



Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 2 • Ekim/October 2022

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Müslüman Kimlik ve Ötekinin Mutedil Pratiğinin Hermenötik
Fenomenolojisi*

*An Ortho-Praxis Hermeneutical Phenomenology of Muslim
Identity and The Alterity*

Mustafa ALICI *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received: 05.08.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 27.10.2022
Yayın Tarihi / Published: 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 2-15

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-8070-8425

Öz

Tanrı, tüm mahlukatın yanısıra insanı da yaratmıştır. İslam insanı hem öznel kimlik hem de öteki oluş açısından iyi tanımlamaktadır. Müslümanlar kendi dini kaynaklarının yardımıyla hem dini kimliklerinin hem de ötekinin sınırlarını belirleyebilmektedirler. Dahası tarih boyunca Müslüman pratiği ötekini hikmete dayalı olarak tanımlamıştır. Gerçekten İslam kelimesi teslimiyet olarak bir anlamda barış inşa edici bir cemiyet için anahtar kelime kabul edilebilir. Bu kelime sayesinde Müslümanlar, ötekilere karşı Kabul görücü inşalar ve özel bakış açıları gösterebilmişlerdir. Bu makalede fenomenolojik yaklaşımın çatısı ile Müslümanların öteki algısını hermenötik açıdan ele alacağız. Bu noktada ulaşılabildiğimiz önemli sonuçlardan biri kişinin sahip olduğu eleştirel bilincinin ötekinin temsillerinin izlerinden de kaynaklandığıdır. Son olarak Kur'an'ın ötekine karşı geliştirdiği kapsayıcı bakış çerçevesinde ötekine dair yorumlamaları tartıştık.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Müslüman Kimlik, Öteki, Kelam, Kur'an

Abstract

As God creates man as well as all the creatures, Islam defines man well both in identity and alterity. Muslims with the help of their religious resources, can border up the religious identity as well as the alterity. Moreover in history the Muslim praxis defined the alterity wisely. In fact, the term Islam or submission in a sense can be considered as a social key term for a peace-maker society. Especially thanks to this word, Muslims could display both the receptive constructions and particular outlooks towards the others. In this article with the phenomenological framework, we will deal with the Muslim perception of other in critical hermeneutical perspectives. One of the urgent remarks that we have achieved that the self- critical consciousness can arises from the stigma of being represented as alterity. Then we have discussed the hermeneutics of alterity within the inclusivistic Qur'anic approach.

Keywords: History of Religions, Muslim Identity, Alterity, Muslim Theology, Qur'an

Introduction: General Outlines of Etymology of the Identity and the Alterity

The term *identity* has some other interactive concepts such as social meaning, integration, interpretation of reality, order, security. It implies "sameness," "wholeness," "boundary," and "structure." And these concepts are key words for the understanding of the function of religious individuals as well as theological groups living in societies. This term also may refer to individual identity, group identity, or social identity coherently. It maintains itself as a viable system in its surroundings. Thus again the identity of a person or a religious man depends on its wholeness being recognized and its boundaries being articulated.¹

Meanwhile, alterity in Latin means otherness, being different, the circumstances of others who are nominalized and distanced by hierarchical and stereotypical thinking as well as it donates to the post-colonial notion of otherness resulting from imposition of western culture²

What are the main characteristics of alterity and how do they operate? On the basis of the scope and perspective I suggest that they share four closely intertwined qualities. They are (1) artificial, (2) selective and relative (3) universal, and above all (4) negative and instrumental.

1. They are artificial because they reflect-and serve to justify the existing prejudices. They are not adopted and employed on the basis of an ever- renewed critical analysis of the object (i.e., the "other" people with their changing inventory of national characteristics). But rather, because they correspond to certain a priori expectations, they are projected onto the foreign group. Perception is governed by these expectations, or rather prejudices, not vice versa. And such collective prejudices have a tendency to find themselves more often confirmed than disproved.

2. Ethnic alterity both hetero- and auto-stereotypes-are selective and relative. The inability to understand an alien cultural system in its intrinsic equilibrium leads to the isolation of particular traits that are familiar to the observer and of particular weight in his value system. These traits are then singled out. Yet, depending on the external judge, those traits selected can be very different or even diametrically oppose up.

3. As mentioned briefly above, ethnic stereotypes are universal. Let us take our present example: The Arab stereotype of the manly, fearless, proud, and yet at the same time

¹ Hans Mol, "The Identity Model of Religion How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 6/1-2 (March-June 1979), 12.

² Curtis W. Freeman, "Alterity and Its Cure", *Cross Currents* 59/4 (December 2009), 404.

unsettled, savage, and uncouth Turk. This stereotype is not specific to the Turks but rather characteristic of the prototypical nomadic barbarian.

4. Finally, ethnic stereotypes are instrumental as well as hetero-stereotypes predominantly negative. Besides having a delineating function, they are particularly effective and insidious vehicles of reduction. In them and through them, the complex reality is radically concentrated into a few striking and, for the most part, opprobrious characteristics ("ethnophaulisms") which, by contrast, enhance the auto-stereotype and can serve handily as ammunition in the arsenal of ideological warfare. Once you have painted your adversary in the darkest black you no longer have to apologize for attacking him fiercely over harmless issues and conflicts of interest that, taken in isolation, would never justify such aggressiveness. Derogatory stereotypes are generated and applied by a given group in order to provide a psychological release in its dealings with another group that is feared and felt to be superior to it in certain respects. In a rapidly changing world that is difficult to cope with, xenophobia, fear of the other, evokes such defense mechanisms. By banishing one's opponent, who has become an object of fear, one believes one has regained security. A stereotype thus stands for a suppressed and unfulfilled wish for vengeance. The English have the cruel saying "Give a dog an ill name and hang him."³⁵ This refers to someone who no longer dares face his primary opponent in an open confrontation (Harmann, 1988:117-118)

Therefore, the identity as a model of religious man attempts to grand a vast, social scientific accounting scheme covering a large spectrum of data from both ancient and modern religions. Rather ambitiously, it also tries to fit in the prevailing anthropological, psychological, and sociological theories of man and society as well the actual ethopsychological dimensions. It is only in decade times that many sociologists have begun to use identity as a major variable to account for the religious researches.³

In the contemporary age the concept of Muslim identity may be considered as a reflection of the erosion and instability of all cultural identities and the difficulties they encounter preserving a boundary between themselves and others. The dimensions of Islam as the Credential/*Iman*, the Practical/*Amal* and the Mystical/*Ihsan* are central elements within modern constructions of Muslim identity, though the nature and substance of alterity has become increasingly problematic.

³ Hans Mol, "The Identity Model of Religion How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 6/1-2 (March-June 1979), 11.

A careful analysis of Muslim identity also embraced their nearest alterity such as Jewish and Christians as being oasis of existential authenticity that symbolized a challenge to the dominant essentialist identities of Modern societies.

We know that in the field of comparative study of religions, the term “identity” denotes to the process of identification done in mutual conciliatory and accommodation between so called others or formerly antagonistic groups. It often depicts moving toward a relatively cooperative and amicable relations established after a rupture in relationships.⁴

Reconciliation between peoples in alterity demands resolution for the problems and restoration for a better society and correlation of a peaceful world. Therefore reconciliation between the identity and alterity is the end-state toward which practices of apology and forgiveness aim. It is a process of which apology and forgiveness are merely parts as well as it is something altogether independent of apology and forgiveness.⁵

The depth, breadth, and duration of reconciliation are the great comparative strengths promoted for establishment of a productive intercultural peace. This very attention to the glass half-empty reflects the resilience of so called-identity in comparative perspective. It is hard to think of a case where peace-builders could learn more from how restorative peace can play a more central role in a society through studying how cultural approaches to expanding a peace from restrictive islands of civility. That global reconciliation work instructs the peace- builder to be wary of grand narratives of what a conflict is about as pointing to the things that need to be reconciled in a particular culture.⁶

Religion, in a human sense, is a distinctive mode of intercultural creativity, a creativity that both discovers and creates limits for human existence. Therefore religion as a definition is like a map to construct dogmas, myths, rituals and experiences in an intercultural life.⁷

In that sense, Muslims believe in Islam as the religion for whole humanity, sent throughout the history, thanks to Qur’an, so as to provide men to live their own cultural values as well as to protect their religious identities, respecting other human beings of faiths without building any ghetto walls. So, the intercultural relations are often at the heart of

⁴ Louis Kriesberg, “Reconciliation: Aspects, Growth and Sequences”, *Journal of International Peace Studies* 12/1 (Spring/Summer 2007), 1-21.

⁵ Jens Meierhenrich, “Varieties of Reconciliation”, *Law and Social Inquiry* 33/1 Winter 2008, 195-231.

⁶ Johannes C. Wolfart, “Postmodernism”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon (London- New York: Cassell, 2000), 382-383.

⁷ Jonathan Z. Smith, (1978), *The Map is not Territory*, *Studies in Judaism in Late Antiquity*, 23 ed. Jacop Neusner, Leiden: Brill, 289- 309,

peace-building processes by being at once part of the problem and part of the solution for a peaceful society.⁸

As being instructed and educated through the main sources of Islam, Muslims don't treat the others as "the threatening persons", "the hostile" or "the enemy" even at least as "ardent opponent" at the first sight. Rather, they, historically, theologically and socially, have been experienced within a very plural praxis and implementations, as well as they have been acquainted with living in peace altogether with other religious persons, giving them liberty to express themselves soundly as what they are.

In the intercultural relations, there have been some approaches such as exclusivism, inclusivism and pluralism. Apart from the exclusivism as extreme side which emphasizes on the particularity reality and uniqueness of any culture, and the pluralism which insists on the relative reality of any individual culture in the medium there is inclusivism which believes that a cultural phenomenon normatively has the full expression of the truth whereas the others have partially, and in a sense of enculturation, this cultural phenomenon could be admitted by the others too.

I try to deal with the Muslim theological perspective defined by Muslim tradition towards conciliatory and acculturative treatments to the others and their traditions and cultures.

1. The Phenomenology of Muslim Identity Recognizing the Alterity

Religious identity, in a sense, is a distinctive mode of intercultural creativity, a creativity that both discovers and creates limits for human existence. Therefore Muslim religious identity are constructed on faith that forms, a world-view, dogmas, myths, rituals and experiences solely and fully expressed in a multi-cultural society.⁹

The phenomenological approach in the study of religions is particularly interested in the way a religion appears to common as manifestations. In the ensuing categorizations the phenomena therefore tend to stand in the way of more deepseated, often so latent structures that may be quite different from external appearances. For example, Gerardus van der Leeuw's categories of phenomena such as "sacrifice", "ritual", "prayer", savior, etc., are all described and impressive materials from a large variety of cultures are marshalled to fit under the various categories. The intention of the phenomenologists, then, is to systematize

⁸ Michelle Le Baron, <http://www.beyondintractability.org/bi-essay/culture-conflict> (October, 21, 2017)

⁹Jonathan Z. Smith, (1978), *The Map is not Territory, Studies in Judaism in Late Antiquity*, 23 ed. Jacop Neusner, 289- 309.

and clarify these appearances and as well as their meanings. In so far as Eliade, Weber, Berger, and Luckmann can be regarded as religious phenomenologists, their concern with the need for meaning structures and the provision of religion in this area. It is the identity of individual which builds up these structures rather than the society which hands them down from generation to generation. In result, the phenomenological approach deals with the problem here named as the comprehension shared by groups called social identities that unifies the belief systems.¹⁰

Within the phenomenological framework, religious identity is consisted of spiritual world itself as well as of religious perceptions, judgements and reactions performed against the others. A religious person never attends both to church and mosque just because of his /her clear identity. While the faithful forms his/her identity, rejects the other or alternative forms of religion. Especially the person in a society needs such acceptance and rejection just in order to construct his/her religious personality along with other factors such as socio-cultural ones. So, our mental activities on the faith are basic guides for the rational or irrational actions. The difference and particularity are basics for the identity (Sezen, 2007, 44-45).

a. Islamic Inclusivism toward the Alterity in Theoriam

Above all, Muslim faith makes normative regulations for Muslims such as the uniqueness and the superiority of Islam over other traditions, distinctiveness over other creeds. However, since the Muslim identity is just to protect the faith, the society and the borders of the religion, any threat comes from any other peoples the cooperation and solidarity with alterity gives its place to the confliction and controversy. But if we look upon the Quranic descriptions and arrangements about other people such as Jewish, Christian etc. they are not intended to create some kind of uniform patterns or rigid clichés leading to the prejudices about others.¹¹(Hökelekli, 2007: 408-409).

Muslim faith simply opens the door of possibility of “the understanding”. If we say in Augustinian terms, “faith seeks, reasoning finds out”. In that sense, Muslims believe in Islam as the submission and dependence of mankind on God, sent throughout the history to

¹⁰ Mol, “The Identity Model of Religion How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan”, 29; Ursula King, “Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion”, *Contemporaray Approaches to The Study of Religion*, ed. Frank Whaling (Berling- New York: Moulton Publishers, 1983), vol. I, 29-164.

¹¹ Hayati Hökelekli, “Müslüman ve Öteki (Muslim and The Other)”, *Kuran-ı Kerim’de Ehl-i Kitap*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 408- 409.

all people; so as to provide men to live their own cultural values as well as to protect their religious and cultural identities, respecting other human beings of faiths without building any ghetto-walls. So, the intercultural relations are incumbent as for creating a peaceful society.¹²

Therefore the faiths apart from Islam are *de facto admitted systems* and living forms and must be respected. Above all the monotheistic faiths are deserved to be respected as the prophetic line of Abraham the forefather of all Jews, Christians and Muslims.

b. Muslim Ortho-Praxis are not Exclusivistic in Nature

As being instructed and educated through the main sources of Islam, in theory, Muslims don't treat the others as "the threatening persons", "the hostile", "enemy" or at least as "ardent opponent". Rather, they, historically and theologically, have been experienced very plural praxis and implementations, as well as they have been acquainted with living in peace altogether with other religious persons, giving them liberty to express themselves soundly.

As Islam claims that it is the primal and original form of all human faiths, beliefs and religions, every theology and experience coming from mankind is a coral knowledge and has been deserved as a value, without being ignored or omitted, for man is the creation of Divine hand and being breathed the Divine spirit.

The fact that Islam embraces warmly all the humankind and their cultural systems means that that it grasp all their understandings of basic concepts named by them under any religion in outline, perceived as the religious, along with the other phenomena in order to interpret in terms of hermeneutics by making both phenomenological and anthropological comparisons with those of Islam.

