınların şikâyetleri de maruz kaldıkları aşağılanma da alışkanlık haline gelmişti.⁴

Cinsiyet meselesini devre dışı bırakan herhangi bir çözüm arayışında toplumsal adaleti sağlama imkânı olsaydı bu ancak cinslerin eşit olduğu bir dünyada görülebilecek bir şey olurdu.

¹ Carol Anne Douglas,, *Sevgi ve Politika, Radikal Feminist ve Lezbiyen Teori*, Çev.: Nilgün Aydoğan, Kavram Yayınları, İstanbul 1995, 7.

² Donovan, *Feminist Teori*, 265.

³ Emel Akal, *Kızıl Feministler, Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, 54.

⁴ Akal, *Kızıl Feministler*, 63.

Oysa cinsiyetler arasında böyle bir eşitlik söz konusu değildir. MacKinnon cinsler eşit olsaydı kadınlar ekonomik ve cinsel olarak sömürülemez ve onlara hükmedilemeyecekti demıştır. Kapitalist sistemin çöküşüyle kadın sorununun çözüleceği ümidini ele alalım. Örneğin ABD’de devletin kapitalist olduğu kabul edilirken eril olduğu kabul edilmez.⁵ Bu ayrımı önemlidir çünkü problemin failleri tarafından bile kabul edilmeyen bir ilişkinin çözümü o ilişki ağında aranmaz. Sadece problemi yaratanlar değil onu çözmek isteyenler de bu ilişkinin sahiciliği konusunu açık bir şekilde ortaya koyabilmiş değillerdir.

Kadının tarih boyu yaşadığı ve farklı politik teoriler yoluyla çözülmesi beklenen, ancak hiçbirinin problemin özünü tam olarak kavrayamamasından ötürü hala yaşamaya devam eden sorunları çözmek için radikal feministlerden Bonnie Kreps giriş mahiyetinde birtakım tespitler sunar. Öncelikle kadın özgürlüğü meselesi kolektif olarak ele alınmalı ve sınıf yahut ideoloji farkı gözetmeksizin bütün kadınların özgürlüğü hedeflenmelidir. Amaç kendisine yamatılan cinsiyet rollerinden kaçmak isteyen her kadının bu özgürlüğe sahip olmasını sağlamak olmalıdır. Kadınlar için tam bir ekonomik bağımsızlık sağlanmalıdır çünkü bütün diğer özgürlükleri ancak bu garanti edebilir. Kadın, halen devam eden kısmi ya da tam kölelikten azat edilmelidir. Kendi bedeni hakkında karar verme hakkı onda olmalıdır. En önemlisi de kadınlar ve kızlar sadece bir kadın olarak değil insan olarak kendilerini gerçekleştirme konusunda cesaretlendirilmelidirler.⁶

Radikal feminizmin amacını insanlar arasında cinsiyete dayalı rol, özellik ve davranışların olmadığı bir dünya yaratmak olarak belirleyen Kreps, radikal olarak anılmalarını da toplumda köklü değişimler talep etmelerine bağlar. Toplumun dayandığı cinsel bölünmeyi ortadan kaldırmak istediklerinin ve erkeklerin dünyasına entegre olmanın gerekliliğine inanmadıklarının altını çizen Kreps, bu durumda en iyi ihtimalle onlar kadar iyi olabileceklerini düşünür. Sözü ettiği köklü değişimlerden biri aileyle ilgilidir. Kreps, kadınlara uygulanan baskının kurumsallaşmış hali olarak gördüğü aile ile mücadele etmenin gereğinden söz eder.⁷

Radikal feministlerden Shulamith Firestone da toplumdaki ayrımcılığı çekirdek ailenin büyütülmüş hali olarak okumuştur.⁸ Ancak onun düşüncesinde psikolojik analizler kendini fazlasıyla hissettirir. Firestone’a göre kadının sömürülmesinde en önemli araç sevgidir. Firestone’un “erkekler düşünüyor, yazıyor ve yaratıyorlardı çünkü kadınlar tüm güçlerini bu

⁵ MacKinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, 247.

⁶ Kreps Bonnie, “Radical Feminism 1”, Anne Koedt, Ellen Levine, Anita Rapone (Eds.), *Radical Feminism*, (ss. 234-240), Quadrangle Books, New York 1973.

⁷ Bonnie, *Radical Feminism 1*, 239.

⁸ Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev.: Yurdanur Salman, Payel Yayınevi, İstanbul 1993, 118.

erkekler akıtıyorlardı; kadınlar kültür yaratamıyorlardı çünkü sevgiden başlarını kaldıramıyorlardı”⁹ çıkışı erkekler üretirken kadınlar ne yapıyordu sorusuna sitemkâr bir cevap niteliğindedir.

Sağlıklı sevgiyi iki taraftan birinin incinmediği benlikler arası bir alışverişe benzeten Firestone, bunun çok az iyi örneğinin yanında çok daha fazla kötü örneğinin bulunduğunu ve sevgide mutluluğu bulmanın az rastlanır bir durum olduğunu söyler. Bunun sonucunda da duygusal kırılmayı çoğunlukla kadınlar yaşarlar, çünkü sevginin ideal biçimde kurumsallaşması toplumsal konumu nedeniyle genelde erkeğin lehine gerçekleşir. Kadın ise bu süreçte idealleştirmeye çalıştığı şeyin tümüyle yalan olduğunu ve sonunda erkeğin kendisini olduğu gibi –ki bu toplumsal olarak belirlenen kadının kimliğidir- göreceğini bildiğinden yaşamı çekilmez bir hal alır. Gereksinim duyduğu erkeğin sevgisiyle bu sevginin gerçek olmadığı kaygıları arasında bitmeyen bir gerilim yaşar. Tüm bu sağlıksız tablo Firestone’un dilinde bir cümleye indirgenir: “*Kadın kendisini, ancak bir erkek onu sevmeye değer bulduğu zaman sevebilir.*”¹⁰

Firestone’a göre erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısının devam etmesi için modern dünyada ekonomik araçlar artık yeterli değildir. Bunun için işin içine romantik unsurlar da girmek zorundadır ve “cinsel sınıflı sistemde” sevginin yozlaşmış hali olan romantik aşka ihtiyaç vardır.¹¹ Romantik aşk önce kadın bedenini erkeğin cinsel hazlarını uyarmak için nesneleştirir, öyle ki bir süre sonra kadın kendi bedenini çekici bulmaya başlar. Ancak işleyişin devam etmesi için bedeni nesneleştirilen kadının cinsel olarak özelleştirilmesi de gerekir. Aslında hazzın nesnesi olarak birbirleriyle tamamen aynı görülen kadınlar, bir kandırmacayla kendilerini diğerlerinden ayıran sahte bir özelliğe ikna edilirler. Böylece kendilerini özel kıldığına inandıkları bedensel özelliklerin diğer kadınlarda da olabileceğini akıllarına getiremez olurlar. Bunun sonucunda da kadınlar kalıplaşarak sömürülen cinsel bir sınıf olduklarının bilincine varamaz hale gelirler.¹²

Hem ailede hem toplumsal yaşamda sevgi nedeniyle duyguları, cinsellik nedeniyle de bedeni istismar edilen kadın için Firestone’un ümidi sibernetikleşme dediği bilimsel devrimde yatar. Bilimsel devrim yapay üreme sayesinde kadını sancılı bir eylemden koruyarak bedeninin sömürülmesinin önüne geçecektir. İş hayatında da kolaylıklar sağlanacak ve böylece ekonomik

⁹ Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 137.

¹⁰ Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 142.

¹¹ Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 157.

¹² Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 158-162.

koşullar dönüşerek toplumsal yaşamla birlikte aileyi kadın açısından, yaşamın geri kalan kısımlarını da bütün insanlık bakımından daha hoş bulunur bir şekle sokacaktır.¹³

Kate Millett, romantik aşk kavramında kadını sömüren yönler bulan bir başka feministtir. Kadının cinsel ilişkiye girmesini bağışlanır kılan tek koşul aşkta sağlanır, çünkü ve bunun dışında romantik aşk kadını erkeğe bağımlı kılarak sosyo-ekonomik düzeyde de onun sömürülmesinin dayanağı olur.¹⁴ Bu durum kadını sömüren cinsel politikanın sınıfsal yansımasıdır. Toplumsal alanda ise aile aynı işlevi yani kadını, belirlenen konumda denetlemeye imkân verir.¹⁵

Ann Oakley de annelik ve doğum üzerinden kadının ailedeki konumlanış biçimine dikkat çeker. Ona göre bu süreç annelik efsanesiyle işlemektedir ve bu efsane üç aşamalı bir anlayışla sağlanır. Bunların birincisi çocukların annelerine ihtiyaç duyduğunu, ikincisi annelerin çocuklarına ihtiyaç duyduğunu ve üçüncüsü de anneliğin kadınların yaşamındaki en büyük başarıları olduğunu söyler. Belki de kendilerini gerçekleştirmenin yegâne yolu olarak gösterilir. Bir başka deyişle kadınlar anne olmaya ihtiyaç duyarlar.¹⁶ Oakley bu efsanenin kadınların gördüğü eziyetin ana kaynağı olduğunu ve her üç önermeyi de ispat eden herhangi bir bulgunun olmadığını söyler. Çocukluğundan beri anneliğe şartlandırılmış olarak büyüyen bir kızın anneliğe ihtiyaç duyacağını, aynı şekilde anne ile yaşamaya alışkın çocuğun anneye ihtiyaç duyacağını ama bunların genel geçer ilkeler olamayacağını kabul eder.¹⁷

Anne Koedt, radikal feminizmi bir mecburiyet olarak ortaya çıkaran gerçeklerle birlikte feminist hareketlerin neden başarısız olduğunu ve gelecekte nasıl başarılı olunabileceğini de anlatır. Öncelikle problemleri kabaca aynı torbaya koymaktan başka bir işe yaramayan sistem gibi genel ifadelerden kaçınmak gerekir, çünkü sistem içinde pek çok farklı grup ve onlara dair bir sürü ilişki türü vardır. Bununla beraber kadınlar, baskı altına alınmalarını sağlayan yolun erkeğe göre ikincil pozisyonda olduklarına ve kendilerini hep erkeğe oranla tanımlamaları gerektiğine ikna edilmelerinden geçtiğini görmek zorundadırlar. Bu efsaneden kurtulup birincil konumda olduklarına inanmadan özgürleşmeleri mümkün olmayacaktır. Erkekler bazı alanlarda kadın taleplerine destek olabilirler ancak bunlar yine kendi yararlarına olan konuları içerir. Hâkimiyet ve alışılmış üstünlük hikâyelerinden vazgeçmedikçe kadının temel konumu da değişmeyecektir. Örneğin kapitalizmden sosyalizme geçilirken kadınlar devrimin bir

¹³ Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 214.

¹⁴ Kate Millett, *Sexual Politics*, 37.

¹⁵ Kate Millett, *Sexual Politics*, 33.

¹⁶ Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, Pantheon Books, New York 1974, 186.

¹⁷ Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, 220-221.

parçasıydı ve bunun için mücadele etmişlerdi ancak devrim erkek devrimi olarak kaldı. Kadınların birtakım kazanımları olsa da yaşam koşulları çok değişmedi ve işten eve döndüklerinde erkeğe boyun eğen rollerine de geri dönerek ev işleriyle birlikte çocuk büyütmede sorumluluğun fazlasını omuzlamaya devam ettiler. Radikal kadınlar bu olaylardan ders almalı ve iki cins arasındaki aktif-pasif ilişkisini sorgulamalıdır. Erkeklerin kendi sosyo-ekonomik kavgalarının parçası olmadan önce bu ilişkinin düzeltileceğinin sözü alınmak zorundadır. Erkeklerle yüzleşmeli ve gerçek nedenler dururken görüntüyü dolduran ikincil meselelerle zaman kaybedilmemelidir, aksi takdirde devrimler kadınları es geçmeye devam edecektir.¹⁸

Aktif-pasif ve gerçek olan ile görünürde olan farkı kadının cinsel algısında da söz konusudur. “*Kadının cinselliğinin erkek için olduğunu erkeğin cinselliğinin ise kadın için olmadığını söylemek sokaktaki sıradan adama pek bir şey ifade etmeyecek gibidir. Çünkü radikal feministlere göre, çoğu kimse, söz konusu cinsellik olunca, görünüşü gerçekliğe tercih etmektedirler.*”¹⁹ Sözü edilen problem sadece erkeklerin algısını işaret etmez aynı zamanda kadınlar arasında da yaygın olarak görülen bir gerçeğe ışık tutar.

Bu probleme çözüm üretmek için bazı radikal feministler cinsel ilişkiyi özel bir münasebet değil de politik bir baskı aracı gördüklerinden ötürü lezbiyenliği gündeme getirmişlerdir.²⁰ Örneğin Monique Wittig cinsiyetlerin politik olarak ayrıldıklarını göstermenin en iyi yolu olarak lezbiyenliği adres gösterir.²¹

Sonuç

Sonuç olarak her radikal hareket gibi radikal feminizm de birçok tartışmalı içeriğe sahiptir. Kelimenin tam anlamıyla radikal bir metin olan “Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu”²² edebi yönü kadar eril değerlere düşmanlığıyla da güçlü bir örnektir. Ancak diğer politik kuramlardan beklediklerini bulamayan feministler için ortaya çıkması doğal kabul edilebilecek bir akım olduğu söylenebilir. En azından çözüm olarak önerdikleri her anlayış yerinde olmasa bile işaret ettikleri problemler hem felsefi hem de tarihsel olarak gerçektir. Birikim üzerine ilerleyen feminizm ve politika ilişkisi düşünüldüğünde yeni feminist hareketlere bir basamak olacağı da açıktır.

¹⁸ Anne Koedt, “Women and the Radical Movement”, Anne Koedt, Ellen Levine, Anita Rapone (Eds.), *Radical Feminism*, (ss. 318-322), Quadrangle Books, New York 1973.

¹⁹ Tong, *Feminist Düşünce*, 174.

²⁰ Tong, *Feminist Düşünce*, 191.

²¹ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, 9.

²² Solanas Valerie, *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, Çev.: Ayşe Düzkan, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011.

Kaynaklar

- Akal, Emel, *Kızıl Feministler, Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Bonnie, Kreps, “Radical Feminism 1”, Anne Koedt, Ellen Levine, Anita Rapone (Eds.), *Radical Feminism*, (ss. 234-240), Quadrangle Books, New York 1973.
- Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, (Çev. : Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Douglas, Carol Anne, *Sevgi ve Politika, Radikal Feminist ve Lezbiyen Teori*, Çev.: Nilgün Aydoğan, Kavram Yayınları, İstanbul 1995.
- Firestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, (Çev. : Yurdanur Salman), Payel Yayınevi, İstanbul 1993.
- Koedt, Anne, “Women and the Radical Movement”, Anne Koedt, Ellen Levine, Anita Rapone (Eds.), *Radical Feminism*, (ss. 318-322), Quadrangle Books, New York 1973.
- MacKinnon, A. Catharine, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, (Çev. : Türkan Yöney, Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Millett, Kate, *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Urbana 2000.
- Oakley, Ann, *Woman’s Work: The Housewife, Past and Present*, Pantheon Books, New York 1974.
- Solanas, Valerie, *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, (Çev. : Ayşe Düzkan), Sel Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Tong, Rosemarie Putnam, *Feminist Düşünce*, (Çev. : Zafer Cirhinlioğlu), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2006.
- Wittig, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992.

TRAFİK KAZALARINDA SORUMLULUK VE İLGİLİ İCTİHÂDLAR

Dr. Öğr. Üyesi AMER ALDERSHEWI

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagati ABD

alder@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5126-5744

Atf Gösterme: ALDERSHEWI, Amer, المسؤولية في حوادث السير والقواعد الفقهية المتعلقة بها, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.148-160.

Geliş Tarihi:

2 Ocak 2020

Kabul Tarihi:

17 Haziran 2020

ملخص: تطرق الفقهاء في كتبهم لبعض صور حوادث السير حسب المتعارف عندهم فذكروا الحوادث الناشئة عن الدواب والسفن، ثم تطورت الحياة وكان من مفرزاتها مركبات وآلات متنوعة نتج عنها صور أخرى لحوادث السير، فكان من الضروري بيان أحكام الصور الجديدة لتلك الحوادث، فيسعى البحث لإسقاط القواعد الفقهية المتعلقة بحوادث السير التي ذكرها الفقهاء في ثنايا كتبهم على صور الحوادث في عصرنا الحاضر، وبيان مدى مسؤولية السائق عن تلك الحوادث، وهل هي من قبيل العمد أو الخطأ، ويبين أنه وإن كانت في الغالب من قبيل الخطأ، فالسائق مسؤول عما يحدثه من أضرار سواء في البدن أو المال إذا تحققت عناصرها من خطأ وضرر ولا يعفى من المسؤولية إلا في الحالات مستثناة سوف يرد ذكرها في البحث.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية، الضمان، المباثير، المتسبب، العمد، الخطأ

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hukukçular kitaplarında kendileri nezdinde bilinen ilke ve hükümler çerçevesinde bazı trafik kazalarını tartışmaya açmışlar ve bu bağlamda hayvanlardan ve gemilerden kaynaklanan kazalardan bahsetmişlerdir. Onların kendi zamanlarının şartları çerçevesinde yaptıkları araştırma ve tartışmalardan sonra yaşam koşulları gelişti ve diğer trafik kazalarına neden olan çeşitli araçlar ve makineler meydana geldi. Bu nedenle bu kazaların yeni şekil ve tarzları konusunda hukuki hükümleri yeniden açıklamak gerekli hale geldi. İşte bu araştırmamız, hukukçuların trafik kazalarına ilişkin ortaya koydukları hukuki kuralları, zamanımızdaki kazaların farklı şekillerine ilişkin hukuk kitaplarında bulunan hükümleri tesbit etmekte, sürücülerin bu kazalardaki sorumluluğunun derecesini açıklamakta ve bunların kasıtlılıktan mı yoksa hatadan mı kaynaklandığını açıklamayı amaçlamaktadır. Araştırmamız sonuç itibarıyla sürücünün sorumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu araştırmamız söz konusu trafik kazalarının mal, madde veya para konusunda meydana gelmesi halinde ve hata, zarar unsurlarının oluşması durumunda hangi hükümlerin tatbik edilmesi gerektiğini de incelemekte, bu tür kazalardaki istisnai hallerin sebep olduğu sorumluluktan muaf olma durumu dışındaki durumların zararlara neden olduğunu ve sorumluluk getirdiğini ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk kuralları, tazminat, niyet, hata, kusur, sorumluluk

مقدمة

بعد أن انتشرت المركبات بأنواعها المختلفة، وأصبحت الحوادث التي تنتج عنها بالمئات في اليوم الواحد، وتزهق آلاف الأرواح بسببها في كل عام، كان من الضروري بيان أحكام تلك الحوادث، ففي البحث التالي يسعى الباحث إلى بيان القواعد

الفقهية المتعلقة بحوادث السير التي بينها الفقهاء في كتبهم، واسقاطها على الصور العامة التي قد ترد في حوادث السير، ثم بيان مدى مسؤولية السائق عن تلك الحوادث، وذلك في المطالب التالية: **المطلب الأول: الضمان والمسؤولية وأركانها** من المعلوم أن ضمان الضرر من الأصول المهمة في الشريعة الإسلامية لذا سيكون التمهيد في بيان معنى ضمان، والمسؤولية المدنية والجنائية وأركان المسؤولية، كما يأتي:

أولاً: الضمان

الضمان لغة: من ضمن وهو الكفالة والالتزام.¹ والضمان في الاصطلاح هو: التزام بتعويض مالي عن ضرر الغير.² وقد استنبط الفقهاء هذا المعنى من الآيات والأحاديث التي تبين هذا الأصل ومنها:

في القرآن: فأوضح ما يستدل به على ذلك قوله تعالى { فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم³ } فمبدأ المماثلة العادلة واضح في هذه الآية الكريمة، والتعويض عن الضرر من المماثلة في الجزاء، وهذه المماثلة قد تكون صورة ومعنى إن أمكن إلى ذلك سبباً، وإلا فالمثلية معنى وهي القيمة، غير إن هذا الجبر والجزاء لا ينطوي على معنى العقوبة الزاجرة وإنما هو مجرد رد البذل التالف على صاحبه لعصمة ماله، فيقوم مال محل المال التالف.⁴

ومن السنة فقد روي هذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم " لا ضرر ولا ضرار"⁵، فهذا الحديث يبين مبدأ مهماً في الشريعة ألا وهو نفي الضرر، ومن الأوجه البلاغية في هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يكتفي ببيان حرمة الإضرار فقط، بل يبين أيضاً وجوب الضمان على مسبب الضرر، فالنبي لم يبين حرمة الإضرار بالغير بصيغة النهي الدالة على التحريم فقط، بل كان ذكره بصيغة نفي الجنس، أي نفي جنس الضرر، ووجه البلاغة فيه أنه كما يجب على الإنسان اجتناب الإضرار بالغير، أنه إذا بدر منه ضرر ما فعليه المبادرة إلى إصلاح ما سببه من ضرر، وذلك إما برده إلى حالته الأصلية قبل الضرر، وإما بالتعويض عن الضرر المرتكب حتى يكون عوضاً عن المتلف.⁶

ثانياً: مسؤولية السائق المدنية والجنائية

1- المسؤولية المدنية

من المعلوم أن مصطلح المسؤولية المدنية هو مصطلح قانوني فلم يرد في فقهاء الإسلام ولعل أقرب ما يؤدي معناه عندنا هو كلمة الضمان، وذلك بالالتزام بتعويض الضرر الذي يلحق بالغير، والمسؤولية المدنية في القانون لها قسمان

¹ إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، 1/544.
² الزرقاء، مصطفى الزرقاء، **المدخل الفقهي**، دار الفكر، الطبعة العاشرة، 1968، 1032/2، وللبيان معنى الضرر عند المذاهب الأربعة ينظر، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، **شرح فتح القدير**، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الثانية، 218/7. الصاوي، أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، - 1415هـ - 1995م، تحقيق: ضبطه وصححه، محمد عبد السلام شاهين، 272/3. الخطيب الشربيني، محمد الشربيني الخطيب، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، بيروت، دار الفكر - 1415، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، 312/2. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1390، 180/2.

³ البقرة/194.

⁴ الدريني، فتحي الدريني، **النظريات الفقهية**، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الرابعة، 1997/1417، 198.

⁵ رواه ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، **سنن ابن ماجه**، بيروت- دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الأحكام، رقم 2340، وجاء في **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناي، بيروت، دار العربية، 1403، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي " هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع لأن إسحاق بن يحيى بن الوليد لم يدرك عيادة بن الصامت قاله البخاري والترمذي " 48/3.

⁶ العثماني، محمد تقي العثماني، **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، دار القلم، الطبعة الثانية، 2003/1424، ص 292.

المسؤولية العقدية والمسؤولية التقصيرية، ويقابل هذا في فقهننا ضمان العقد وضمن الإلتلاف، وضمن العقد يكون بضمن ما نص عليه عقد الاتفاق بين الطرفين، بينما ضمان الإلتلاف فهو ضمان لقيمة ما تم إلتلافه وقت العقد، وهو مقيد بالمثل.⁷ وهذا ما أشار إليه في الأشباه والنظائر " والفرق بين ضمان العقد واليد أن ضمان العقد مرده ما اتفق عليه المتعاقدان أو بدله وضمن اليد مرده المثل أو القيمة".⁸

والإلتلاف نوعان فهو إما إلتلاف مباشر أو بالتسبب، أما المباشر فقد عرفته مجلة الأحكام العدلية: الإلتلاف مباشرة هو إلتلاف الشيء بالذات ويقال لمن فعله فاعل مباشر.⁹

إذا فالإلتلاف مباشرة هو إيجاد التلف دون واسطة، كالقتل أو الحرق أو غيرها، ومن أتلّف شيئاً يجب أن يضمن ما أتلّفه سواءً بالمثل أو بالقيمة.

أما الإلتلاف بالتسبب فقد عرفه الغزالي فقال: بأنه إيجاد ما يحصل الهلاك به عنده لكن بعلة أخرى إذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة.¹⁰

إذا فالإلتلاف هو إلتلاف الشيء ولكن بوجود واسطة أي بين من قام بالإلتلاف وبين المتلف، وذلك كحفر بئر في طريق الحيوانات أو الناس.

2- المسؤولية الجنائية

الجنائية في الاصطلاح الفقهي هي: اسم لفعل محرم شرعاً سواء وقع الفعل على نفس أو غير ذلك، ولكن عرف الفقهاء جرى على إطلاق اسم الجنائية على الأفعال الواقعة على نفس الإنسان أو أطرافه كالقتل أو الجرح أو الضرب.¹¹ عرفت المسؤولية الجنائية في القانون الوضعي بعدة تعريفات متقاربة وذات معنى واحد، منها: هي تحمّل الإنسان عقوبة فعله أو تركه غير المشروع الذي يأتيه باختياره وهو مدرك لكونه ونتائجه.¹² يتضح مما سبق أنّ الإنسان يكون مسؤولاً مسؤوليةً جنائية متى قام بجنائية سواء أكانت الجنائية نتيجة القيام بفعل نهى المشرع عنه أو ترك ما أمر به، ومعنى المسؤولية الجنائية في القانون الوضعي مستمد من الشريعة الإسلامية، إذ إن القانونيين في العصر الحديث وبعد الثورة الفرنسية اهتموا بالفقه الإسلامي في تحديد المسؤولية الجنائية، أما ما قبل ذلك فقد كان للمسؤولية الجنائية معنى آخر وهو أن يتحمل الفاعل نتيجة فعله سواءً أكان هذا الفاعل إنساناً أم غير إنسان حياً أو غير حي، مختار أم غير مختار مميز أو غير مميز.¹³ وللمسؤولية الجنائية ثلاثة أركان هي:

الركن الأول: الخطأ

الخطأ هو: فعل يصدر من الإنسان بلا قصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواء.¹⁴ يقرر الفقه الإسلامي أن الخطأ لا يسقط حقوق العباد، بل يجب ضمان المتلفات وكل ما يتعلّق بحقوق العباد، ولكن لا يجب القصاص، كما لو رمى إنساناً وهو يظن

⁷ علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر، ص 20.

⁸ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، بيروت- دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1403، 362/1.

⁹ سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1986، المادة 887.

¹⁰ الغزالي، الوجيز، بيروت، دار المعرفة، 205/1.

¹¹ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، بيروت، دار الفكر، ط 1998 215/6.

¹² أحمد الأشهب، المسؤولية الجنائية في الشريعة والقانون، بنغازي - ليبيا، دار الكتب الوطنية، ص 21.

¹³ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، 1985/1404 392/1.

¹⁴ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الموسوعة الفقهية، مصطلح "خطأ"، 129/19.

أنه صيد فقتله،¹⁵ وقد اعتبر الفقهاء حوادث الطريق من قبيل الخطأ، فإذا تصادم شخصان فماتا فالدية على عاقلتيهما، وهذا التصادم لا يوجب القصاص سواء أكان التصادم عمداً أو خطأ، لأن التصادم لا يقتل في الغالب.¹⁶

ويمكن القول إن حوادث القتل التي تحصل في هذا الزمن، التي يقصد بها السائق القتل أنها من قبيل القتل العمد التي توجب القصاص، لأن السيارات مما يقتل غالباً، بل قد أصبحت آلة معدة لذلك فكثير من جرائم القتل أصبحت ترتكب عن طريق السيارات.

فإذا انتفى الخطأ فلا مسؤولية، مثاله كما لو وقف أحد في مكان ما فصدمه شخص، فلا ضمان ولا مسؤولية على الواقف مادام ليس متعمداً بوقوفه، والضمان على الصادم فإذا أصيب أو مات أو هلك مركوبه فالضمان عليه، أما إذا كان الواقف متعمداً فهو الضامن لتعمديه بوقوفه الذي تسبب بالتلف.¹⁷

والخطأ إما أن يكون مباشراً بحيث يكون التلف بسببه دون أن يتخلل بينه وبين التلف فعل آخر، فالفعل هو الذي أدى إلى الهلاك مثلاً، وهنا يكون الشخص مسؤولاً عن فعله قصده أو لا،¹⁸ وإما أن يكون الخطأ بالتسبب، وهو يعني إحداث أمر في شيء يؤدي إلى تلف شيء آخر،¹⁹ كما قام بتعطيل مكابح السيارة ثم بسبب ذلك بوقوع حادث لعدم إمكانية كبح السيارة.

الركن الثاني: الضرر

يذكر بعض الفقهاء للضرر تعريفاً بأنه: إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، فوجود الضرر على طرف ما لا بد منه حتى يتحقق الركن الثاني من أركان المسؤولية الجنائية، وهذا الضرر قد يصيب الإنسان في نفسه أو ماله أو ممتلكاته، ومن المعلوم أن الضرر لو تحقق فالواجب إزالته وتعويض من أصيب بالضرر، وهذا التعويض لا يناف بالتعمد بل هو قائم على وقوع الضرر فحسب.²⁰ أي أن المناط هو وقوع الضرر بغض النظر عن توفر العمد في فعله أم لا.