In a theological perspective, Islam can be considered as "the religion of submission", of salvation, of liberty and revolution"; not only it embraces all previous religious experiences but as a monotheistic system, it also confirms all monotheist types as the continuity of revelation- chains linked from Adam up to the Prophet Muhammad, by this dimension, it has claim of handling all religious contents that covers on the simple but majestic realms of faiths.

¹² www.beyondintractability.org/bi-essay/culture-conflict (October. 21. 2017)

In an anthropological view, Islam, without making any ethnical exclusion of whole the humanity (children of Adam) surrounds the history of man, claiming that all human races to be emphasized on as spontaneity and natural necessities, and have to be always supported to survive on by their altered cultures.

2. The Alterity Versus the Identity in Muslim Hermeneutics

An identity based primarily on the glorification of self and the question of alterity with authenticity becomes problematic when alterity itself solidifies into the essential foundation of identity. Therefore according to the contemporary Muslim thought the alterity is the differentiation in essence and manifestation from the identity. Yet the alterity is urgent matter for the identification and expression of the Muslim self. Moreover Muslim identity needs the other people to share or show even to offer his/her dynamic truths with them in the same environment.¹³ Therefore Islam denies all kind of religious agnostic identity.¹⁴

Islam is taxonomically embraces both the universal religious values and cultural innocent values of the humankind. For this reason the universal truths are believed by Muslims as the lost gifts of humankind. Islam is in everywhere. This position makes Islam able to speak about every socio-cultural condition the mankind has. Moreover, Allah has created the material and celestial worlds granted them to the man with any religion. Therefore Qur'an encompasses all the innocence, justice and truth wherever they are. Human beings with all their alterity are worthy of being addressed as valuable and proper creatures. Yet, whatever culture he/she has a human being is considered as the most valuable creature of the universe.

According to Contemporary Muslims the Qur'an affirms a continuing revelation to all People of the Book, reconciliatory approach means the acceptance of all monotheistic traditions. Among those who affirm this position, some of them defend the contexts of revelation and of the overall inclusivistic affirmations of the Qur'an. Therefore all of these references must be seen in light of the essentially reconciliatory messages of the Qur'an in

¹³ Yümnü Sezen, "İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri (Fundamental Dynamics for the Religious Diversity in the Human Behaviors)", *Kuran-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 43-53.

¹⁴ See for more information on agnosticism in religion; Duygu Mete, "Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir?: Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu" (How Much Agnostic the Religionswissenschaftler is: The Problem of Agnosticism in the Contemporary Religious Sciences), *Kesit Akademi Dergisi* 14/4 (Haziran 2018), 396-409.

which it is affirmed that God created different nations and tribes with their cultural values. Therefore there is no compulsion in religion and that only God is the Omniscient.¹⁵

The affirmation of the diverse of faiths and the promise that God's mercy extends to all are affirmed in the Qur'an in several passages such as:

Those who believe (in the Qur'an) and those who follow the Jewish (Scriptures) and the Christians and the Sabians and who believe in Allah and the last day and work righteousness shall have their reward with their Lord; on them shall be no fear nor shall they grieve. (2:62)

We may understand from these passages that no one (Muslims included) has the authority to judge as to the relative salvific merits of any Muslim, Jew, Christian, Sabian, Magian, or Polytheist, because it is only God who will "judge between them."

Although a wide range of religious commitments is named in this passage (22:17), the Qur'anic concept of religious peoples is still wider and more general, as evidenced in Qur'an 10:47: "To every [*wali kulli*] people (was sent) an Apostle [Messenger (*rasul*)]." The Arabic word, '*kull*,' which occurs in this verse and is translated here as "every," also means "all," and it is applied to a group in an exhaustive sense meaning "all without exception." It is the case, therefore, that, on the basis of the above Qur'anic passage, no one "nation" may claim to be the exclusive recipient of God's communication in the form of guidance through a Prophet, since all without exception have received such.

Therefore, for Muslims if we wish to establish a symbiotic and reconciliatory society there have been some rules to follow:

1. Identity of the Alterity: it demands appreciation of each other and respecting other's own culture; clear and consummate identities such as Jews, Christians etc. These alterities are not pejoratively defined. Because addressing is affirmation and acceptance.
2. Acceptance of the alterity: it permits and provides Muslims to make close friendship and cooperation with other peoples and listen to each other's own histories.
3. Accommodation of Alterity nearby Muslims: it just develops more complex narratives and more nuanced understandings of diverse cultures in a symbiotic World.

¹⁵ Jane Smith, "American Muslims and Religious Pluralism", *Religion Compass* 5/5 (2011), 192-201.

4. Acknowledgments of Alterity: It recognizes challenges of normative truths and even it might mourn losses done in the past
5. Epoche of Alterity: It empathizes with each other's suffering, eating, trading, marrying with them

Concluding Remarks

Islam as the last monotheistic tradition defines well both the Muslim identity and others' alterity. For contemporary Muslims the faith or *Iman* determines the religious identity whereas the rituals and other cultic praxis help Muslim to define and limit the borders of the alterity. The term *Islam* or submission is, in a dimension, a social term for a peaceful and peace-maker society. Especially with this lexicology and utilized agenda, Muslims must display the receptive generosity towards the others: Muslim perception of otherness is seen in manifold. The first is the critical consciousness that arises from the stigma of being represented as alterity. The second is the ontological otherness seen through the window of the uniqueness of Islam. Therefore these two are integral parts each other in Islam and the Qur'anic perceptions about other people constructs the Muslim identity both in their individual relations and in their socio-religious identity.

It is the Quran that determine for Muslims how to describe, appreciate the other religious persons as well as how to establish a proper relationship with them. The categories such as believer/mumin, idolatrous/*mushrik*, unbeliever/*kafeer*, hypocrite/*munafiq*, and the people of Holy Scriptures are very effective for the adjustment of Muslim identity.

More concretely we can say that the Qur'an offers some certain prescriptions for Muslims to create a society with co-existence of people of various cultures and traditions. Along with the well- identified character of Muslims and well defined alterity of the other peoples namely Jewish, Christian, Sabean Or Magi etc. Islam provides Muslims some regulations ordering them to behave with justice and forgiveness in a multi- cultured community that inevitably to be emerged. Therefore monotheist peoples such as Jewish and Christians are placed in a circle of nearest group to Muslims while polytheists are to place in the further people to Muslims. In addition as contrasted to Jewish peoples, the Christians are considered as beloved persons because they are nearest to Muslims in affection and love.

Since, Muslims must look upon the concept of other peoples in a humanistic way. For Islam, the society in which Muslims live must be absolutely a multi- cultural community. It

means that an intercultural society is a natural and *de facto* position not a *de Iure* situation as perceived so far in history by Muslims

So, we may easily understand that instructed by the inclusivity ideas of Qur'an and even being told merciful to the world and optimistic in nature, Muslims must behave other creatures by giving them liberation and humanistic services. Having been so sensitive to the environment, Muslims are demanded both to be peacemakers of the world and submitted ones to the Supreme Being.

As a result, we may say that Islam is particularistic towards Muslims, inclusivity toward other cultures and pluralistic towards the humankind. Concretely we see that Qur'an never uses the terms such as "non- Muslims" or "others". Therefore, we can say that the intercultural reconciliation is just one of the ways for Muslims to give the identity to and communicate with other cultures and peoples.

The normative regulations are the borders and the commandments of Religion itself and the perceptions of other peoples are our humanist fictions versus others. So in Islam continually redefining alterity is meant as the other side of identity created by Muslims themselves. In additions, it can be said that clear expression of alterity by Muslims can give remorse, repentance, apology as well as forgiveness, imagination and substations of a new future, including agreements about how future conflicts will be engaged constructively. Therefore according to Islam the divine grace and mercy embrace all persons who lead a monotheistic life outside Islam.

In conclusion Muslim policy towards alterity is based on relationships and interactive interests. We can easily maintain that Qur'an does not determine a certain and edge rules for Muslims against any clear alterity. Rather, in such relationships the religious interactions and interests are more definitive; even the attitudes of other people towards Muslims are very determinative ones for intercultural affairs. But in any case the Muslim identity is not in controversy with alterity.

Therefore Muslims and other peoples altogether can strive for creating more peaceful world and a sense of universal unity of humanity if they wish to live according to their divine prescriptions. To provide a worldwide peace, it is incumbent to put forward the common values rather than conflict points. But we must first be at peace with ourselves in order to be at peace in heart within reconciliation with the alterity.

KAYNAKÇA

- Freeman, Curtis W. "Alterity and Its Cure". *Cross Currents* 59/4 (December 2009), 404-441.
- Haarmann, Ulrich W. "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt". *International Journal of Middle East Studies*. 20/ 2 (May, 1988), 175-196.
- Hökelekli, Hayati. "Müslüman ve Öteki (Muslim and The Other)", *Kuran-ı Kerim 'de Ehl-i Kitap*, ed. Bedrettin Çetiner. 405- 420. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Meierhenrich, Jens. "Varieties of Reconciliation". *Law and Social Inquiry* 33/1 Winter 2008, 195-231.
- Mete, Duygu. "Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir?: Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu" (How Much Agnostic the Religionswissenschaftler is: The Problem of Agnosticism in the Contemporary Religious Sciences). *Kesit Akademi Dergisi* 14/4 (Haziran 2018), 396- 409.
- Mol, Hans. "The Identity Model of Religion How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan". *Japanese Journal of Religious Studies* 6/1-2, (March-June 1979), 11- 38.
- Kriesberg, Louis. "Reconciliation: Aspects, Growth and Sequences", *Journal of International Peace Studies* 12/1 (Spring/Summer 2007), 1-21.
- Smith, Jonathan Z. *The Map is not Territory, Studies in Judaism in Late Antiquity*, 23 ed. Jacop Neusner. 289- 309. Leiden: Brill, 1978.
- Smith, Jane. "American Muslims and Religious Pluralism". *Religion Compass* 5/5 (2011), 192-201.
- Sezen, Yümnü. "İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri (Fundamental Dynamics for the Religious Diversity in the Human Behaviors)". *Kuran-ı Kerim 'de Ehl-i Kitap*. ed. Bedrettin Çetiner. 43-60. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Printice Hall, 1995.
- Wolfart, Johannes C. "Postmodernism". *Guide to the Study of Religion*. ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon. Cassell: London- New York, 2000, 382-388.
- www.beyondintractability.org/bi-essay/culture-conflict (October, 21, 2017)

*Mâtürîdîyye ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı:
Mukayeseli Bir Yaklaşım*

*The Belief Of The Muqallid According To The Maturidi And
Mu'tazilah: A Comparative Approach*

Mikail İPEK *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	14.06.2022
Kabul Tarihi / Accepted:	05.10.2022
Yayın Tarihi / Published:	2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:	16-31

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Orcid Id: 0000-0001-7594-0230)

Öz

İslâm kelâmcıları mukallidin imanı konusu üzerinde itina ile durmuş, bu konuda fikir beyan etmiştir. Esasen bu konu, doğrudan İslâm âleminin büyük çoğunluğu ile ilgilidir. Çünkü Müslümanlar, genellikle dinî birikimlerini aileden veya büyüklerinden alırlar. Bu da İslâm dünyasında mukallidin imanı meselesinin gündeme gelmesine sebep olmuştur. Tartışma konusu ise mukallidin imanının sahih olup olmadığı ile ilgilidir. Bu makalede öncelikle tahkik, taklîd, tahkiki iman ve taklîdî iman kavramları açıklanarak Mâtürîdîye ve Mu'tezile ekollerinin konuya bakışları mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Böylece dinî bilgiyi elde etmede istidlâlin önemi ortaya konulacak, aynı zamanda mukallidin imanının büsbütün geçersiz olmadığı da anlaşılmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Mu'tezile, Eş'âri, Taklîd, Mukallîd, İman

Abstract

Islamic theologians have carefully focused on the subject of muqallid's belief and expressed their opinions on this issue. In fact, this issue is directly related to the majority of the Islamic world. Because Muslims generally receive their religious knowledge from their families or elders. This has led to the issue of the muqallid's belief in the Islamic world. The subject of discussion is about whether the muqallid's faith is valid or not. In this article, first of all, the concepts of inquiry, taqlid, true faith and taqlid faith are explained and the views of the Maturidi and Mu'tazilah schools are discussed in a comparative way. Thus, the importance of inference in obtaining religious knowledge will be revealed, and at the same time it will be understood that the faith of the muqallid is not completely invalid.

Keywords: Kalam, Maturidi, Mu'tazilah, Asharism, Taqlid, Muqallid, Belief

Giriş

Tarih boyunca din mefhumu insanların hayatında hep var olmuştur. Bu dinlerin bazıları ilahî kökenli iken bazıları da insanların kendi uydurdıkları birtakım ritüeller neticesinde, uzun zaman zarfında ortaya çıkan dinlerdir. Benimsenen dinler ister ilahî olsun ister olmasın, hemen hepsinde bir teslimiyet anlayışı söz konusudur. Çünkü din, manevî ve uhrevî bir olgudur. Bundan dolayı müminler, dinin mahiyetini sorgulamak ve araştırmak yerine daha çok emredilene yapmıştır. Din düşüncesinde teslimiyet anlayışı her dinde olduğu gibi İslâm dininde de varlığını iyiden iyiye hissettirmiştir. Teslimiyet anlayışında genellikle kişi yetiştiği çevrenin benimsediği inancı büyüklerinden, hocalardan veya din adamlarından öğrenir. Öğrendiği esasları hayatının merkezine alır ve çoğu kez bu esasları sorgulamadan kabul edip gereklilikleri yerine getirir. Bu şekilde edilen imana “Mukallidin İmanı” veya “Taklîdî İman” denilmektedir. Böyle bir iman her ne kadar ibadet ve itaatte devamlılığı sağlama ve teslimiyet noktasında mümine fayda sağlasa da kişinin inandığı esasları araştırması ve kafasına takılan soruların cevabını bulmaya çalışması şüphesiz ki onun faydasına olacaktır. Çünkü kişi bu şekilde neye iman ettiğini daha iyi bilecek ve imanı “Taklîdî İman” seviyesinden “Tahkikî İman” seviyesine çıkacaktır. Böylece hem kendi iç dünyasında yaşadığı birtakım tartışma ve sorgulamalar cevap bulacak hem de benimsediği inancı diğer din mensuplarına veya muarızlarına kabul ettirme noktasında daha etkili bir dile ve anlayışa sahip olacaktır.