الركن الثالث: العلاقة السببية أو الرابطة السببية

يشترط في الفقه الإسلامي من وجود رابطة سببية بين الفعل الذي قام به الشخص وبين النتيجة الواقعة، بأن يكون فعله هو الذي أدى إلى النتيجة الحاصلة، بمعنى أنه لولا فعله لما حصل الضرر الواقع، فلو وضع أحد السم لشخص في الطعام وقبل سريان السم في جسم المصاب أتى شخص آخر وأطلق النار على الشخص المسمم فحصل الموت، فإن وضع السم جنابة لكن لم تتحقق الرابطة بينه وبين الموت فلا يصح نسبة الضرر إلى واضع السم، بل يكون على من أطلق النار أن فعله متصل بالنتيجة الضارة.²¹

المطلب الثاني: القواعد الفقهية المتعلقة بالجنائية

القاعدة الأولى: المرور في طريق العامة مباح بشرط السلامة

الأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح بشرط السلامة كالمشي، وذلك لأن حق الانتفاع بالطريق أمر يشترك فيه الناس جميعاً، فكل واحد يتصرف في حقه من جهة وفي حق غيره من جهة، فتكون الإباحة مشروطة بسلامة المرور، وأما

¹⁵ المرجع السابق.

¹⁶ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، المغني، بيروت- دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405، 159/9.

¹⁷ الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، المهذب، بيروت- دار الفكر، 194/2، ابن قدامة، المغني، 158/9.

¹⁸ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: تعريب: المحامي فهمي الحسيني، 80/1.

¹⁹ جمعية المجلة، مجلة الأحكام العدلية، كارخانه تجارت كتب، تحقيق: نجيب هوايني، 171/1.

²⁰ السنهوري، عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، بيروت- دار إحياء التراث العربي، 310/1.

²¹ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، 312/1.

التقييد بما يمكن التحرز منه دون ما لا يمكن التحرز عنه، لأن اشتراط السلامة فيما لا يمكن التحرز منه يمنع من استيفاء الحق، فيمتنع المشي والمسير مخافة الوقوع فيما لا يمكنه أن يتحرز منه.²²

القاعدة الثانية: المباشر ضامن وإن لم يكن متعدياً

المباشر هو من اتصل فعله ذاته بالمحل فيتلف نتيجة لفعله، أو هو إيجاد علة الإلتلاف دون أن يتوسط بين الفعل والتلف فعل آخر قد ينتج التلف بسببه، ولا خلاف في تضمين المباشر للفعل الضار لأن فعله علة التلف بدليل نسبة التلف إليه، مثل إحراق الزرع وقطع الشجر أو هدم البنيان، ولا يشترط الأهلية ولا التمييز والإدراك والتعمد، بل الضمان مرتب على مجرد التعدي فإذا وجد التعدي وجد الضمان وجد التعمد أو لا، فهو حكم وضعي لا تكليفي،²³ ويتضح هذا بما ذكره الفقهاء من الفروع منها:

1- جنوح الفرس بالسكران: فلو ركب سكران فرساً وجنحت الفرس ومالت به على أحد فقتلته فإنه ينظر هنا إلى أن السكران إن لم يمكنه توجيه الفرس أو التحكم به أي لم يستطع منعه، فلا يضاف ما فعله الفرس للسكران، وبالتالي فلا يضمن، وإن أمكنه توجيهه ولم يفعل فإنه يضمن،²⁴ أي إن كان قادراً على توجيهه فهو مباشر لما أحدثه الفرس من الضرر لتقصيره في تقادي الضرر، وإن كان غير قادرٍ على التوجيه فلا يضمن لخروج الفرس عن سيطرته وقيادته.

2- ذكر الفقهاء أنه إذا نخس²⁵ الدابة رجلٌ غير الراكب فالضمان على الناحس دون الراكب،²⁶ فالضمان يكون على الناحس لكون القتل حصل نتيجة نخسه فاندفاع الدابة كان بسبب النخس فأضيف الحكم إليه، كأنه فعله بيده، ولتعديه في تسببيه، والراكب غير متعمد، وقد ورد في ذلك أثر عن ابن مسعود r : أقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة، فنخس الرجل الدابة، فرفعت رجلها فلم تخطئ عين الجارية، فرفع إلى سلمان بن ربيعة الباهلي، فضمن الراكب فبلغ ذلك ابن مسعود فقال "على الرجل إنما يضمن الناحس"²⁷ فالناخس كان سبب الضرب لذلك كان الضمان عليه لا على الراكب لعدم تعديه.

3- ولو سقطت الدابة المركوبة ميتة فتلف بسقوطها شخص أو شيء فلا ضمان على الراكب، وكذلك لو كان سبب السقوط شيئاً فاهراً لا يمكن دفعه كمرض شديد أو ريح ونحوها.²⁸ فهنا لم يضمن الراكب لأن الموت ليس في يده ولا يستطيع أن يدفعه

²² ابن عابدين، محمد أمين المعروف بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ - 2000م، 6/603، السرخسي، شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 188/26، خالد الآتاسي، شرح مجلة الأحكام العدلية، دار الكتب العلمية، 494/3، المادة 932.

²³ الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دمشق/ سوريا، دار القلم الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م، تحقيق: صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، 453/1.

²⁴ البغدادي، أبو محمد بن غانم بن محمد البغدادي، مجمع الضمانات، تحقيق: أ.د محمد أحمد سراج، أ.د علي جمعة محمد، 424/1.

²⁵ نخس الدابة: طعن مؤخرها أو جنبها بعودٍ أو نحوه لتنتشط، المعجم الوسيط، 2183/3.

²⁶ المرغيناني، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، دار المكتبة الإسلامية 202/4

²⁷ رواه ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الرياض، دار مكتبة الرشد، الطبعة: الأولى، 1409، تحقيق: كمال يوسف الحوت، كتاب الديات، باب الرجل يموت في القصاص، وقد قال الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، نصب الرأية لأحاديث الهداية، مصر، دار الحديث، 1357، تحقيق: محمد يوسف البنوري، قال في كتاب الديات، باب الجنابة على البهيمة والجنابة عليها" قلت غريب" 388/4.

²⁸ الخطيب الشربيني، محمد الخطيب الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر، 205/4.

فلا اختيار له فيه، فلم تتحقق المباشرة الني هي علة التضمن، وكذا لو حصل السقوط بأفة سماوية، من مرض أو ريح أو غيرهما.

4- وكذا في مسألة اصطدام سفينتي، فقد ذكر الحنابلة أن سفينتين إن تصادمتا وغرقتا ضمن صاحب كل سفينة السفينة الأخرى، وكذلك ضمن ما فيها من أشياء، وهذا الضمان يكون عند التفريط، أما عند عدم التفريط فلا ضمان لأحدهما على الآخر، وإذا كانت إحدى السفينتين منحدره والأخرى مصعدة أي في حالة ارتفاع فإن الضمان يكون على المنحدرة إلا عند عدم تمكن السيطرة عليها بسبب ريح أو غيرها، أما إذا استطاع صاحب السفينة المصعدة أن يحدد بسفينته عن السفينة المنحدرة -التي فقد صاحبها السيطرة عليها- لكنه لم يفعل فإن الضمان يكون على صاحب السفينة المصعدة لتفريطه²⁹ فعدم العدول مع الإمكانية يؤدي إلى ضمان، لأنه كان بإمكانه تجنب الضرر لكنه لم يفعل فيكون مباشراً للتعدي فيضمن ما تلف.

وذكر المالكية في السفينة ثلاثة أوجه: الأول أنه إن كان بسبب الريح لا بسبب راكبي السفينة (النواتية)³⁰ فلا ضمان عليهم، الثاني: إن كان بسبب راكبي السفينة فلا خلاف أنهم ضامنون، والثالث: وإن أشكل الأمر حُمل على أن السبب هو الريح،³¹ أي إن الأصل أن الضمان على المباشر إلا في الحالات التي تتدخل فيها أفعال أخرى مثل الريح أو نفور الفرس، عندها يجب أن نتيين هل كان هذه العوامل ذات أثر فعال فيما حدث فيسقط الضمان عن الراكب أم لا فيضمن لتقصيره في ضبط سيرها. 5- وفي عصرنا إذا صدمت سيارة سيارة واقفة في مكانها المخصص "كراجها- أو موقفها" أو على جانب طريق واسع، فإنه ضامن للضرر الذي حدث لأنه مباشر والمباشر ضامن لما أحدثه من ضرر.

القاعدة الثالثة: المسبب ضامن إن كان متعدياً

مثاله: من حفر بئراً فسقط فيها رجل، فالحافر مسبب لسقوطه فيكون ضامناً إذا كان متعدياً في حفره، ولا يكون ضامناً عند عدم التعدي.³² أي إن المتسبب إن كان في فعله متجاوزاً لحقه متدخلاً في حق الغير أو ملكه أو متسبباً في تلف ملك الغير فإنه يضمن عند التعدي، أما إذا لم يكن متعدياً فلا ضمان. ويمكن أن تقول إن السيارة المحملة بأشخاص أو أشياء أخرى إذا قام سائقها بكبح الفرامل بقوة أو ساق بغير تأن في طريق وعر أو ضيق هو ضامن لما يسقط من سيارته لأنه متسبب والمتسبب ضامن مع التعدي.

القاعدة الرابعة: إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر

مثال: إذا حفر أحد بئراً ثم أتى شخص آخر فألقى فيه رجلاً أو حيواناً أو غيره فلا ضمان على الحافر لأن الحافر متسبب والملقي مباشر فالضمان على الملقي (المباشر).³³ ولكن لهذه القاعدة مستثنيات كثيرة تتلخص في نقطتين:

1- إذا كان تأثير المسبب أقوى من تأثير المباشر أضيف الحكم إلى المسبب، فلو كان فعل المسبب يفضي إلى التلف بشكل مباشر فإن الحكم يكون على المسبب، مثاله أن يمسك شخص شخصاً آخر ويتجاذبا فتسقط ساعة من أحدهما فتتكسر فيكون

²⁹ ابن قدامه، المغني، 160/9، المرادوي، علي بن سليمان المرادوي أبو الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد حامد الفقي، 245/4.

³⁰ النواتية: مفردة نُوتِيٌّ، وهم الملاحون في البحر، ينظر ابن منظور، لسان العرب، 101/2.

³¹ الحطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1398، 243/6.

³² ابن نجيم، زين العابدين ابن نجيم المصري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لبنان/بيروت، دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، - 1405هـ - 1985م، تحقيق: أحمد بن محمد الحنفي الحموي 326/3.

³³ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 326/3، مع شرح الحموي.

الضمان على الشخص الممسك له لأنه متسبب بسقوط الساعة، مع أن المُسَوِّط الحقيقي هو صاحب الساعة فهو المباشر، فيضمن المتسبب لأن السبب أدى إلى الكسر الساعة دون أن يتخلل بين فعله والكسر فعل آخر،³⁴ وقد ذكر الحنفية أن من أكره إنساناً على قتل آخر إكراهاً ملجئاً فالقصاص على المكره دون المكره.³⁵ فهنا المكره أصبح كالآلة بيد المكره فيكون الضمان على المكره لا على المكره، إذا فالمباشر هو من حصل التلف بفعله دون واسطة، ففعله هو المؤدي إلى التلف، والمتسبب هو من حصل التلف لا بمباشرته وفعله بل بواسطة هي العلة، فإذا اجتمع فعل المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر لأنه صاحب العلة، وإذا كان الفعل المتوسط بين فعل المباشر والنتيجة صالحاً لإضافة الحكم إليه، بأن كان لا فائدة منه سوى الإفضاء إلى النتيجة فيكون الضمان على المسبب لا على المباشر.³⁶

2- إذا كان المتسبب متعدياً والمباشر غير متعدٍ: فالمتسبب إذا كان متعدياً بما قام به والمباشر غير متعدٍ بفعله فالحكم يضاف هنا إلى المتسبب، مثل ناخس الدابة فإنه متعد بنخسه والراكب غير متعد بركوبه فيكون الضمان على الناخس دون الراكب.³⁷

كما لو صدمت سيارة أخرى من الخلف فأتلقت السيارة المصدومة نفساً أو مالاً أو سيارة أخرى فالضمان يكون على الذي صدمه لأنه متعدي بما قام به، وهو وإن كان مباشراً إلا إنه غير ضامن لعدم تعديده.

وقد ترد هنا حالة يكون الضمان في على المباشر والمتسبب معاً، كما لو كان فعل المباشر المتسبب يؤديان إلى نفس النتيجة في حال انفرادهما، فإذا اتحد أثر فعل المباشر والمتسبب فإن الضمان يكون عليهما، كما لو نخس رجل الدابة بأمر ركبها يكون الضمان عليهما، لأن الناخس يكون بمنزلة السائق.³⁸

ومثاله في أيامنا إذا صدمت السيارة أحداً صدمةً قوية تقتل بها، فرمت بالشخص إلى جانب الطريق الآخر فدعسته سيارة أخرى، فالضمان يكون على السائقين لأن فعل كل منهما يؤدي إلى القتل لو انفرد.

القاعدة الخامسة: لا ضمان فيما لا يمكن التحرز عنه

تعني هذه القاعدة أن كل ما لا يمكن للإنسان أن يتجنبه ويحترز عنه أنه لا ضمان فيه، وكل ما أمكن الاحتياط عنه يكون سبباً موجباً للضمان، فالإنسان لا يضمن ما يتلفه إذا فعل ذلك لعدم إمكانية التحرز عن ذلك الشيء، ولأن الإنسان يضمن ما فيه الوسع والطاقة، أما ما لا يمكن الوسع فيه فلا ضمان عليه.³⁹

فمثلاً يضمن الراكب ما تصطم دابته به وذلك لأن الصدم يمكن التحرز عنه، أما إذا نفحت الدابة أحداً برجلها أثناء سيرها في الطريق، فلا يضمن الراكب لأن ذلك لا يمكن التحرز منه كما ورد في مجلة الأحكام.⁴⁰

كما إذا سقط أحد من مكان أو اندفع بسرعة أمام السيارة، وقام السائق بما يتوجب عليه من كبح الفرامل وغيرها من الأمور، إلا أن المسافة كانت قصيرة فلم يتمكن من إيقاف السيارة في الوقت المناسب فدعس الشخص فمات، فلا يقال بتضمن السائق لأنه لم يمكنه التحرز منه.

³⁴ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 81/1.

³⁵ الكاساني، علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي - الطبعة: الثانية، - 1982، 179/7.

³⁶ الأتاسي، شرح مجلة الأحكام العدلية، 495/3.

³⁷ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 202/4.

³⁸ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 248/6.

³⁹ وهبة الزحيلي، نظرية الضمان، دمشق/ دار الفكر، ط 1998، ص 222.

⁴⁰ سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، المادة 962، ص 518.

وأخيراً يمكن القول إن جميع الحالات التي تحدث في حوادث السير تندرج تحت قاعدة من هذه القواعد، وكذلك حالات الخطأ وقصد الفعل الجرمي بواسطة السيارات، تندرج تحت هذه القواعد.

المطلب الثالث: حوادث السير ومدى مسؤولية السائق عنها

عند الاستقراء يتبين لنا أن حوادث السير المعاصر تندرج بشكل عام تحت أربع حالات بيانها فيما يلي:

أولاً: أن يكون السائق ملتزماً بجميع قواعد السير

إذا كان السائق ملتزماً بجميع قواعد المرور من تقيده بالسرعة المحددة واتخاذ جانب السير الصحيح وغيرها من الأمور الناظمة للسير، ثم اصطدم بشخص ما، فهل يكون ضامناً للضرر الذي تسبب به؟ وقد قال بتضمينه بعض الفقهاء لأنه مباشر والمباشر ضامن ولو من غير تعدد، بينما قال آخرون بعدم تضمينه، لأن ما يحدث بعد الالتزام بأنظمة السير حادث سماوي قاهر لا يمكن التحرز منه، وضمان المباشر يكون فيما يمكن التحرز منه لا فيما لا يمكن التحرز منه.⁴¹ والذي أميل إليه أنه لا مناص من تضمين السائق قضاءً بتعويض الضرر الحادث لوقوعه، أما ديانة فهو غير مؤاخذ بما حدث لعدم إمكان التحرز منه، والله أعلم.

ثانياً: أن يكون السائق مهملاً لقواعد السير

فيما تقدم كان السائق ملتزماً بأنظمة السير، أما هنا فإنه غير ملتزم بها كأن تجاوز السرعة المحددة أو قام بمخالفات مرورية أخرى، فإنه هنا ضامن لما فعله لتعديه، فقد تحققت فيه المباشرة والتعدي، فيضمن.⁴² أي أنه مؤاخذ بما فعل ديانة وقضاء، فيطالب بالتعويض المادي، ويكون قد اقتترف إثماً يحاسب عليه، والله أعلم.

ثالثاً: أن يتدخل الغير في الحادث

هنا حالات يسقط الضمان عن السائق ويتعلق بغيره⁴³:

1- إذا كان السائق يقود ملتزماً بجميع قواعد السير وفجأة قفز أمامه إنسان فاصطدم به ولم يكن في مقدوره أن يتوقف ويتخذ اجراءات الأمان من كبح الفرامل وغيرها، وذلك لضيق المسافة بينه وبين الشخص الآخر، ففي هذه الحالة لا يضمن السائق مع كونه مباشراً وذلك لأن فعل الغير كان الأقوى في إحداث الاصطدام فيكون كمن أثلف نفسه بنفسه فيكون هدرأً، وقد جاء في مجمع الضمانات: " رجل حفر بئراً في الطريق فسقط فيها إنسان ومات فقال الحافر أنه ألقى نفسه فيها وكذبتة الورثة في ذلك كان القول قول الحافر في قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد لأن الظاهر أن البصير يرى موضع قدمه وإن كان الظاهر أن الإنسان لا يوقع نفسه وإذا وقع الشك لا يجب الضمان بالشك".⁴⁴ وعليه فالقضاء الشخص نفسه أمام السيارة مع علمه بأن السائق لا يستطيع إلا أن يدهسه يكون نوعاً من الانتحار وإهلاك النفس وقتلها، وبالتالي لا يُحمّل السائق انتحار الشخص، والله أعلم.

2- قد يكون السائق ملتزماً بأنظمة السير ولكن يقوم شخص ما بدفع آخر أمامه ولا يستطيع السائق الفرار من دهسه، ففي هذه الحالة لا يضمن فيها السائق الحادث؛ لأن الحادث كان بسبب آخر لولاه لما وقع الحادث، وقد سبق أن المباشر والمتسبب إذا اجتمعا أضيف الفعل إلى المباشر إلا إذا كان المباشر غير متعد بفعله عندها يُضاف الفعل للمتسبب، فالمتسبب هنا متعد

⁴¹ العثماني، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، 312.

⁴² العثماني، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، 317.

⁴³ العثماني، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، 314.

⁴⁴ البغدادي، مجمع الضمانات، 408/1.

بدفعه على العكس من المباشر السائق الذي كان ملتزماً غير متعد،⁴⁵ وقد جاء في مسألة الناحس أنه يضاف الحكم إليه، وقد ورد في الأثر الذي مر ذكره عن ابن مسعود : أقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة، فنخس الرجل الدابة، فرفعت رجلها فلم تخطئ عين الجارية، فرفع إلى سلمان بن ربيعة الباهلي، فضمن الراكب فبلغ ذلك ابن مسعود فقال " على الرجل إنما يضمن الناحس"⁴⁶ وقد ذكر الفقهاء أيضاً أن الذي يعثر بما أحدثه في الطريق رجل فوقع على آخر فمات كان الضمان على الذي أحدثه في الطريق وصار كأنه دفع الذي عثر به لأنه مدفوع في هذه الحالة والمدفوع كالألة.⁴⁷

4- الخلل المفاجئ في السيارة: ذكر الفقهاء حالات عن بعض الدواب إذا نفرت من صاحبها فأحدثت ضرراً ذكروا أن صاحبها ليس بضامن لما أحدثته من ضرر، فقد ذكر الكاساني أن الدابة لو هاجت ونفرت من صاحبها فأتلفت أشياء أنه لا ضمان على صاحبها؛ لأنه لا يد له في هيجانها وانفلاتها فهذا الأمر لا يمكن التحرز منه فلا ضمان على صاحبها،⁴⁸ والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: " العجماء جبار"⁴⁹ أي البهيمة جرحها جبار. يقاس عليه أن السائق الذي يعهد سيارته بالصيانة لا ضمان عليه في الخلل المفاجئ الذي يصيب سيارته.

والذي ظهر لي أن الشافعية يقولون بتضمين السائق الذي نفرت دابته وذلك لوجوب التحكم بها عن طريق كبحها ولجامها وكأنه عندهم مطالب ببذل غاية لا بذل عناية أي أن المطلوب منه أن يبذل قصار جهده في عدم وقوع الحادث لا مجرد محاولة عدم وقوعها، فقد جاء في مغني المحتاج " فإن حصل الاصطدام بغلبة الريح فلا ضمان على الأظهر بخلاف غلبة الدابة فإن الضبط تمّ ممكن باللجام ونحوه".⁵⁰

رابعاً: أن يحصل الضرر بسبب الظروف القاهرة

الظرف القاهر هو أن يحصل التلف بقوة لا يستطيع الإنسان دفعها وليس في إمكانه أن يتحرز عنها، وقيل هو كل أمر عارض خارج عن تدخل الإنسان.⁵¹ وقد اتفق الفقهاء على أنه لا ضمان على السائق في الظروف القاهرة التي أدت لحادث ما.⁵²

إذا فالظروف القاهرة هي كل شيء لا يستطيع الإنسان أن يتحرز منه أو أن يتجنبه، فالسائق الذي يقود فإذا بريح أو موج أو غيره رمى إنساناً أمامه فصدمه، أو جعله يصطدم بسيارة أخرى، فلا يمكن القول هنا بتضمين السائق؛ لأن التحرز عن هذا وما شابهه غير مقدور وخارج عن السيطرة، وبالتالي فلا يقال بتضمين السائق في هذه الظروف لأنه قد يفضي إلى متناع الإنسان من القيام بما هو مباح له خشية وقوع شيء خارج عن قدرته وسيطرته.

المطلب الرابع: قرارات مجمع الفقه الإسلامي المتعلقة بحوادث السير

صدر عن المجمع الفقهي القرارات التالي فيما يتعلق بحوادث السير:⁵³

⁴⁵ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 202/4.

⁴⁶ سبق تخريجه.

⁴⁷ البغدادي، مجمع الضمانات، 402/1.

⁴⁸ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 273/7.

⁴⁹ رواه البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة - الطبعة: الثالثة، -

1407 - 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، كتاب الديات، باب العجماء جبار، 6515.

⁵⁰ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 92/4.

⁵¹ بحث مقدم من عبد الله محمد عبد الله، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثامنة، العدد الثامن، 1994/415، 223/2.

⁵² مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت، دار صادر، 446/16، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 92/4، ابن قدامه، المغني، 160/9.

⁵³ بحث مقدم من عبد الله محمد عبد الله، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثامنة، العدد الثامن، 1994/1415، 372.

1-أ. التزام الشخص بأنظمة المرور التي لا تخالف الشريعة الإسلامية واجب؛ فهي تندرج تحت طاعة ولي الأمر، وإيجاب تلك الأنظمة كان استناداً لما فيها من مصلحة مرسله.

ب- ومن المصلحة أيضاً أن توضع قوانين زاجرة لمن يخالف أنظمة المرور التي تم إقرارها.

2- الحوادث المرورية التي تنشأ عن الآلات تندرج تحت أحكام الجنايات في الفقه الإسلامي، وهي في الغالب من قبيل الخطأ، ومع ذلك فالسائق مسؤول عن الأضرار الحادثة في بدن الإنسان وماله، ولا يعفى عن المسؤولية إلا في حالات منها:

أ- إذا كان السبب المؤدي للحدث قاهراً لا قوة للإنسان بدفعها والتحرز منها وهي خارجة عن فعل الإنسان وتدخله.

ب- إذا كان الحادث نتج وللمتضرر تأثير قوي جداً على حدوثه.

ج- سبب الحادث هو فعل الغير وتعديه، وبالتالي تكون المسؤولية عليه هو.

3- إذا اشترك الطرفان السائق والمتضرر في الضرر الحادث، فكل طرف يتحمل ما تلف عند الطرف الآخر من مال أو نفس.

4-أ. الأصل أن المباشر ضامن ولو من دون تعد، والمتسبب لا يضمن إلا بالتعدي والتفريط.

ب- في حال اجتماع المباشر والمتسبب فإن مسؤولية الحادث تكون على المباشر، باستثناء فيما إذا كان المتسبب متعدياً والمباشر غير متعد، فإن الضمان هنا على المتسبب لتعديه.

ج- إذا اجتمع سببان في أحداث ضرر مؤثر فإن الضمان يكون على السببين بنسبة تأثيرهما.

النتائج

بعد بيان أن مبدأ رفع الضرر أو "لا ضرر ولا ضرار" من أهم مبادئ الشريعة الإسلامية، وأن الإنسان مسؤول عن أفعاله مسؤولية مدنية وجنائية إذا توافرت في فعله أركان المسؤولية من ضرر وعلاقة سببية وغيرها من الأركان، ثم بيان القواعد الفقهية الضابطة لهذه المسؤولية، والتي تبين على من تكون تبعه الحادث إن وقع، كقولهم إن المرور في الطريقة يشترط لإباحته السلامة، وقاعدة إضافة الحكم للمباشر وغيرها من القواعد الواردة في البحث، خلص البحث إلى النتائج التالية:

1- الضرر الذي يحدثه الإنسان بالغير يجب أن يتم تعويضه.

2- وجوب الالتزام بأنظمة المرور التي لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

3- الأصل أن السائق مسؤول عن الحوادث التي يقترنها بمركبته ولا يعفى من المسؤولية.

4- يعفى الإنسان من مسؤولية الحادث القاهر الخارج عن فعله.

5- إذا كان الحادث بسبب الغير فإن المسؤولية تكون على ذلك الغير.

6- الأصل أن المباشر ضامن ولو من غير تعد، والمتسبب لا يضمن إلا بالتعدي والتقصير.

7- عند اجتماع سببين في حادث ما يكون الضمان عليهما بمقدار نسبة تأثيرهما في الحادث.

المراجع

إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الثانية.

ابن أبي شيبة في مصنفه، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الرياض، دار مكتبة الرشد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة: الأولى.

ابن عابدين، محمد أمين المعروف بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، 1405، المعني، بيروت- دار الفكر، الطبعة: الأولى.
ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، بيروت- دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، 1418، الفروع وتصحيح الفروع، بيروت، دار الكتب العلمية تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، الطبعة: الأولى.

ابن نجيم، لزين العابدين ابن نجيم المصري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لبنان/بيروت، دار الكتب العلمية - - تحقيق: أحمد بن محمد الحنفي الحموي، الطبعة: الأولى.

أحمد الأشهب، المسؤولية الجنائية في الشريعة والقانون، بنغازي-ليبيا، دار الكتب الوطنية.

البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، 1407 - 1987، صحيح البخاري، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة - - تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. البغدادي، أبو محمد بن غانم بن محمد البغدادي، مجمع الضمانات، تحقيق: أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة محمد.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، 1390، الروض المربع شرح زاد المستقنع، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.

البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، دار الفكر.

جمعية المجلة، مجلة الأحكام العدلية، كارخانه تجارت كتب، تحقيق: نجيب هواويني.

الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت دار الفكر - الطبعة: الثانية.

خالد الأتاسي، شرح مجلة الأحكام العدلية، دار الكتب العلمية.

الخطيب الشريبي، محمد الشريبي الخطيب، 1415، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، بيروت، دار الفكر، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

الدريني، فتحي الدريني، **النظريات الفقهية**، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الرابعة.

الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، 1409 هـ - 1989 م، **شرح القواعد الفقهية**، دمشق/ سوريا، دار القلم تحقيق: صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة: الثانية.

الزرقا، مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي**، دار الفكر، ط10 (1968).

الزليعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزليعي، 1357، **نصب الرأية لأحاديث الهداية**، مصر، دار الحديث، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

السرخسي، شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، بيروت، دار المعرفة.

سليم رستم، **شرح مجلة الأحكام العدلية**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.

السنهوري، عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني**، بيروت- دار إحياء التراث العربي.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، 1403، **الأشباه والنظائر**، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، **المهذب**، بيروت- دار الفكر.

الصاوي، أحمد الصاوي، 1415 هـ - 1995 م، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية - تحقيق: ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، الطبعة: الأولى.

عبد السلام التويجي، **موانع المسؤولية الجنائية**، القاهرة، جامعة الدول العربية.