Kelâm ilminde mukallidin imanı meselesi itina ile ele alınmış, mütekellimler bu konudaki fikirlerini yazdıkları eserlerde gerekçeleri ile birlikte ortaya koymuştur. Buradaki en önemli soru şudur: Mukallidin imanı sahih midir? Bu konuda Mâtürîdiyye ve Mu'tezile ekollerine mensup âlimlerin de önemli fikirler ortaya koydukları görülmektedir. Biz de bu çalışmada Ehl-i Sünnet'in iki önemli mezhebinden biri olan Mâtürîdiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini Mu'tezile'nin fikirleri ile mukayese etmeye çalışacağız. Ayrıca konuya ilişkin Eş'ârîyye mezhebinin görüşlerine de kıyaslama yapmak amacıyla yer vereceğiz. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki çalışmanın amacı, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'nin mukallidin imanı konusundaki görüşlerini kıyaslayarak değerlendirmektir. Böylece taklîdî imanın zayıf noktaları ortaya konulacak ve dini öğrenmede okumanın, araştırmanın ve sorgulamanın önemi ortaya çıkmış olacaktır. Ayrıca taklîdî imanın bazı kesimlerce yanlış anlaşıldığı ve özellikle Mâtürîdîlerin bu konuda orta yolu takip ederek mutedil bir tasnif yaptığı anlaşılacaktır.

Mukallidin imanı konusunda şimdiye kadar pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Tefvik Yücedođru'nun "Mukallidin İmanı" adlı makalesi, Abdullah Demir'in *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı* adlı tezi, Hasan Kurt'un "Taklîdî İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi" adlı makalesi, Mustafa Ünverdi'nin "Klasik İslam Geleneğinde Taklîdî İman'ın Deđeri" adlı makalesi ve *Dinî Açıdan Taklit* adlı kitabı bunlara örnek verilebilir. Ayrıca Kamil Güneş'in "Eş'âriyye'de Mukallidin İmanı" adlı makalesi ve Recep Ardoğan'ın *Taklîdî İman'ın Geçerliliđi* eseri zikredilmesi gereken diğer çalışmalardır. Bahsi geçen çalışmalarda mukallidin imanı konusu çeşitli açılardan ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bizim bu çalışmadan gayemiz ise taklîdî imanın sahih olup olmadığı noktasında Mâtürîdiyye ve Mu'tezile ekollerinin görüşlerini ortaya koymaktır. Böylece dinî bilgiyi elde etmede okumanın ve araştırmmanın önemi ortaya çıkmış olacaktır. Bununla birlikte taklîdî imanın mahiyeti ortaya konularak bu tür bir imanın büsbütün yanlış olmadığı da anlaşılacaktır. Bu bağlamda öncelikle "Taklid", "Taklîdî İman", "Tahkik" ve "Tahkîkî İman" kavramları açıklanacak, daha sonra söz konusu ekollerin konuya ilişkin görüşleri ele alınarak mukayeseli bir şekilde değerlendirme yapılacaktır.

1. Mukallidin İmanı

Bu başlık altında istidlâlî bilgiye dayanmayan, büyüklerden, hocalardan veya çevredeki insanlardan görerek ve öğrenerek edinilen imanın, sahih olup olmayacağı meselesi ele alınacaktır. Konunun iyi anlaşılması açısından öncelikle yukarıda bahsi geçen kavramları açıklamak yerinde olacaktır.

1.1. Tahkîkî İman

Tahkik, lügatte "gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek ve bir şeyi gerçekleştirmek" anlamlarına gelir.¹ Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de 247 yerde geçmiş ve ayetlerin çoğunda, batılın zıddı olarak kullanılmıştır.² Bu kavram kelam literatüründe ise "bir şeyle ilgili onun kendi özünde bulunduğu durumla mutâbık, uygun olan inanç veya aslına uygun bir şekilde inanma"³ şeklinde tarif edilmiştir. Bununla beraber kalben ve aklen idrak edilen, ayrıca

¹ Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an* (*Kur'an Terimleri Sözlüğü*), çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007),417-419; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: 1993), 10/49.

² Mustafa Çağrıcı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/137.

³ Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, 417-419.

delillerle kuvvetlendirilen imana ise “Tahkikî İman” adı verilir.⁴ Delillerle kuvvetlendirildiği için buna aynı zamanda “İstidlâlî İman” da denir.⁵

1.2. Taklîdî İman

Taklid kelimesi ise sözlükte, “bir şeyi boyna takmak, bir işi tevdi etmek, bir göreve atamak” gibi anlamlara gelmektedir.⁶ İstilahta, başka bir kişiye ait söz veya davranışların doğruluğuna inanarak, araştırmadan ve irdilemeden onu kabul etmek demektir.⁷ Taklîdî iman ise büyüklerden, hocalardan ya da toplumun değer atfettiği insanlardan görerek ve öğrenerek inanmaya denir.⁸ Başta da belirtildiği gibi asıl mesele, kelim mezheplerinin bu konudaki ihtilafları ve taklîdî imanın sahih olup olmadığıdır. Konuyla ilgili birçok görüş ortaya atılmıştır.

2. İslâm Ekollerinin Konuya Bakışı

Mukallidin imanı konusundaki görüşler genel anlamda üç başlık altında incelenebilir. Bunlardan birincisi, imanını bilgi ile temellendirmeyen, istidlâlden uzak olan kimse mukalliddir ve mümin değildir. Bu görüşün savunucuları arasında Mu'tezile ve aklı tefekküre önem veren diğer kelim ekoller bulunmaktadır.⁹ İkincisi, itikad alanında nazar ve istidlâlin bir bid'at¹⁰ olduğu ayrıca Hz. Peygamber ve ashabının bunlarla ilgilenmediği yönündeki görüştür. Bu görüşü savunanlar, Haşviyye¹¹, Sa'lebiyye¹² ve bazı Sûfilerdir.¹³

⁴ A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 181; *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1998), 33.

⁵ Kılavuz, *Kelam'a Giriş*, 33; Konuya ilişkin tartışmalar için bkz. Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulları, 2004), 87-162, 259-371; İbrahim Arslan, *Kâdî Abdulcabbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 29-78, 91-179; Mikail İpek, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Erzincan: Doğu Yayınları, 2020), 65-74.

⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 1229-1230; İbn Manzûr, *Lisân*, 3/365-368.

⁷ Nureddin Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara, DİB Yayınları, 2014), 198; Eyyüb Said Kaya, “Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461-465; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 304-305.

⁸ Kılavuz, *Kelam'a Giriş*, 33; *İman Küfür Sınırı*, 181.

⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/98-100; *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkûr, Tâhâ Hüseyin, (Mısır: t.y.), 12/125,526; Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 229; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 172-173.

¹⁰ “Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan, şer'î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bir terim.” Bkz. Rahmi Yaran, “Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

¹¹ “Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccsime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad.” Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

¹² “Hâricîler'in daha çok Horasan'da yayılan Acâride kolundan ayrılmış tâli bir fırka.” Bkz. Mustafa Öz, “Seâlibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/234-235.

¹³ Recep Ardoğan, *Kelamî Açından İmanın Mâhiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası*, Ankara: DİB Yayınları, 2005), 40/50.

Bunlar görüşlerini savunurken “Allah’ın ayetleri hakkında ancak kâfirler münakaşa eder”¹⁴ ayetini delil olarak göstermişlerdir. Konuyla ilgili üçüncü görüşe göre, mukallidin imanı sahihtir. Bu görüş ise Ehl-i Sünnet’e aittir. Onlara göre iman, tasdikten ibarettir. Bir kimseye bir haber verildiğinde şayet o kişi haberi tasdik ederse, onun için “habere inandı” denilir. Mukallidin durumu da aynen böyledir. Ona, inanılması gereken hususlar haber verildiğinde bu haberi tasdik ederse, mümin olur.¹⁵ Onlara göre mukallidin son durağı cennet olmakla beraber nazarı terk etmesi sebebiyle günahkâr sayılmıştır. Bunun yanında günahlarının cezasını çekmesi sonucunda bağışlanması imkân dâhilindedir.¹⁶ Ali el-Kârî (ö.1014/1605), Hz. Peygamber’e iman edip onun yolunu takip eden kimseyi mukallid de olsa iman dairesinde kabul etmiştir. Fakat ona göre böyle bir imana sahip kimse, delil araştırmadığı için günahkârdır.¹⁷

2.1. Mâtürîdîyye’ye Göre Mukallidin İmanı

¹⁴ el-Mümin, 40/4.

¹⁵ Sâbunî, Mâtürîdîyye Akâidi, 172-173; Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi, 229.

¹⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l- edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/42.

¹⁷ Ebü'l-Hasan Nüreddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, (İstanbul: 1979), 216-217.

Mâtürîdiler, imanı, hiç olmazsa iman edilecek hususların bilinmesi sonucunda şek ve şüphenin bulunmadığı bir irade ve itminan ile tasdik olarak nitelendirmişlerdir. Dolayısıyla bu şartları taşıyan kimse mukallid bile olsa mümindir.¹⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'ye göre akıl yürütmek, imanın bilgi ile temellendirilmesinde bir şart değil, bir imkândır. Dolayısıyla iman için akıl yürütmek, olmazsa olmaz bir şart değildir.¹⁹ Nesefî, *Tebşıra*'da Mâtürîdî'nin görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

“Mukallidin imanı, delile dayanmasa bile sırf Allah'a kavuşmak ve Allah'ın rızasını kazanmak içindir. Yoksa kendisine yönelen ilahi azabı önlemek için değildir. Veya şiddetli bir sıkıntı ile karşılaştığı için değildir. Kendi hür iradesiyle iman etmiştir. Dolayısıyla inanan kişiye sevap vaat edilmektedir. Bu da ancak Allah'ın fazl ve keremi ile olur. Eğer bir işe sevap sözü verilmiş ise, bu işte zorluk olsun veya olmasın fark etmez, o mutlaka bu sevaba ulaşacaktır. Onun için taklidî imana sevap yoktur, demek doğru değildir. İlahî azabı önlemek için veya ölüm anında edilen iman geçersizdir, bunlar hakkında kesin nas vardır. Böylesinin imanı tabi ki sahiplerine fayda vermez. Mukallidin imanı böyle değildir.”²⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, taklidî imanın sahih olduğunu açıklarken aklî deliller kullanmanın yanında ilâhî azabı görünce iman eden kişi ile mukallid arasındaki belirgin farkı vurgulamıştır. Mâtürîdî'nin kelimî görüşlerine bakıldığında onun görüş bildirirken aklî tefekküre büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Mu'tezile'ye yakın gibi görünür.²¹

2.2. Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı

Mu'tezile'ye göre ise mukallid, kâfirdir.²² Bunun yanında mukallide kâfir demekten kaçınan Mu'tezilî âlimlerin²³ yanı sıra, mukallidin iman ile küfür arasında olduğunu savunan gruplar da vardır.²⁴ Mu'tezile'ye göre mukallid şüphe ve zan içindedir. Bundan dolayı da sahip olduğu inanç, sağlam temellere dayanmamaktadır.²⁵ Dolayısıyla mukallid, sahip olduğu iman ile ma'rifetullaha ulaşamaz.²⁶ Ma'rifetullaha ancak istidlâlî bilgi ile ulaşılabilir.²⁷ Nitekim taklid, bilgi edinme yollarından biri olmamanın yanında kişiyi hataya

¹⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 229; Nesefî, *Tebşıra*, 1/42. Bkz. Sâbunî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 172-173.

¹⁹ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 487-496; Nesefî, *Tebşıra*, 1/35.

²⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 1/41.

²¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızdaki İtikadî İslâm Mezhepleri*, (İstanbul, 1999), 79.

²² Kâdı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 12/530.

²³ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/98-104.

²⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 1/43.

²⁵ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğnî*, 12/17,21.

²⁶ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğnî*, 12/123-124.

²⁷ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/ 98-104.

sürükleyen bir unsurdur.²⁸ İmanda hataya düşmemek için de istisnasız bütün mükelleflerin nazarda bulunması zarûrîdir.²⁹ Mu'tezile'ye göre bir Müslüman, muarızlarıyla girdiği tartışmalarda kendi görüşünü savunabilecek veya kendisine yöneltilen soruları cevaplayıp söz konusu şüpheleri bertaraf edebilecek donanıma sahip olmak zorundadır.³⁰ Fakat Mu'tezile'den Kâdı Abdulcabbâr (ö. 415/1025), böyle bir donanımın herkes için mümkün olamayacağını savunmuştur.³¹ O, konuya ilişkin şu açıklamaları yapmıştır: “Biz mükellefe bu usulü bilmesi gerekir derken, bu esasları tabir edebilmesinin, vârid olan şüpheleri bertaraf edebilmesinin vâcip olduğunu kastetmiyoruz. Çünkü bu, imkân haricinde olur ve buna göre mükelleflerin çoğu mükellef olmaktan çıkar.”³²

3. Mukayeseli Yaklaşım

Mâtürîdî'ye göre istidlâlî bilgi imanın sıhhati için önemlidir, ancak imanın sahih olmasının şartı değildir. Mukallid, imanını istidlâlî bilgi ile temellendirmelidir. Ona göre imanını bilgi ile temellendirme noktasında en küçük bir çabası bile bulunmayan kimse, imanın mükâfatını kâmil anlamda elde edemez.³³ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, mukallidi kâfir veya imansız olarak nitelendirmekten kaçınmış, bu yönüyle Mu'tezilî gruplardan ayrılmıştır. Nitekim Mu'tezile, mukallidin imanını sahih kabul etmemenin ötesinde onu küfürle nitelendirirken; Mâtürîdî, mukallidin imanını sahih kabul etmiş ve istidlâlî bilgiyi imanın olmazsa olmaz şartı olarak görmemiştir.

Nesefî de bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ona göre bütün insanların zekâ seviyeleri farklıdır. Akılları kıt, anlayışları az insanlar olduğu gibi, parlak fikirli ve kıvrak zekâlî insanlar da vardır. Dolayısıyla Alîm olan Yüce Allah'ın söz konusu insanlar arasındaki zekâ farklılıklarını bildiği halde bütün insanlardan aynı şekilde düşünüp imanlarını istidlâlî bilgi ile temellendirmesini istemesi akılla çelişmekte ve ilâhi adalet kanunlarına ters düşmektedir. Nesefî'ye göre ilim elde etmenin ve delil toplamanın tek amacı, kişiyi tasdike ulaştırmaktır. Amaca ulaştıktan sonra başka şeyler önemli değildir. Kişinin iman hakkında bilgisi olmasa dahi o kişi elden geldiğince şüpheleri gidermeye

²⁸ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğni*, 12/123-124.

²⁹ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğni*, 12/194; *Usûlu'l-Hamse*, 1/64-78.

³⁰ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğni*, 12/525.

³¹ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/64, 74, 98-104.

³² Bkz. Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/64, 76, 78, 98-104.

³³ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 216-219; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 229; Nesefî, *Tebşıra*, 1/39-40; Sâbunî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 49-51; Ayrıca bkz. Ahmet Ak, “İmam Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet'e Katkısı”, *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 140-141.

çalışıyorsa mümindir. Şayet imanındaki zan ve şüpheleri gidermeye aklî ve ilmî gücü yetmiyorsa bile o kimseye kâfir denemez. Zira bilgisizlik, imanın yokluğu demek değildir.³⁴

Mâtürîdî anlayışında taklidî iman reddedilmemekle beraber tahkikî imanın önemine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda Mu'tezile'den farklı olarak imanın istidlâlî bilgiye dayanmasını şart koşmamışlardır. Mâtürîdî kelamcıları, taklidî iman hususunda mukallidleri üç farklı gruba ayırmıştır. Bunlardan birincisi, "Taklid-i mahz" olarak bilinen ve körü körüne bir taklidi temsil eden anlayıştır ki bunlar iman dairesinde kabul edilmemiştir.³⁵ İkincisi, "Dâr-ı İslâm" da yaşayan avamın taklididir. Mâtürîdî'ye göre avamdan olan bir müminin her ne kadar izah ve ifade edemese de Allah'ın varlığı ve birliğini bilir. Dolayısıyla avamdan olan her mümin, iman üzere öldüğü takdirde cennete gidecektir.³⁶ Üçüncüsü ise, hiç insanla temas kuramamış mukallidin imanıdır. Karşılaştığı bir kişinin tebliği neticesinde iman eden mukallidin imanı kabul edilmekle beraber nazar ve istidlâlî terki sebebiyle sorumlu olduğu belirtilmiştir.³⁷

Eş'ârî kelamcılarının ekseriyetine göre iman için Allah'ı tanımak vaciptir.³⁸ Onlara göre kul, yüce yaratıcıyı delil ve hüccet üzere bilirse taklidî imanı terk etmiş olur.³⁹ Nitekim Eş'ârî ekolünde meşhur olan anlayışa göre mukallid, temel inanç esaslarından herhangi birine, aklî bir delil getirerek inanmadığı sürece onun imanı kabul edilmez. İman eden kişinin inancını dayandırdığı istidlâlî bilgiyi bilmesi iman için yeterli görülmüştür. Bunu ayrıca dil ile izah etmesi ya da polemiğe girdiği kimselerin getirdikleri problemleri çözmeye muktedir olması şart değildir. Eş'ârî'ye göre mukallid, genel anlamda mümin sayılmasa da kâfir olarak da görülmemiştir. Nitekim o kimse de küfrün zıddı olan iman mevcuttur. Fakat bu kişi nazar ve istidlâlî terk ettiği için de âsî sayılmıştır. Sonuç olarak bu kişinin durumu Allah'ın iradesine kalmıştır; dilerse affedip cennetine koyar, dilerse de günahı derecesinde azap eder. Fakat kişinin son durağı cennettir.⁴⁰

Mu'tezile mezhebi, mukallidleri, Mâtürîdîler gibi tasnif etmek yerine onların hepsini birden, başkalarının sözünü kuru kuruya tekrar eden mukallidler (Taklid-i mahz) olarak

³⁴ Bkz. Neseî, *Tebşıra*, 1/48-60.

³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 49-51.

³⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 49-51; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 229.

³⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 229; Neseî, *Tebşıra*, 1/42.

³⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 223; Hüseyin Aydın, *Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'de Nazar ve İstidlâl*, (Malatya: 2003), 162.

³⁹ Neseî, *Tebşıra*, 1/43.

⁴⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, (İstanbul: İşâret Yayınları, 2016), 190-192.

kabul etmiştir.⁴¹ Mu'tezilî kelamcılara göre mükellef olarak kabul edilen her insanın aklını kullanabilme özelliği vardır.⁴² Dolayısıyla her insanın belli bir istidlâl yapma yeteneği vardır. Mu'tezile, buradan yola çıkarak imanın taklidî ve tahkikî olarak bir ayrıma tâbi tutulmasına karşı çıkmış, sahih olan imanın tahkikî iman olduğunu belirtmiştir.⁴³ Onlara göre inanılması gereken her meselenin, istidlâlî bilgi ile temellendirilmesi, sahip olunan imanın izah edilebilmesi, zan ve şüphelerden korunabilmesi gereklidir. Bu durum avam için de geçerlidir.⁴⁴ Bunlar mukallidin imanının sahih olmadığını söylerken, görüşlerini destekleyen bazı gerekçeler öne sürmüşlerdir:

- ✓ “Mukallid, taklid ettiği kişinin, itikad konusunda kendisine sunduğu hatalardan ve bunların kötü bir cehâlet olup olmadığından emin olamaz. Kötü bir cehâlet olduğundan emin olunmayan bir şeye yönelmek ise, ona (doğru olduğunu peşinen kabul ederek) yönelmek gibidir.”⁴⁵
- ✓ “Mukallid, ya âlim birini ya da âlim olmayan birini taklid eder. Onun âlim olmayan birini taklid etmesi câiz değildir. Âlim birini taklid ettiğinde ise bu âlimin bildiği konuyu, ya taklid yoluyla yahut da başka bir metodla öğrenmiş olması gerekir. Taklid yoluyla öğrenmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu konudaki hüküm, birincisinin hükmü gibidir. Bu ise sonsuza kadar mukallidler, mukallidlerin mukallidleri... şeklinde devam eder. Böyle bir teselsül muhâldir. Söz konusu âlimin o hususu taklid dışında bir yolla öğrenmiş olması ihtimalinde durum ise onu ya zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak bilmesi câiz değildir. Çünkü bu durum, söz konusu hususta mukallidin âlime ortak olmasını gerektirir. Bu durumda geriye mukallidin o hususu istidlâlî olarak bilmesi şıkkı kalmaktadır. Bu da taklidin geçersizliğini açıklamaktadır.”⁴⁶
- ✓ Onlara göre iman, delile dayanan tasdiktir. Dolayısıyla delil, imanın sahihlik şartıdır. Taklidî iman ise delile dayanmadığından sahih değildir.⁴⁷ Mu'tezile

⁴¹ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/98-104; *Muğni*, 12/123-125; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcebbâr*, (İstanbul, 2002), 233.

⁴² Recep Ardoğan, "Mu'tezileye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/3, (Aralık 2003): 298.

⁴³ Kâdı Abdulcabbâr, *Muğni*, 12/123-125; *Usûlu'l-Hamse*, 1/98-104.; Çelebi, *Akılcılık*, 313.

⁴⁴ Bkz. Kâdı Abdulcabbâr, *Muğni*, 12/194, 444; *Usûlu'l-Hamse*, 1/144-147.

⁴⁵ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/102.

⁴⁶ Kâdı Abdulcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 1/102.

⁴⁷ Nesefî, *Tebşira*, 1/44-45, 58.

kaynaklarında iman-bilgi ilişkisi işlenirken nazar ve istidlâlin iman için şart olduğu bildirilmiştir.⁴⁸

- ✓ “Sevaba nail olmak için meşakkate tahammül etmek gerekir. Oysa imanın aslı olan tasdiki kazanmada meşakkat yoktur. Mukallid, imanını delile dayandırmadığı için meşakkate tahammül etmemiştir. Dolayısıyla sevaba nail olamayacak, imanın faydasını göremeyecektir. İmanın faydalı olmamasının sebebi, meşakkate tahammülün olmamasıdır.⁴⁹ Bu anlayışa göre, mukallidin imanı çaba sarf etmeden kazanıldığı ve delillendirilmediği için sahih değildir.

Mu'tezile, mukallidin imanını yukarıda belirtilen delillerden yola çıkarak yok saymıştır. Esasen Mu'tezile'nin bilgi tanımı da onların bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Zîra onların “iman-bilgi” anlayışı, bu konuyla paralellik arz etmektedir. Mu'tezile, iman ve bilgi kavramlarını özdeşleştirdiği için mukallidin imanını kabul etmemiştir.⁵⁰ Fakat onların yapmış olduğu iman tariflerinden yola çıkarak mukallidin imanını geçersiz saymak sağlıklı bir görüşe benzememektedir.⁵¹ Nitekim “Mu'tezile'nin sistematüğinde itikad, iman demek değildir.⁵² Onların sadece bu tanımlamalardan yola çıkarak mukallidin imanını geçersiz saymaları, doğru sonuca ulaşmak demek değildir.⁵³

Konu özetlenecek olursa şunlar söylenebilir:

Mu'tezile'nin mukallidin imanı konusundaki bu ısrarcı tutumuna, Ehl-i Sünnet ekolleri şiddetle karşı çıkmıştır. Selefler, mukallidin imanını sahih kabul etmekle birlikte nazarı terk ettiği ve imanını istidlâlî bilgiye dayandırmadığı için mukallidi günahkâr olarak nitelendirmiş fakat affedilmesinin mümkün olduğunu savunmuştur.⁵⁴ Matürüdfiler de Selefler gibi mukallidin imanını sahih kabul etmiş, fakat sahip olduğu imanı istidlâlî bilgiye dayandırmadığı için mukallidin, imanın mükâfatından nasiplenemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁵

Eş'ârîlerin ise bu konuda Mu'tezile ile Matüridiler arasında orta bir yol takip ettikleri söylenebilir. Onlar, temel inanç esaslarının akılla temellendirilmesi gerektiği konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıştır. Onların Mu'tezile'den ayrılan yönü ise, imanın sahih

⁴⁸ Kâdı Abdülcabbâr, *Muğnî*, 12/532; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 98.

⁴⁹ Neseî, *Tebîra*, 1/44.

⁵⁰ Kâdı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 12/532; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 134; Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, 162.

⁵¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 94.

⁵² Kâdı Abdülcabbâr, *Usûlu'l-Hamse*, 2/628.

⁵³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 96.

⁵⁴ İbnTeymiye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 182-186.

⁵⁵ Bkz. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 172-173.

olmasını sağlayan istidlâlî bilginin, kişi tarafından ifade edilmesinin veya bu konuda muarızlarıyla tartışmaya girebilecek kabiliyette olmasının şart olarak görülmemesidir. Nitekim Mu'tezile bunu şart olarak kabul etmiştir. Diğer bir ifadeyle Eş'ârîler, sahih iman için istidlâlî bilgiyi şart koşmuşlardır. Fakat onlara göre esas olan, bu bilginin kişi tarafından idrak edilmesidir. Yani kişi, sahip olduğu bu bilgiyi ifade edemese de tartışmada kullanamasa da mukallid değildir.⁵⁶

Eş'ârîler, bu konuda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşıyor gibi görünse de esasında onlardan çok farklı bir kelâmî anlayışa sahiptir. Zira Eş'ârîler, mukallidin imanını sahih kabul etmemiş olmasına karşın, onu küfürle de itham etmemiştir. Öte yandan Mu'tezile, mukallidi, iman dairesinde kabul etmemekle kalmamış, onun kâfir olduğunu da ifade etmiştir.⁵⁷

Sonuç olarak denebilir ki mukallid, imanını delillerle temellendirmese dahi kendisinde bulunan tasdikten dolayı onun imanını sahih kabul edilmelidir. Sahip olunan iman delillerle temellendirilmesi, imanının sağlamlığı açısından elbette gereklidir. Fakat bunun bir şart olarak telakki edilmesi ve bunu yapmayanların kâfir olarak nitelendirilmesi, İslâm'ın tasdik ve teslimiyet anlayışına ters düşmektedir. Mu'tezile'nin bu anlayışını kabul etmek, çoğu Müslümanın sahip olduğu teslimiyet eksenli imanı yok saymak anlamına gelir. Mu'tezile'nin burada, dinin muhatabı olan insanların farklı özellikler taşıyabileceği, herkesin istidlâl seviyesinin bir olamayacağı ve imanın teslimiyet ve tasdikten ibaret olduğu realitelerini atladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Taklîdî iman veya mukallidin imanı konusu mütekellimlerin üzerinde itina ile durduğu meselelerden biridir. Çünkü bu mesele direkt olarak Müslümanların ekseriyetini alakadar eden bir konudur. Görüldüğü kadarıyla Mâtürîdiyye ve Mu'tezile kaynaklarında bu meseleye özel bir ilgi gösterilmiş, iman bahislerinin en önemli konularından biri olarak telakki edilmiştir.

Mâtürîdî kelâmcıları, mukallidin imanı konusunda insanları üç kısımda ele alarak körü körüne edilen taklîdî imanın geçerli olmadığını belirtmiştir. Öte yandan Dâr-ı İslâm'da yaşayan avamın sahip olduğu inancın geçerli olduğunu, onların her ne kadar imanlarını ifade etmede yetersiz olsalar da Allah'a imanlarında herhangi bir sıkıntı olmadığını ileri

⁵⁶ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 190-192.

⁵⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğni*, 12/530; *Usûlu'l-Hamse*, 2/614-624; Nesefî, *Tebşira*, 1/43.

sürmüşlerdir. Bunun aksine Mu'tezile, taklîdî imanı büsbütün reddetmiş, böyle bir imana sahip kimseyi kâfir olarak nitelendirmiştir. Oysaki Mâtürîdiler, kişinin içinde bulunduğu durumu göz önüne alarak bir hükme varmak gerektiğini belirtmiştir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki "taklîd-i mahz" olarak bilinen taklit çeşidinin birtakım sıkıntılar barındırdığı gerek Mâtürîdî gerekse Mu'tezile tarafından kabul edilen bir görüştür. Fakat burada Mu'tezile'nin bütün mukallidleri "taklîd-i mahz" olarak telakki etmesinin bir haksızlık olduğu kanaatindeyiz. Elbette kişi, iman ettiği esasları gerek kendi iç dünyasındaki sorulara cevap bulabilmek gerekse diğer din mensuplarına ve muarızlara cevap verebilmek adına iyi bilmesi ve idrak etmesi gerekir. Fakat bütün müminlerden bunu beklemek, böyle olmayanların imanını sahih kabul etmemek dahası onları küfür ile itham etmek İslâm'ın teslimiyet anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

Mâtürîdî, Eş'ârî ve Mu'tezile âlimlerine göre her Müslümanın, sahip olduğu inancı nazar ve istidlâl ekseninde açıklayabilmesi gerekmektedir. Eş'ârîler taklîdî iman sahibi kimseyi günahkâr, Mu'tezile ise kâfir olarak nitelendirmiştir. Mâtürîdîler ise farklı bir tasnif yaparak bu görüşe karşı çıkmış, her mukallidin aynı kefeye konmaması gerektiğini ileri sürmüştür.