عبد القادر عودة، (1985/1404)، **التشريع الجنائي الإسلامي**، الطبعة الخامسة، دار إحياء التراث العربي.

عبد الله محمد عبد الله، (1994/1415)، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة الثامنة، العدد الثامن.

العثماني، محمد تقي العثماني، (2003/1424)، **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، دار القلم، الطبعة الثانية. علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر.

علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، لبنان / بيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: تعريب: المحامي فهمي الحسيني.

الغزالي، محمد بن محمد الغزالي، (1979)، الوجيز، بيروت، دار المعرفة.

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، (2001)، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، الطبعة الأولى، القاهرة- دار السلام.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب.

الكاساني، علاء الدين الكاساني، 1982، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثانية.

الكناني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني، مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجه: الطبعة: الثانية، بيروت، دار العربية، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي.

مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت. دار صادر.

المرداوي، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد حامد الفقي.

المرغيناني، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، دار المكتبة الإسلامية.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الموسوعة الفقهية.

وهبة الزحيلي، (1991) التفسير المنير، بيروت-دار الفكر. الطبعة الأولى، وهبة الزحيلي، (1998) نظرية الضمان، دمشق/ دار الفكر، وله أيضاً (1998)، الفقه الإسلامي وأدلته، بيروت، دار الفكر.

MARDİN ARTUKLULARI TARİHİ

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı ABD

hali@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3237-1204

Atf Gösterme: ALİ, Hüseyin, تاريخ الأرتاثة في مدينة ماردين, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020, (6), s.161-180.

Geliş Tarihi:	المخلص: في هذا البحث الذي هو بعنوان تاريخ الأرتاثة في مدينة ماردين سنتحدث عن تاريخ ملوك الدولة الأرتقية في مدينة ماردين والذين هم فرع من القبائل التركمانية من الأوغوز أو الغز والتي سكنت تلك المنطقة وحكمت ما يقارب ثلاثمائة سنة وكانت تلك الفترة من أزهى وأفضل العصور التي عاشتها مدينة ماردين فقد تعاقب الملوك الأرتاثة على حكم ماردين وساهموا في النهضة الاقتصادية والعمرانية والعلمية لتلك المدينة والتي مازالت آثارهم شاهدة على ذلك حتى اليوم ونرى ذلك واضحاً في المساجد والمدارس التي بنيت في ماردين وتنسب لملوك الدولة الأرتقية وقد تأسست الدولة الأرتقية على يد جدهم أرتق بن أكسك التي القدس ثم انتقلوا إلى ماردين ودياربكر وخرنبرت وحصن كيفا وجعلوها عواصم لهم وكانت ماردين إحدى هذه العواصم. لقد كان للملوك الأرتاثة صفحات مشرقة في مقاومة الغزو الصليبي، وصمدت عاصمتهم ماردين بوجه الغزو المغولي ما يقارب العامين وبسبب الموقع الاستراتيجي لماردين أدرك المغول أن السيطرة على ماردين يعني السيطرة على جميع مدن الجزيرة الفراتية. شارك الملوك الأرتاثة في صد هجمات الصليبيين في أنطاكية وحلب وبلاد الشام وشاركوا في معركة حطين التي ساهمت بتحرير القدس وقد سجل أبناء ماردين أروع الملاحم البطولية.
20 Mart 2020	
Kabul Tarihi:	
2 Haziran 2020	
© 2020 AGİİD	

Tüm Hakları Saklıdır.

الكلمات المفتاحية: الأرتاثة، ماردين، أرتق بن أكسك، الملوك الأرتاثة، الأوغوز

Özet: Mardin Artukluları Tarihi isimli bu makalede Mardin’de kurulan Artuklu Beyliği meliklerinden bahsedeceğiz. Bilindiği üzere Artuklu Beyliği Türkmen boylarından olup Oğuz Türklerinden gelmektedir. Bu Türk boyu Mardin ve çevresine yerleşmiş olup bu bölgelerde yaklaşık üç yüz yıl hüküm sürmüştür. Bu dönemde Mardin en parlak ve en iyi dönemini yaşamıştır. Artuklu Melikleri, medeniyet, ilim ve ekonomi alanında sayısız katkılar sunmuşlardır. Bu şehirde inşa edilen cami ve medreseler Artuklu Beyliğinin büyüklüğüne ve gücüne şahitlik eden önemli eserlerdir. Artuklu Beyliğinin kurucusu Artuk Bey’dir. Bu beylik Kudüs ve daha sonraları da Mardin, Hasankeyf, Diyarbakır ve Harput gibi yerlerde hüküm sürmüş olup zaman içinde bu şehirleri merkez haline getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Artuklular, Mardin, Artuk Bey, Artuklu Melikleri, Oğuzlar

المقدمة

اكتسبت مدينة ماردين أهمية كبيرة في التاريخ لوقوعها على طرق التجارة القديمة الواصلة بين بلاد الشام، والعراق، والأناضول، وتعود أهمية هذه المدينة في التاريخ لما كان لها من دور واضح ومساهمة فعالة في الحضارة الإسلامية، فنزلها الإنسان منذ أقدم العصور، فالتقت فيها الحضارات فتبادلوا الآراء والمناهج، وشغلت دوراً فكرياً وعلمياً في التاريخ، كان لماردين نشاط ملحوظ في الجوانب الحضارية منذ الفتح الإسلامي وأدت دوراً فاعلاً في الحضارة الإسلامية فبنيت فيها المساجد والمدارس العلمية ويرع فيها علماء وأدباء في شتى المعارف والعلوم وكانت تعد ثغراً للمسلمين ساهمت في صد هجمات الأعداء وكان لها تأثير في نشر الإسلام وتثبيت الوجود الإسلامي في تلك الأصفاع البعيدة عن عاصمة الدولة العربية

الإسلامية ولهذه المدينة وقائع تاريخية مهمة خاصة في العصر الأرتقي حين جعلوها عاصمة لمملكتهم ما يقارب ثلاثمائة سنة وكانت تلك الفترة من أزهى وأفضل العصور التي عاشتها مدينة ماردين فقد تعاقب الملوك الأراتقة على حكم ماردين وساهموا في النهضة الاقتصادية والعمرانية والعلمية لتلك المدينة والتي مازالت آثارهم شاهدة على ذلك حتى اليوم ونرى ذلك واضحاً في المساجد والمدارس التي بنيت في ماردين وتنسب لملوك الدولة الأرتقية.

لقد كان للملوك الأراتقة صفحات مشرقة في مقاومة الغزو الصليبي، وصمدت عاصمتهم ماردين بوجه الغزو المغولي مايقارب العامين وبسبب الموقع الاستراتيجي لماردين أدرك المغول أن السيطرة على ماردين يعني السيطرة على جميع مدن الجزيرة الفراتية.

شارك الملوك الأراتقة في صد هجمات الصليبيين في أنطاكية وحلب وبلاد الشام وشاركوا في معركة حطين التي ساهمت بتحرير القدس وقد سجل أبناء ماردين أروع الملاحم البطولية.

المبحث الأول – تاريخ وأصل الأراتقة

"بنو أرتق" هم أسرة تركمانية الأصل، تنسب إلى قبيلة الدوغر (Döğer) التركمانية، وهي إحدى العشائر التي تنتمي إلى قبيلة الأوغوز أو الغز (OGUZLAR). وسميت هذه الأسرة بالأرتقية نسبة إلى مؤسسها، وقائدها التركماني "أرتق بن أكسك أو أكسب" ويلقب بظهير الدين، وهو جد الملوك الأرتقية.¹

وكانت هذه القبيلة والتي كانت زعامتها قد انتهت إلى أرتق بن أكسك من جملة القبائل التركمانية، التي انتظمت في صفوف القوات السلجوقية، التي عمل سلاطينها على استمالة زعماء هذه القبائل، بمنحهم الإقطاعات والاستقلال الذاتي داخل نطاقها، كما سعوا إلى جذبهم إليهم بمختلف الوسائل كتفويضهم قيادة بعض الحملات العسكرية، وتعليم أبنائهم الاضطلاع بالوظائف العسكرية والإدارية. ومن المؤكد أن قبيلة الدوغر (Döğer) كانت من ضمن القبائل التركمانية العديدة التي اشتركت في الزحف السلجوقي وبناء كيان الدولة السلجوقية.²

كان أرتق من مماليك السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان، ثالث سلاطين السلاجقة، والذي حكم بين سنتي(465-485هـ/1072-1092م)، وقد قدّم أرتق لسلطانه خدمات عسكرية جليلة في فجر حياته السياسية، كان لها أثر كبير في إبرازه على المسرح السياسي والعسكري. ففي عام (465هـ/1072م) حارب في آسيا الصغرى ضد البيزنطيين، ثم عمل طيلة السنوات الخمس التالية في مهام إدارية لدى حكومة السلطان ملكشاه. وفي عام(470هـ/1077م)، أُرسِل على رأس حملة عسكرية لقتال قرامطة البحرين والمناطق المجاورة، وإخضاعهم للسلاجقة، فتم له النجاح في ذلك وأرسل كتاباً إلى بغداد، في نفس العام، باستيلائه على بلادهم. وبعد عامين من ذلك، أي في عام (472هـ/1079م) جعله ملكشاه تحت إمرة أخيه (تاج الدولة تُنُش) في الحملة السلجوقية التي توجهت إلى بلاد الشام. وكان أرتق خلال هذه الفترة قد قام بالسيطرة على منطقة (حلوان والجبيل)، وضمها إلى أملاك الدولة السلجوقية. وقد أدت هذه الجهود التي بذلها أرتق للسلاجقة إلى توليته على(حلوان وما إليها من أعمال العراق).

¹ أسماء إبراهيم محمد أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، رسالة ماجستير غير منشورة (المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2011)، 34-33.

² عماد الدين الخليل، *الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام*، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 58.

بقي أرتق عاملاً على حلوان والمناطق المجاورة، من قبل السلاجقة حتى عام (477هـ/1084م). وقد خلت المصادر من الإشارة إلى الدور الذي قام به خلال ولايته على هذه المنطقة وما حققه من أعمال، سوى أن السلطان ملكشاه أرسله في عام (477هـ/1084م) على رأس عدد كبير من التركمان، لمساعدة (فخر الدولة بن جهير) في حملته العسكرية على ديار بكر حين طلب من السلطان إنجاده لاستكمال مهمته.³

المبحث الثاني- الأراتقة في القدس

تنتقلت الأحوال بأرتق لدى انضمامه إلى تاج الدولة تُتَش، وما لبث أن أقطعه القدس عام (479هـ/1086م)، تمهيداً للاعتماد على مقدراته العسكرية، إذ كان (منصوراً لم يشهد حرباً إلا وكان الظفر له)، وللاستفادة كذلك من العدد الكبير من التركمان الذين كانوا تحت إمرته والذين عرفوا بإجلالهم له واعتدادهم به فضلاً عن إمكان اتخاذه حاجزاً بينه وبين الفاطميين في مصر.⁴ وبعد ذلك اسقتر أمره في القدس وتوفي بها سنة (484هـ/1091م) مخلفاً إمرة القدس لولديه سقمان وإيلغازي، بعد أن قدّم للسلاجقة خدمات عسكرية كبيرة في جهات عديدة كبيرة خلال حركتهم التوسعية في عهد السلطان ملكشاه. ويعتبر أرتق بن أكسك واضع الكيان السياسي للأراتقة وقد استمر أبناؤه في القدس حتى سنة 491هـ/1097م ثم خرجوا منها بسبب ما تعرضت له أنطاكية من حروب صليبية، نتج عنها ضعف نفوذ الأراتقة في القدس ثم قصدوا منطقة الجزيرة الفراتية وأسسوا فيها إمارات في مدن (دياربكر وماردين وحسن كيفا وخرتبرت وميافارقين).⁵

المبحث الثالث – ملوك الدولة الأرتقية في ماردين

ماردين مدينة تقع في جنوب شرق الأناضول في تركيا ولفظ (ماردين) بكسر الراء والذال هي كلمة جمع مار د (ماردين)، والمارد هو كل شيء استعصى أي أن معناها المدينة الحصينة والتي يعصى دخولها. ولفظ ماردين في اللغة السريانية يفيد معنى (الحصن)⁶. قيل: إن مستحدثها كان أحد القادة البيزنطيين يقال له: أرسوس، كان قد أتى لمحاربة الفرس في نصيبين. فلما مر بالموضع الذي أقيمت فيه والمسمى آنذاك بكاف الطيور أعجبه فنزله مع عساكره وأقام فيها مدة خمس سنوات، عمل من خلالها على زيادة العمران فيه، وابتنى القلعة التي سميت في عصره بقلعة الغراب سنة 551م.⁷ وهناك سبب آخر لتسميتها وهو أن ملكاً من ملوك الفرس كان له ولد يسمى "ماردين" وكان به مرض عجز عنه الأطباء، فأشار بعض الأطباء على والده وقالوا: لا بد له من مكان مرتفع يجري به الفصول الأربعة ليؤثر به الدواء. فتفحصوا فلم يجدوا سوى جبل الغراب بقرب جبل بارون أي جبل ماردين، فأرسله أبوه بصحبة الأطباء، فمكث فترة قليلة، فتعافى من مرضه، وطاب له المكان واتخذة موطناً، فنسب إليه.⁸

³ الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 58-59.

⁴ الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 65-66.

⁵ أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 35. الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 67-68.

⁶ ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، 1977)، 5: 39. مجموعة من

المؤلفين، الموسوعة العربية ط1. (دمشق: دار الفكر، 2002)، 17: 434.

⁷ حسن شمساني، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، ط1. (بيروت: دار عالم الكتب، 1987)، 12.

⁸ عبدالسلام عمر بن محمد، تاريخ ماردين من كتاب أم العبر، تحقيق: حمدي السلفي وتحسين الدوسكي، ط1. (بيروت: دار المقتبس، 2104)، 21.

وقد وصفها ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان فقال: "ماردين قلعة مشهورة على قمة جبل الجزيرة مشرفة على دُنَيْسَر ودارا وَنَصِيبِينَ وذلك الفضاء الواسع، وقُدَّامها رِض عظيم فيه أسواق كثيرة وخانات ومدارس ورُبط وخانقوات ودورهم فيها كالدرج كل دار فوق الأخرى وكل درب منها يشرف على ما تحته من الدور ليس دون سطوحهم مانع وعندهم عيون قليلة الماء، وجلَّ شربهم من صهاريج معدة في دورهم، والذي لا شك فيه أنه ليس في الأرض كلها أحسن من قلعتها ولا أحسن ولا أحكم".⁹

وثُعدُّ من أشهر مدن إقليم الجزيرة الفراتية، بنيت على جبل يشرف على السهول الفسيحة المترامية تحته حتى جبال سنجار، كما أن لها حصناً منيعاً لا يستطيع أحد اختراقه.

وقد كانت تتبع ديار ربيعة في مرحلة من الزمن، وتارة تتبع ديار بكر وذلك حسب التبدلات والأحداث السياسية والاقتصادية التي كان يعيشها إقليم الجزيرة في عصوره المتتالية.¹⁰

وماردين تقع فوق منحدر صخري بارتفاع 1100 متر في منتصف الطريق بين رأس العين وَنَصِيبِينَ، وقد كانت من المواقع العسكرية المهمة وحصناً دفاعياً منيعاً؛ وذلك نتيجة لموقعها الجغرافي المهم حيث سيطرت على المناطق الواقعة على دجلة، والفرات وشكلت ممراً طبيعياً مُهمّاً للشمال، وطريقاً إلى الموصل عبر نَصِيبِينَ، واشتهرت ماردين بقلعتها التي تعد من أشهر القلاع في قمة جبلها وكان اسمها الشهباء والباز الأشهب¹¹ وليس على وجه الأرض أحسن منها ومن قلعتها، ولا أحكم ولا أعظم ولا أبدع ولا أتقن كما وصفها الرحالة.¹²

وقد بدأ عهد "بني أرتق" في ماردين منذ القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي، واستمر حكمهم لها حوالي ثلاثة قرون، حيث حكمها فرع من فروع الأسرة الأرتقية وهم أولاد نجم الدين إيلغازي الأول الأرتقي، وقد استقلوا بها منذ عام (502هـ/1108م)، وكانوا هؤلاء الأمراء والملوك يمتثلون في الحكم سنين طوال بعضهم ما بين الثلاثين سنة وأكثر خضعت ماردين لحكم الأرتقة لمدة تزيد عن ثلاثة قرون (811-502هـ/1108-1410م). حكموا ماردين بنظام الوراثة، واتخذوا ألقاباً تدرجوا فيها إلى مستويات (أمراء ثم ملوك ثم سلاطين)، ولا يزال أهل ماردين يفتخرون بذلك التاريخ الحضاري الذي ترك الأرتقة بصمتهم فيه. حيث اتسمت الحياة في ماردين في العهد الأرتقي بالإزدهار والتقدم وانتعشت الحياة الاقتصادية.

تميزت ماردين في ظل الحكم الأرتقي بنشاط علمي وفكري كبير كان للأرتقة دورهم الفاعل فيه، من خلال بنائهم المؤسسات العلمية والفكرية والإنفاق عليها حتى تبوأ ماردين مكانة مميزة بين مدن العالم الإسلامي، فقد شهدت حركة واسعة في بناء العشرات من تلك المؤسسات كالمدارس والمساجد والربط والزوايا وخصصت لها الأموال اللازمة وجعلوا لها الأوقاف التي تمولها، ولا يزال بنیان تلك المساجد والمدارس قائماً حتى اليوم وتفصيل ذلك ما يلي:

⁹ ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5: 39. البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن ابن عبد الحق، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد الجاوي، ط1. (بيروت: دار الجيل، 1992)، 3: 1219.

¹⁰ للمزيد عن أقسام الجزيرة الفراتية انظر:

Yaşar Acat, "Mhallemi Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Siirt Arapçasında Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi", (The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 62, Kış, I, 2017), s.246.

¹¹ ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5: 39. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار)، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، ط1. (بيروت: دار إحياء العلوم، 1987)، 247. كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، ط2. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 125-126.

¹² لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، 125.

1 - الأمير معين الدين سقمان الأول بن أرتق (498-496هـ/1103-1105م)

كانت بداية عهد "بني أرتق" في ماردين منذ أن استولى عليها ياقوتي الأرتقي من صاحبها المغني الجاكسري، وظل ياقوتي الأرتقي حاكماً عليها تحت طاعة جكرمش حاكم الموصل حتى وفاته، ثم أخذها من بعده أخوه علي الأرتقي، وسار في طاعة جكرمش وكان يعطيه كل سنة عشرين ألف دينار؛ ثم استخلف على ماردين أميراً آخر يدعى علي، أرسل إلى عمه سقمان الأول الأرتقي يعلمه بأن "ابن أخيه علي الأرتقي يريد تسليم ماردين إلى جكرمش"، فاتجه سقمان الأول الأرتقي على الفور إلى ماردين عام (496هـ/1102م)، وتسلمها من نائبها الأمير علي وعوضه عنها بإقطاعه جبل جور، ثم جاء علي الأرتقي إلى جكرمش يطلب منه المال فقال له جكرمش "إنما أعطيتك المال احتراماً لماردين، والآن فافعل ما تريد"، وبعد ذلك توفي سقمان الأول.¹³

وكان لسقمان مواقف في الجهاد ضد الصليبيين فمن هذه المواقف نذكر منها:

اشترأه في حملة ملوك الشام والجزيرة لاستعادة مدينة أنطاكية. بعد أن ملك الفرنج مدينة أنطاكية سنة إحدى وتسعين وأربعمائة، اجتمعت جيوش المسلمين بالشام والجزيرة وديار بكر بقيادة رضوان بن تثنس السلجوقي صاحب حلب وأخيه دقاق، وطغتكين أتابك (صاحب) دمشق، وجناح الدولة صاحب حمص، وأرسلان شاه تاش صاحب سنجان، وسقمان بن أرتق صاحب ماردين وغيرهم. ونازلوا أنطاكية وضيّقوا على الفرنج حتى أكلوا ورق الشجر، وكادوا يأخذون المدينة منهم، لولا خلاف الأمراء المسلمين، وتخوف بعضهم من ازدياد سلطان كربوغا صاحب الموصل - حيث كانت القيادة له - إن هم حققوا النصر، واستيحاش البعض الآخر وأنفته من ترفعه عليه، وبسبب المقدرة التي أظهرها مقدمو الفرنج أثناء الحصار. فكانت هزيمة المسلمين. ومطاردة الفرنج لجموعهم الهاربة من أرض المعركة.

وعلى الرغم من كل ما حصل يظهر أن العساكر الماردينية التركمانية كانت قد أبلت وقائدها سقمان بن أرتق بلاء حسناً في المعارك التي دارت داخل أنطاكية وخارجها من دون الإلتفات إلى ما كانت عليه بقية الجيوش الإسلامية من خلافات. حتى ليذكر أن ما تحقق من انتصار أو مكاسب في بداية الحصار كان على يد العساكر الماردينية «ولما ملك الفرنج أنطاكية سنة 491هـ، اجتمع الأمراء بالشام والجزيرة وديار بكر وحاصروها، وكان لسقمان المقام المحمود في ذلك».

وأيضاً حملته لاستعادة مدينة سروج: أخذ الفرنج بقيادة بلدوين الأول مدينة سروج الإسلامية بعد قتال. وجعل عليها

قائداً عرف باسم (فولشر شارتر).¹⁴

وسكت المسلمون عن الفرنج مدة إلى أن كانت سنة 495هـ/1101م حين تهيأت العساكر التركمانية الماردينية بقيادة سقمان لاستعادتها. وصادف ذلك مع بداية عهد بلدوين الثاني الذي هب لنجدة فولشر. وتفيد المعلومات أن حرباً استعرت بين الطرفين انتهت بهزيمة الفرنج ومصرع فولشر وفرار بلدوين إلى أنطاكية مستصرخاً. وسقطت سروج باستثناء القلعة التي بقيت بيد (بندكت) رئيس أساقفة اللاتين في الرها. لكن ذلك النصر لم يدم طويلاً فسرعان ما تجمعت لبلدوين الجيوش من أنطاكية حيث استأجر الجنود لتعويض خسائره. فراح بلدوين يقتل كل من تعاون مع الأرتقة من السكان، وامتألت السجون، واضطر السجناء إلى افتداء أنفسهم مما زاده ثراءً بهذه الأموال الجديدة ثم فاجأ العساكر الأرتقية فانهزموا وخرجوا من المدينة.¹⁵

¹³ أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 47-48.

¹⁴ شميساني، مدينة ماردين، 145.

¹⁵ ستيفن رانسيمان، تاريخ الحملات الصليبية، ترجمة. نور الدين خليل، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 2: 68.

وأيضاً حملة سقمان لطرد الفرنج من نواحي الرقة ففي أول سنة 497هـ/1103م عاود الفرنج هجماتهم على ديار الجزيرة . فخرجوا من الرها وانقسموا إلى قسمين: قسم قصد حرّان، وآخر قصد الرقة فالذي توجه إلى الرقة عمل على إجراج موقف سقمان والتعدي عليه. فاتفق والأمير سالم بن بدر العقيلي، وجمعا العساكر من التركمان والعرب من بني عقيل، واتجها لمقارعة الفرنج. فنزلا على منطقة رأس العين، وهناك التقيا بالفرنج فدار قتال شديد أسفر عن أسر الأمير العقيلي، ثم كانت الدائرة على الفرنج فانهزموا وقتل منهم خلق كثير.¹⁶ ويبدو أن الفرنج لم يسكتوا على الهزيمة. ففي شهر تشرين الأول، هاجم بلدوين الثاني منطقة ماردين، وانتقم من أهلها، فدمر المزارع وأسّر الرجال والنساء والأطفال، ونهب الأرزاق من محاصيل زراعية وماشية وأموال.¹⁷

وأيضاً حملته لطرد الصليبيين من حرّان (معركة حرّان): وأما القسم الذي توجه إلى حرّان، فقد بدأت عناصره بغاراتها على هذه المدينة. وتنفيذاً للعهود والمواثيق المبرمة بين أمراء الجزيرة والسلطنة، قرر الأميران جكرمش صاحب الموصل، وسقمان صاحب ماردين أن يتناسيا ما كان بينهما من نزاع، ويعملا معاً لدرء خطر الصليبيين عن الديار، وبالتالي القيام بغزو المعاقل التابعة لهم. وهكذا صار، فزحف الرجلان بجموعهما إلى مدينة الرها في صيف 497هـ/1104م. ونزلت تلك الجموع في رأس العين على مسافة تقرب من سبعين ميلاً من عاصمة الصليبيين الرها. ولما سمع بلدوين الثاني بتلك الحشود استعد، واستنجد بأمراء الصليبيين، جوسلين وبوهيمند وقيل أيضاً ريموند وتنكريد والبطريق برنار وديامبرت البطريق السابق للقدس، واقترح عليهم التحرك باتجاه حرّان، ليحولوا الهجوم الإسلامي عن الرها، وهكذا، وبعد أن ترك بلدوين حامية صغيرة في الرها، اتخذ الطريق إلى حرّان حيث وافته النجيدات. وفي المنطقة القريبة من نهر البليخ، التقى وجهها لوجه مع الزحف الإسلامي، وهناك دارت معركة تحطمت فيها أسطورة (إن الفرنج لا يقهرون). وانتصر سقمان وجكرمش، وغنمت العساكر الماردينية والموصلية الغنائم الكبيرة، ووقعت عساكر الفرنج بين قتلى وجرحى وأسرى، كما أسر بلدوين وجوسلين، وكانا من ضمن من أسر من طرف جيش سقمان وكان عدد قتلى الصليبيين يقدر بعشرة آلاف.¹⁸ فكان نصراً حسناً للمسلمين لم يتهدأ لهم مثله من قبل وبه ضعفت نفوس الصليبيين وقلت عدتهم وقلت شوكتهم وقويت نفوس المسلمين وأرهفت عزائمهم في نصرة الدين كما كان هذا النصر حافزاً عظيماً لكي يواصل المسلمون حركة الجهاد والمقاومة ضد الصليبيين.¹⁹ ولم تنته فكرة الجهاد ضد الصليبيين عند سقمان بن أرتق، فقد ظهرت لديه هذه الفكرة مرة أخرى عندما استنجد به فخر الملك بن عمار أمير طرابلس ذلك أن الصليبيين أسقطوا الساحل الشامي وملكوه، واستعصت عليهم مدينة طرابلس. ورغم المقاومة التي بذلها صاحبها فخر الملك بن عماد الدين بن عمار، فإن المدينة أصبحت على أهبة السقوط للهجمات المتواصلة والشديدة والحشود الضخمة التي سخرها الفرنج في الضغط على المدينة. فساءت أحوال المدينة وارتفعت أسعار الطعام ارتفاعاً فاحشاً، وفشلت جهود فخر الملك بن عمار من تخفيف حدة هذه الأزمة. وقد كان ابن عمار لا يستطيع طلب المعونة من طغتكين أتابلك دمشق وحمص، بسبب ما وقع بينهما من خلاف وأيضاً لم يطلب المدد من الفاطميين الذين كانوا

¹⁶ يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، دت)، 5: 178-179.

¹⁷ شميساني، *مدينة ماردين*، 146.

¹⁸ رانسيان، *تاريخ الحملات الصليبية*، 2: 72-73. ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 5: 188. نبيلة عبدالفتاح كامل أبوزيد، *مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي*، رسالة ماجستير غير منشورة، (بنها: جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم التاريخ، 1998)، 51-52.

¹⁹ حمزة بن أسد بن علي بن محمد، أبو يعلى التميمي، المعروف بابن القلانسي، *تاريخ دمشق*، المحقق. سهيل زكار. ط1 (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983)، 232.

يرغبون في انتزاع طرابلس لأنفسهم من بني عمار، وأدرك فخر الملك أن الأسلم له أن يلتصق الحلفاء من جهات بعيدة، لذا تطلع إلى من أشدهم بأساً ونكاية في حرب الصليبيين، إلى سقمان صاحب ماردين، فاستصرخه، فهب لنجدته ولم يتوان عن المساعدة وجمع عساكره من أبناء ماردين وتوجه نحو طرابلس، وفي الطريق مرض مرضاً شديداً فنصح أصحابه بالعودة فامتنع وقال بل أسير فإن عوفيت تمت ما عزمت عليه ولايراني الله تتأقلت عن قتال الكفار خوفاً من الموت وإن أدركني أجلي كنت شهيداً سائراً في جهاد فسارو به ولكن القدر كان بانتظاره فلم يبلغ منتصف الطريق حتى وافته المنية وحرّم ابن عمار من مساعدته ونخوته وكان ذلك في نهاية سنة 498هـ/1105م.²⁰

هذا ولم تصرف مشاكل سقمان وحروبه مع أمراء النواحي والصليبيين اهتمامه بأمور البلاد وأهلها. ووصف بأنه كان شديداً في تطبيق العدالة والقانون. حسن السياسة والتدبير، مهاباً، محترماً، مطاعاً ولهذا قضى على دابر الأشقياء وقطاع الطرق، فازدهرت مرافق الحياة الماردينية في أيامه من زراعة وصناعة وتجارة وخدمات. وازدادت قوة الجيش المارديني وعساكر ديار بكر في أيامه عدداً وعدة، واتسع نطاق العمارة وعاش الناس على جانب كبير من البهجة واليسر.²¹

2 - نجم الدين إيلغازي بن أرتق (516-502هـ/1108-1122م)

انتقل حكم ماردين بعد ذلك إلى الملك نجم الدين إيلغازي ابن الأمير أرتق بن أكسك التركماني، بعدما انتقل من بغداد إلى ماردين فأصبح صاحب ماردين وديار بكر وحلب، كان هو وأخوه الأمير سقمان من أمراء تاج الدولة تُنُش صاحب الشام، فأقطعهما القدس، وجرت لهما أحداث فخرجا من القدس. وكان ذا شجاعة، ورأي، وهيبة وصيت، حارب الفرنج غير مرة، حينما سارت الفرنج إلى مدينة حلب فدخلوها عنوة وملكوها وقتلوا من أهلها خلقاً، فسار إليهم نجم الدين إيلغازي بن أرتق في جيش كثيف فهزمهم عنها، ولحقهم إلى جبل قد تحصنوا فيه، فقتل منهم هنالك مقتلة عظيمة، ولم يفلت منهم إلا اليسير، وأسر من مقدمهم نيفاً وسبعين رجلاً، وقتل فيمن قتل (سرخال) صاحب أنطاكية وحمل رأسه إلى بغداد وأخذ نجم الدين إيلغازي حلب بعد أولاد رضوان بن تُنُش.²²

واستولى على مَيّافارقين وغيرها قبل موته بسنة، ثم سار منجداً لأهل تفلين هو وزوج بنته ملك العرب دُبَيْس الأسدي، وانضم إليهما طغان صاحب أرزن، وطغريل أخو السلطان محمود السلجوقي، وساروا على غير تعبئة، فخرج إليهم داود طاغية الكرج، ولم يستطيعوا هزمه فعاد إيلغازي إلى ماردين لتسوية الأوضاع داخل المملكة فرتب ونظم وعزل وزاد في العمارة. وشجع على زيادة الإنتاج في كافة المجالات. وأحس الناس في أيامه بالأمن والاستقرار والإزدهار. هذه الأحوال كانت نتيجة الجهد الذي قدمه إيلغازي في قيادة البلاد والسهرة على حمايتها وكان كثير التنقل والتجوال في مدن مملكته زائراً متفقداً سائلاً عاملاً على إصلاح الرعية وإسعاد حياتها. وبهذا الجهد والعطاء استطاع أن يستخلص لنفسه من بلاد الجزيرة تلك الديار والمساحة الواسعة وينشئ فيها إمارة أو مملكة اشتهرت في التاريخ بالأرتقية الإيلغازية. وكان لها

²⁰ ابن الأثير الجزري، *الكامل في التاريخ*، 8: 509، ابن القلانسي، *تاريخ دمشق*، 237.

²¹ شمساني، *مدينة ماردين*، 148-149.

²² شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، المحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب

الأرناؤوط، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 19: 435-436. مصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة، *سلم الوصول إلى طبقات*

الفحول، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسيا، 2010)، 1: 258. ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر*

والقاهرة، 5: 223. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، *البدائية والنهاية*، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (مصر: دار

هجر للطباعة والنشر، 1997)، 16: 240.

شأن في تاريخ الدولة الإسلامية بوجه عام وإقليم الجزيرة بوجه خاص. وقُدِّر لتلك المملكة أن تعيش أكثر من ثلاثمائة سنة (502-811هـ/1108-1410م).²³

ويحدثنا ابن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة عن نجم الدين إيلغازي وجهاده ضد الصليبيين فيقول في أحداث سنة 503هـ:

فيها كاتب السلطان محمد شاه السلجوقي الأمير سقمان بن أرتق صاحب أرمينية وأخلاق وميافارقين، والأمير شرف الدين مودود صاحب الموصل، ونجم الدين إيلغازي صاحب ماردين بالاجتماع على جهاد الفرنج؛ فاجتمعوا وبدعوا بالرها. وبلغ الفرنج، فاجتمع طنكري صاحب أنطاكية، وابن صنجيل صاحب طرابلس، وبلدوين صاحب القدس، وتحالفوا هم أيضاً على قتال المسلمين، وساروا؛ فكانت وقعة عظيمة نصر الله المسلمين فيها وغنموا منهم شيئاً كثيراً.²⁴

وكان لإيلغازي مواقف كثيرة في حروبه ضد الصليبيين في سنوات 508هـ و 509هـ و 511هـ وأهم معاركه ضد الصليبيين كانت في سنة 513هـ/1119م والتي جرى فيها قتال عنيف سميت المعركة (ساحة الدم) لكثرة ماسفك فيها من الدماء وسنذكر قصة هذه المعركة كما رواها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ في أحداث سنة 513هـ فيقول:

في هذه السنة سار الفرنج من بلادهم إلى نواحي حلب، فملكوا بزاعة وغيرها، وخرّبوا بلد حلب ونازلوها، ولم يكن بحلب من الذخائر ما يكفيها شهراً واحداً، وخافهم أهلها خوفاً شديداً، ولو مكنوا من القتال لم يبق بها أحد، لكنهم منعوا من ذلك، وطالب الفرنج أهل حلب على أن يقاسموهم على أملاكهم التي بباب حلب. فأرسل أهل البلد إلى بغداد يستغيثون، ويطلبون النجدة، فلم يغاثوا.

وكان الأمير نجم الدين إيلغازي، صاحب حلب، ببلد ماردين يجمع العساكر والمتطوعة للغزاة، فاجتمع عليه نحو عشرين ألفاً، وكان معه أسامة بن المبارك بن شبل الكلابي، والأمير طغان أرسلان بن المكر، صاحب بدليس وأرزن، وسار بهم إلى الشام، عازماً على قتال الفرنج.

فلما علم الفرنج قوة عزمهم على لقائهم، وكانوا ثلاثة آلاف فارس وتسعة آلاف راجل، ساروا فنزلوا قريباً من الأثارب، بموضع يقال له تل عفرين، بين جبال ليس لها طريق إلا من ثلاث جهات، وفي هذا الموضع قتل شرف الدولة مسلم بن قريش. وظن الفرنج أن أحداً لا يسلك إليهم لضيق الطريق، فأخذوا إلى المطاولة وكانت عادة لهم، إذا رأوا قوة من المسلمين، وراسلوا إيلغازي يقولون له: لا تتعب نفسك بالمسير إلينا، فنحن واصلون إليك، فأعلم أصحابه بما قالوه، واستشارهم فيما يفعل، فأشاروا بالركوب من وقته، وقصدهم ففعل ذلك، وسار إليهم، ودخل الناس من الطرق الثلاثة، ولم تعتقد الفرنج أن أحداً يقدم عليهم، لصعوبة المسلك إليهم، فلم يشعروا إلا وأوائل المسلمين قد غشيتهم، فحمل الفرنج حملة منكرة، فولوا منهزمين، فلقوا باقي العسكر متتابعة، فعادوا معهم، وجرى بينهم حرب شديدة، وأحاطوا بالفرنج من جميع جهاتهم، وأخذهم السيف من سائر نواحيهم، فلم يفلت منهم غير نفر يسير، وقتل الجميع، وأسروا.

وكان في جملة الأسرى نيف وسبعون فارساً من مقدميهم، وحملوا إلى حلب، فبدلوا في نفوسهم ثلاثمائة ألف دينار، فلم يقبل منهم، وغنم المسلمون منهم الغنائم الكثيرة. وأما سيرجال، صاحب أنطاكية، فإنه قتل وحمل رأسه، وكانت الوقعة منتصف شهر ربيع الأول 513هـ.²⁵

²³ شميساني، مدينة ماردين، 150-151.

²⁴ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 5: 199.

²⁵ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق. عمر عبدالسلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 8: 642-643.

وفي هذه الأثناء كان المسلمون بحلب التي تبعد نحو خمسة عشر ميلاً عن أرض المعركة يتلهفون على سماع الأخبار، فوصلتهم حوالي الظهر، وعند صلاة العصر بدأت طلائع الجيش الإسلامي تقترب من المدينة. أما إيلغازي، فبعد أن وزع الغنائم على العساكر، سار إلى سرمد حيث استسلم له رينالد مازوار فأبقى على حياته، بينما أمر بقتل رفاقه. كما جرى تكبيل الأسرى بالأغلال وجرهم خلف المنتصرين باتجاه حلب. وبينما كان إيلغازي يصل إلى حلب ويحتفل بنصره وصلت أنطاكية أخبار الهزيمة. فتولى القيادة فيها البطريرك برنارد وراح ينظم الجند. ومن حلب أخذ إيلغازي يكتتب الملوك في العالم الإسلامي بما حازه والعسكر المارديني من نصر. فبعث إليه الخليفة بالخلع والتشريف، وأنعم عليه آنذاك بلقب نجم الدين.²⁶ ثم تجمع من سلّم من المعركة مع غيرهم، فلقبهم إيلغازي أيضاً، فهزمهم، وفتح منهم حصن الأثارب، وزردنا، وعاد إلى حلب، وقرر أمرها، وأصلح حالها، ثم عبر الفرات إلى ماردين.

وانتهت حملة إيلغازي الكبرى بعد أن حققت للمسلمين عامة انتصاراً معنوياً ضخماً، وللماردينيين وحلفائهم مكاسب مادية تجلت فيما حصلوا عليه من غنائم وما آل إليهم من حصون وضياع إلى جانب التخلص من شبح الخوف الذي كان يساورهم من مبدأ القول بقوة الفرنج التي لاتهم. وتقديراً لجهود إيلغازي ومواقفه، عظّمه المسلمون آنذاك، وأكثروا من الدعاء له، وتأملوا الخلاص مما يعانوه على يديه، واعترف بفضل القادة والأمراء، وامتحة الشعراء فمما مدح به إيلغازي في هذه الواقعة قول الشاعر العظيمي:

قل ما تشاء فقولك المقبول ... عليك بعد الخالق التعويل

واستبشر القرآن حين نصرته ... وبكى لفقد رجاله الإنجيل²⁷

وكانت وفاة إيلغازي في رمضان، بميافارقين، سنة (516هـ/1222م)، واستمرت ماردين في يد نريته، فأخذ ميافارقين ابنه شمس الدولة سليمان، وتولى ابنه حسام الدين تيمورتاش مدينة ماردين، وتولى على حلب ابن أخيه الأمير سليمان بن عبد الجبار بن أرتق، إلى أن أخذها منه ابن عمه بلق بن بهرام.

وقال سبط ابن الجوزي: توفي إيلغازي سنة 515هـ، وكان تحته بنت صاحب دمشق طغتكين، وتزوج ابنه سليمان ببنت صاحب الروم، فمات سنة 518هـ، فتسلم حسام الدين تيمورتاش ميافارقين.²⁸

3 - حسام الدين تيمورتاش بن إيلغازي (547-516هـ/1122-1152م)

تولى حسام الدين تيمورتاش ماردين وميافارقين منذ العام (516هـ/1122م) بعد وفاة والده نجم الدين إيلغازي وولي الملك بعد والده.²⁹ ففي عصر حسام الدين خرجت حلب من حكمه قيل لضعف حمايتها من اعتداءات الفرنج. وأن أهلها استصرخوا صاحب الموصل الأمير آق سنقر البرسقي الذي أصبح الرجل الأقوى في الجزيرة في قتال الفرنج بعد وفاة نجم الدين إيلغازي. فاستجاب البرسقي لأهل حلب وأبعد الفرنج عن حلب وتقديراً لجهوده رغب الحلبيون أن يكافئوه فأحسنوا إليه وملكوه البلد بعد أن خلعوا طاعة حسام الدين تيمورتاش. وبذلك تقلصت حدود المملكة الماردينية لتصبح في حدود ماردين وميافارقين ونصيبين وماحول هذه المدن من قرى.³⁰

²⁶ رانسيمان، تاريخ الحملات الصليبية، 2: 183.

²⁷ شميساني، مدينة ماردين، 165-166.

²⁸ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 19: 435-436. حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 1: 258. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في

ملوك مصر والقاهرة، 5: 223. ابن كثير، البداية والنهاية، 16: 240.

²⁹ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 11: 903.

³⁰ شميساني، مدينة ماردين، 167-168.

ورغم الهموم التي واجهت حسام الدين في داخل الجزيرة وخارجها، فلقد كانت أيام زاهرة زاهية. فحسام الدين كان عادلاً، و ذكياً محباً لأهل العلم والأدب مميّزاً عن أمثاله بالفضيلة، ورؤوفاً حليماً. لا يرى الحبس ولا القتل. ومن كانت له هذه الصفات، فليس بالكثير على الرعية أن تضحي وتتفانى في سبيله، وتتقاد لأوامره، وتجهر بمحبتها وولائها له. وليس أدل على تلك المحبة وذاك الولاء، ماظهر في نصوص الأدباء وقصائد الشعراء لذلك العصر.³¹ كانت مدته أكثر من ثلاثين سنة، وولي بعده ابنه نجم الدين ألبى،³² ويعتبر عهده من أزهى عصور ماردين حيث سمي عصره بالعصر الذهبي إذ أطاعه الخاص والعام إلى أن توفي سنة (547هـ/1152م) ودفن في مدرسته(الحسامية) في ماردين.³³ وكان لحسام الدين تيمورتاش دور في مقاومة الصليبيين فرى ذلك من خلال تعاونه مع نور الدين محمود صاحب دمشق وكان هناك تقارب بينهما فلقد اشترك حسام الدين مع نور الدين محمود في شن هجوم على بعض الحاميات البيزنطية والصليبية الموجودة في المنطقة مما ترتب عليه سقوط عين تاب ودلوك في يد السلطان مسعود بينما استولى تيمورتاش على سميساط والبييرة ووقعت روندان في أيدي نور الدين محمود. وقد أشار ابن القلانسي في كتابه تاريخ دمشق إلى قيام التركمان (يقصد عسكر ماردين) بمحاولة للسيطرة على بانياس قبل قيامهم بمحاولة السيطرة على بيت المقدس ولكن محاولتهم بائت بالفشل بعد أن كبدوا الصليبيين خسائر فادحة وقتلوا منهم وأسروا عدداً كبيراً، ولم يفلت منهم غير الحاكم مع عدد قليل.³⁴ والواقع أن حسام الدين تيمورتاش أمير ماردين لم يكتف بالهجوم الذي شنه على بعض الحاميات الصليبية سنة 1151هـ/546م إنما قام بمفرده بهجوم مفاجئ على بيت المقدس لتحريره من الصليبيين مستغلاً النزاع الذي جرى بين الملك بلووين الثاني وابنته الكبرى ميلسند واعتقد أن ضربة جريئة قد تصيب إذا شدد هجومه عليها وطلب المساعدة من (مجبر الدين أباق) حاكم دمشق وكان قد وافق على مد يد العون وفي نفس الوقت نصحه بعدم المضي في سيره. وعندئذ أندفع تيمورتاش عبر الأردن وأقام معسكره على جبل الزيتون، بينما كان بارونات الفرنج يشهدون مجلساً في نابلس غير أن حامية بيت المقدس شنت هجوماً مفاجئاً على جيش ماردين، الذي انسحب إلى الأردن بعد أن تبين لهم فشل هجومهم المباغت وعلى هذا النهر انقض عليهم جيش مملكة بيت المقدس واضر جيش ماردين للانسحاب.³⁵ ويروي المؤرخ الصليبي وليم الصوري الذي عايش تلك الفترة هذه المعركة في كتابه تاريخ الحروب الصليبية سنذكرها كما أوردها:

قام جماعة من الولاة الأتراك الأقوياء المعروفين بالأراقة، والذين ينزلهم قومهم منزلة التعظيم، فجمعوا حشداً كثيفاً من بني جلدتهم قاصدين الخروج للإستيلاء على القدس التي يعتبرون أنفسهم ورثتها الشرعيين، إذ يقال أن المدينة الطاهرة كانت ملكهم وملك أسلافهم قبل أن يستخلصها الصليبيون لأنفسهم، وكانت أهم شديدة التحمس لهذا الموضوع، وقد لامت أولادها إذ سمحوا لأنفسهم بأن يظلوا منفيين زمناً طويلاً عن أملاكهم التي ورثوها بعيدين عنها(يقصد أن القدس كانت تحت حكم أرتق بن أكسك جد الأراقة).

وزحف الجيش على رأس طائفة كبيرة من الفرسان وقد أجمعوا العزم على تحقيق هدفهم بإذن ربهم، فلما بلغوا دمشق أقاموا بها قليلاً حتى يأخذ عسكرهم قسطاً من الراحة ويستعيدوا نشاطهم، وقد حاول أهل تلك المدينة صرفهم عن

³¹ شميساني، تاريخ ماردين، 176.

³² الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 11: 903.

³³ أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 49.

³⁴ ابن القلانسي، تاريخ دمشق، 491.

³⁵ أبوزيد، مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي، 127-128.

مشروعهم فلم يفلحوا ورفضوا الاستماع إليهم، وأعادوا تزويد أنفسهم بالميرة والطعام والعتاد ورتبوا أمتعتهم وتابعوا زحفهم إلى القدس وهم مؤمنون بأنهم الغالبون، واجتازوا بكتائبهم الطويلة الأردن، وصعدوا في الإقليم الجبلي الذي تقع به المدينة المقدسة، ثم جاءوا إلى جبل الزيتون المشرف على القدس والمتاخم لها، وهنا أتيح لهم أن يروا منظرًا فريداً طالعوا فيه الأماكن الطاهرة، لاسيما الهيكل (يقصد المسجد الأقصى) الذي يُوقَرُونه توقيراً عظيماً، وكانت العين تشاهد من هذا الموضع المدينة بأكملها.

وكانت معظم قوات القدس قد نهضت إلى مدينة نابلس مخافة أن يهاجمها العدو نظراً لأنها كانت خالية من التحصينات، فلما رأى من ظلوا بالقدس أن جيش الترك شارع في التقدم جزعوا أن يبادر بالإغارة عليهم، فهبوا سراعاً إلى سلاحهم وطلبوا العون من السماء، وزحفوا زحف المتحمسين لصد العدو وقتاله.

كان الطريق الواصل من القدس إلى أريحا ثم إلى الأردن وعراً كل الوعورة، خطراً كل الخطر، ذلك أن المواضع الكثيرة الشديدة الانحدار تجعل الصعود والنزول أمراً بالغ الشدة والمشقة.

وحدث أن هجم الصليبيون على العدو حين دخول هذه الطريق فاضطروا للانسحاب وما لبثت سيوف الصليبيين أن تلقفتهم وأثخنهم جراحاً مميتة، كما أن جياهم التي أنهكها طول السير لم تعد تتحمل السير في الشعاب الوعرة، فحزنت ورفضت أن تنقاد لراكبيها حتى اضطر الترك للترجل عنها وصاروا عسكرياً مشاة قد ناءت أكتافهم بما يحملون من الأسلحة.³⁶ من خلال هذه الرواية نرى أن حسام الدين تيمورتاش لم يتوانى ولم يتخلف عن محاولته لتحرير بيت المقدس من أيدي الصليبيين وبكفيه شرف المحاولة وقد سقط المئات من جنوده من أبناء ماردين شهداء لتحرير بيت المقدس الذين وقفوا على جبل الزيتون وتمعوا عيونهم ببيت المقدس.

4 - نجم الدين ألبى بن تيمورتاش (572-547هـ/1152-1176م)

تولى الأمير نجم الدين ألبى بن تيمورتاش حكم مدينة ماردين 548هـ/1152م بعد وفاة والده حسام الدين تيمورتاش، وقام بالدعوة له حاجبه سعد الدولة التوباشي حيث سار إلى مَيَّافَرَقِينَ. ودخل المدينة ثم دخل القصر وجمع أكابر المدينة والأمراء والأعيان أهل المدينة، وأعلمهم بوفاة حسام الدين تيمورتاش وتولية ابنه نجم الدين ألبى، وعندما علم الناس بذلك اطمأنوا ولم يختلف عليه أحد.³⁷

وعاش الناس أهل ماردين ومَيَّافَرَقِينَ خلال ولايته في مظاهر من العدل والإحسان والاستقرار، كما حصلوا على أتم المصلحة، وكف عنهم الأيدي المتطاوله ولم يُرى ملك أعفَّ منه، ويمكن اعتبار عصر أبي المظفر نجم الدين ألبى بن تيمورتاش في بلاد ماردين وديار بكر والجزيرة، استمرار لعصر والده من حيث أن الظروف المحلية والسياسة الدولية، ظلت على ما هي عليه دون تغيير أو تبديل. ومَرَدُّ ذلك إلى النهج الذي اتبعه ألبى في سياسة الداخل والتعامل مع الخارج. ففي هذا الداخل اقتفى أثر والده في تعامله مع الرعية. فاهتم بالمؤسسات والخدمات العامة، راعى الحقوق، وشجع الإنتاج، وضبط الأمن، ورتب العمال. ولم يكن ليتسنى له ذلك لولا الاستمرار في سياسة التفاهم مع الخارج، مع أمراء النواحي ليأمن - كما فعل والده - شروهم، وليحفظ حدوده من تعدياتهم. ولكي يحفظها أيضاً من تعديات الآخرين من الغرباء المسلمين وغير

³⁶ وليم الصوري، *الحروب الصليبية*، ترجمة حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 3: 347-346.

³⁷ عماد الدين أبو حامد محمد بن محمد الأصفهاني، *البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان*، المحقق: عمر عبد السلام تدمري. ط1 (بيروت:

المكتبة العصرية، 2001)، 411. أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 50.

المسلمين من الفرنج، مد يده إليهم وشاركهم بجنده وبماله. ولهذا سنراه يشارك أصحاب الموصل وحلب في ردع الطامعين والحاقدين والدخلاء على أرض الجزيرة.³⁸

ولم يتوان نجم الدين ألبى عن مشاركة الجيوش الإسلامية في ردع الفرنج وقتالهم، وله في ذلك مواقف كثيرة. منها على سبيل المثال تلك التي تمت في سنة 559هـ/1163. حين دعا نور الدين محمود زنكي ملوك الأطراف للمشاركة في أخذ الثأر من الفرنج بعد الهزيمة التي مني بها عند البقعة تحت حصن الأكراد ومن بين الذين راسلهم كان نجم الدين ألبى صاحب ماردين، وفخر الدين قرا أرسلان بن داود بن سقمان صاحب حصن كيفا، وصاحب الموصل قطب الدين مودود أخو نور الدين محمود. يقول ابن الأثير أن نجم الدين ألبى وافق وبعث بالعساكر بينما تلكأ فخر الدين ثم عاد وتوجه. وكذلك سیر أخوه قطب الدين العساكر مع نائبه زين الدين علي بن بكتكين. واشتبكت العساكر الإسلامية مع الفرنج وتعددت حملات الكر والفر التي أظهر فيها الماردينيون من الشجاعة فصولاً رائعة حتى أدركوا النصر، وانتهت المعارك بأسر قادة الفرنج ومنهم البرانس بويموند صاحب أنطاكية، و(القمص) صاحب طرابلس. والدوق مقدم الروم وابن جوسلين. ومقتل مايقارب العشرة آلاف من الصليبيين. ثم تفرقت العساكر محملة بالأسرى والمغانم.³⁹

وعلى العموم فإنه مهما تعددت الحوادث وعبست الأيام وأثقلت أحمالها، فإنها لم تغير من السمة الحسنة التي امتاز بها عصر نجم الدين ألبى في ماردين. وبقي ألبى ملكاً مجلاً مستقلاً في إدارته ومؤسسته. وبقيت المدينة ماردين عاصمة حرة لا تدانيتها مدينة في الجزيرة، من حيث العظمة والجلال. وهذا الجلال وتلك العظمة بل وذلك الاستقلال كان كله قد ترجمته قطع المسكوكات التي ضربت فيها أيام البي وهي تحمل اسمه وألقابه بل ورسومه ورسوم زوجته المكلفة بالأكاليل والتيجان الملكية والخالية من أي تأثير أو نفوذ خارجي. ولمس الماردينيون بل والبيارقيون من ألبى مظاهر العدل والإحسان والرفقة والمحبة. واستمر النجم في ملكه إلى غروب سنة 572هـ/1176م. وقيل إلى سنة 575هـ/1180م حين فارق الحياة ليؤول أمر المملكة إلى ولده قطب الدين إيلغازي.⁴⁰

5 - قطب الدين إيلغازي بن ألبى بن تيمورناش (572-580هـ/1176-1184م)

تولى قطب الدين إيلغازي حكم ماردين. وقد وليها مدةً طويلة بعد أبيه. وكان موصوفاً بالشجاعة والعدل. ولم يطرأ على ماردين أي تطور خلال عهده بل سارت على ما يرام، وخلف ولدين صغيرين هما حسام الدين يولق و ناصر الدين أرتق، فال الأمر لحسام الدين، وكان صغيراً فقام بتدبيره ورعايته مملوكة نظام الدين ألبقش. فامتدت أيامه إلى أن قُتل ألبقش واستقل بالأمر.⁴¹ وقد ذكره عز الدين ابن الأثير في تاريخه فقال: كان قطب الدين إيلغازي حاكماً على ماردين ونواحيها وكان في طاعة نور الدين محمود بن زنكي، فلما توفي نور الدين استبد بالبلاد وحوى ذلك البلد من أكف المتغلبين وكانت ماردين في أيامه حرماً آمناً، يرد إليه الأفاضل والعلماء والصدور والأمرء وله همّة عالية، ويحب العلماء والغرباء، رحيم القلب، ويحب المدح. وللقاضي علم الدين عبد الرحمن بن أحمد التكريتي في مدحه قصيدة أولها:

³⁸ شميساني، تاريخ ماردين، 178.

³⁹ شميساني، تاريخ ماردين، 181.

⁴⁰ شميساني، تاريخ ماردين، 183.

⁴¹ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 12: 637. شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق. مجموعة من المحققين. ط1 (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، 21: 301. عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المحقق. محمود الأرناؤوط. ط1 (بيروت: دار ابن كثير، 1986)، 6: 440. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك، 6: 97. أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، المختصر في أخبار البشر، ط1 (مصر: المطبعة الحسينية المصرية، 1907)، 3: 68.

حييت يا رياض ماردين ... بطلعة المالك قطب الدين.⁴²

6 - حسام الدين يولق أرسلان (597-580هـ/1184-1200م)

تولى حسام الدين يولق أرسلان حكم ماردين منذ عام 580هـ/1184م بعد وفاة والده وقد كان يولق أرسلان طفلاً صغيراً لا يتعدى عشر سنوات، وقام بتربيته ورعايته مملوك أبيه نظام الدين البقش وكان يتصف بالتدين والخير والعدل وحسن السيرة،⁴³ فأحسن تربية يولق أرسلان وتزوج بوالدته، وقام بإدارة شؤون ماردين ولم يكن لحسام الدين يولق أرسلان من شؤون الحكم إلا الاسم والخطبة والدعاء له على منابر المساجد.⁴⁴ وكان يولق أرسلان به هوج وخبط، فمات يولق أرسلان وأقام البقش بعده أخاه الأصغر ناصر الدين أرتق أرسلان بن قطب الدين إيلغازي، ولم يكن له حكم، بل الحكم إلى البقش وإلى مملوك للبقش اسمه لؤلؤ.⁴⁵

7 - المنصور ناصر الدين أرتق أرسلان بن قطب الدين إيلغازي (636-597هـ/1200-1239م)

ولّى ماردين بعد أخيه حسام الدين يولق أرسلان بن إيلغازي وهو دون البلوغ. وكان مربيه مملوك أخيه لؤلؤ وزوج أمه البقش، فلما تَمَكَّنَ قَتَلَهُمَا سنة 600هـ واستقام أمره. وكان عادلاً، حسن السيرة، يصوم الإثنين والخميس. استمر حكمه ما يزيد على الثلاثين عاماً قتلته مماليكهُ بمواطأةٍ من حفيده وكان شديد المحبة لحفيده إلا أنه كان قد أبعد ابنه نجم الدين إيلغازي الثاني بحيث إنه حلق رأسه وتفقّر، فغضب أبوه عليه وحَبَسَهُ. فلما قتل ناصر الدين أرتق أرسلان، أُخْرِجَ من السجن. ذكر ذلك ابن الجوزي وغيره. وكان قتله في وسط ذي الحجة، فلما تمكن الملك السعيد نجم الدين إيلغازي الثاني قبض على ولده القاتل لجده وحبسه إلى أن مات.⁴⁶

كان عصر ناصر الدين أرتق أرسلان عصر ازدهار في العديد من قطاعات المملكة الاقتصادية كانت أم اجتماعية. وتمثل ذلك باليسر المالي للرعية والنمو السكاني والعمراني للمدينة، وظهرت آثار ذلك في قيام العديد من مجموعات العمائر والقصور العامة والخاصة. وكذلك في المؤسسات والمعاهد العلمية والدينية ليس في مدينة ماردين وحدها وإنما في كافة أجزاء الإمارة الأرتقية وأعمالها⁴⁷، ومرد ذلك كله إلى الجهد الذي كان يقدمه الناصر وحاشيته في سبيل إعمار البلاد وإسعاد العباد. ولا شك في أن الناصر ظل وطوال سنين ملكه يدين بالطاعة للشرعية الإسلامية المتمثلة بخلافة بغداد. وأن تلك الطاعة تمثلت أكثر ما تمثلت في الانصياع لأوامر الخليفة التي لا ترد. وهذا الانصياع تكرر في الإعلان الذي ضرب على المسكوكات والذي حمل اسم الخليفة الناصر لدين الله أمير المؤمنين جنباً إلى جنب مع اسم ناصر الدين من جهة وأسماء سلاطين بني أيوب أصحاب السيادة والنفوذ من جهة ثانية.