Kanaatimizce kişinin mutlaka inandığı dinî değerleri araştırıp öğrenmesi, bildiklerini akıl süzgecinden geçirmesi gerekmektedir. Zira insan zihni sorgulamaya programlanmış bir mekanizmadır. Akla gelen sorular cevap bulmadığı takdirde yok olmamakta, zihnimizin bir köşesinde pusuya çekilmektedir. Bu gibi sorular biriktiği zaman insan bir arayışa sürüklenir ve aradığını bulma noktasında istidlâl ve nazara ihtiyaç duyar. Ayrıca diğer insanlara dini anlatma noktasında yetersiz kaldığında üzerine düşen tebliğ vazifesini icra etme noktasında zayıf kalır. Hâsılı, nazar ve istidlâl bir Müslümanın olmazsa olmazıdır. Fakat Mu'tezile ve Eş'ârîlerin yukarıda ortaya konulan tavırları bu gerekliliğin biraz abartıldığını göstermektedir. Elbette bütün Müslümanlar elden geldiğince istidlâlde bulunmalı fakat herkesin akıl ve bilgi seviyesi aynı olmayacağından, bütün Müslümanlardan bunu beklemek, bunu yapmayanları iman dairesi dışında görmek yanlış bir anlayıştır. Bu anlamda Mâtürîdîlerin konuya yaklaşımı son derece mutedil görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. "İmam Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet'e Katkısı". *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nüreddîn Alî b. Sultan Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Ardoğan, Recep. "Mu'tezileye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu". *MarifeDergisi*. 3/3 (Aralık 2003), 293-314.
- Ardoğan, Recep. "Kelamî Açıdan İmanın Mâhiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası". Ankara: DİB, 2005.
- Arslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcabbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Aydın, Hüseyin. *Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'de Nazar ve İstidlâl*. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûli'd-Dîn*. İstanbul: İşâret Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Şato Yayınları, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman kavramı*. çev. Selahattin AYZAZ, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: 1993.
- İbn Teymiye. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- İpek, Mikail. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2020.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, (*Kur'an Terimleri Sözlüğü*). çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kâdî Abdulcabbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. thk. İbrahim Medkûr, Tâhâ Hüseyin, Mısır: t.y.
- Kâdî Abdulcabbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kaya, Eyyüb Said. "Taklîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1998.
- Kılavuz, A. Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay, Cilt: I, Ankara: DİB Yayınları, 2004.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün, II, Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Seâlibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdîyye Akâidi*. Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Uslu, Ferit. *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulları, 2004.
- Yaran, Rahmi. “Bid’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ali el-Tantâvî'nin Bazı Fetvaları Işığında Fıkıh Anlayışı
The Jurisprudence of Ali al-Tantawi in the Light of Some of
His Fatwas

فقه علي الطنطاوي في ضوء بعض فتاويه

Zeynelabidin HAYAT *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received: 27.07.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 28.08.2022
Yayın Tarihi / Published: 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 32-56

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Orcid Id: 0000-0002-9073-6681)

Öz

Birçok alanda çalışmalar yapan Tantâvî, çalıştığı alanlardaki uzmanlığıyla meşhur olmuştur. O bir öğretmen, bir düşünür, bir edebiyatçı ve bir kadı olarak bilinmektedir. Tantâvî ayrıca televizyon ve radyo programları sunmuştur. Tantâvî, müfekkiri ve edebiyatçı yönüyle meşhur olmasına rağmen fikhî yönü göz ardı edilip araştırılmamıştır. Onun fikhî görüşleri ve fetvaları, yazdığı Fetâvâ ve diğer kitaplarında derlenmiştir. Bu çalışmada, Tantâvî'nin Fetâvâ kitabındaki bazı fetva örnekleri analiz edilmektedir. Çalışmamızda tanımlayıcı ve analitik bir yöntem izlenmiştir. Bu çalışma ile bu şahsiyetin fikhî yönüne dair bir bakış açısı sunmak ve ihtilaflı fıkıh meselelerinde içtihad anlayışını göstermek hedeflenmiştir. Bu sebeple makalemizde, onun içtihad yöntemini anlamada bize fikir verecek içtihada açık ihtilaflı meselelerdeki fetvalarının bazıları tercih edilmiştir. Araştırmamız - bildiğimiz kadarıyla- Tantâvî'nin fikhî yönünü ele alan ilk çalışmadır. Çalışma sonucunda Tantâvî'nin ele aldığı meselelerde derin bir fıkıh bilgisine sahip olduğuna ulaşılmıştır. Zira kendisi bir mezhebe ve görüşe karşı tutucu olmayıp, bulduğu delilleri de benimsemiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Tantâvî, Şarkı, Sigara İçme, Namazların Cemi, Vacip Vasiyet.

Abstract

Ali al-Tantawi, who worked in many fields, became famous for his expertise in the fields he worked in. He is known as a teacher, a thinker, a man of letters and a judge. Tantawi also presented television and radio programs. Although he was famous for being a thinker and writer, the fiqh aspect of this character was neglected, and was not dealt with by research and study. His jurisprudential (Fiqh) opinions and fatwas have been written down in his Fatwas and other books. In this study, some fatwa examples in Tantawi's Fatâvâ book are analyzed. In our study, a descriptive and analytical method was followed. With this study, it is aimed to present a perspective on the fiqh aspect of this figure and to show the understanding of jurisprudence in controversial fiqh issues. For this reason, in our article, some of his fatwas on open controversial issues have been preferred to give us an idea in understanding the method of jurisprudence. Our research, as far as we know, is the first study to deal with the fiqh aspect of Tantawi. The study concluded that al-Tantawi had a deep jurisprudential understanding of the issues he dealt with in the fatwa. He was not intolerant of an opinion or madhhab (school), but rather he followed the evidence wherever he found it.

Keywords: Fiqh, Ali al-Tantawi, Singing, Smoking, Collecting Prayer, The Obligatory Will.

المخلص

تميز علي الطنطاوي بكثرة المجالات التي عمل وتخصص بها، فقد كان مدرسا ومفكرا وأديبا وقاضيا، كما قدم برامج في الإذاعة والتلفاز، وعلى الرغم من اشتهاره بكونه مفكرا وأديبا إلا أن الجانب الفقهي لهذه الشخصية أغفل، ولم يُتناول بالبحث والدراسة. وقد دُونت آرائه الفقهية وفتاواه المدونة في كتابه الفتاوى وكتبه الأخرى. وقد عمل هذا البحث على دراسة وتحليل نماذج من فتاويه الواردة في كتاب فتاوى علي الطنطاوي، وذلك من خلال اتباع المنهج الوصفي التحليلي. وذلك بهدف إعطاء لمحة عن الجانب الفقهي لهذه الشخصية ومنهجها في النظر إلى المسائل الفقهية الخلافية، لذا اخترت بعض فتاويه في المسائل الخلافية التي تقبل الرأي والاجتهاد والتي تعطينا فكرة عن آلية فهمه وطريقة اجتهاده في هذه المسائل. وهذا البحث يُعد – حسب علمي- أول دراسة تتناول الجانب الفقهي لشخصية الطنطاوي، وقد توصلت الدراسة إلى أن الطنطاوي كان يمتلك فهما فقهيا عميقا للمسائل التي تناولها بالفتوى، فلم يكن متعصبا لرأي أو مذهب، وإنما كان يتبع الدليل حيث وجده.

الكلمات المفتاحية: الفقه، علي الطنطاوي، الغناء، التدخين، جمع الصلاة، الوصية الواجبة.

على الرغم من اشتهاار علي الطنطاوي بكونه مفكرا وأديبا إلا أن الجانب الفقهي لهذه الشخصية تم إغفاله، ولم يتم تناوله بالبحث والدراسة، وقد تم تدوين آرائه الفقهية وفتاواه المدونة في كتابه الفتاوى وكتبه الأخرى، فهل تدل هذه الآراء على امتلاكه ملكة فقهية أو حسا اجتهاديا عند بيانه حكم المسائل الفقهية التي تناولها؟ وهل يمكن التوصل من خلال هذه الفتاوى إلى أنه كان يحمل منهجا واضح المعالم في الفتوى، وما هي خصائص هذا المنهج؟ هذا ما سيتم العمل على بيانه وتفصيله في هذه المقالة من خلال تحليل نماذج من فتاويه الواردة في كتاب فتاوى علي الطنطاوي. ويعد هذا البحث أول دراسة تتناول الجانب الفقهي لشخصية الطنطاوي. إذ تهدف هذه المقالة إلى إعطاء لمحة عن الجانب الفقهي لهذه الشخصية ومنهجها في النظر إلى المسائل الخلافية، لذا اخترت بعض فتاويه في المسائل الخلافية التي تقبل الرأي والاجتهاد والتي تعطينا فكرة عن آلية فهمه وطريقة اجتهاده في هذه المسائل. وقد درست في هذا البحث فتاوى الطنطاوي في كل من الغناء، والتدخين، وجمع الصلاة في غير السفر والمطر، وإخراج القيمة في الزكاة والكفارات، والأخذ بالحسابات في إثبات دخول رمضان، والوصية الواجبة.

1. نبذة عن علي الطنطاوي والتعريف بكتابه "فتاوى علي الطنطاوي":

أ. نبذة عن الطنطاوي:

ولد علي الطنطاوي في دمشق سنة 1909، ونشأ في أسرة عريقة أصلها من مدينة طنطا المصرية، فأبوه كان مصطفى الطنطاوي من علماء دمشق المعدودين في زمنهم وانتهت إليه أمانة الفتوى فيها، وخاله هو محب الدين الخطيب الذي أنشأ في مصر جريدتي "الفتح" و"الزهراء"، وقد جمع علي الطنطاوي بين التلقي على المشايخ والدراسة في المدارس النظامية، وتعددت المجالات التي عمل فيها في حياته، فبدأ بالصحافة، فكانت له منشورات في جريدة "المقتبس" و"الفتح" و"الزهراء" و"الرسالة" و"الأيام" وغيرها من الصحف المصرية والسورية بل والسعودية، كما عمل في مجال التعليم، حيث عمل مدرسا في العديد من المدارس والجامعات في كل من سورية والعراق والسعودية، ليس هذا فحسب، فقد كان للطنطاوي كذلك نشاط في مجال الإعلام، فكانت له عدة برامج في الإذاعة والتلفاز في البلدان الثلاثة، كما عمل في سلك القضاء في بلده سورية، واشتهر كذلك بخطبه السياسية التي كانت تحرك الجمهور خاصة ضد الاحتلال الفرنسي لسوريا، وقد توفي رحمه الله في جدة سنة 1999 عن تسعين سنة.¹

ب. التعريف بكتابه "فتاوى علي الطنطاوي":

قام مجاهد ديرانية بجمع أكثر ما دونه جده علي الطنطاوي، ومن ذلك فتاواه، فقد جمع بعض هذه الفتاوى التي نشرت في جريدة الشرق الأوسط بين عامي 1982 و1984 في كتاب مستقل سماه فتاوى علي الطنطاوي، وقد ضم هذا الكتاب بين جنباته مائة وست وسبعين مسألة مدرجة تحت اثنين وعشرين بابا، ولم يقتصر الكتاب على الفتاوى الفقهية فقط، بل تضمن كذلك مسائل متعلقة بالعقيدة وعلوم القرآن ونشأة المذاهب الفقهية والتصوف والكثير من المسائل الشرعية الأخرى، بل كان بابيه الحادي والعشرين عبارة عن أجوبة لأسئلة لغوية وأسئلة متعلقة ببعض الأحاديث والأدعية، وقد وردت هذه المسائل على شكل سؤال متبوع بجواب الطنطاوي الذي كان يختصر في بعض أجوبته

¹ مجاهد مأمون ديرانية، علي الطنطاوي أديب الفقهاء، وفقه الأدياء، (دمشق: دار القلم، 2001/1421)، 9-81.

ويتوسع في بعضها الآخر، وذلك حسب موضوع السؤال وأهميته، وقد ذكر مجاهد أن الأصح تسمية الكتاب بـ"من فتاوى علي الطنطاوي" وذلك لأن المسائل التي أفتى فيها علي الطنطاوي كثيرة لا يمكن جمعها في كتاب واحد، إذ كان الطنطاوي يفتي من إذاعة وتلفاز المملكة العربية السعودية لأكثر من عشرين سنة.²

1. دراسة نماذج عن فتاوى الطنطاوي:

أ. فتواه في الغناء:

عند سؤال الطنطاوي عن حكم الغناء نجد أنه فصل في المسألة تفصيلاً جميلاً يجعل من الصعب على الباحث في المسألة إغفال هذا التفصيل وعدم الاطلاع عليه. لكن الطنطاوي قبل الدخول في حكم الغناء والموسيقى نجد أنه مهد للمسألة بمقدمة لا بد منها لفهم حكم المسألة، إذ ذكر أن الحرام عند الحنفية لا يثبت إلا إن ورد النهي بدليل قطعي الثبوت والدلالة،³ ثم فرق بين المحرم لذاته الذي لا يجوز فعله إلا عند الضرورة والمحرم لغيره الذي يجوز فعله عند الضرورة وعند الحاجة،⁴ وأعطى أمثلة توضيحية على ذلك، وقد مهد لبيان حكم الموسيقى والأغاني بهذه المقدمة كاستفهام استنكاري موجه للقائلين بتحريم للموسيقى والغناء مطلقاً، فتسائل عما إن كانوا يقصدون بذلك أن هذا التحريم هو لذاته؟ أم لأنه يؤدي إلى الوقوع في المعاصي والمنكرات؟ ثم قاس سماع الأصوات الموسيقية بأصوات الطيور المغردة، وذهب إلى أن الشرع لم يحرمها لذاتها، وإنما التحريم يطرأ عليها في حالات.