8 - السعيد نجم الدين إيلغازي بن ناصر الدين أرتق أرسلان (658-636هـ/1239-1260م)

⁴² كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد ابن الفوطي الشيباني، *مجمع الآداب في معجم الألقاب*، المحقق. محمد الكاظم. ط1 (إيران: مؤسسة الطباعة والنشر - وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1996)، 3: 363.

⁴³ أبو الفداء، *المختصر في أخبار البشر*، 3: 68.

⁴⁴ أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 52.

⁴⁵ أبو الفداء، *المختصر في أخبار البشر*، 3: 68.

⁴⁶ صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفي، *الوافي بالوفيات*، المحقق. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، دت)، 8: 219. الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، 14: 876. محمّد بن سالم بن نصر الله بن سالم ابن واصل، *مفرج الكروب في أخبار*

بني أيوب، تحقيق. مجموعة من المحققين (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية - المطبعة الأميرية، دت)، 5: 217.

⁴⁷ اسحق أرملة، *القصارى في تكليات النصارى*، ط1 (د.ن: 1919)، 11.

تولى الملك السعيد نجم الدين إيلغازي حكم ماردين عام (636هـ/1239م) بعد وفاة والده حيث كان في السجن فأخرج من السجن وبايعوه على الحكم وأطاعوه ولم يعص عليه أحد منهم، وفي عهده تقلصت حدود ماردين حتى اقتصر على مدينة ماردين فقط، وسارت أحوالها من سيء إلى أسوأ وبقي تسعة عشر عاماً في الحكم مات في حصار المغول لماردين والوباء الذي حلَّ بقلعة ماردين، وبقي السعيد، تسعة أشهر محاصراً ولم يَلُنْ جانبُه لهم وقال: لو أقيمت حَتَّى لا يبقى معي أحدٌ ما نزلت إليهم ولو دخلوا عليَّ لَعَجَلْتُ بإهلاك نفسي، ثُمَّ مات في الحصار، لَقَدْ كان ملكاً جليلاً كبير القدر وكان حازماً بطلاً، شجاعاً عالي الهمة، جَوَّاداً، مُمَدِّحاً. ملك مدة ديار بكر. وملك ماردين بعده ابنه الملك المظفر قره أرسلان.⁴⁸

9 - المظفر قره أرسلان بن إيلغازي (691-658هـ/1260-1292م)

صاحب ماردين وابن ملوكها، وبقي هذا في المُلْك ثلاثاً وثلاثين سنة وُوَلِّي بعده ابنه الملك شمس الدين داود، ثُمَّ ابنه الآخر الملك المنصور نجم الدين إيلغازي، فذكر الأمير شمس الدين ابن التَّيْتِي وكان قد وزر للمظفر وبعثه رسولاً إلى صاحب مصر السلطان الملك المنصور فاعتقله، قال: تملك المظفر بعد أبيه وحاصره المغول، يعني السعيد، تسعة أشهر ولم يَلُنْ جانبُه لهم وقال: لو أقيمت حَتَّى لا يبقى معي أحدٌ ما نزلت إليهم ولو دخلوا عليَّ لَعَجَلْتُ بإهلاك نفسي، ثم مات في الحصار، فنزل ابنه المظفر إليهم وذكر خدماته المتقدمة وأنَّ أباه هو الذي كان يمنعه من الدخول في طاعتهم، فقبلوا ذلك منه، وأقره هولاءكو على مملكة بلده.⁴⁹ وتدهورت ماردين في عهده بسبب الضغوط الخارجية عليها، بينما حاول المظفر المحافظة عليها لما تمتع به من نباهة وذكاء وتوفي عام (691هـ/1292م).⁵⁰

10 - شمس الدين داود بن قره أرسلان (693-691هـ/1292-1294م)

تولى شمس الدين داود الأول حكم ماردين عام (691هـ/1292م) بعد وفاة والده قره أرسلان، ولم يستمر حكمه فترة طويلة حيث بقي في الحكم سنة وتسعة أشهر، بينما يذكر ابن تغري بردي؛ أنه استمر في الحكم دون ثلاث سنوات، وتمتع بصفات حسنة منها الجود والعدل وحسن السيرة؛⁵¹ وتوفي شمس الدين داود الأول عام (693هـ/1294م) ولم تذكر المصادر ما يعكّر الحياة في ماردين في عهده.⁵²

11 - نجم الدين إيلغازي بن قره أرسلان (712-693هـ/1294-1312م)

تولى الملك المنصور نجم الدين أبو الفتح إيلغازي بن قره أرسلان حكم ماردين عام 693هـ/1294م بعد وفاة أخيه شمس الدين داود الأول،⁵³ وأحسن حكم ماردين حيث اتبع النهج الإسلامي في تدبير أمور ماردين ومعاملاته مع الرعية، كان شيخاً حسناً مهيباً، كامل الخلقة، بديناً سميناً، توفي في تاسع ربيع الآخر سنة (712هـ/1312م)، ودفن في مدرسته تحت القلعة،

⁴⁸ ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 7: 90. الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، 12: 637. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، *الدليل الشافي على المنهل الصافي*، المحقق. فهيم محمد شلتوت (مكة: جامعة أم القرى، دبت) 2: 536. أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 53-54.

⁴⁹ الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، 15: 735.

⁵⁰ أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 54.

⁵¹ أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 55.

⁵² إدوارد زامبور، *معجم الأنساب والأسرات الحاكمة* (بيروت: دار الرائد العربي، 1980)، 345.

⁵³ عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس ابن الورد، *تاريخ ابن الورد*، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 2: 165.

وقد بلغ من العمر فوق السبعين، ومكث في الملك قريباً من عشرين سنة، وقام من بعده في الملك ولده العادل علي، فمكث سبعة عشر يوماً، ثم ملك أخوه الصالح بن المنصور.⁵⁴

12 - العادل عماد الدين علي ألبى بن نجم الدين إيلغازي (1312/هـ-1312م)

تولى عماد الدين العادل علي ألبى بن غازي بعد وفاة أبيه نجم الدين إيلغازي وليس له في الحكم إلا الاسم وظل فيه مدة لاتزيد عن 17 يوماً، وتوفي في نفس العام (1312/هـ-1312م).⁵⁵

13 - شمس الدين صالح بن نجم الدين إيلغازي (1312-1363/هـ-1312-1363م)

تولى شمس الدين صالح الملك بعد وفاة أخيه عماد الدين علي ألبى عام (1312/هـ-1312م)، وتلقب بالملك الصالح وفي عهده ساد مارددين الأمن والاستقرار والهدوء في أكثر الأوقات بسبب معاملته الحسنة مع الملوك والأمراء المجاورين له وتمتعت مارددين بالإزدهار الاقتصادي بسبب التجارة التي تمر من بلاده إلى الشام والعراق وبلاد الروم وبسبب العلاقات الودية مع الملوك المجاورين له وكان الملك شمس الدين صالح من أجل ملوك بني أرتق حزماً وعزماً ورأياً وسؤدداً وكرماً ودهاءً وشجاعاً وإقداماً، وكان يحب الفقهاء والعلماء والفضلاء وأهل الخير وكان له فضل وفهم وذوق للشعر والأدب، واختار أفضلهم لمملكته وكان يحبّ المديح ويجيز عليه بالجوائز السنوية. ولصفي الدين عبد العزيز الحلبي فيه مدائح وغرر في مخلص بعض قصائده رحمه الله.

لم أشك جور الحادثات ولم أقل ... حالت بي الأيام عن حالاتها

مالي أعد لها مساوئ جمّة ... والصالح السلطان من حسناتها

ملك تُقَرُّ له الملوك بأنه ... إنسان عينيها وعين حياتها.⁵⁶

توفي السلطان الملك الصالح شمس الدين صالح ابن الملك المنصور نجم الدين إيلغازي عام (1363/هـ-1363م)، وقد ناهز السبعين سنة من العمر، بعد أن دام في سلطنة مارددين أربعاً وخمسين سنة. وتولى مارددين بعده ابنه الملك المنصور أحمد.⁵⁷

14 - المنصور أحمد بن صالح (1363-1367/هـ-1363-1367م)

تولى الملك المنصور أحمد بعد وفاة والده شمس الدين صالح وذلك لما قدم الخبر بوفاة الصالح جهزت الخلعة بالسلطنة لولده المنصور أحمد ولم تذكر المصادر عن المنصور أحمد شيء يذكر سوى أنه تمرد على أمور الحكم في أيام والده وحكم مارددين مدة لاتزيد عن ثلاث سنوات.⁵⁸

توفي السلطان الملك المنصور أحمد ابن الملك شمس الدين صالح صاحب مارددين بها، وكان صاحب همّة عليّة وحرمة سنوية. رحمه الله تعالى.⁵⁹

15 - الصالح محمود بن أحمد (1367-1367/هـ-1367-1367م)

⁵⁴ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 18، 127.

⁵⁵ أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 56.

⁵⁶ ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 11: 86. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، المحقق: محمد عبد المعيد ضان (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972)، 2: 358-359. شمساني، *مدينة مارددين*، 250-251.

⁵⁷ أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، المحقق: محمد عبد القادر عطا، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 4: 276.

⁵⁸ المقرئ، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، 4: 276.

⁵⁹ ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 11: 103.

تولّى الملك الصالح محمود بن أحمد حكم ماردين بعد وفاة والده الملك المنصور أحمد واستمر في الحكم مدة لاتزيد عن أربعة أشهر فقط حيث خُلِعَ من حكم ماردين عام 769هـ/1367م بسبب عمه المظفر داود ابن شمس الدين الصالح. وتسلطن الملك المظفر هذا فأظهر العدل واقتفى أثر والده الملك الصالح في الإحسان إلى الرعية وإصلاح الأمور إلى أن مات رحمه الله.⁶⁰

16 - المظفر داود بن شمس الدين صالح (778-769هـ/1367-1376م)

تولى الملك المظفر داود عام (769هـ/1367م) وكان الملك المظفر هذا ولي مُلْكَ ماردين بعد ابن أخيه الملك الصالح محمود الذي أقام في سلطنة ماردين أربعة أشهر عوضاً عن والده الملك المنصور أحمد ابن الملك شمس صالح وخلعه وتسلطن الملك المظفر داود فأظهر العدل واقتفى أثر والده الملك الصالح في الإحسان إلى الرعية وإصلاح الأمور إلى أن مات رحمه الله. بعد أن حكمها نحو عشر سنوات وتولى سلطنة ماردين من بعده ابنه الملك الظاهر مجد الدين عيسى الآتي ذكره.⁶¹

17 - مجد الدين الظاهر عيسى بن المظفر داود (809-778هـ/1376-1406م)

تولى مجد الدين عيسى حكم ماردين عام (778هـ/1376م) بعد وفاة والده المظفر داود، وفي عهده كان القائم بشؤون ماردين وزير والده الأمير موسى وكان هذا الأمير غاشماً ظالماً، فقام مجد الدين عيسى بالقبض عليه. وتولى هو شؤون الحكم، وتميز بالكرم والسخاء وفي عهده هاجم قائد التركمان قراقوينلو (قره يوسف بن محمد) ماردين عام (793هـ/1390م) واستولى على بعض القرى التابعة لها فأرسل مجدالدين عيسى إليهم جيشاً بقيادة الأمير فياض ابن الأمير علم الدين السنجاري، ولما بدأ القتال بين الطرفين هزم جيش الأرتاقة وهزم قائده، وعندما رأى مجدالدين عيسى ذلك خرج بنفسه لقتال القره قوينلو، فدبر لهم مؤامرة حيث أظهر لهم الهزيمة وطلب منهم الصلح على مال يحمله لهم ولم يؤده، ثم بعد ذلك أغار عليهم وقتل منهم عدداً كبيراً وهزمهم بمضيق الدربند بالقرب من ماردين، وعندئذ انهزم القائد قره يوسف وبقي مجدالدين عيسى في حكم ماردين حوالي 31 عاماً إلى أن توفي عام (809هـ/1406م).⁶² وكان الملك عيسى قد أسر عند تيمورلنك سنتين وسبعة أشهر ثم أطلق سراحه وعاد إلى ماردين وسنأتي على تفصيل ذلك في مبحث التتار في ماردين.⁶³

18 - الصالح شهاب الدين أحمد بن داود (811-809هـ/1406-1409م)

تولى شهاب الدين أحمد حكم ماردين عام (809هـ/1406م) بعد وفاة أخيه الملك الظاهر عيسى وكان آخر حكام أسرة بني أرتق في ماردين، ورغم ذلك عمل على تعمیر ماردين من جديد، حيث قام ببناء المساكن المهدامة نتيجة الصراعات التي دارت بين الأرتاقة والقوى الخارجية.⁶⁴ وقد كان شهاب الدين مشفقاً على الرعية ومكرماً للعلماء والشعراء والفقهاء ومدح الشعراء كرمه ولكن لم يجد شهاب الدين فرصة لاتمام ما قام به من أعمال وإصلاحات؛ داخل ماردين لتعرضها للهجوم من طرف قرا يلك عثمان عام (809هـ/1406م) فقام بتجهيز جيش أرتاقة ماردين لملاقاة القره قوينلو ثم اتجه إليهم ووقعت بينهم حرب ففي البداية انهزم جيش قره يوسف بن قره محمد حيث قتل وأسر منهم عدد كبير، وبعد ذلك أعاد قره يوسف تجهيز جيشه مرة ثانية، وعاد للقتال مرة أخرى بصورة أقوى من المرة الأولى، حيث هزم جيش أرتاقة ماردين وقتل منهم أعداداً كبيرة وأسر منهم جماعة حتى لم يبقى منهم إلا العجزة والضعفاء؛ عندئذ اتجه شهاب الدين أحمد للقلعة وتحصن بها، بينما ظل قره يوسف يحاصر القلعة من الخارج إلى أن اضطر الملك شهاب الدين أحمد للاستسلام لقره يوسف وطلب الأمان،

⁶⁰ ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 11: 146.

⁶¹ ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، 11: 146. ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، 2: 220.

⁶² أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 58-59.

⁶³ المقرئ، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، 5: 393.

⁶⁴ شمباني، *مدينة ماردين*، 283.

وبذلك ترك ماردين عام (811هـ/1408م)، وتنازل عنها (للقره قوينلو) بعد أن حكمها الأرتاقة مايزيد عن ثلاث قرون واتجه إلى الموصل هو وزوجته وأقام بها أربعة أيام ومات هو وزوجته فيها وترك أربعة أولاد هم علي ومحمد ومحمود وأحمد، وانتقلوا من الموصل إلى سنجار وأقاموا بها حتى أصابهم مرض الطاعون وماتوا عام (814هـ/1411م)، ولقد كانت فترة حكم بني أرتق لماردين من أزهى العصور التي عاشتها ماردين والتي مازالت آثارهم وعمائرهم شاهدة عليهم إلى اليوم.⁶⁵

الخاتمة

في نهاية هذا البحث نرى أن أول ظهور لبني أرتق كان في بيت المقدس عام (479هـ/1086م) أيام جدهم أرتق بن أكسك ثم بعد ذلك انتقلوا إلى بلاد الجزيرة الفراتية وأسسوا فيها دول مستقلة في ماردين وديار بكر وحسن كيفا وخرتبرت واستمروا حوالي ثلاثة قرون ونصف في تلك المنطقة وبحثنا استعرض الملوك في مدينة ماردين وكان أغلب الملوك من نسل نجم الدين إيلغازي الأول وكان الحكم وراثياً من نسل الأرتاقة وقد أقام هؤلاء الملوك علاقات جيدة مع الدول المحيطة بهم وقد اهتم الأرتاقة بالعلماء والشعراء والفقهاء وكذلك أنشأوا المدارس وانفقوا عليها أموالاً طائلة واهتموا بالعمارة أيضاً التي بدت واضحة ببناء المساجد المنسوبة لملوك الأرتاقة في ماردين لقد كانت ماردين عاصمة للأرتاقة فاهتموا ببنائها وإصلاحها بالرغم مما تعرضت له من حروب وغزوات خارجية لقد كان للملوك الأرتاقة دور كبير في مواجهة الصليبيين بما عقده من تحالفات مع القوى الإسلامية المجاورة لهم وكانت فترة حكم بني أرتق لماردين من أزهى العصور التي عاشتها ماردين.

المصادر والمراجع

- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. المحقق. محمود الأرناؤوط. ط1. بيروت: دار ابن كثير، 1986.
- ابن الفوطي الشيباني، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد. *مجمع الآداب في معجم الألقاب*. المحقق. محمد الكاظم. ط1. إيران: مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1996.
- ابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس. *تاريخ ابن الوردي*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

⁶⁵ أحمد، *بنو أرتق دراسة تاريخية*، 60-61. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي*، المحقق. محمد محمد أمين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، 1: 239-240.

- ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري. *الدليل الشافي على المنهل الصافي*. المحقق. فهميم محمد شلتوت. مكة: جامعة أم القرى، د.ت.
- ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري. *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي*. المحقق. محمد محمد أمين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري. *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*. مصر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. المحقق. محمد عبد المعيد ضان. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972م.
- ابن القلانسي، أبو يعلى التميمي حمزة بن أسد بن علي بن محمد. *تاريخ دمشق*. المحقق. سهيل زكار. ط1. دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 1997.
- ابن واصل، محمد بن سالم بن نصر الله بن سالم. *مفرج الكروب في أخبار بني أيوب*. تحقيق. مجموعة من المحققين. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية - المطبعة الأميرية، د.ت.
- أبوزيد، نبيلة عبدالفتاح كامل. *مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي*. رسالة ماجستير غير منشورة. بنها: جامعة الزقازيق/كلية الآداب، قسم التاريخ، 1998.
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب. *المختصر في أخبار البشر*. ط1. مصر: المطبعة الحسينية المصرية، 1907.
- أحمد، أسماء إبراهيم محمد. *بنو أرتق دراسة تاريخية*. رسالة ماجستير غير منشورة. المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2011.
- الأصفهاني، عماد الدين أبو حامد محمد بن محمد. *البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان*. المحقق. عمر عبد السلام تدمري. ط1. بيروت: المكتبة العصرية، 2001.

- البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن ابن عبد الحق. *مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع*. تحقيق. علي محمد البجاوي. ط1. بيروت: دار الجيل، 1992.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله. *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*، المحقق. محمود عبد القادر الأرنؤوط. إسطنبول: مكتبة إرسىكا، 2010.
- الخليل، عماد الدين. *الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام*. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. *سير أعلام النبلاء*. المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. المحقق: الدكتور بشار عواد معروف. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- رانسيمان، ستيفن. *تاريخ الحملات الصليبية*. ترجمة. نور الدين خليل. ط1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- زامبور، إدوارد. *معجم الأنساب والأسرات الحاكمة*. بيروت: دار الرائد العربي، 1980.
- سبط الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله. *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان*. تحقيق. مجموعة من المحققين. ط1. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.
- شميساني، حسن. *مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ*. ط1. بيروت: دار عالم الكتب، 1987.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. *الوافي بالوفيات*، المحقق. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.
- الصوري، وليم. *الحروب الصليبية*. ترجمة. حسن حبشي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- عمر بن محمد، عبدالسلام. *تاريخ ماردين من كتاب أم العبر*، تحقيق. حمدي السلفي وتحسين الدوسكي. ط1. بيروت: دار المقتبس، 2104.
- لسترنج، كي، *بلدان الخلافة الشرقية*، ترجمة. بشير فرنسيس وكوركيس عواد. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- مجموعة من المؤلفين، *الموسوعة العربية*. ط1. دمشق: دار الفكر، 2002.

- المقريري، أحمد بن علي بن عبد القادر. *السلوك لمعرفة نول الملوك*. المحقق. محمد عبد القادر عطا، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي. *معجم البلدان*. بيروت: دار صادر، 1977.

- Acat, Yaşar. *Mhallemi Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Siirt Arapçasında Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi*. The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 62, Kış I, 2017.

KAPORALI SATIŞIN HÜKMÜ

Öğr. Gör. Ahmad KAJJE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı

Orcid.org/0000-0002-6518-4248

akajje@agri.edu.tr

Fatimatuzzahra KAJJE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

orcid.org/0000-0001-8248-478X

zehrat92@gmail.com

Atıf Gösterme: KAJJE, Ahmad; KAJJE, Fatimatuzzahra; “حُكْمُ بَيْعِ الْعَرَبُونَ”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.181-192.

Geliş Tarihi:

24 Nisan 2020

Kabul Tarihi:

20 Mayıs

بيع العربون من أكثر المعاملات المالية انتشاراً بين الناس قديماً وحديثاً، وهو: أن يعطي المشتري الملخص البائع قسماً من قيمة الصفقة على أنه إن أتمها فسيكمل له بقية الثمن، وإن لم يشأ إتمامها فالقسم المعطى من ثمنها يبقى للبائع. وبهذا يضمن البائع أن المشتري سيكمل له الثمن ويأخذ المتاع، أو على الأقل سيأخذ البائع العربون في حال استتكَاف المشتري عن إتمام الصفقة لقاء إمساكه المتاع عن بيعه لغير المشتري الأول، وبضمن المشتري أيضاً أن البائع لن يبيع هذا المتاع لغيره بعد أن أعطاه قسماً من ثمنه، وهو مدرك أيضاً أن هذا العربون لن يعود له في حال عدم إتمامه للصفقة. والبائع والمشتري راضيان بهذا العرف، وقد انتهى البحث إلى أن البيع بشرط العربون جائز. ولقد أردنا تسليط الضوء على هذا النوع من البيوع لتستقيم حياتنا وفق منهج الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

الكلمات المفتاحية: البيع، العربون، المعاملات المالية، الثمن، العقود.

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kaporalı satış, geçmişten bugüne insanlar arasında en yaygın finansal işlemlerden biridir. Yani alıcı satıcıya alışveriş işleminin tamamlanması hâlinde fiyatın geri kalan miktarın tamamını vermek üzere işlem değerinin bir kısmını önceden vermesidir. Eğer alışveriş tamamlanmazsa önceden verilen miktar satıcıda kalır. Böylelikle, satıcı müşterinin malı alıp ücreti tamamlamasını garanti altına almış olur ya da en azından satıcı, alıcının alışverişini tamamlamaktan çekilmesi durumunda malı başka müşteriye satmadan bekletmesine karşılık kaporayı alacağını garanti eder. Alıcı da kendisine bu fiyatın bir kısmını verdikten sonra satıcının bu malı başkasına satmayacağını garanti eder. Ayrıca alıcı, alışverişini tamamlamazsa bu depozitonun kendisine iade edilmeyeceğinin farkındadır. Satıcı ve alıcı bu gelenekten memnundur ve bu mes'elenin şer'î yönünden câizliği konusu çalışmamızın ve araştırmamızın odak noktasıdır. Allah'ın kanununa ve Resûlü'nün (S.A.V) Sünnetine göre yaşamımızın istikâmet üzere olması için bu tür satışların hükmüne ışık tutmak istedik.

Anahtar Kelimeler: Satış, Kaporalı, Finansal İşlemler, Tutar, Sözleşme.

مدخل:

اتسع نطاق التعامل الاقتصادي بين الناس، وتعددت أشكاله، وتنوعت أساليبه. وقد رافق هذا الاتساع بعدد عن العيش في ظلال الإسلام، وتنبَّه لسبل الهداية والرشاد الأمر الذي جعل سياسة الغاية تبرر الوسيلة سياسة متبعة عند كثير من أبناء المسلمين وخاصة أولئك الذين يتعاملون بالاقتصاد حيث أصبح همّ الواحد منهم جمع مأمكن من المال دون التقيد بمبدأ الحلال والحرام. لقد اختلط الأمر على الناس، والتبس الحق بالباطل فالأمر جدّ خطير، وهو يستدعي كشف النقاب عن كثير من أنواع التعامل التي تجري اليوم حتى يستبين الحق، ويتميّز الخبيث من الطيب.

ولما كان العربون صورة من صور التعامل المعروفة اليوم، حيث كثرت الأسئلة حول حكمه الشرعي أحلال هو أو حرام؟ أحببنا أن نكتب هذه المقالة سائلين الله التوفيق والسداد، وقد جعلناها في بحثين تحدثنا في المبحث الأول عن تعريف العربون، والفائدة منه، وفي المبحث الثاني عن آراء الفقهاء في بيع العربون، وختمنا مقالتنا بقرار المجمع الفقهي¹ في حكم بيع العربون، والفهارس.

المبحث الأول: تعريف العربون والفائدة منه

تعريف العربون

العربون لغة²

العربون في اللغة فيه ستّ لغات:

عَرَبُون، وَأَرَبُون: بضم الأول وتسكين الثاني على وزن عَصْفُور.

عَرَبُون، وَأَرَبُون: بفتح الأول وتسكين الثاني على وزن حَلْزُون.

عُرْبَان، وَأُرْبَان: على وزن فُرْبَان.

وزاد المعجم الاقتصادي³: عَرَبُون – بفتحين: -وهي الفصيحة- ما عقد به البيع.

والعربون اسم مفرد لا جمع له. قال الأصمعي: العربون أعجمي معرب يقال عَرَبْنَةُ أي أعطاه ذلك، ويقال: أَعْرَبَ في بيعه أي أعطاه العربون، ويأتي أيضاً بمعنى التسليف والتقديم. وذكر الزمخشري أن بيع العُرْبَان يسمى بيع المسكان قال في كتابه الفائق: "يقال أعرب في كذا وعرب وعربن ومسك فكأنه سمي بذلك؛ لأن فيه إعراباً لعقد البيع أي إصلاحاً وإزالة فساد وإمساكاً له لئلا يملكه آخر"⁴.

¹ مجلس المجمع الفقهي المنعقد في دورته الثامنة ببندر سيرى بجوان دار السلام من 1 إلى 7 محرم 1414 هـ. الموافق 21-27 حزيران 1993م.

² لسان العرب لابن منظور، مادة عرب (284/13)، المصباح المنير للرافعي والفيومي، ص: (152)، مختار الصحاح للرازي، ص: (467).

³ المعجم الاقتصادي الإسلامي لأحمد الشرباصي، ص: (290).

⁴ الفائق في غريب الحديث للزمخشري، (416/2).

العربون اصطلاحاً

اختلف ألفاظ تعريف العربون عند الفقهاء، ولكنهم متفقون جميعاً من حيث المعنى الاصطلاحي، وهذه بعض تعريفاتهم:

عرّف الإمام النووي الشافعي العربون بقوله: "هو أن يشتري شيئاً، ويعطي البائع درهماً أو دراهم، ويقول إن تمّ البيع بيننا فهو من الثمن وإلا فهو هبة لك"⁵.

وعرفه ابن مفلح بقوله: "ومنها-الشروط اللازمة الصحيحة في البيع-بيع العربون على الأصح وهو دفع بعض ثمنه ويقول: إن أخذته أو جئت بالباقي -وقيل وقت كذا وكذا- وإلا فهو لك وكذا إجارته"⁶.

وعرفه ابن قدامة الحنبلي بقوله: "هو أن يشتري السلعة فيدفع إلى البائع درهماً أو غيره على أنه إن أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذها فذلك للبائع"⁷.

وعرفه الإمام مالك بقوله: "وذلك فيما نرى - والله أعلم - أن يشتري الرجل العبد أو الوليدة أو يتكاري الدابة ثم يقول للذي اشترى منه أو تكارى منه أعطيك درهماً أو ديناراً أو أكثر من ذلك أو أقل على أنني إن أخذت السلعة أو ركبت ما تكارىت منك فالذي أعطيتك هو من ثمن السلعة أو من كراء الدابة، وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة فما أعطيتك لك باطل بغير شيء"⁸.

وقال الإمام السُّعدي⁹ الحنفي: "العُربان ويقال الأربان: وهو أن يشتري الرجل السلعة فيدفع إلى البائع دراهم على أنه إن أخذ السلعة كانت تلك الدراهم من الثمن، وإن لم يأخذ فيسترد الدراهم"¹⁰.

وعرفه من العلماء المعاصرين الدكتور وهبة الزحيلي بأنه: "بيع يثبت فيه الخيار للمشتري إن أمضى البيع كان العربون جزءاً من الثمن، وإن رد البيع فقد العربون.. ومدة الخيار فيه غير محددة بزمان، وأما البائع فهو لازم له"¹¹.

من خلال ما سبق ومن خلال الرجوع إلى كثير من المراجع الفقهية فقد تبين للباحثين ما يأتي:

أ- أن تعريفات العربون عند الفقهاء تدور حول معنى واحد وهي مقاربة في الألفاظ.

ب - أن التعريفات قد اشتملت على صورتين من صور العربون:

الصورة الأولى: صورة يتم فيها البيع أو يتم عقد الإجارة، ويحسب العربون لصالح المشتري من أصل الثمن أو لصالح

المستأجر من قيمة الإجارة، وإن نكل المشتري أنو المستأجر فإنه يسترد مبلغ العربون، وهذه الصورة متفق عليها بين الفقهاء؛ لأنها ليس فيها خطر يمنع صحة البيع أو الإجارة¹².

⁵ المجموع شرح المهذب للنووي، (335/9).

⁶ الفروع لشمس الدين المقدسي، (47/4).

⁷ المعني لابن قدامة (331/6).

⁸ أوجز المسالك إلى موطأ مالك للكاتبهلو، (63/11).

⁹ علي بن الحسين بن محمد السُّعدي، أبو الحسن، فقيه حنفي. أصله من السغد (بنواحي سمرقند) سكن بخارى، وولي بها القضاء، وانتهت إليه رئاسة

الحنفية. ومات في بخارى. له "النتف في الفتاوى"، و "شرح الجامع الكبير"، توفي سنة 461هـ، انظر الأعلام للزركلي (279/4).

¹⁰ النتف في الفتاوى للسُّعدي (472/1).

¹¹ الفقه الاسلامي وأدلته لهبة الزحيلي، (448/2).

¹² الاستذكار لابن عبد البر (265/6)، التمهيد لابن عبد البر (179/24).

الصورة الأخرى: صورة لا يتم فيها البيع، ولا تنفذ فيها الإجارة نظراً لنكول المشتري أو المستأجر حيث يصبح العربون ملكاً للطرف الثاني، وهو البائع أو المؤجر، وهذه الصورة هي محلّ النزاع بين الفقهاء¹³، وهي التي سنتناولها بشيء من التفصيل- إن شاء الله-.

وبناء عليه نستطيع القول بأن العربون هو قيام المشتري أو المستأجر بدفع جزء من المال للبائع أو المؤجر على أنه إن حضر المشتري أو المستأجر في الوقت المحدد، وتمت عملية البيع أو الإجارة حسب المبلغ المدفوع- أي العربون- من ثمن المبيع أو قيمة الإجارة، وإذا حصل نكول عن البيع أو الإجارة من قبل المشتري أو المستأجر فقد استحق الطرف الثاني العربون والله أعلم¹⁴.

الفائدة من العربون

العربون يولد الاطمئنان والثقة المتبادلة لدى الطرفين المتعاقدين صاحب السلعة، والراغب في الشراء أو الإجارة.

فحينما يدفع أحدهما -الراغب في الشراء- هذا العربون الى الآخر -صاحب السلعة- فإنه يؤكد له الجدية في طلبه وأنه ليس عابثاً، وبذلك يطمئن الطرفان المتعاقدان أن العملية التجارية تسير في مسارها الصحيح إضافة إلى أنّ صاحب السلعة يجد أن عملية الانتظار لنفاذ العقد من عدمه لن تذهب سدى ؛ لأن لها مقابل، وهو تملك العربون فيما لو لم يتم العقد كما أن الراغب في الشراء مستفيد أيضاً حيث سيتم إيقاف عرض السلعة من قبل الطرف الأول حتى يتقرر لدى الطرف الثاني إتمام العقد من عدمه فأصبح بذلك العربون وسيلة اطمئنان بين الطرفين المتعاقدين.

ومهما يكن من أمر فلا يعني هذا بالضرورة جوازه، وسيأتي الكلام عن ذلك لاحقاً.

المبحث الثاني: آراء الفقهاء في بيع العربون

المانعون وأدلتهم والمناقشة

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية¹⁵ إلى عدم جواز بيع العربون، وهو مروى عن ابن عباس، والحسن، وأصحاب الرأي، وأبو الخطاب من الحنابلة¹⁶ وقد استدلوا بما يأتي:

(1) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) النساء: الآية 29. قالوا وفي أخذ العربون أكل لأموال الناس بالباطل¹⁷.

ويرد عليه: بأن استدلال المانعين بقوله تعالى: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) النساء: الآية 29. استدلال عام، ثم إنه ليس في أخذ العربون أكل للمال بغير وجه حق، لأن العربون الذي يأخذه البائع إنما هو بمقابل الضرر الذي يلحقه نظير حبس

¹³ الموسوعة الفقهية الكويتية ألفها مجموعة من الفقهاء، (94/9).

¹⁴ بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة لماجد أبو رحية، (402/1).

¹⁵ شرح بداية المجتهد لمحمد الحفيد وعبد الله العبادي، (1644/3)، روضة الطالبين للنووي، (117/3)، نيل الأوطار للشوكاني، (532/3)، التنف في الفتاوى للسعدي الحنفي (472-473/1).

¹⁶ المغني لابن قدامة، (167/4).

¹⁷ أحكام القرآن لابن العربي، (521/1)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، (150/5).

السلعة، وتأجيل البيع حتى يبدي المشتري رغبته في الشراء من عدمها أو نظير إجماع المشتري عن إتمام البيع الواجب عليه أن يتمه، والذي ترتب عليه ضرر على البائع في الصورة الثانية¹⁸.

(2) أنه بيع فيه غرر¹⁹ وهو من البيوع التي كانت معروفة في الجاهلية فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنها؛ لأنها من أكل المال بالباطل وقد قال الله عز وجل: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) النساء الآية 29. معناه تجارة لا غرر فيها، ولا مخاطرة.

ويرد عليه: بأن أمر الغرر في بيع العربون ليس واضحاً، فالمشتري وحده هو الذي يملك عدم إتمام العقد في حال اكتمال شروطه وأركانه، أما مع اختلال شيء منها فإن ما دفعه يرجع إليه²⁰.

(3) بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن بيع العربان)²¹. رواه مالك في الموطأ منقطعاً عن الثقة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن... الخ، وروي في سنن ابن ماجة مسنداً عن حبيب بن أبي حبيب أبو محمد كاتب مالك بن أنس ثنا عبد الله بن عامر الأسلمي عن عمرو بن شعيب... الخ، ونظراً لورود الحديث منقطعاً تارة، ومسنداً تارة أخرى فقد تكلم العلماء فيه.

- قال الشوكاني في نيل الأوطار:

"الحديث منقطع؛ لأنه من رواية مالك أنه بلغه عن عمرو بن شعيب، ولم يدركه فبينهما راوٍ لم يسم، وسماه ابن ماجة فقال: عن مالك عن عبد الله بن عامر الأسلمي، وعبد الله لا يحتج بحديثه، وفي إسناد ابن ماجة هذا أيضاً حبيب كاتب الإمام مالك وهو ضعيف لا يحتج به، وقد قيل إن الرجل الذي لم يسم هو ابن لهيعة. ذكر ذلك ابن عدي وهو أيضاً ضعيف"²². وروي أيضاً من طرق لا تخلو جميعها من مقال.

ويرد عليه: بأن حديث عمرو بن شعيب في النهي عن بيع العربون لا يصلح للاحتجاج به نظراً لضعفه كما بينا.

(4) أنه بمنزلة الخيار المجهول فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح كما لو قال: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة، ومعها درهماً، وهذا هو القياس²³.

ويرد عليه: بأنه يمكن في هذه الصورة انتفاء وارتفاع الجهالة، وذلك بتحديد المدة التي يجوز فيها الرد هنا، وبذلك ترتفع الجهالة²⁴.

إلا أن المانعين لبيع العربون أجازوه في هذه الصورة كما نقل ذلك عنهم الإمام ابن قدامة المقدسي:

"فأما إن دفع إليه قبل البيع درهماً، وقال لا تبع هذه السلعة لغيري، وإن لم أشترها منك فهذا الدرهم لك ثم اشتراها منه بعد ذلك بعقد مبتدئ وحسب الدرهم من الثمن صح؛ لأن البيع خلا من الشرط المفسد، ويحتمل أن الشراء الذي اشتري

¹⁸ حكم بيع العربون لعبد العزيز الربيش، ص: (24).

¹⁹ مواهب الجليل للحطاب، (432/4).

²⁰ حكم بيع العربون لعبد العزيز الربيش، ص: (19) نقلاً عن كتاب بيع المزار لعبد الله المطلق ص: 70.

²¹ أخرجه مالك (879/4)، كتاب البيوع: باب ما جاء في بيع العربان حديث رقم (1)، وأخرجه ابن ماجة (32/3)، كتاب التجارات: باب بيع العربان حديث (2192)، وأخرجه أبو داود (38/2)، كتاب البيوع: باب في العربان حديث (3502).

²² نيل الأوطار للشوكاني، (163/5).

²³ المغني لابن قدامة، (167/4).

²⁴ حكم بيع العربون لعبد العزيز الربيش، ص: (25).

لعمر بن الخطاب رضي الله عنه -سيأتي الكلام عنه لاحقاً- كان على هذا الوجه فيحمل عليه جمعاً بين فعله وبين الخبر وموافقة القياس²⁵.

والأئمة القائلون بفساد العربون إن لم يشتر السلعة في هذه الصورة لم يستحق البائع الدرهم؛ لأنه يأخذه بغير عوض، ولصاحبه الرجوع فيه، ولا يصح جعله عوضاً عن انتظاره وتأخير بيعه من أجله؛ لأنه لو كان عوضاً عن ذلك لما جاز جعله من الثمن في حال الشراء، ولأن الانتظار بالبيع لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن يكون معلوم المقدار كما في الإجارة.

المجيزون وأدلتهم والمناقشة.

ذهب الحنابلة في المشهور عنهم إلى جوازه، وهذا القول مروى أيضاً عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله - رضي الله عنهما- وأيضاً عن ابن سيرين، ومجاهد، ونافع ابن الحارث، وزيد بن أسلم²⁶.

وقد استدلوا بما يأتي:

(1) بما أخرجه عبد الرزاق²⁷، وابن أبي شيبه عن زيد بن أسلم أنه سأل رسول الله صلى الله عن العربون فأحله²⁸. ويرد عليه: بأنه حديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج²⁹.

(2) بما روي عن نافع بن الحارث -عامل عمر على مكة- أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية فإن رضي عُمرُ وإلا له كذا وكذا³⁰.

والاستدلال بواقعة شراء دار صفوان استدلال سليم وقويم؛ لأنه يشبه العربون تماماً، ولا خلاف بينهما إلا في الشكل أما في المضمون فإنهما متفقان؛ لأنه لا فرق في الحقيقة والواقع بين مبلغ العربون المدفوع سلفاً في الإجارة للمؤجر، وبين عدم دفعه مقدماً، وإنما يبقى ديناً في ذمة المستأجر الناكل يلتزم بدفعه؛ لأن المؤجر أو البائع في الحالتين يستحق هذا المبلغ استحقاقاً شرعياً، وهو المطلوب في ملاحظة تحقق الشبه³¹.

وقد أخذ الامام أحمد بظاهر هذه الرواية. قال الأثرم: قلت لأحمد تذهب إليه؟ قال: أي شيء أقول؟ هذا عمر رضي الله عنه -يعني هذا عمر رضي الله عنه قد ذهب إليه وأخذ به- وضعف حديث -عمر و بن شعيب- أي حديث المنع³².

ج - بما روي عن ابن سيرين أنه قال عن بيع العربون: " لا بأس إذا كره السلعة أن يردّها، ويرد معها شيئاً، وقال أحمد هذا في معناه³³ - أي في معنى بيع العربون - والله أعلم.

²⁵ المغني لابن قدامة، (167/4).

²⁶ الإنصاف للمرداوي، (357/4).

²⁷ ورد هذا الحديث في كتاب نيل الأوطار للشوكاني منسوباً لمصنف عبد الرزاق، ولكني لم أجده في مصنف عبد الرزاق، انظر نيل الأوطار

للشوكاني، (532/3) كتاب البيوع: أبواب ما يجوز بيعه وما لا يجوز.

²⁸ المصنف لابن أبي شيبه (671/11)، ورد في كتاب البيوع والأفضية بلفظ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَلَّ الْغُرْبَانَ فِي الْبَيْعِ".

²⁹ نيل الأوطار للشوكاني، (532/3).

³⁰ السنن الكبرى للبيهقي (56/6)، باب ما جاء في بيع دور مكة وكرائها وجريان الإرث فيها (11180).

³¹ بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة لماجد أبو رحية، (407/1).

³² روى هذه القصة ابن الأثرم بإسناده، المغني لابن قدامة، (167/4).

³³ المغني لابن قدامة، (167/4).

وفي هذا الاستدلال أيضاً، نقول: إن ما قاله وأجازه سعيد بن المسيّب وابن سيرين يشبه مسألة بيع العربون؛ لأن الناكل يخسر المبلغ الذي يقدمه مع السلعة المرودة عند نكوله كما ذكر سعيد، وابن سيرين، وهذا المبلغ الذي يخسره عند نكوله ورده للسلعة يشبه العربون الذي يخسره دافعه عند نكوله³⁴.

ومن العلماء المعاصرين الذين قالوا بجواز العربون الدكتور وهبة الزحيلي، حيث قال: وفي تقديري أنه يصح، ويحل بيع العربون، وأخذة عملاً بالعرف؛ لأن الأحاديث الواردة بشأنه عند الفريقين لم تصح³⁵.

المجيزون بشرط التأقيت بمدة:

وهذا وجه عند الحنابلة³⁶. قال في مطالب أولي النهى: "ويتضح صحة هذا الاشتراط في بيع العربون، وإجارته إن قيد المتعاقدان ذلك بزمن معين كإلى شهر من الآن إلى أن قال... جزم به في الرعايتين والحاويين والفائق"³⁷.

وممن أجاز بيع العربون بشرط التأقيت بزمن محدد: رئاسة الشؤون الدينية التركية حيث قال:

"أجاز المسلمون الأخذ بالعرف الذي لا يخالف نصاً، وقد أصبح بيع العربون متعارفاً عليه في يومنا هذا خاصةً في بعض القطاعات التجارية، والنبى صلى الله عليه وسلم أمر المسلمين بالالتزام بشروطهم اذا لم تكن تُحل حراماً أو تحرم حلالاً (الترمذي، الأحكام، 17) والمذهب الحنفي يرى جواز عقود البيوع التي تحتوي على شروط نابعة من عرف المجتمع بشرط ألا تخالف نصاً (المجلة، مادة 188)، وإنما لا نرى في بقاء العربون عند البائع في حال لم يكمل المشتري العقد في الفترة المحددة أي خرق لما ذكر آنفاً، بل على العكس إن اشتراط إعادة العربون للمشتري في حال لم يبرم العقد في الفترة المحددة لا يترك للعربون أي معنى، لهذا السبب يلزم منذ البداية تحديد مدة لإكمال العقد، وقبول الطرفين ببيع العربون أيضاً، وألا يكون عقداً يشترط فيه لزوم تعجيل أحد البديلين كما في الصرف والسلم، فإذا رُوِّعيت هذه النقاط فإن بيع العربون جائز"³⁸.

نص قرار المجمع الفقهي في حكم بيع العربون:

وقد قرر مجلس المجمع الفقهي المنعقد في دورته الثامنة بيندر سيري بيچوان دار السلام من 1 إلى 7 محرم 1414 هـ الموافق 21-27 حزيران 1993م ما يأتي:

1- المراد ببيع العربون بيع السلعة، مع دفع المشتري مبلغاً من المال إلى البائع، على أنه إذا أخذ السلعة احتسب المبلغ من الثمن، وإن تركها فالمبلغ للبائع.

ويجري مجرى البيع والإجارة؛ لأنها بيع المنافع، ويستثنى من البيوع كل ما يشترط لصحته قبض أحد البديلين في مجلس العقد (السلم)، أو قبض البديلين (مبادلة الأموال الربوية والصرف)، ولا يجري في المرابحة الأمر بالشراء في مرحلة المواعدة، ولكن يجري في مرحلة البيع التالية للمواعدة.

³⁴ بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة لماجد أبو رخية، (408/1).

³⁵ الفقه الاسلامي وأدلته لو هبة الزحيلي، (450/4).

³⁶ الإنصاف للمرادوي، (358/4).

³⁷ مطالب أولي النهى لمصطفى السيوطي، (113/3).

³⁸ موقع رئاسة الشؤون الدينية التركية، فتوى بعنوان هل العربون جائز؟ تاريخ الوصول: 16.15 - 05.03.2020. رابط الفتوى:

<https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanin-geri-verilmesi-gerekir-mi>

2- يجوز بيع العربون إذا قيدت فترة الانتظار بزمان محدود، ويحتسب العربون جزءاً من الثمن إذا تم الشراء، ويكون من حق البائع إذا عدل المشتري عن الشراء ا.هـ.

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء، وأدلتهم، ودراستها، ومناقشتها تبين لنا – والله أعلم بالصواب – رجحان القول الثالث وهو صحة بيع العربون إذا قيد المتعاقدان ذلك بوقت معين.

وسبب ترجيحنا لهذا القول عدة أمور منها:

(1) إن في تقييد صحة بيع العربون بما إذا قيده المتعاقدان بزمان معين دفعاً لما قد يحصل بين المتعاقدين من نزاع وضرر فيما لو خلا من هذا القيد.

وهذا متوافق مع قواعد الإسلام في العقود والمعاملات، وهو دفع كل ما قد يؤدي إلى الضرر والنزاع قبل الدخول في العقد.

(2) إن في تقييد صحة بيع العربون بهذا القيد دفع جهالة المدة الحاصلة بخلوه من هذا القيد، وبذلك يصح بيع العربون؛ لأنه لو خلا عن هذا القيد لأفضى ذلك إلى قياسه على الخيار المجهول أو الخيار المطلق عن المدة في بطلان العقد وفساده، وفيهما كلام للعلماء.

(3) إن أدلة المانعين ليست قوية، وليست كافية في إثبات الحرمة، وبالتالي فإن حظر التعامل بالعربون ليس ثابتاً.

(4) إن الوقائع التي ذكرها الحنابلة مستدلين بها على جواز العربون هي وقائع يمكن الاستدلال بها لمذهبهم لوجود الشبه القوي بينها وبين البيع أو الاجارة بالعربون.

(5) إن العربون عرفاً هو وثيقة ارتباط بين الطرفين – البائع والمشتري، والمؤجر والمستأجر، والبائع إنما يلجأ لأخذ العربون من أجل حفظ حقه حتى لا يقع ضحية الغرر الناتج عن نكول المشتري عن الشراء الأمر الذي قد يؤدي الى تفويت الفرص على البائع، وإلحاق الضرر به، وقد يؤدي إلى كساد الشيء المبيع فيما لو فات موسم إذا كان المبيع موسمياً.

(6) إن قواعد الشريعة لا تمنع احتياط الإنسان لنفسه في مثل هذه المسائل، وأن اشتراط البائع لنفسه – وخاصة في مثل أيامنا هذه التي فسدت فيها الذمم، وخربت فيها الضمان، وكثر فيها أنواع النصب والاحتيال، وساءت فيها المعاملة – أمر يقره الشرع، ولا ياباه.

(7) إن هذا النوع من التعامل قد شاع بين الناس، وجرى عليه العرف، والمعروف عند الفقهاء أن العرف معتبر، وأن في اعتباره رفعاً للرجح، يقول الدكتور مصطفى الزرقا:

"إن النظر في نصوص الفقهاء يبنى بأن العرف العملي في ميدان الأفعال العادية والمعاملات المدنية له السلطان المطلق، والسيادة التامة في فرض الأحكام، وتقييد آثار العقود، وتحديد الالتزامات على وفق المتعارف، وذلك في كل موطن لا يصادم فيه العرف نصاً تشريعياً فالعرف عندئذ يعتبر مرجعاً ومنبعاً للأحكام، ودليلاً شرعياً عليها حيث لا دليل سواه من النصوص التشريعية الأساسية، فقد قال الإمام السرخسي في المبسوط: "والثابت بالعرف كالثابت بالنص"³⁹.

فالخلاصة: أن التعامل بالعربون بيعاً وإجارة جائز، وأن ما ذهب إليه الحنابلة أولى بالأخذ والاعتبار، وإن كنا نرى أن الأولى هو قيام أخذ العربون برده إذا نكل الطرف الآخر؛ لأن في الرد إقالة عثرة، وقد حيب إلينا الشارع الحكيم إقالة

³⁹ المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، (883/2).

العثرات، فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أقال مسلماً أقاله الله عثرته يوم القيامة"⁴⁰.

النتيجة:

بعد بيان معنى العربون، وذكر أدلة الفقهاء ومناقشتها، وذكر مقررات مجمع الفقه الإسلامي خلصنا من خلال هذا البحث إلى نتائج عديدة، أهمها ما يأتي:

1. بيع العربون من البيوع القديمة الحديثة الشائعة الاستعمال والمعروفة بأحكامها – على رأي جمهور العلماء، حتى بين العامة.
 2. الأدلة من السنة لأصحاب الآراء الفقهية ضعيفة، مما جعل المجيزين للبيع يعتبرون أن فعل عمر τ هو الفيصل والمرجح للجواز.
 3. الراجح في بيع العربون هو الجواز، وهي النتيجة التي اتفق عليها عامة من كتب عنه – بخصوصه – بحثنا من المعاصرين.
 4. لا بد من تحديد المدة في بيع العربون؛ منعاً للغرر، وحسماً للمنازعة؛ لأن الإطلاق ينافي المصلحة، ويلحق الضرر فإذا جاء دافع العربون في الوقت المحدد حسب له وإلا كان الطرف الآخر في حل من الالتزام إن شاء فسخ العقد وإن شاء أمضاه، وهذا ما بيّنه صاحب مطالب أولي النهى خلافاً للمشهور عند الحنابلة – كما بينا من قبل، ولأنه لو خلا عن هذا القيد لأفضى ذلك إلى قياسه على الخيار المجهول أو الخيار المطلق عن المدة في بطلان العقد وفساده.
 5. ينبغي للبائع أن يرد العربون إلى صاحبه بقدر الإمكان، إقالة له حيث طلب ذلك، ولربما يرزق البائع أو المؤجر خيراً بسبب إقالته لهذا النادم مع ما فيه من الأجر، قال النبي p : "من أقال مسلماً أقاله الله عثرته يوم القيامة"⁴¹.
- بعد التطواف في جنبات هذا البحث لا نزعم أننا أوفيناها حقه، ولكن هذا الجهد المقلّ هو ما قد وُفِّقنا إليه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن أنفسنا ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان من ذلك. وختاماً: فإنه يجب على كل مسلم أن يكون يبيعه وشراؤه وسائر معاملاته على السنة، فيأخذ الحلال البين ويتعامل به، ويجتنب الحرام البين ولا يتعامل به، أما المشتبه فينبغي تركه حماية لدينه وعرضه، لئلا يقع في الحرام، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت235هـ)، 2006م، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، جدة – السعودية، شركة دار القبلة ومؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، 1995م، شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة – مصر، دار السلام، تحقيق: عبد الله العبادي، الطبعة الأولى.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)،

⁴⁰ سنن ابن ماجة (741/2)، كتاب التجارات: باب الإقالة (2199).

⁴¹ رواه ابن ماجة وقد سبق تخريجه.

- 2000م، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الطبعة الأولى.
- وله أيضاً التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 1387هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، بدون طبعة.
- ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، 2004م، المغني على مختصر الخرقي، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: عبد السلام شاهين، الطبعة الثانية.
 - ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت275هـ)، 2003م، سنن ابن ماجة، بيروت-لبنان، دار المعرفة، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شبحا، الطبعة الثالثة.
 - ابن مفلح، شمس الدين ابن مفلح المقدسي، 2002م، الفروع، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى.
 - ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت711هـ)، بدون تاريخ، لسان العرب، بيروت - لبنان، دار صادر، الطبعة الأولى.
 - أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت275هـ)، 2001م، سنن أبي داود، بيروت-لبنان، دار المعرفة، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شبحا، الطبعة الأولى.
 - أحمد الشرباصي، 1981م، المعجم الاقتصادي الإسلامي، بيروت-لبنان، دار الجيل.
 - البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1050هـ)، 1982م، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت - لبنان، دار الفكر، تحقيق: هلال مصيلحي، مصطفى هلال، بدون رقم طبعة.
 - البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، 2003م، السنن الكبرى، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا الطبعة الثالثة.
 - الحطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف ب (ت954هـ)، 2002م، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل وبهامشه التاج والاكليل، بيروت-لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى.
 - الخطيب الشربيني، محمد بن محمد (ت977هـ)، 2006م، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: علي عوض-عادل عبد الموجود، الطبعة الأولى.
 - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، 1995م، مختار الصحاح، بيروت - لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، تحقيق: محمود خاطر، الطبعة طبعة جديدة.
 - الزحيلي، وهبة الزحيلي، 1985م، الفقه الاسلامي وأدلته، دمشق - سوريا، دار الفكر، الطبعة الثانية.
 - الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت1396هـ)، 2002م، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين الطبعة الخامسة عشر.
 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، 1971م، الفائق في غريب الحديث، القاهرة - مصر، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، تحقيق: علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثانية.
 - السُعدي، أبو الحسن (ت461هـ)، 1984م، النُتف في الفتاوى، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، دار الفرقان،

- عمان – الأردن، تحقيق: صلاح الدين الناهي، الطبعة الثانية.
- السيوطي، مصطفى السيوطي الرحباني (ت 1243 هـ)، 2009م، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: أبو محمد الأسويطي، الطبعة الأولى.
 - الشوكاني، محمد بن علي (ت 461هـ)، 2011م، نيل الأوطار، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد سالم هاشم، الطبعة الرابعة.
 - عبد العزيز بن أحمد الربيش، 2009م، حكم بيع العربون، بريدة السعودية، دار النشر: جامعة القصيم الطبعة الأولى.
 - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (ت 770هـ)، بدون تاريخ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت - لبنان، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.
 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، 1964م، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، - القاهرة – مصر، دار الكتب المصرية، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية.
 - قليوبي، أحمد بن أحمد بن سلامة (ت 1069 هـ)، عميرة، شهاب الدين أحمد البرلسي الشافعي (ت 957هـ)، 2003م، حاشيتنا قليوبي وعميرة، بيروت-لبنان، دار الفكر، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، الطبعة الثانية.
 - الكاندهلوي، محمد زكريا، 2001م، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، الطبعة الأولى.
 - ماجد أبو رحية، 1988م، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، الأردن، دار النفائس - الطبعة الأولى.
 - مجموعة من المؤلفين 1427 هـ، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، الأجزاء 1 - 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل – الكويت. الأجزاء 24 - 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفاة - مصر. الأجزاء 39 - 45: الطبعة الثانية، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.
 - محمد بن عرفة، بدون تاريخ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت- لبنان، دار الفكر، بدون رقم طبعة.
 - المرادوي، علاء الدين علي بن سليمان (ت 885 هـ)، 1986م، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
 - مصطفى أحمد الزرقاء، 2004م، المدخل الفقهي العام، دمشق - سوريا، دار القلم، الطبعة الثانية.
 - موقع رئاسة الشؤون الدينية التركية، فتوى بعنوان هل العربون جائز؟ تاريخ الوصول: 16.15-05.03.2020، رابط الفتوى:
- <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanin-geri-verilmesi-gerekir-mi>
- النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف (ت 676هـ)، بدون تاريخ، المجموع، جدة – السعودية، مكتبة الارشاد، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، الطبعة الوحيدة والكاملة من هذا الكتاب.
 - النووي، أبي زكريا، يحيى بن شرف (ت 676هـ)، 2005م، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت- لبنان، دار الفكر، تحقيق وجمع: صالح البلقيني، الطبعة الأولى.

العالم العثماني أحمد بن محمد القاز آبادي (ت.1663هـ/1750م) وتحقيق رسالته المسماة "شرح كلمة الشهادة"

OSMANLI ÂLİMİ AHMED B. MUHAMMED EL-KAZÂBÂDÎ (V.1663/1750) VE "ŞERHU KELİMETİ'Ş-ŞEHÂDET" ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

Ahmad AKIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Arap Dili ve Belagatı Yüksek Lisans Öğrencisi
Ahmadakil1@live.com
orcid.org/0000-0001-8537-2193

Alı ALMASOUD

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Arap Dili ve Belagatı Yüksek Lisans Öğrencisi
alimas504504@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0427-9662

"العالم العثماني أحمد بن محمد القاز آبادي (ت.1663هـ/1750م), Alı, ALMASOUD, Ahmad; AKIL, Ahmad; "شرح كلمة الشهادة", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2020 (6), s.193-213.