والملاحظ أن تفصيله هذه الحالات هو تفصيل نابع من فهم دقيق لمقاصد وأحكام الشريعة الغراء، فتحريم الغناء والموسيقى حسب رأيه قد يكون بسبب كلمات الأغاني المحرمة أو لأن المغني امرأة⁴ والسماع رجل أو لكون الغناء في وقت أداء واجب ديني أو دنوي أو لوجود محرّم في مجلس الغناء أو إذا كان الغناء يؤثر في نفس السامع ويقوده إلى الحرام،⁵ أما في غير هذه الحالات فيبقى حكم الموسيقى والغناء عنده على الإباحة الأصلية، كما ركز الطنطاوي بعيد بيانه حكم الغناء والموسيقى على ضرورة عدم إعطاء المغنين والمغنيات كل هذا التقدير من المجتمع الذي يقدمهم على أهل العلم، كما أرشد السائل والقارئ إلى أهم الكتب المصنفة في الغناء والموسيقى، ككتاب الرخصة في السماع لابن قُتيبة، وكتاب إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع للشوكاني، وكتابي ابن حزم وأحمد الغزالي، فقد كانت فتواه مفصلة تفصيلاً استوفى معه جميع جوانب المسألة، كما اعتبر الخلاف بين المبيحين والمحرمين اختلافاً لفظياً، وانتقد أولئك الذين يضعون التحريم المطلق أو الإباحة المطلقة كنتيجة مسلمة ثم يوردون الأدلة التي توصلهم إلى هذه النتيجة مع أنهم قد يتركون في ذلك الدليل الصحيح ويأخذون بالضعيف.⁶

من ناحية يجب عدم إغفال حقيقة أن هذه الفتوى صدرت عنه الطنطاوي قبل أكثر من أربعين سنة في وقت كان القول بعدم تحريم الموسيقى والغناء يعرض صاحبه للنقد الشديد من أهل العلم آنذاك، خاصة إن علمنا أن الطنطاوي كان

². علي الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، جمع وترتيب: مجاهد ديرانية، (جدة: دار المنارة، 1985/1405).

³. كالأية القرآنية والحديث المتواتر أو الذي تلقته الأمة بالقبول أو المحرم بإجماع الأمة أو بالقياس الصحيح، انظر: محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1992/1412)، 639/1.

⁴. علماً بأنه لا يعتبر صوت المرأة عورة، وإنما صوتها بالتطريب عنده عورة لأنه قد يثير عاطفة وشهوة الرجل.

⁵. اعتبر تأثير الغناء في نفس السامع مقياساً شخصياً يختلف من شخص إلى آخر.

⁶. الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 108.

يعيش عند إصداره هذه الفتوى في المملكة العربية السعودية التي كانت الفتوى بالتحريم هي الفتوى المعتمدة والمعتبرة وعند أهل العلم هناك،⁷ فالطنطاوي ذهب إلى إن الأصل في الموسيقى الإباحة ولم يصح عنده أي دليل على تحريمها، وهذا يدل على أنه لم يكن متعصبا في فتاويه لأحد المذاهب بل كان يتبع الدليل حيث يجده، وتفصيله في المسألة هذه قريب من تفصيل يوسف القرضاوي،⁸ علما بأن الراجح في المذاهب الأربعة حرمة الآلات الموسيقية باستثناء الدف،⁹ فيما أجازها ابن حزم الظاهري وابن القيسراني وذلك ما لم ينوي السامع الاستعانة بها على معصية.¹⁰

وعمة المحرمين للآلات الموسيقية تحريما مطلقا هو الحديث¹¹ الذي رواه البخاري معلقا عن أبي مالك أو أبي عامر الأشعري¹² بأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ليكون من أمتي أقوام يستحلون الحرّ والحريم والخمر والمعازف"،¹³ وقد اختلف في صحة هذا الحديث، فضعفه البعض كابن حزم لانقطاع في سنده،¹⁴ فيما وصله ابن حجر وغيره من أئمة الحديث،¹⁵ وقد ورد في آخر هذا الحديث أن بعض هؤلاء يمسخون قرده وخنازير إلى يوم القيامة.

وبغض النظر عن النقاش حول وقوع المسخ في أمة محمد صلى الله عليه وسلم من عدمه إلا أن السؤال الذي يطرحه نفسه هنا أليس العقاب بالمسوخ هو عقاب شديد لا يكون إلا على معصية كبيرة، ولو اعتبرنا سماع المعازف من

7. موقع الإمام ابن باز، "حكم الأغاني والموسيقى"، تاريخ الوصول: 2022/04/06؛ موقع الإسلام سؤال وجواب، "حكم الموسيقى والغناء والرقص"، منتديات كل السلفيين، "حكم سماع الموسيقى - فتوى المحدث محمد ناصر الدين الألباني".

8. يوسف القرضاوي، *الحلال والحرام في الإسلام*، (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة عشرة، 1980/1400)، 294.

9. ابن عابدين، *رد المحتار*، 395/6؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 166/4؛ زين الدين زكريا الأنصاري السنيكي، *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، 344/4؛ موفق الدين ابن قدامة المقدسي، *المعنى في فقه الإمام أحمد بن حنبل*، (بيروت: دار الفكر، 1405)، 153/10؛ محمد شمس الحق العظيم الأبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1415)، 185/13.

10. وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرين كمحمد الغزالي، ولعل كتاب الإلماح بأحكام الاستماع للأدقوي هو من أفضل وأشمل ما صنف في حكم الموسيقى والغناء، انظر: علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، *المحلى بالآثار*، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 565/7؛ ابن القيسراني محمد بن طاهر المقدسي، *كتاب السماع*، تح: أبو الوفا المراغي، (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بدون تاريخ)؛ كمال الدين الأددقوي، *الإمتاع بأحكام السماع*، تح: جانتني بن وسام دوغوظ، (إسطنبول: دار اللباب، 2019/1440)؛ القرضاوي، *الحلال والحرام في الإسلام*، 294؛ محمد الغزالي، *السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث*، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة، بدون تاريخ)، 85.

11. أما الأدلة الأخرى التي استدلوها بها فهي إما ضعيفة أو أنها تقبل التأويل وليست صريحة الدلالة على تحريم المعازف والآلات الموسيقية، انظر: ابن حزم، *المحلى*، 565/7؛ محمد بن علي الشوكاني، *نيل الأوطار*، تح: عصام الدين الصبايطي، (مصر: دار الحديث، 1993/1413)، 109/8.

12. قال ابن الجوزي أما أبو مالك فاختلفوا في اسمه واسم أبيه على أربعة أقوال، وأما أبو عامر فاسمه عبيد بن هانئ، انظر: أبو الفرج ابن الجوزي، *كشف المشكل من حديث الصحيحين*، تح: علي حسين البواب، (الرياض: دار النشر/ دار الوطن، 1997/1418)، 1116.

13. محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تح: مصطفى البغا، (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987)، "كتاب الأشربة، باب من يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، 5"، الحديث رقم: 5268.

14. قال شعيب الأرنؤوط: "أخرجه البخاري (5590) معلقا بصيغة الجزم عن هشام بن عمار (وفيه ضعف)"، انظر: ابن حزم، *المحلى*، 565/7؛ أبو داود سليمان بن الأشعث، *السنن*، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، القاهرة، 2009)، 151/6.

15. ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 53/10؛ سراج الدين ابن الملقن، *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*، تح: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (دمشق: دار النوادر، 2008/1429)، 127/27؛ شمس الدين الزمواوي، *اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح*، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، (دمشق: دار النوادر، 2012/1433)، 191/14.

الكبائر التي تستحق مثل هذا العقاب يكفي لإثبات حرمتها صراحة حديث آحاد مختلف في صحته، فالكبائر في الشريعة الإسلامية كما هو معروف ثبت تحريمها بنصوص صحيحة صريحة انتفى معها الشك، وذلك كالزنا والربا وشرب الخمر، أضف إلى ذلك أن حديث البخاري هذا أخرجه أبو داود بدون لفظ "المعازف"،¹⁶ ومن جهة أخرى ليس استئصال الخمر والزنا يؤدي إلى الكفر بالله فكيف يصف النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث من يستحل هذه الأمور بأنهم من أمته؟

والذي يظهر للباحث أن الأصل في الموسيقى والغناء الإباحة ما لم يكن فيها محرم وما لم تضر السامع¹⁷ أو تؤثر في نفسه وتدفعه إلى ارتكاب المحرمات، مع ضرورة عدم الإكثار من السماع من الموسيقى لما في ذلك من إضاعة للوقت، أما حديث البخاري هذا فعلى فرض صحته فقد يكون القصد منه الجمع بين ما يكون عادة في الحفلات من خمر وغناء وزنا، إذ حفلات الفساق لا تكاد تخلو من هذه الأمور مجتمعة.

ب. فتواه في التدخين:

مرة أخرى نجد أن الطنطاوي لم يدخل في الفتوى مباشرة عند سؤاله عن حكم التدخين، بل وضع مقدمة تمهد وتسهل للسائل حكم المسألة، ففي البداية فصل أحكام التكليف الخمسة من وجوب وندب وإباحة وكراهة وتحريم، ثم تطرق لمسألة أصولية متعلقة بالموضوع، وهي مسألة اقتضاء الأمر الوجوب أو الندب أو الجواز، ثم أعقب ذلك بمسألة أخرى وهي سلطة ولي الأمر المسلم في منع المباح، وذكر الفرق بين ما حرمه الشارع وما حرمه الحاكم، ثم ذهب إلى أن كل ما لم يرد فيه نص وكان فيه ضرر أو إضاعة للمال أو كان من الخبائث هو ممنوع إما لقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"¹⁸، أو لأن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث، ثم نقل الحديث إلى حكم الدخان، فجعل حكمه يتراوح بين الكراهة والتحريم، فقال: إن كان ضرره على الشارب خفيفا كان مكروها وإن كان هذا الضرر شديدا فهو محرم، لكنه ليس كحرمة شرب الخمر، واستدل على ذلك بعدة أمور، أولها: أن ضرر التدخين ثابت ومحقق بإجماع المسلمين والكفار، وثانيها: أن فيه تبذير وإضاعة للمال، وثالثها: أنه من الخبائث، بدليل رائحته الكريهة.

والملاحظ أن الطنطاوي جعل مقياس الحكم بحرمة التدخين أو كراهيته مقياسا شخصيا، إذ ربط ذلك بأثر التدخين في جسم المدخن، وجعل إضاعة المال والرائحة الخبيثة من الأمور المقوية للمنع.¹⁹ لكن كيف يعرف الشخص تأثير التدخين في جسده؟ هل هناك ضابط لذلك؟

والخلاف في حكم التدخين هو خلاف مشهور بين المعاصرين، بين من ذهب إلى التحريم، ومن ذهب إلى الكراهة، وبعضهم أجازها، بل وجعله البعض الآخر مندوبا.²⁰

¹⁶. أبو داود، السنن، "كتاب اللباس، باب ما جاء في الخز، 9"، الحديث رقم: 4039

¹⁷. وذلك كالموسيقى الصاخبة التي اعتاد شباب اليوم سماعها، بل أصبح الكثير منهم مدمنا عليها.

¹⁸. تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404)، 165/3؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تح: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 352/2؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999/1419)، 154/2.

¹⁹. الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 112.

²⁰. عبد الغني النابلسي، الصالح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان، تح: محمد أديب الجادر، (دمشق: دار نينوى، 2015)؛ القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، 77؛ موقع وزارة الأوقاف المصرية على الفيس بوك، "عنوان الفتوى: حكم التدخين"، تاريخ الوصول: 2022/04/12؛

والذي يراه الباحث أن ضرر التدخين هو ضرر محقق وثابت علمياً، فهو يسبب أمراضاً كثيرة كسرطان الرئة والربو ويفسد البيئة الطبيعية للشرابيين، بل أثبتت إحدى الدراسات أن السجارة الواحدة تحتوي في المتوسط على 600 مادة أكثرها مضر، وعلى الرغم من أن البعض قد ينجو من مخاطر التدخين إلا أن القاعدة تنص على أنه "لا عبء للنادر"،²¹ أضف إلى ذلك أن مادة النيكوتين الموجودة في السجارة تؤدي إلى الإدمان وتمنع المدخن من التوقف حال ثبوت ضرر التدخين على صحته،²² وبما أن القاعدة تنص على أنه "لا ضرر ولا ضرار" وبما أن التدخين فيه إضاعة للمال ورائحته كريهة تؤذي المدخن والمجالسين له فإن الراجح القول بحرمة التدخين، أما القائلين بالكراهة أو الجواز كالنابلسي وغيره فقد أفتوا بذلك في زمن لم يجزم الطب بضرر التدخين، أما اليوم ومع تطور الطب أصبح ضرر التدخين أمراً ثابتاً وبديهياً بين أهل الاختصاص، إلا أنه يجب الانتباه إلى مسألة مهمة هنا، وهو أن التدخين على الرغم من رجحان حرمة إلا أنه ليس من الكبائر، لأن الكبائر لا تثبت إلا بأدلة قطعية صريحة.

ت. فتواه في جمع الصلاة في غير السفر والمطر:

عند سؤال الطنطاوي عن مدى جواز جمع الصلوات في غير سفر ولا مطر بدأ جوابه بأن الأصل أن تصلى الصلوات في وقتها وزمنها المحدد إلا في السفر الذي يجوز فيه الجمع، ثم ذكر حديث جمع النبي صلى الله عليه وسلم لغير سفر ولا مطر، وذهب إلى أنه حديث صحيح، ثم تطرق لتأويل الفقهاء له بأنه جمع ظاهري يقصد به أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر في آخر وقتها ثم أعقبها بصلاة العصر مباشرة، وقد خالف بعض المحدثين والفقهاء هذا التأويل الظاهري وأجازوا الجمع مطلقاً، ثم ذكر رأيه في المسألة بأن الجمع قد يجوز للمسلم إن اضطرته الظروف إلى ذلك، إلا أنه اشترط لهذا الجواز ألا يتخذ المسلم ذلك عادة، مما يؤدي حسب رأيه إلى خروج الصلاة عن كونها كتاباً موقوتاً.²³

فالملاحظ أن الطنطاوي جعل الضرورة في حكم السفر والمطر المجيز لجمع الصلاة، وهو بالتالي لم يأخذ بالجمع الصوري، بل اعتبر أن الجمع في الحديث حقيقي، وقد ورد في بعض روايات الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز ذلك رفقا بأمته.²⁴

موسوعة الفتاوى، "حكم شرب الدخان، حسنين محمد مخلوف، 1949"، تاريخ الوصول: 2022/04/12؛ موقع دائرة الإفتاء الأردنية، "رقم الفتوى: 1299"، تاريخ الوصول: 2022/04/12؛

Din İşleri Yüksek Kurulu، "Kurul Fetvaları, Sigara İçmenin Dini Hükmü Nedir?"; erişim tarihi: 12 Nisan 2022.

²¹ فخر الدين الرازي، المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1992/1412)، 404/1؛ أحمد جودت باشا و لجنة علمية، مجلة الأحكام العائلية، تح: نجيب هواويني، (كراتشي: نو محمد كارخانه تجارت كتب، بدون تاريخ)، المادة: 42؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تح: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق: دار القلم، 1989/1409)، 235.