Geliş Tarihi:

19 Mart 2020

Kabul Tarihi:

30 Mayıs 2020

ملخص: إن الإمام أحمد القاز آبادي الذي سنتحدث عنه في هذه المقالة هو عالمٌ ومفسرٌ عثماني تولى قضاء مكة المكرمة وغيرها، توفي في منتصف القرن الثامن عشر. ومخطوطته التي سنحققها عبارة عن رسالة قصيرة تكلم فيها عن معنى كلمة الشهادة، حيث ذكر بعض أقوال العلماء وناقشها مستنداً في ذلك إلى علوم مختلفة كالنحو والبلاغة والتفسير والشعر والتصوف والمنطق. تكونت مقالتنا من ثلاثة مباحث وخاتمة، في المبحث الأول تناولنا حياة القاز آبادي ومكانته العلمية، وأهم شيوخه وطلابه وأثاره، وفي المبحث الثاني عرّفنا بالنسختين وتوصيفهما والمنهج المتبع في التحقيق، وفي المبحث الثالث حقّقنا الرسالة المذكورة بالمقارنة بين النسختين اللتين استطعنا الحصول عليهما، وفي الخاتمة كتبنا أهم ما توصلنا إليه من نتائج.

الكلمات المفتاحية: القاز آبادي - القاز آبادي - تحقيق - كلمة الشهادة - مخطوط

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu çalışmada ele aldığımız Ahmed el-Kâzâbâdî 18. yüzyıl ortalarında vefat etmiştir. Mekke de dâhil olmak üzere birçok yerde kadılık yapmış Osmanlı âlimi ve müfessiridir. Bu makalede tahkik edilen el yazması da Ahmed el-Kazâbâdî'nin kelime-i şhadetin manasını ele aldığı ve bazı âlimlerin sözlerinden bahsedip, onlarla nahiv, belagat, tefsir, şiir, tasavvuf ve mantık gibi ilimlerde münakaşa ettiği kısa bir risalesidir. Makalemiz, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Ahmed el-Kazâbâdî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti, önemli hocaları, talebeleri ve eserleri ele alınmaktadır. İkinci bölümde tahkik edilen bu risalenin bulunan iki nüshası ve bu tahkikte izlenen metot tanıtılmaktadır. Üçüncü bölümde ise elde etme imkânı bulduğumuz iki nüsha ile bu risalenin tahkiki yapılmaktadır. Sonuç kısmında ise elde edilen bazı bilgiler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kazâbâdî, Kelimeti'ş-Şehâdet, Yazma, Tahkik

مقدمة:

يُعدُّ الإمام الشيخ القاضي أحمد بن محمد القاز آبادي من العلماء الكبار الذين عاشوا في القرن الثاني عشر الهجري في عهد الدولة العثمانية، وهو مدرسٌ وقاضٍ ومفسِّرٌ وفتيِّه وأصولي، له مؤلفات كثيرة وأثار نافعة من أشهرها حاشية على تفسير البيضاوي، ورسالة في شرح الاستعارة في علم البلاغة، وفي هذه المقالة سنستعرض حياته وأبرز طلابه وشيوخه وآثاره، ثم سنحقق أحد آثاره وهي رسالته في شرح كلمة الشهادة.

المبحث الأول: أحمد القاز آبادي نبذة عن حياته وشخصيته ومؤلفاته

أولاً: اسمه ومكان وتاريخ ميلاده

هو أبو النافع الحنفي أحمد بن محمد بن إسحاق القاز آبادي الرومي¹، لُقِّب بالقاز آبادي لأنه ولد في منطقة قاز آباد (Kazâbâd) القريبة من مدينة توقاد (Tokat) التركية² ولا يُعلم تحديداً تاريخ ولادته إلا أنه ورد في أحد المصادر تاريخ وفاته في عقده التاسع سنة 1163هـ³، أي يمكننا القول إن ولادته كانت نحو سنة 1070هـ/1660م⁴ في قرية ديمورتا (Dimorta) التاريخية والتي تسمى اليوم بأزْمُ أَوْرُنْ (Üzümören)⁵ والتي تبعد 10 كم عن مدينة بازار (Pazar)، و35 كم عن محافظة توقاد⁶.

أما كلمة قاز آباد فتعني باللغة العثمانية مدينة القاضي أو بلاد القاضي؛ وأطلق على تلك المنطقة هذا الاسم؛ لأن أحد شيوخ وقضاة الإسلام معيد أفندي بن يوسف وُلد فيها بالقرن الخامس عشر فنُسبت هذه البلدة لاحقاً إليه وعُرِفت ببلاد القاضي (Kazî Âbâd)⁷.

ثانياً: ثناء العلماء عليه ومكانته العلمية

تنبؤ الإمام أحمد القاز آبادي مكانة علمية مرموقة في عصره ونال ثناء العلماء والمؤرخين، حتى عُدَّ عالماً فذاً، ووصف بأوصاف عديدة؛ فقد قال عنه المؤرخ التركي سليمان شمداني زاده أفندي: "ما أتى مثله شيخ عالم على مدى ست

¹ الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، بيروت: 2002م، 243/1؛ الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، جمع وإعداد: مجموعة من الباحثين، مجلة الحكمة، مانشستر - بريطانيا، ط1، 1424 هـ - 2003 م، 383/1؛ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, Sadeleştiren: Abdülaziz Hatip, Semerkand, İstanbul, 2014. C.2, s.339

² جغرافية الممالك العثمانية، جمع وإعداد: مجموعة من الباحثين، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط1، 2018م. ص 145.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2, s.339

Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzi*, Müteferrika Matbaası, İstanbul 1199/1784, vr 225 a³

Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, C.25, s.120⁴

Hilal Özay, "Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l-Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması", *Çukurova*⁵

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. C.18, Sayı. 2, Temmuz-Aralık 2018, s.1135

⁶ انظر موقع بلدية أزْمُ أَوْرُنْ على الرابط التالي: <http://www.uzumoren.bel.tr/kurumsal/5902/uzumoren> تاريخ الوصول: 03.03.2020.

⁷ تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني لأحمد صدقي شقيرات، دار الكندي للنشر، عمان، ط1، 1423هـ/2002م، 491/1؛

موقع بلدية أزْمُ أَوْرُنْ على الرابط التالي: <http://www.uzumoren.bel.tr/kurumsal/5902/uzumoren> تاريخ الوصول: 03.03.2020

وعشرين سنة⁸ وترجم له المؤرخ سليمان عزي في كتابه واصفاً إياه بالإمام كثير الفائدة والمصنفات والشروح، وبدأ ترجمته بهذا الشكل: "وفاة أستاذ زمانه وفريد أوانه، الحاج أحمد بن محمد القاز آبادي قاضي مكة المكرمة"⁹.

يقول عنه المستشرق الهولندي جوزيف هامر في كتابه التاريخ العثماني الكبير: "توفي في سنة 1750 قاضي مكة المكرمة الحاج أحمد القاز آبادي تاركاً وراءه أثره العظيم (حاشية على المقدمات الأربعة) وشهرة الإمام ابن حجر في العلم"¹⁰. وذكره عادل نويهض في معجم المفسرين قائلاً: "فقيه حنفي أصولي مفسر، من القضاة. ولي قضاء مكة المكرمة في عهد السلطان محمود الأول"¹¹.

وتحدث عنه محمد زاهد الكوثري قائلاً: "وكان في ذلك العهد يتولى وكالة المشيخة (وكالة الدرس) التي من اختصاصها الإشراف الفعلي على شؤون العلم في المعاهد العلامة الكبير أستاذ الأساتذة الشيخ أحمد بن محمد القاز آبادي، صاحب المؤلفات المعروفة والشهرة العظيمة، المرخول إليه من الأقطار المتوفى سنة 1163هـ..."¹².

ثالثاً: شيوخه¹³

بدأ أحمد القاز آبادي تعليمه الأساسي في منطقة فاز آباد، وتلقى العلم عن أكابر شيوخها وعلماء مدينة توفاد، ثم انتقل إلى سيواس ودرس عند الشيخ محمد بن حمزة الدباغ المقيم فيها ونال منه الإجازة العلمية، ثم سافر إلى إسطنبول بعد وفاة شيخه وأقام فيها، وهؤلاء هم أبرز شيوخه:

1 - محمد بن حمزة الدباغ العينتابي السيواسي التفسيري المتوفى سنة 1111هـ/1699م¹⁴.

2 - يوسف أفندي الأمدي التوقادي¹⁵.

3 - حسن زورلوزاده الأرضرومي التوقادي¹⁶.

⁸ Münir Aktepe, *Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi Mür'it-Tevârîh*, İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976. C.1, s.154.

⁹ Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzî*, vr 225 a

¹⁰ Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Hikmet Neşriyatı 1998, C.8, s.116-117

¹¹ معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت: 1409هـ/1988م، 76/1.

¹² مقالات الكوثري لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة التوقيفية، القاهرة. د.ت، ص425.

¹³ Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzî*, vr. 224b; Ruhsar Zübeyiroğlu, *Mecmû'at-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s.304.-304; Münir Aktepe *Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi Mür'it-Tevârîh*, C.1, s.154; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2, s.339

¹⁴ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛ أبو الفضل محمد خليل المرادي الحسيني، (ت. 1206هـ/1791م)، دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، بيروت، ط3، 1408 هـ/ 1988 م. تصويراً عن المطبعة الميرية العامرة ببولاق مصر، 1301هـ، 38/4؛

التحرير الوجيز فيما يتغنيه المستجيز لمحمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1360هـ. ص19-20؛

Recep Arpa, "Tibyan Tefsiri, Ayıntabi Mehmed Efendi'nin Kuran Kerim'in İlk Türkçe Matbu Tefsiri olan eseri", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, C.41, s.127-128

¹⁵ Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzî*, vr. 224b

¹⁶ نفس المصدر السابق.

رابعاً: طلابه

تخرج على يد الإمام أحمد القاز آبادي طلاب كثير، وهنا سنذكر أهم طلابه الذين نالوا الإجازة العلمية، منهم:

- 1 - أحمد أبو نعيم بن مصطفى بن عثمان الخادمي، توفي في حدود سنة 1165هـ/1752م¹⁸.
- 2 - محمد أفندي الأماسي المتوفى سنة 1176هـ/1762م¹⁹.
- 3 - محمد أبو سعيد بن مصطفى بن عثمان الخادمي المتوفى سنة 1176هـ/1762م²⁰.
- 4 - محمد عارف بن محمد الأسبيري الأضرومي المعروف بقاضي زاده المتوفى سنة 1173هـ/1759م²¹.
- 5 - مصطفى عاكف بن بايرام أفندي الميرزفوني الأماسي، المتوفى سنة 1173هـ/1760م²².
- 6 - مصطفى درويش أفندي قره جلبي زاده، المتوفى سنة 1174هـ/1760م²³.
- 7 - محمد بن أبو بكر الإسبيري المعروف بحاذق الأضرومي المتوفى سنة 1177هـ/1764م²⁴.
- 8 - محمد النافع القاز آبادي بن أحمد بن محمد المتوفى سنة 1190هـ/1777م، والمدفون عند والده²⁵.

¹⁷ نفس المصدر السابق.

¹⁸ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1339هـ/1920م)، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1951م، 1/175؛

Muammer Bayraktutar, "Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve (İlmu'l-Bâtın) Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu 18-20 Ekim*, Tokat 2018. C.1 s.312

¹⁹ Muammer Bayraktutar, "Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve (İlmu'l-Bâtın) Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme", s.312

²⁰ الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي، 116/3؛

Mustafa Yayla, "Hadimi, Ebu Said", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, C.15, s.24-26; Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *İslam Ansiklopedisi*, C.25, s.120

²¹ Muhammed Tâhir, *Osmânî Müellifleri*, Matabaa-i Âmire, İstanbul h.1333, C.1, s.404; Bülent Akot, "Kadizâde Mehmed Arif Efendi'nin (Risâle Fi Hased) Adli Eseri ve Muhtevasının Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.7, Sayı: 32 s.15-16;

²² هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 451/2؛

Enver Ören, "Mustafa Akif Efendi (Amasyalı)", *Evlîyalar Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, C.9, s.229

²³ Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, h.1308, C.1, s.252

"Derviş Mustafa Efendi (Karaçelebizade)" Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yay, İstanbul 1977, C.2, s.261.

²⁴ Muhammed Tâhir, *Osmânî Müellifleri*, C.1, s.280-281; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2, s.346-348; Naci Okçu, "Hâzık", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, C.17, s.122.

²⁵ "Nafi Mehmed Efendi" Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C.6, s.497.

خامساً: أعماله وقضاؤه²⁷

نال الإمام أحمد القاز آبادي عدة مناصب في مجال التعليم والقضاء، وترقى في سلمه الوظيفي إلى أعلى المراتب في مدينة إسطنبول وغيرها، ففي سنة 1115هـ/1703م بدأ التدريس في جامع السلطان سليمان القانوني والمدرسة السليمانية بإسطنبول. وعين برتبة ملازم للدرس في عهد شيخ الإسلام محمد صادق أفندي المتوفى سنة 1121هـ/1709م²⁸. ودخل سلك التدريس الرسمي، وأصبح مدرساً رسمياً في عهد شيخ الإسلام عبد الله أفندي أبا زاده المتوفى سنة 1126هـ/1714م²⁹. وفي الوقت نفسه تولى القاز آبادي منصب وكالة الدرس، وهو منصب يعينه شيخ الإسلام فيختار أحداً من كبار المحققين في العلم، للإشراف الفعلي على شؤون التعليم في المعاهد والمدارس الشرعية، ولإلقاء بعض الدروس العامة نيابة عن شيخ الإسلام، وتنظيم الامتحانات المهمة³⁰ وبقي في منصبه حتى تقلد القضاء.

في عهد السلطان محمود الأول أُعطيت أول مهمة قضائية للقاز آبادي الذي صار في سن السبعين، فُعِين قاضياً لمدينة سيلانيك³¹ سنة 1146هـ/1733م، وفي عام 1153هـ/1740م عُيّن قاضياً لمصر لمدة خمس سنوات. وفي عام 1158هـ/1746م عُيّن قاضياً لمكة المكرمة. وبقي في هذا المنصب الذي هو من أعلى درجات القضاء لمدة ثلاث سنوات ثم عُزل بعدها، ورجع إلى إسطنبول وبقي فيها حتى تُوفّي رحمه الله.

سادساً: وفاته³²

في يوم الجمعة 1163/04/25هـ، الموافق لـ 1750/04/3م توفي الإمام أحمد القاز آبادي عن عمر جاوز التسعين سنة، وصُلّي عليه ودفن في مزار قريب من جامع جراح باشا في منطقة الفاتح بإسطنبول ودفن لاحقاً إلى جواره ثلاثة أشخاص من عائلته، ابنه محمد النافع وابنته صفية هانم وحفيده أحمد رشيد أفندي رحمهم الله أجمعين³³.

²⁶ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 643/1؛

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2, s.340

²⁷ Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzî*, vr 224b-225a; Münir Aktepe, *Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi Mür'î't-Tevarîh*, C.1. s.154; Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, C.1, s.252; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2 s.400; Ruhsar Zübeyroğlu, *Mecmû'at-Terâcim Mehmed Tefvik Efendi*, s.303; Mustafa Öz, "Kazâbâdî" *İslam Ansiklopedisi*, C.25, s.120; Uğur Bekir Dilek, *Ebü'n-Nafi' el-Kazâbâdî ve Şerhu Ferâ'idî'l-Fevâidî'in Tahkîk ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s.43

²⁸ انظر: تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني لأحمد صدقي شقيرات، 588/1 وما بعدها.

²⁹ نفس المصدر السابق، 606/1 وما بعدها.

³⁰ مقالات الكوثري، ص425، Mehmet İpşirli, "Mülâzemet" *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, C.9, s.183-184

³¹ هي مدينة يونانية كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية، تطل على بحر إيجه في اليونان.

³² Süleyman İzzi, *Tarih-i İzzî*, vr 225b; Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, C.1, s.252;

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2 s.399

Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, C.1, s.252³³

سابعاً: آثاره ومصنفاته³⁴

ترك لنا القاز آبادي رحمه الله اثني عشر أثراً سنذكرها مرتبة حسب العلوم

أ- في التفسير

1 - حاشية على تفسير سورة الفاتحة للبيضاوي.

طبعت أيام السلطان عبد المجيد خان سنة 1286هـ، وأعيد طبعها في عمان سنة 2017 م بتحقيق بهاء خلايلة ونشر دار الأصلين في الأردن³⁵.

2 - حاشية على تفسير سورة النبأ والنازعات وعبس للبيضاوي.

لهذه الحاشية أكثر من اسم في المصادر والمراجع منها: حاشية على تفسير سورة النبأ، حاشية على جزء النبأ، حاشية على تفسير البيضاوي³⁶.

3 - تنوير البصائر وتوفير السرائر.

وهي حاشية أخرى على تفسير البيضاوي مصنفة ضمن رقم 246، ومكونة من 126 ورقة، وتوجد في دار الكتب المصرية بالقاهرة³⁷.

ب- في أصول الدين

1 - التقريرات على شرح العقائد النسفية.

يعتبر كتاب العقائد النسفية لأبي حفص عمر نجم الدين النسفي المتوفى سنة 537هـ/1142م من أهم كتب الأئمة الماتريدية وشرح التفازاني عليه من الكتب المشهورة أيضاً، وأما القاز آبادي فقد كان له بعض التقريرات في أثناء درسه

³⁴ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 175/1؛ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، لإسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي (ت. 1339هـ/1920م)، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استنبول 1951م. تصوير: دار إحياء التراث العربي. بيروت. د.ت، 2/1، 621/2؛ الأعلام للزركلي، 243-242/1؛ معجم المفسرين لنويهض، 76/1؛ معجم المؤلفين لعمر بن رضا كحالة دمشقي (ت. 1408هـ/1987م)، مكتبة المتنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، 1376هـ/1957م، 81/2؛ معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» لعلي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، دار العقبة، قيصري، ط1، 1422هـ/2001م، 500/1؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: علوم القرآن: مخطوطات التفسير وعلومه، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1409هـ/1989م. 764-763/2.

³⁵ حاشية القاز آبادي على تفسير البيضاوي لسورة الفاتحة؛ تحقيق: بهاء خلايلة، دار الأصلين للدراسات والنشر، عمان: 2017م.

³⁶ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 175/1؛ الأعلام للزركلي، 242/1؛ معجم المفسرين لنويهض، 76/1؛ معجم المؤلفين لكحالة، 81/2؛ معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» لعلي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، 500/1؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: علوم القرآن: مخطوطات التفسير وعلومه، 764-763/2.

Ruhsar Zübeyiroğlu, Mecmû'at-Terâcim Mehmed Tefvik Efendi, s.304

³⁷ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: علوم القرآن: مخطوطات التفسير وعلومه، 764-763/2؛ معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» لعلي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، 500/1.

على شرح العقائد، جمعها أحد طلابه عبد الوهاب الأمدي، ولم تُحقق هذه التقارير إلى اليوم³⁸.

2 -شرح القصيدة النونية.

كتب القاز آبادي هذا الشرح على قصيدة جواهر العقائد لخضر بك بن جلال الدين الحنفي والمشهورة قصيدته بالقصيدة النونية أيضاً، ويُحقق شرح القاز آبادي عليها حالياً من قِبَل أنس يازجي أو غلو في جامعة الجنان بלבنا³⁹.

3 -حاشية على حاشية ميرزاجان على إثبات الواجب.

هي حاشية كتبها الإمام القاز آبادي على حاشية الإمام حبيب الله الشيرازي على الرسالة في إثبات الواجب في علم الكلام للإمام جلال الدين محمد الدواني الكازروني، ولها ثلاث نسخ متوزعة في مكتبة السليمانية وكوبرلو⁴⁰ ولم تحقق هذه الحاشية بعد.

4 -حاشية الأصول ومقدمات الفصول

ألّف الإمام صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود الحنفي البخاري الماتريدي المتوفى سنة 747هـ/1346م⁴¹ كتاباً في أصول الدين وعلم الكلام وناقش في مقدمته مسائل عدة كمسألة أفعال العباد ومسألة الحسن والقبح ونال كتابه العناية والدراسة لدى كثير من العلماء، واشتهرت هذه المقدمة لاحقاً بالمقدمات الأربعة⁴².

والقاز آبادي بدوره كتب حاشية على هذه المقدمات وسَمَّاهَا حاشية الأصول ومقدمات الفصول، ونالت اهتمام الباحثين فحققها حسين دوغرو سنة 2010 وحقّقها سعيد فودة سنة 2016⁴³.

ج- في اللغة العربية وعلم البلاغة

1 -شرح الرسالة السمرقندية أو فرائد الفوائد.

كتب القاز آبادي هذا الشرح على الرسالة السمرقندية في الاستعارة والمجاز المسماة متن الفريدة للإمام أبي القاسم

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C.2, s.340

³⁹ Enes Yazıcıoğlu, "Kazâbâdî Ebü'n-Nâfi 'Ahmed b. Muhammed b. İshak-'nin, Hızır Bey'in 'el-Kasîdetü'n-Nûniye` Adlı Eserine Yazdığı 'Şerhu'l-Çaşıdetü'n-Nûniyye` Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili", Jinan Üniversitesi Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı. (Devam eden yüksek lisans tezi).

⁴⁰ فهرس مخطوطات مكتبة كوبرلي لرمضان ششن ومجموعة من الباحثين، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، إسطنبول 1406هـ/1986م، 3/91؛ s.120، C.25، s.120؛ 91/3، Öz, "Kazâbâdî" *İslam Ansiklopedisi*, C.25, s.120؛ 91/3، 650-649/1.

⁴¹ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 1/649-650.
⁴² Hilal Özay, "Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l- Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; C.18, Sayı. 2, s.1134,1141.
⁴³ حاشيتان على شرح المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أفعال العباد للعلامة القاز آبادي والعلامة الكفوي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الأصلين، الأردن، ط1، 2016،

Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usul ve Gâşiyetü'l-Füsûl ale'l-Mukaddemâti'1-Erba'a Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2010

بن أبي بكر الليثي السمرقندي المتوفى نحو سنة 888هـ/1483م⁴⁴. وسُمِّي هذا الشرح في المصادر والمراجع بأكثر من اسم⁴⁵، منها: رسالة في الاستعارة، ملخص نتائج الأنظار، تشحيذ الأفهام وتشحيذ الأوهام، شرح الفرائد الليثية، شرح فرائد الفوائد، شرح الرسالة السمرقندية. وحققه أو غور بكير دليك سنة 2003م⁴⁶.

2 - شرح كلمة الشهادة

هذا الأثر هو موضوع هذه المقالة وسنقدم عنه معلومات لاحقاً.

د- في التصوف

1 -رسالة في علم الباطن.

هي رسالة صغيرة في علم التصوف حققها معمر بَيْرَاق ثَوَاتَر⁴⁷.

هـ- في الحديث:

1 -رسالة في شرح حديث الإحسان.

هي رسالة صغيرة غير محققة تناول فيها القاز آبادي حديث جبريل عليه السلام وسؤاله عن الإحسان ولها نسخة في المكتبة السلিমانيّة⁴⁸.

و- في المنطق:

1-شرح آداب البركوي

هي رسالة صغيرة غير محققة شرح فيها القاز آبادي كتاب آداب المناظرة للبركوي⁴⁹، يوجد لها أكثر من نسخة في مكتبة السلیمانيّة⁵⁰، وغيرها.

⁴⁴ الأعلام للزركلي، 173/5.

⁴⁵ الأعلام للزركلي، 173/5؛ معجم المؤلفين لكحالة، 81/2؛ معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» لعلي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، 500/1

⁴⁶ Dilek Uğur Bekir, *Ebü'n-Nafi' el-Kazâbâdî ve Şerhu Ferâ'idî'l-Fevâidî'in Tahkîk ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003

⁴⁷ Muammer Bayraktutar, "Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve (İlmu'l-Bâtin) Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu 18-20 Ekim*, C.1, s.315

⁴⁸ Öz, "Kazâbâdî" *İslam Ansiklopedisi*, C.25, s.120

⁴⁹ إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي، 2/1.

⁵⁰ Öz, "Kazâbâdî" *İslam Ansiklopedisi*, C.25, s.120

المبحث الثاني: التعريف بالنسخ وتوصيفها وصور عنها

أولاً: تعريف عام بموضوع الرسالة

تحدث القاز آبادي في رسالته عن معنى لا إله إلا الله من جهة اللغة ووضح السبب من تأليفه لهذه الرسالة، حيث أشار إلى ذلك بقوله: (طلباً لجزيل الثواب وطمعاً لحسن المآب). ثم ذكر طرف حديث أركان الإسلام وبدأ في شرح لفظ الشهادة منه، واتبع في شرحه المنهج العلمي الذي يعتمد على أهم ما في كتب اللغة والمعاجم كالصاح للجوهري والقاموس المحيط للفيروز آبادي مفسراً كلمة (الشهادة) بالخبر القاطع أو التبيين السهل الواضح، ثم بيّن وجوه إعرابها وتركيبها وأثر ذلك على المعنى مستدلاً بواحد من أهم كتب التفسير ألا وهو تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي.

ثم أردف القاز آبادي قول الله عز وجل: (شهد الله أنه لا إله إلا هو)، وقوله: (فاعلم أنه لا إله إلا الله)، وقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، وتكلم في مسألة الاستثناء وأداته الواردة في الآيات الكريمة، واستطرد في أنواعه وحمل معنى (إلا) على معنى (غير) في اللغة عند بعضهم ذكراً أقوال أهل اللغة وأهل التفسير وأهل البلاغة في تلك المسألة كالبيضاوي والسمين الحلبي وسيبويه وابن الحاجب والتفتازاني وغيرهم، كما هو واضح في القسم المحقق من هذه المقالة، وأردف في نهاية الرسالة ورقة ذكر فيها مراتب الإيمان بنظرة صوفية.

ثانياً: توصيف النسخ

أ- النسخة الأولى: هي مخطوطة كتبت في القرن الثامن عشر الميلادي، موجودة في مكتبة بوردور (Bordur) التركية التابعة لمكتبة قونيا للمخطوطات الأثرية، عنوانها في الفهارس: رسالة في التشهد، ومقيدة برقم: (15 هـ ك 2/444)، ومصنفة ضمن موضوع: الدين الإسلامي-العقائد والكلام، وعليها تاريخ الفراغ من النسخ: (سنة 1172 هـ). ومكونة من ثلاثة ألواح وضعت ضمن مجموع كبير فيه مخطوطات متنوعة. كتبت بخط التعليق في واحد وعشرين سطراً في الصفحة الواحدة. ورمزنا لهذه النسخة بالرمز (م)، أي نسخة مخطوطة.

ب- النسخة الثانية: مطبوعة في القرن التاسع عشر الميلادي، في زمن السلطان عبد العزيز خان في مطبعة مكتب الحربية في إسطنبول في أواخر جمادى الآخرة لسنة 1286 هـ، وجاءت في ثلاث صفحات طبعت خلف تفسير سورة الفاتحة للمؤلف نفسه. ورمزنا لهذه النسخة بالرمز (ن)، أي نسخة.

ثالثاً: اسم رسالته

لأن الإمام القاز آبادي لم يكن يضع عناوين واضحة لمصنفاته وأثاره كما أسلفنا فقد اشتهرت هذه الرسالة بأكثر من اسم، منها: رسالة في شرح أن تشهد أن لا إله إلا الله، ورسالة في التشهد⁵¹، وشرح كلمة الشهادة⁵²، وقد وقع اختيارنا على تسميتها: شرح كلمة الشهادة، لأنها الأقرب لفحوى الرسالة نفسها.

⁵¹ موقع (يازمالار) التابع لوزارة الثقافة والسياحة التركية، تاريخ الوصول: 03.03.2020

<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%A4t-tesehhud/70960>

⁵² Öz, "Kazâbâdi" İslam Ansiklopedisi, C.25, s.120

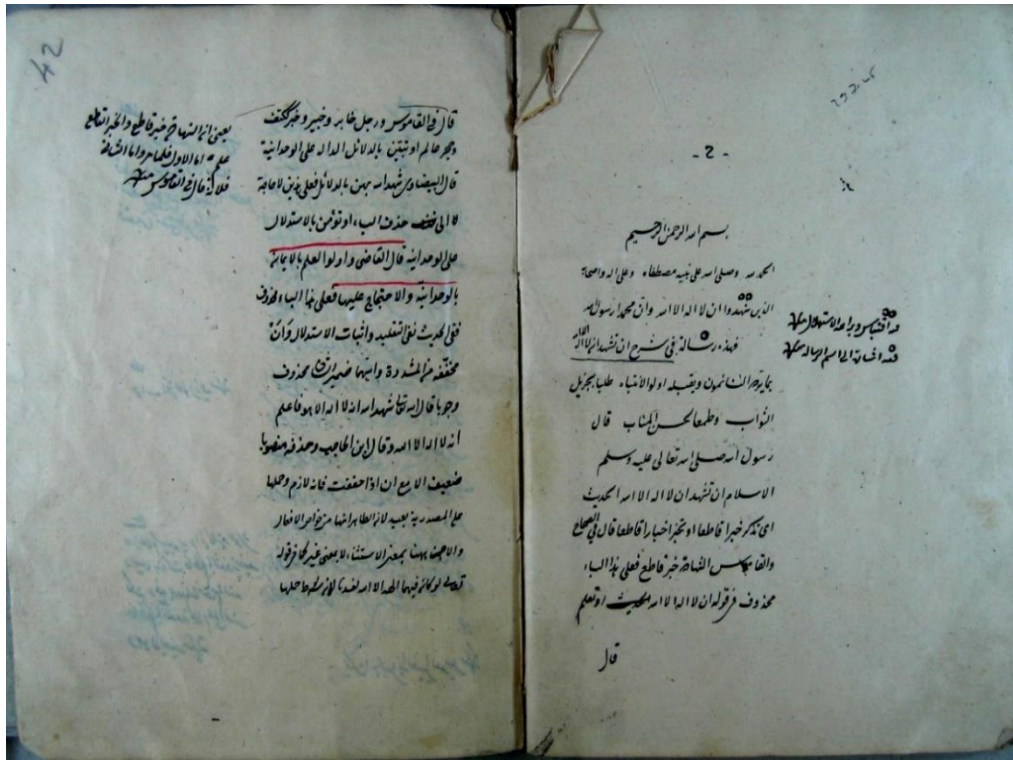
رابعاً: المنهج المتبع في التحقيق

1 - اعتمدنا على النسخة المخطوطة (م) كأصل في التحقيق، وفي حال اختلاف النسختين في عبارة ما أثبتنا في المتن عبارة النسخة (م) ثم أشرنا في الهامش إلى عبارة (ن)، كما احتفظنا ببعض الأخطاء الإملائية أو اللغوية التي وقع فيها الناسخ، كقوله: (الأولى الرتبة العرفاني).

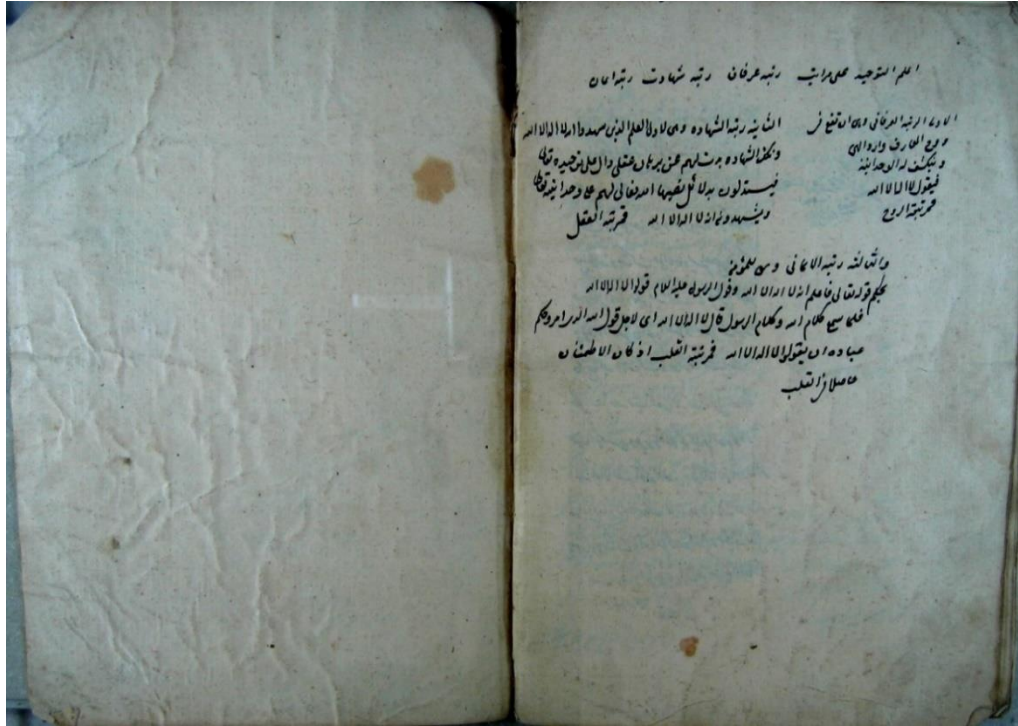
2 - قمنا بتخريج الآيات والأحاديث وعزونا المصادر والمراجع التي رجع إليها القاز آبادي في الهامش ما أمكن.

خامساً: صور عن النسخ

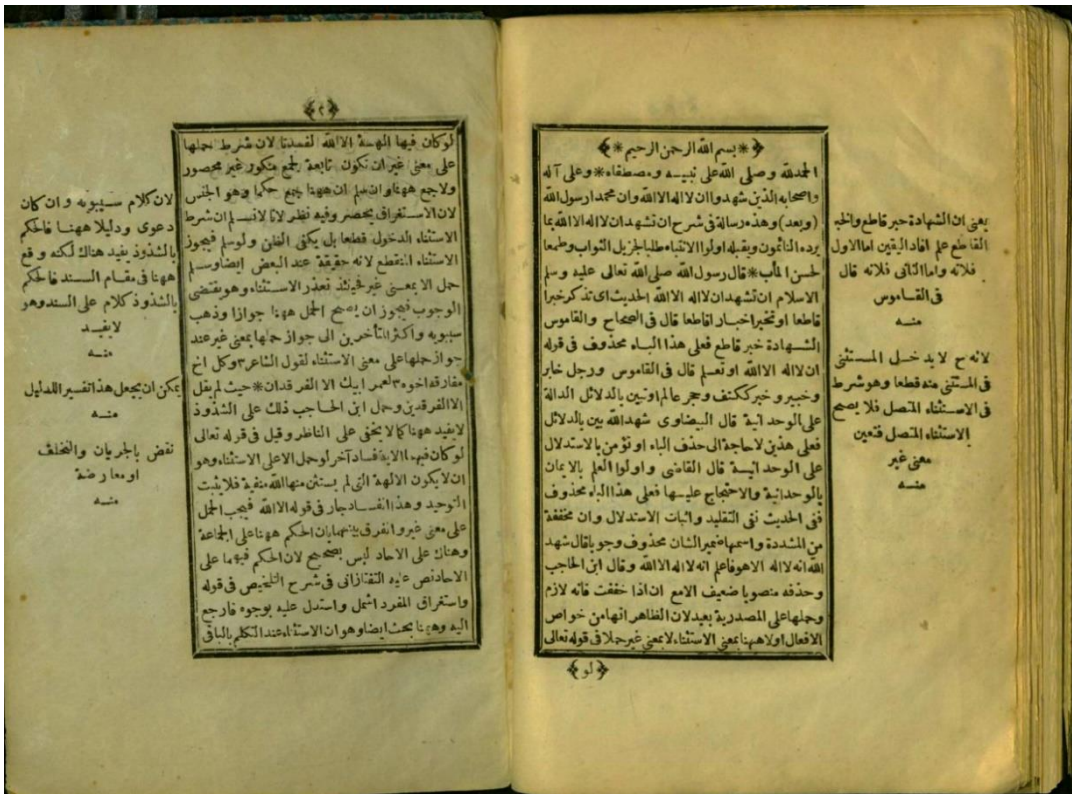
صورة عن الورقة الأولى من النسخة (م)



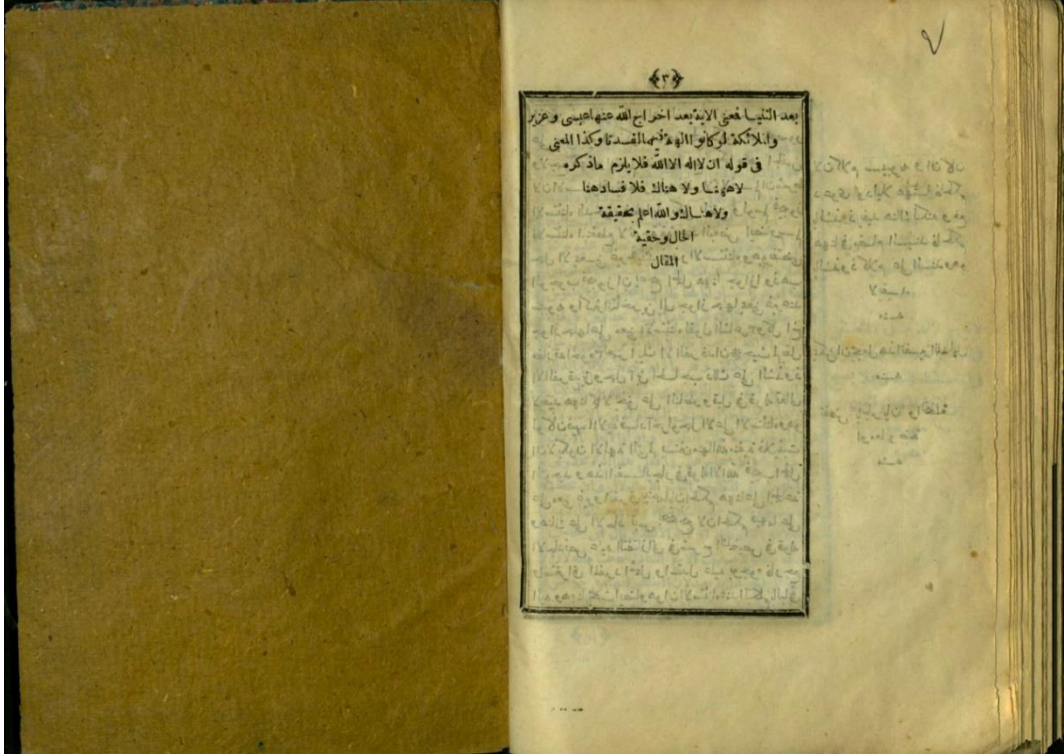
صورة عن الورقة الأخيرة من النسخة (م)



صورة عن الورقة الأولى من النسخة (ن)



صورة عن الورقة الأخيرة من النسخة (ن)



المبحث الثالث: متن التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلى الله على نبيه ومصطفاه، وعلى آله وأصحابه الذين شهدوا⁵³ أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فهذه⁵⁴ رسالة⁵⁵ في شرح أن تشهد أنه لا إله إلا الله بما يرده النائمون⁵⁶ ويقبله أولو الانتباه طلباً لجزيل الثواب وطمعاً لحسن المثاب.

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله... الحديث»⁵⁷، أي تذكر خبراً قاطعاً أو تخبر إخباراً قاطعاً، قال في الصحاح والقاموس: الشهادة خيرٌ قاطع⁵⁸؛ فعلى هذا الباء محذوف في قوله: أن لا إله إلا الله، أو تعلم⁵⁹.

⁵³ في هامش م: عن اقتباس وبراعة الاستهلال.

⁵⁴ ن+: وبعد، وهذه.

⁵⁵ في هامش م: فيه إشارة إلى اسم الرسالة.

⁵⁶ لعل المقصود بقوله: النائمون أي الغافلون.

⁵⁷ ورد بلفظه في صحيح مسلم وسنن أبي داود ومسند أحمد وغيره، انظر: صحيح مسلم، المعروف بالمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ/845م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، تصوير: تصوير دار الحديث، القاهرة، 1412 هـ/1991م. كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، 36/1، رقم الحديث: 8. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، دمشق، الطبعة الأولى، 1430 هـ/2009م، كتاب في السنة، باب في القدر، 80/7-81 رقم الحديث: 4695. السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: 458 هـ) ط1، 1344 هـ، 324/4.

⁵⁸ مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415/1995، ص354.

⁵⁹ وتقديره: تشهد بأن لا، أو تعلم بأن.

قال في القاموس: ورجل خابِرٌ وخبيِرٌ وخَيْرٌ وكَتِفٌ وجحر عالم⁶⁰، أو تبيّن بالدلائل الدالة على الوحدانية، قال البيضاوي: شهد الله بهنّ⁶¹ بالدلائل⁶²؛ فعلى هذين لا حاجة إلى حذف الباء، أو تؤمن بالاستدلال على الوحدانية⁶³.

قال القاضي: وأولو العلم بالإيمان بالوحدانية والاحتجاج عليها⁶⁴؛ فعلى هذا الباء محذوف، ففي الحديث نفي التقليد وإثبات الاستدلال، وأنّ مخففة من المشددة، واسمها ضمير الشأن محذوف وجوباً⁶⁵.

قال الله تعالى⁶⁶: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾⁶⁷، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁶⁸.

وقال ابن الحاجب: وحذفه منصوباً ضعيفاً إلا مع أنّ إذا خففت؛ فإنه لازمٌ وحملها على المصدرية بعيد⁶⁹؛ لأنّ الظاهر أنها من خواصّ الأفعال، وإلا⁷⁰ ههنا بمعنى الاستثناء لا بمعنى غير كما⁷¹ في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ لأنه⁷² شرط حملها على معنى غير أنه يكون⁷³ تابعة لجمع منكور⁷⁴ غير محصور، ولا جمع ههنا، ولو⁷⁵ سلم أنه جمعاً حكماً⁷⁶ وهو الجنس فهو محصور⁷⁷؛ لأن الاستغراق يحصر، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلّم أنّ شرط الاستثناء الدخول قطعاً بل يكفي الظنّ، ولو سلم فيجوز الاستثناء المنقطع؛ لأنه حقيقة عند البعض أيضاً، ولو سلّم⁷⁸ فَعَلَّةٌ⁷⁹ حمل إلا بمعنى غير، ح⁸⁰ تعذر الاستثناء وهو يقتضي الوجوب؛ فيجوز أنه يصلح⁸¹ الحمل ههنا جوازاً⁸².

⁶⁰ القاموس المحيط لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت. 817هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426 هـ/2005م، 382/1. ونصه: (ورجلٌ خابِرٌ وخبيِرٌ وخَيْرٌ، ككَتِفٍ وجُحْرٍ: عالمٌ به).

⁶¹ ن: بين.

⁶² أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين عبد الله الشيرازي البيضاوي، محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، 9/2.

⁶³ في هامش م، ن: يعني أن الشهادة خير قاطع والخبر القاطع علم، أما الأول فلما مرّ وأما الثاني فلأنه قال في القاموس.

⁶⁴ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 9/2.

⁶⁵ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لأحمد شهاب الدين بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 191/8.

⁶⁶ ن -: الله تعالى

⁶⁷ سورة آل عمران/18

⁶⁸ سورة محمد/19.

⁶⁹ الكافية في علم النحو لابن الحاجب جمال الدين بن عثمان المصري المالكي، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م، ص 34.

⁷⁰ ن: أو لا.

⁷¹ ن: حملاً.

⁷² ن: لأن.

⁷³ ن: تكون.

⁷⁴ في هامش م، ن: لأنه ح لا يدخل المستثنى في المستثنى منه قطعاً وهو شرط في الاستثناء المتصل فلا يصح الاستثناء المتصل فتعين معنى غير.

⁷⁵ ن: وإن

⁷⁶ ن: إن ههنا جمع حكماً.

⁷⁷ ن:- فهو محصور.

⁷⁸ ن: وسلم.

⁷⁹ ن: + فعلة.

⁸⁰ ن: فحينئذ.

⁸¹ ن: يصح.

⁸² في هامش م: جواب آخر لطول ذيله.

وذهب سيبويه وأكثر المتأخرين إلى جواز حملها على معنى⁸³ غير عند جواز حملها على معنى الاستثناء، بقول⁸⁴ الشاعر:

وكل أخ يفارقه⁸⁵ أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان⁸⁶

حيث لم يقل إلا الفرقدين⁸⁷، وحمل ابن الحاجب ذلك على الشذوذ⁸⁸ لا يفيد ههنا كما لا يخفى على المناظر⁸⁹.

وقيل⁹⁰ في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾⁹¹، فساداً آخر لو حمل إلا على الاستثناء، وهو أنه لا يكون الآلهة التي لم يستثن منها الله منفية، فلا يثبت التوحيد، وهذا الفساد⁹² جارٍ في قوله إلا الله، فيجب الحمل على معنى غير⁹³.

والفرق بينهما بأن الحكم ههنا على الجماعة وهناك على الأحاد ليس بصحيح؛ لأن الحكم فيهما على الأحاد نصّ عليه التفتازاني في شرح التلخيص، في قوله: "واستغراق المفرد أشمل" واستدل عليه بوجه فارجع إليه⁹⁴.

وههنا بحث⁹⁵ وهو: أن الاستثناء عند التكلم بالباقي بعد الثن، فمعنى الآية بعد إخراج الله تعالى⁹⁶ عنها أن⁹⁷ عيسى وعزير والملائكة عليهم السلام⁹⁸ لو كانوا آلهة فيهما؛ لفسدتا، وكذا المعنى في قوله تعالى⁹⁹: أنه لا إله إلا الله، فلا يلزم ما ذكره لا ههنا ولا هناك، فلا فساد¹⁰⁰ هنا ولا هناك، والله أعلم بحقيقة الحال وحقيقة¹⁰¹ المقال. تمت الرسالة الشريفة لأبي النافع الشهير بقاز آبادي رحمه الله تعالى في 14 جمادى الثاني/1172.

* * * *

⁸³ ن: بمعنى.

⁸⁴ ن: لقول.

⁸⁵ ن: مفارقه

⁸⁶ وقائله: عمرو بن معدي كرب، شاعر مخضرم أدرك الإسلام، ومعنى البيت: أقسم بعمر أبيك أن لا بد للأخ أن يفارق أخاه يوماً، ما عدا الفرقدين. والفرقدان: هما نجمان قريبان من القطب لا يُفارق أحدهما الآخر بهتدى بهما. انظر: **خزانة الأدب ولب لسان العرب**، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ/1997م، 3/425-427؛ **تاج العروس من جواهر القاموس** لأبي الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزبيدي (ت. 1205هـ/1790م). تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة الكويت، الكويت، 2001/1965م. 492/8 فرقد.

⁸⁷ **شرح المفصل للزمخشري** لابن يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، 73/2.

⁸⁸ في هامش م، ن: لأن كلام سيبويه وإن كان دعوى ودليلاً هناك فالحكم بالشذوذ يفيد لكنه وقع ههنا في مقام السند فالحكم بالشذوذ كلام على السند وهو لا يفيد منه.

⁸⁹ م: ناظر | انظر: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى الأشموني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1998م، 516/1.

⁹⁰ في هامش م، ن: يمكن أن يجعل هذا تغييراً للدليل. وفي هامش ن: الآية.

⁹¹ ن: لو كان فيهما الآية.

⁹² في هامش ن: (نقض بالجريان بالتخلف أو معارضة) اه. ولعل لفظه "بالجريان" مكررة سهواً من الناسخ لعدم إثباتها في ن.

⁹³ **اللباب في علوم الكتاب** لابن عادل الحنبلي الدمشقي، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م،

467/13.

⁹⁴ **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح** لبهاء الدين أحمد بن علي السبكي، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1،

2003م، 193/1.

⁹⁵ ن +: أيضاً.

⁹⁶ ن -: تعالى.

⁹⁷ ن -: أن.

⁹⁸ ن -: عليهم السلام

⁹⁹ ن -: تعالى.

¹⁰⁰ ن -: لا.

¹⁰¹ ن: حقيقة.

¹⁰² [اعلم التوحيد على مراتب: رتبة عرفان، رتبة شهادة، رتبة إيمان

الأولى الرتبة العرفاني وهي أن تقع في روح المعارف وارد إلهي، وينكشف له الوجدانية فيقول لا إله إلا الله فمرتبة الروح.

الثانية رتبة الشهادة وهي: لأولي العلم الذين شهدوا أن لا إله إلا الله، ونكت الشهادة بدت لهم عن برهان عقلي دال على توحيدته تعالى؛ فيستدلون بدلائل نصبها الله تعالى لهم على وحدانيته تعالى، ويشهدون أنه لا إله إلا الله فمرتبة العقل.

والثالثة: رتبة الإيماني وهي: للمؤمن بحكم قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾¹⁰³ وقول الرسول عليه السلام: «قولوا لا إله إلا الله»¹⁰⁴ فلما سمع كلام الله وكلام الرسول؛ قال: لا إله إلا الله أي: لأجل قول الله الذي أمر وحكم عباده أن يقولوا لا إله إلا الله؛ فمرتبة القلب إذ كان الاطمئنان حاصلًا في القلب].

خاتمة:

هذه المخطوطة التي حققناها والمسمّاة (شرح كلمة الشهادة) عبارة عن رسالة قصيرة شرح فيها مؤلفها معنى أشهد أن لا إله إلا الله. أما مؤلفها الإمام أحمد القاز آبادي ت. 1163 هـ/1750م. فهو عالم من علماء القرن الثاني عشر الهجري، نبوّاً مكانة علمية مرموقة في عصره وكان له آثار عديدة في التفسير والأصليين والمنطق واللغة العربية.

تناول القاز آبادي في رسالته معنى (لا إله إلا الله) لغة ذاكرًا أقوال أهل اللغة والبلاغة، وشرح ذلك في ضوء حديث أركان الإسلام، وأردف ذلك بأقوال أهل التفسير في آيات تتعلق بكلمة الشهادة، واستشهد بقول البيضاوي والفيروز آبادي والجوهري وابن الحاجب وسيبويه والتفتازاني وغيرهم من العلماء.

تكلم القاز آبادي في مسألة الاستثناء وأطنب وحمل (إلا) على معنى غير، واستطرد في الجزئيات اللغوية، ولم تتنه المسائل اللغوية عن صيغ رسالته بصيغة صوفية عند كلامه على مراتب الإيمان في ذيل رسالته كما رأينا، ويحتمل أن يكون هذا الذيل من صناعة الناسخ.

Arapça kaynaklar:

الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، بيروت: 2002م.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله الشيرازي البيضاوي، محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث

¹⁰² كل ما وقع بين معقوفتين [] فقد ورد في ذيل نسخة (م) ولم يرد في نسخة (ن)، ويحتمل أن يكون من كلام الناسخ لا من كلام القاز آبادي.

¹⁰³ ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ [محمد 19/47]

¹⁰⁴ جاء في الحديث عن ربيعة بن عباد الديلي وكان جاهليا فأسلم فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بصر عيني بسوق ذي المجاز يقول يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا ويدخل في فجاجها والناس متقصفون عليه فما رأيت أحدا يقول شيئا وهو لا يسكت يقول أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا إلا أن وراءه رجال أحول وضيء الوجه ذا غدبرتين يقول إنه صابى كاذب فقلت من هذا قالوا محمد بن عبد الله وهو يذكر النبوة قلت من هذا الذي يكذبه قالوا عمه أبو لهب قلت إنك كنت يومئذ صغيرا قال لا والله إني يومئذ لأعقل. مسند أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، 404/25 رقم الحديث: 16022.

العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1339هـ/1920م)، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية استنبول 1951م. تصوير: دار إحياء التراث العربي. بيروت. د.ت.

تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت. 1205هـ/1790م). تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة الكويت، الكويت، 2001/1965م.

تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني؛ أحمد صدقي شقيرات، دار الكندي للنشر، عمان، ط1، 1423هـ/2002م. التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز؛ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1360هـ.

جغرافية الممالك العثمانية، جمع وإعداد: مجموعة من الباحثين، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط1، 2018م.

حاشية القاز آبادي على تفسير البيضاوي لسورة الفاتحة؛ أحمد بن محمد بن إسحاق القاز آبادي الحنفي (ت. 1163هـ/1750م). تحقيق: بهاء خلايلة، دار الأصلين للدراسات والنشر، عمان: 2017م.

حاشيتان على شرح المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أفعال العباد للعلامة القاز آبادي والعلامة الكفوي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الأصلين، الأردن، ط1، 2016.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد شهاب الدين بن يوسف السمين الحلبي، ت. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛ أبو الفضل محمد خليل المرادي الحسيني، (ت. 1206هـ/1791م)، دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، بيروت، ط3، 1408 هـ/ 1988 م. تصويراً عن المطبعة الميرية العامرة ببولاق مصر، 1301هـ.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، دمشق، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.

السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، البيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. 458 هـ) ط1، 1344هـ.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى الأشموني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا وبابن الصانع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.

صحيح مسلم، المعروف بالمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ مسلم بن

- الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ/845م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، تصوير: تصوير دار الحديث، القاهرة، 1412هـ/1991م.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين؛ عبد الله مصطفى المراغي، مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر، 1366هـ/1947م.
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: علوم القرآن: مخطوطات التفسير وعلومه، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1409هـ/1989م.
- فهرس مخطوطات مكتبة كوبرلي، رمضان ششن ومجموعة من الباحثين، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، إسطنبول 1406هـ/1986م.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب للفيروز آبادي (ت.817هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ/2005م.
- الكافية في علم النحو، ابن الحاجب جمال الدين بن عثمان المصري المالكي، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م.
- اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي الدمشقي، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر للرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، 1415هـ/1995م.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.
- معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، لعلي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، دار العقبة، قيصري، ط1، 1422هـ/2001م.
- معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر؛ عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت: 1409هـ/1988م.
- معجم المؤلفين؛ عمر بن رضا كحالة الدمشقي (ت. 1408هـ/1987م)، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، 1376هـ/1957م.
- مقالات الكوثري؛ محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوقيفية، القاهرة. د.ت.
- الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو، جمع وإعداد: مجموعة من الباحثين، مجلة الحكمة، مانشستر - بريطانيا، ط1، 1424هـ/2003م.

موقع (يازمالار) التابع لوزارة الثقافة والسياحة التركية، تاريخ الوصول: 03.03.2020

<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%A4t-tesehhud/70960>

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛ إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1339هـ/1920م)، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1951م.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ/1997م، 425/3؛

Akot, Bülent, "Kadizâde Mehmed Arif Efendi'nin (Risâle Fi Hased) Adli Eseri ve Muhtevasının Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.7, Sayı: 32 s.15-16

Aktepe, Münir, *Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi Mür'i't-Tevârîh*, İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976.

Arpa, Recep, "Tibyân Tefsiri, Ayıntabı Mehmed Efendi'nin Kur'ân Kerîm'in ilk Türkçe matbu Tefsiri olan eseri", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, C.41, s.127-128.

"Ayaklı Kütüphane (Müftüzade Esseyid Mehmed Efendi)" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, C.

Bayraktutar, Muammer, "Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve (İlmu'l-Bâtın) Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu 18-20 Ekim*, Tokat 2018. C.1, s.314.

Bilmen, Ö. N., *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, Sadeleştiren: Abdülaziz Hatip, Semerkand, İstanbul, 2014.

Derviş Mustafa Efendi (Karaçelebizade) "Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yay, İstanbul 1977, C.2, s.26

Dilek, Uğur Bekir, *Ebü'n-Nafi' el-Kazâbâdî ve Şerhu Ferâ'idi'l-Fevâidi'in Tahkîk ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s.43.

Doğru, Hüseyin, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usul ve Gâşiyetü'l-Füsûl ale'l-Mukaddemâti'l-Erba'a Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler

Enstitüsü, Kayseri 2010.

Dursun Gürlek, *Ayıklı Kütüphaneler*, Kubbealtı Neşriyatı, 4.baskı, 2008, s.15-16.

İpşirli, M. "Mülâzemet" *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, C.31, s.537-539.

İzzi, Süleyman, *Tarih-i İzzî*, Müteferrika Matbaası, İstanbul,1199/1784.Öz, Mustafa, "Kazâbâdî", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, C.25, s.120.

Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Hikmet Neşriyat 1998, C.8, s.116-117

Mardin, Ebül'ula, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün matbaası, İstanbul 1951, s.773-744.

"Nafi Mehmed Efendi" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.6, s.497

Okçu, Naci, "Hâzık", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, C.17, s.122.

Ören, Enver, "Mustafa Akif Efendi (Amasyalı)", *Evlialar Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, C.9, s.22.

Özay, Hilal, "Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l- Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Temmuz-Aralık 2018 C.18, Sayı. 2, s.1134-1151.

Ruhsar Zübeyiroğlu, *Mecmü'at-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s.304.

Süreyya, Muhammed, *Sicill-i Osmani*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, h.1308, C.1, s.252.

Tâhir, Muhammed, *Osmânlı Müellifleri*, Matabaa-i Âmire, İstanbul h.1333, C.1, s.404.

Uzumören Belediyesi, Resmi sitesi, <http://www.uzumoren.bel.tr/kurumsal/5902/uzumoren>
Erişim Tarihi: 2020.03.03.

Yayla, Mustafa, "Hadimi, Ebu Said", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, C.15, s.24-26.