²² موقع إضاءات، "التدخين والصحة: لا داعي للمبالغة"، تاريخ الوصول: 2022/04/11؛ موقع اليوم السابع، "10 أضرار قاتلة يسببها التدخين السليبي أهمها.. سرطان الرئة والنوبات القلبية"، تاريخ الوصول: 2022/04/11.

²³ الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 211.

²⁴ عن ابن عباس قال: "جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر"، فقيل لابن عباس لم فعل ذلك؟ فقال: كي لا يجرح أمته، أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، "كتاب صلاة المسافرين وقصرهم، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، 6"، الحديث رقم: 54؛ أبو داود، السنن، "كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين، 273"، الحديث رقم: 1211؛ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع

وعند النظر إلى الكتب الفقهية نجد أن الشافعية يمنعون الجمع في غير سفر ولا مطر، فحملوا الجمع الوارد في الحديث على الجمع الصوري،²⁵ وأضاف المالكية والحنابلة وبعض أهل العلم المرض، فأجازوا الجمع للمريض، وخصوا الجمع في الحديث بحالة المرض الذي قاسوها على السفر بجامع المشقة،²⁶ فيما أجاز أشهب من المالكية وابن سيرين وابن المنذر وبعض الفقهاء الجمع مطلقاً ولو لغير عذر، وهؤلاء حملوا الحديث على ظاهره.²⁷

والذي يترجح للباحث أن الأصل هو أداء الصلاة في وقتها دون جمع، لأن الجمع يخرج الصلاة عن كونها كتاباً موقوتاً،²⁸ حيث قال تعالى: "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً"،²⁹ هذا هو الأصل، لكن قد تكون هناك ظروف تجعل من أداء الصلاة في وقتها أمراً فيه مشقة أو توقع المسلم في حرج شديد عند أدائه الصلاة في وقتها، وذلك كمرض أو امتحان يفرض ترك الجمع فيه إلى مشقة على المصلي، فعندئذ يجوز للمسلم أن يجمع بين الصلاتين للحاجة، وذلك رفعا للحرج والمشقة التي ليست أقل من مشقة السفر أو المطر، وقد وردت هذه الرخصة صريحة في حديث ابن عباس حيث قال: "كي لا يخرج أمته"،³⁰ كما وردت بعض الآثار عن الصحابة والتابعين الذين جمعوا لغير السفر والمطر،³¹ لكن مع ذلك يجب الحرص على الصلاة في وقتها والتقييد في الجمع بمقدار الحاجة وعدم تجاوزها، كيلا يصبح الجمع عادة المصلي، وقد أجازت الشؤون الدينية التركية الجمع للحاجة أو الضرورة، كتضارب وقت الصلاة مع ساعة الامتحان أو مع إجراء الطبيب عملية جراحية.³²

الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975)، "أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين"، 354/1؛ أحمد بن شعيب النسائي، *المجتبى (السنن الصغرى)*، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل، (القاهرة: دار التأصيل، 2012/1433)، "كتاب المواقيت، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، 46"، 91/2.

²⁵ علماً بأن الحنفية يمنعون جمع الصلاة في غير الحج، انظر: علاء الدين الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (باكستان: المكتبة الحبيبية، 1989/1409)، 127/1؛ أبو المحاسن الروياني، *بحر المذهب*، تح: طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 349/2؛ الأنصاري السنيكي، *أسنى المطالب*، 244/1؛ الشوكاني، *نيل الأوطار*، 258/2.

²⁶ محمد بن علي المازري، *شرح التلقين*، تح: محمد المختار السلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، 838/1؛ 397؛ موفق الدين ابن قدامة، *المغني*، 12/2؛ منصور البهوتي، *الروض المربع شرح زاد المستقنع*، تح: سعيد محمد اللحام، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 204.

²⁷ فيما ذكر النووي أن ابن سيرين أجاز الجمع لحاجة ما لم يتخذ عادة، انظر: المازري، *شرح التلقين*، 840/1؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المذهب*، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 384/4.

²⁸ علماً بأن ابن عباس وبعض المفسرين يفسرون كلمة "موقوتاً" بأنها مفروضة، وهو خلاف رأي ابن مسعود وغيره من الصحابة والتابعين، إذ فسروها بأن لها وقتاً كوقت الحج، انظر: محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تح: أحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، 167/9؛ أبو إسحاق الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تح: محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1422)، 379/3؛ أبو البركات حافظ الدين النسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تح: يوسف علي بدوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998/1419)، 392/1.

²⁹ سورة النساء، الآية: 103.

³⁰ سبق تحريجه.

³¹ أحمد بن حنبل، *المسند*، تح: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، 1995/1416)، الحديث رقم: 2269، 42/3؛ أبو بكر البيهقي، *معرفة السنن والآثار*، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991/1412)، 299/4؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، تح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2003/1424)، 235/3.

³² Din İşleri Yüksek Kurulu, "Kurul Fetvaları, Namazlar cem edilmek (birleştirmek) suretiyle kılınabilir mi?", erişim tarihi: 18 Nisan 2022.

ث. فتواه في اعتماد الحساب في إثبات دخول رمضان:

سئل الطنطاوي عن سبب عدم اعتماد المسلمين على الحساب في إثباتهم رمضان، وعن سبب عدم توحيد المسلمين في يوم الصيام، وفي جوابه نجد أنه فرق بين دخول وقت الصلاة ودخول وقت الصيام، فجعل الأول مقرونا بدخول الوقت حقيقة، وربط الثاني برؤية هلال الشهر الجديد، وذهب إلى أن الرؤية الواجبة يجوز أن تكون بالعين المجردة أو بالمناظير الفلكية (التلسكوب)، أما فيما يخص اعتبار المطالع باختلاف البلاد فقد رجح القول بأن رؤية الهلال إن ثبتت في بلد، فإنه تكون ثابتة في حق البلاد التي يؤذن فيها المغرب بعد هذا البلد، كما ذهب إلى أن الرؤية المعتمدة هي التي تكون بعد المغرب لا قبله، واعترف أن الحسابات الفلكية تستطيع معرفة وقت ولادة القمر بالساعة معرفة قطعية، بخلاف الشهادة على الرؤية فهي غير قطعية، وأعطى أمثلة على توهم الشاهد أو كذبه، ونبه على مسألة مهمة وهي أنه لا يمكن أن تنكسف الشمس في أول أيام الشهر الهجري، لأن انكسافها في ذلك اليوم يدل على أن القمر لم يولد في الليلة السابقة، وبالتالي لا تقبل شهادة الشهود برؤية الهلال في تلك الليلة، وتبنى رأي السبكي الشافعي في اعتماد قول علماء الفلك في الدفع لا في الإثبات، أي إن قال علم الفلك باستحالة رؤية الشهادة ردت شهادة الشهود، أما إن سلموا بإمكانيتها فالواجب عندئذ تحري الهلال،³³ ويلاحظ على فتواه هذه عدة نقاط:

النقطة الأولى: تفريقه بين دخول وقت الصلاة وبين دخول وقت الصيام أي ولادة الشهر على الرغم من قبوله بقطعية الحسابات الفلكية، فقد أخذ الطنطاوي بالحسابات في معرفة وقت دخول وخروج الصلاة، ولم يأخذ بها في معرفة وقت بداية ونهاية الشهر الهجري، فما سبب هذا التفريق؟ أليست ولادة القمر ودخول الشهر لبدء أو انتهاء عبادة الصوم أشبه بشروق الشمس أو غروبها لبدء أو انتهاء وقت عبادة الصلاة، والذي يراه الباحث أن قبول الحسابات في دخول وخروج وقت الصلاة قد يقتضي قبولها في بدء وانتهاء عبادة الصوم.

النقطة الثانية: ذهابه إلى أن ثبوت الرؤية في بلد هو بمثابة ثبوتها في البلاد التي تغيب شمسها بعد هذا البلد على الرغم من اعتباره اختلاف المطالع، وقد اختلف الفقهاء في اعتبار اختلاف المطالع، إذ ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى عدم اعتبارها،³⁴ فيما خالف في ذلك الشافعية واعتبروا اختلاف المطالع،³⁵ لكن اشتراط الطنطاوي رؤية الهلال مع اعتباره اختلاف المطالع يتناقض مع ذهابه إلى أن الرؤية في بلد هي بمثابة الرؤية في البلاد التي تقع غربها، إذ قد يغم على هذه البلاد، مما يجعل رؤية الهلال فيها متعذرة، وبالتالي لن يتحقق شرط دخول الشهر إن اشتراطنا الرؤية ولم نعتبر اختلاف المطالع، فكيف تصوم أو تفطر بلد لمجرد رؤية الهلال في بلد يقع في شرقها، والملاحظ كذلك أنه لم يفرق بين البلاد التي تغرب شمسها بعد البلد الذي ثبتت فيه الرؤية، أيقصد بذلك البلاد القريبة؟ أم البعيدة؟ أم كلاهما معاً؟ فهو لم يحدد ضابطاً لذلك.

النقطة الثالثة: ذهابه إلى أن الرؤية المعتمدة هي التي تكون بعد المغرب، ولم يثبت دخول رمضان بالرؤية التي تكون قبل المغرب، وقد اختلف الفقهاء في حكم الرؤية في النهار، فذهب أبو حنيفة ومحمد والشافعية والحنابلة في

³³. الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 221.

³⁴. فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313)، 316/1؛ أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، (القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي، 1952/1372)، 225/1؛ ابن قدامة، المغني، 10/3.

³⁵. الأنصاري السنيكي، أسنى المطالب، 410/1.

الراجح إلى عدم اعتبارها،³⁶ فيما اعتبرها المالكية وبعض الفقهاء لليوم التالي،³⁷ أما أبو يوسف من الحنفية وبعض المالكية ففرقوا بين الرؤية قبل الزوال وبعده، فجعلوا الرؤية قبل الزوال بمثابة الرؤية بعد غروب شمس اليوم السابق،³⁸ فيما اعتبروا الرؤية بعد الزوال بمثابة الرؤية بعد غروب شمس ذلك اليوم.³⁹ والمعلوم أن الرؤية في النهار لا يمكن أن تحدث إلا في حالة كسوف الشمس في ذلك اليوم، وحدث كسوف الشمس ذلك اليوم يدل على أن الشهر الجديد لم يدخل بعد، إذ يعني ذلك أن القمر كان بين الشمس والأرض وهو ما يطلق عليه فترة المحاق، وإمكانية رؤية الهلال لا يمكن أن تتحقق إلا بعد مرور أكثر من اثنتي عشرة ساعة على دخول القمر مرحلة المحاق،⁴⁰ وبالتالي يتبين رجحان عدم اعتبار الرؤية النهارية في إثبات دخول الشهر الهجري، وهو ما ذهب إليه الطنطاوي مما يدل على سعة فهمه واطلاعه على الحقائق العلمية واعتداده بها، وهو ما نراه جلياً كذلك عند ذهابه إلى أن انكساف الشمس في اليوم الأول من الشهر الهجري دليل على عدم صحة رؤية الهلال في الليلة السابقة، لأن من رأى الهلال في الليلة السابقة يكون قد رأى شيئاً ليس موجوداً، إذ ولادة الشهر الجديد يستحيل أن تكون في الليلة السابقة لكسوف الشمس، للأسباب التي تم ذكرها آنفاً.

النقطة الرابعة: اعتماده رأي السبكي في قبول الحسابات الفلكية في النفي لا في الإثبات، والمعروف أن أكثر فقهاء المذاهب الأربعة خاصة المتقدمين منهم لم يعتمدوا الحساب الفلكي لإثبات بداية ونهاية الشهر الهجري، بل اشتروا رؤية الهلال،⁴¹ وقد استدلوها بظاهر حديث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة عدة شعبان ثلاثين يوماً"⁴²، فيما ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية ومالك في قول عنه إلى اعتبار الحسابات الفلكية، وقد

³⁶ أبو الليث السمرقندي، *عيون المسائل*، تح: صلاح الدين الناهي، (بغداد: مطبعة أسعد، 1386)، 54/1؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 392/2؛ الأنصاري السنيكي، *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية*، (القاهرة: المطبعة الميمنية، بدون تاريخ)، 208/2؛ ابن قدامة، *المغني*، 108/3.

³⁷ سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، *المسونة الكبرى*، تح: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)، 267/1.

³⁸ وذلك إن كانت الرؤية في نهار الثلاثين من الشهر، أما إن كانت في نهار التاسع والعشرين فلا يمكن اعتبار ذلك اليوم أول أيام الشهر، لأن الشهر الماضي سيصبح ثمان وعشرين يوماً وهو ممتنع.

³⁹ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 392/2؛ زين الدين أبو الفضل العراقي، *تقريب الأسانيد في ترتيب المسانيد*، تح: عبد القادر محمد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 113/4.

⁴⁰ موقع الخليج، "ملاحق الخليج، ملحق الدين للحياة، هلال القمر وليس "المحاق" يحدد أوائل الشهور الهجرية"، تاريخ الوصول: 2022/08/10.

⁴¹ زين العابدين ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ)، 284/2؛ ضياء الدين الجندي، *التوضيح في شرح المختصر الفرعي*، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، (الدار البيضاء: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008/1429)، 388/2؛ الأنصاري، *أسنى المطالب*، 409/1؛ محمد بن مفلح الراميني الصالحي، *الفروع*، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003/1424)، 412/4.

⁴² أخرجه أصحاب الكتب الستة، انظر: *صحيح البخاري*، "كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، 11"، الحديث رقم: 1810؛ *صحيح مسلم*، "كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوماً، 2"، الحديث رقم: 1081؛ ابن ماجه القزويني، *سنن ابن ماجه*، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430)، "أبواب الصيام، باب ما جاء في: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"، 7، 567/2؛ أبو داود، *السنن*، "كتاب الصوم، باب الشهر يكون تسعا وعشرين، 4"، 13/4؛ الترمذي، *الجامع الصحيح*، "أبواب الصوم"، 6، (رقم الحديث: 684-688)؛ النسائي، *المجتبى (السنن الصغرى)*، "كتاب الصوم، 22"، (رقم الحديث: 2134).

استدلوا على ذلك بأن الحساب تطور وأصبح قطعي بعد أن كان في يد العرافين والكهنة زمن النبي والصحابة، وقالوا الرؤية هي وسيلة ظنية لمعرفة دخول الشهر، فيما الحساب قطعي، والقطعي مقدم على الظني.⁴³ فيما ذهب السبكي وبعض المعاصرين كالقراضوي والطنطاوي نفسه إلى الأخذ بالحسابات الفلكية في النفي لا في الإثبات، أي إن ذهب علماء الفلك إلى استحالة الرؤية لم تقبل شهادة من أثبتها في تلك الليلة، أما إن أثبتوها فعندئذ يتحرى الهلال وتثبت الرؤية بشهادة الشهود.⁴⁴ والذي يتبين للباحث أن الخلاف بين من يعتمد الحسابات الفلكية وبين من لا يعتمدها مبني على الخلاف في فهم المقصود من الرؤية، فالذين يشترطون رؤية الهلال لدخول الشهر القمري اعتبروا أن الرؤية هي مقصد شرعي، ولا دخل للفلك بإثبات بداية شهر الصوم وانتهائه، وجعلوا الرؤية سببا شرعيا لبداية عبادة الصوم، أما الفريق الآخر فقد اعتبر أن الرؤية هي وسيلة لمعرفة بداية الشهر من عدمها، وبالتالي اعتمدوا الحسابات الفلكية في إثبات بداية ونهاية الشهر، والذي يترجح للباحث هو القول باعتماد الحسابات الفلكية، فالمتقدمون من الفقهاء لم يقبلوا بالحساب الفلكي لأنه في ذلك الوقت كان مبنيًا على التنجيم، ولم يكن من المسلمين من اختص في هذا العلم،⁴⁵ ويدل على ذلك قول النبي "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا"،⁴⁶ أما اليوم فقد تغير الحال وأصبح لعلم الفلك قواعده وأصوله، وأصبحت الحسابات الفلكية تعرف وقت دخول الشهر معرفة قطعية، بل تستطيع تحديد وقت دخول الأشهر القمرية لسنوات عديدة قادمة، أما الرؤية فدلالتها ظنية، إذ يحتمل أن يخطئ أو يكذب الرائي، والقطعي مقدم على الظني، وبالتالي يترجح الأخذ بالحسابات الفلكية في إثبات بدء وانتهاء الشهر القمري، خاصة مع دخول العديد من المسلمين الثقافات الذين يعتمد رأيهم إلى هذا المجال وتخصصهم فيه، كما أن اعتماد الحسابات الفلكية سينهي الجدل والخلاف حول مدى اعتبار اختلاف المطالع، وسيصوم ويفطر مسلمو العالم في اليوم نفسه، وبالتالي يزول أحد أسباب الخلاف بينهم، إذ لا يخفى على أحد النقاشات والخلافات المتكررة في كل عام حول بدء وانتهاء شهر رمضان، خاصة في البلدان الغربية

⁴³ وهو ما عليه رأي بعض المعاصرين كأحمد شاكر ومصطفى الزرقا، وهو ما عليه بعض الدول الإسلامية كتركيا، انظر: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 284/2؛ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992/1412)، 388/2؛ الروياني، بحر المذهب، 252/3؛ أحمد محمد شاكر، رسالة أوائل الشهور العربية، بحث منشور على الإنترنت بدون ذكر لمكان وتاريخ الطبع، 15؛ موقع يوسف القراضوي، "فتاوى وأحكام، الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور"، تاريخ الوصول: 2022/04/21.

⁴⁴ كما ذهب بعض السلف إلى اعتماد الحساب في حالة الغيم لا الصحو، انظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 387/2؛ أبو الوليد ابن رشد القرطبي الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004/1425)، 46/2؛ تقي الدين السبكي، العلم المنشور في إثبات الشهور، (مصر: مطبعة كردستان العلمية، 1329)، 12؛ موقع يوسف القراضوي، "فتاوى وأحكام، الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور"، تاريخ الوصول: 2022/04/21.

⁴⁵ مما يدل على ذلك قول أبي الطاهر التنوخي المالكي: "ونفي التعويل على الحساب إما لأنه مما ينفرد به الآحاد، وإما لأنه مسامحة لقبول أحكام المنجمين في مبادئ قد ينصرفون منها إلى أواخر تصادم الشرع"، انظر: أبو الطاهر إبراهيم التنوخي المهدي، التنبيه على مبادئ التنجيم، تح: محمد بلحسان، (بيروت: دار ابن حزم، 2007/1428)، 712/2.

⁴⁶ أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي، والذي يفهم من الحديث أن النبي والصحابة لم يكونوا على دراية بطريقة وآلية حساب الشهر فلكيا، فلم يعتمد النبي صلى الله عليه وسلم الحساب تيسيرا على الأمة، ولا يقصد من ذلك رد علم الحساب بالكلية، وإن كان بعض الفقهاء اعتبروا ذلك من باب رد الحساب وعدم الأخذ به في العبادات، بل إن بعضهم منع اعتماد الحساب في الصلاة كذلك، انظر: صحيح البخاري، "كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا نكتب ولا نحسب، 13"، الحديث رقم: 1814؛ صحيح مسلم، "كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوما، 2"، الحديث رقم: 1080؛ أبو داود، السنن، "كتاب الصوم، باب الشهر يكون تسعا وعشرين، 4"، 12/4؛ النسائي، السنن الصغرى، "كتاب الصوم، 22"، (رقم الحديث: 2158)؛ ابن عابدين، رد المحتار، 387/2.

التي قد يختلف يوم صوم وإفطار مسلمي البلد الواحد منها وفقا لاختلاف صوم وإفطار البلدان الإسلامية التي يعتمدون رأيها في ذلك، مما قد يفسد على هؤلاء المسلمين فرحتهم بالصوم أو العيد، علما بأن هذه المسألة خلافية، والحاكم له الحق في رفع هذا الخلاف.⁴⁷

ج. فتواه في إخراج القيمة في الزكاة والكفارات:

فرق الطنطاوي في حكم إخراج القيمة في زكاة الفطر والكفارات بين حالة أن يكون الفقير مقيما في مكان فيه سوق وبين حالة كون الفقير مقيما في البادية، فأجاز إخراج القيمة إن كان الفقير يعيش في بلد يستطيع أن يشتري فيه ما يحتاجه بالثمن المناسب، ومنع ذلك إن كان الفقير يعيش في بادية ليس فيها سوق، أو كان في مكان لا يستطيع أن يشتري فيه ما يحتاجه بالثمن المناسب.⁴⁸ وفي فتوى أخرى نجده يوجب إخراج زكاة الفطر وكفارة اليمين من غالب قوت أهل البيت من أرز أو حبوب أو حتى من خبز أو لحم أو لبن أو سمك، ونسب هذا القول إلى ابن القيم،⁴⁹ وذهب إلى أن الأصناف الواردة في زكاة الفطر تم تحديدها باعتبارها قوت أهل البلد في ذلك الوقت، وجعل إخراج زكاة الفطر وكفارة اليمين من الأطعمة التي يأكلها أهل البيت في الأيام العادية بدون إسراف أو تقتير، بل وأوجب أن يتم عند إخراج القيمة احتساب ثمن كل ما يحتاجه الطعام من مستلزمات بما ذلك المؤونة المدخرة في البيت من سكر وسمن وأرز وغيرها.⁵⁰ وبالإمكان ملاحظة ثلاث نقاط على فتواه هذه:

النقطة الأولى: جعله إخراج زكاة الفطر وكفارة اليمين من غالب قوت البلد، وعلل ذلك بأن الأصناف المحددة في زكاة الفطر إنما تم تحديدها لكونها غالب قوت البلد، وهو رأي المالكية والشافعية،⁵¹ أما الحنابلة فأوجبوا إخراجها من البر والشعير والتمر والزبيب والأقط،⁵² فإن لم يوجد أي منها وجب إخراجها من الطعام المققات من الثمار والحبوب،⁵³ فيما حصرها الحنفية في الأصناف الأربعة، واستثنوا الأقط،⁵⁴ والذي يراه الباحث أن ورود هذه الأصناف في الأحاديث الموجبة لزكاة الفطر قد يكون له معنى آخر غير الاقتنيات، وهو أن هذه الأصناف هي أطعمة، وفي نفس الوقت هي سلع كانت رانجة زمن النبي صلى الله عليه وسلم رواج الأثمان، وتخصيصها بالذكر ليس عن عبث وفراغ، فالذي يظهر للباحث أنه صلى الله عليه وسلم اختارها بعناية، إذ لم يوجب زكاة الفطر من الذهب والفضة لندرتهما وارتفاع قيمتهما مما يجعل إخراجها صعبا على أكثر المسلمين ذلك الوقت، فاختار أصنافا يمكن استخدامها كأقوات ويمكن استخدامها أيضا

⁴⁷ محمد بن بشار الزركشي، المنشور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1405)، 69/2؛ شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، (القاهرة: عالم الكتب، بدون تاريخ)، 103/2.

⁴⁸ الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 257.

⁴⁹ قال ابن القيم: "وهذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال بغيره، إذ المقصود فك خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم في جنس ما يقتاتة أهل بلدهم"، انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، 353/4.

⁵⁰ الطنطاوي، فتاوى علي الطنطاوي، 259.

⁵¹ حصر المالكية قوت البلد بتسعة أصناف، القمح أو الشعير أو السلت (نوع من الشعير) أو الذرة أو الدخن أو التمر أو الزبيب أو الأقط، انظر: القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 168/3؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، (بيروت - دمشق - عمان: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1991)، 302/2.

⁵² الأقط هو اللبن اليابس.

⁵³ موفق الدين ابن قدامة، المغني، 663/2.

⁵⁴ ابن مودود الموصل، الاختيار لتعليل المختار، تح: محمود أبو دقيفة، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937/1356)، 123/1.

كأثمان، وهو ما كان يتوفر في الأصناف المذكورة، فبالتالي يتمكن الفقير من الاستفادة منها إما كطعام أو كئتمان يشتري به ما يحتاجه.⁵⁵

النقطة الثانية: إجازته إخراج القيمة إن كان شراء الطعام متيسرا للفقير، وهو رأي الحنفية،⁵⁶ أما المالكية الشافعية والحنابلة فلم يجيزوا إخراج القيمة في صدقة الفطر.⁵⁷ والذي يترجح للباحث جواز إخراج القيمة في زكاة الفطر، بل إن اختيار الأصناف الواردة في أحاديث زكاة الفطر يعود إلى كون هذه الأصناف تروج رواج الأثمان، مما يجعلها أثمانا سلعية، وهو ما تم بيانه أنفا.

النقطة الثالثة: ما أوجبه عند إخراج القيمة من أن يتم احتساب ثمن كل ما يحتاجه صنع الطعام بما في ذلك المؤونة المدخرة من سكر وسمن وأرز وزيت بل وشاي، وعلل ذلك بأن الفقير يحتاج هذه الأشياء لصنع الطعام، وهذا يدل على فهم عميق لحكمة وعلّة إخراج صدقة الفطر، فطعام غالب أهل الحجاز في زمن النبي صلى الله عليه كان من الأصناف المذكورة في أحاديث صدقة الفطر، وكانت آلية تحضيره بسيطة وميسرة للجميع، أما الآن فقد اختلف الحال وتغير قوت الناس، فما الذي سيفعله الفقير بثمن الأرز أو القمح وحده، كيف سيصنع منه طعاما ليستفيد منه في الأكل دون توفر مستلزمات الطبخ الرئيسية من سمن وزيت ونحوه، ولعل الطنطاوي استمد رأيه هذا من تعالى: "مِنْ أَوْسَطِ مَا نُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ".⁵⁸

ح. فتواه في الوصية الواجبة:

من المعروف في أحكام الميراث أن الشخص إن توفي وترك أبناء وأولاد ابن، فإن أولاد الابن لا يرثون إن توفي أبوهم قبل جدهم، لأن الأبناء يجيبون أولاد الابن، ويطلق على هؤلاء الأحفاد اسم "أولاد المحروم"، لكن أكثر الفقهاء ذهبوا إلى أنه يندب أن يوصى للأقرباء غير الوارثين، وتقدر هذه الوصية بالمعروف بشرط ألا تتجاوز الثلث،⁵⁹ لكن ابن حزم وبعض العلماء ذهبوا إلى أن الوصية للأقرباء غير الوارثين واجبة، وقالوا: الوصية كانت واجبة للأقرباء، ثم نزلت آيات الميراث ونسخت وجوب الوصية في بحق الأقرباء الوارثين وبقي الوجوب للأقرباء غير الوارثين.⁶⁰ وفي عصرنا الحاضر وعند تقنين أحكام الأحوال الشخصية في العديد من البلاد الإسلامية تم مناقشة هذه الحالة، فأعطت

⁵⁵ قد تم ترجيح اعتبار التمر والبر والشعير والملح أثمانا سلعية في أطروحة دكتوراه بعنوان علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة"، انظر: زين العابدين ابن الخياط الزكاري، *علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة*، (رسالة دكتوراه: جامعة أرزنجان بن علي بلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2019).

⁵⁶ شمس الدين السرخسي، المبسوط، تح: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الفكر، 2000/1421)، 99/3.

⁵⁷ ابن عبد البر النمري القرطبي، *الكافي في فقه أهل المدينة*، تح: محمد أحمد ولد ماديك، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1980/1400)، 323/1؛ زكريا الأنصاري، *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية*، 202/2؛ ابن قدامة، *المغني*، 671/2.

⁵⁸ سورة المائدة، الآية: 89.

⁵⁹ السرخسي، السرخسي، 129/27؛ أحمد بن غانم النفراوي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني* (بيروت: دار الفكر، 1995/1415)، 132/2؛ الخطيب الشرنيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)، 66/4؛ ابن قدامة، *المغني*، 444/6.

⁶⁰ شمس الدين أبو الفرج ابن قدامة المقدسي، *الشرح الكبير*، تح: عبد الله بن عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1995/1415)، 193/17؛ ابن حزم، *المحلى*، 353/8.

بعض قوانين الأحوال الشخصية أولاد الابن المحروم نصيباً من ميراث جدهم،⁶¹ وهو ما أجازته بعض المعاصرين كوهبة الزحيلي ويوسف القرضاوي،⁶² وقد أفتى بذلك المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية،⁶³ وعندما سئل الطنطاوي عن حكم الوصية الواجبة نجد أنه ذكر التفصيل السابق للمسألة، ثم رجح كون الوصية لأولاد الابن محروم مسنونة أو مندوبة، وقد هذه الوصية بالمعروف، إلا أنه أردف ذلك بقوله: إن رفض الورثة إعطاء أولاد الابن المحروم فإن القانون يمتلك الحق في جعل هذا النذب واجباً، بل واعتبرها عندئذ حقا من حقوق الله التي أوجب بعض الفقهاء أداءها قبل توزيع الميراث.⁶⁴ وقد استدلت الطنطاوي على رأيه هذا بنقطتين، الأولى: أن هناك فرق بين المسلمين الأوائل ومسلمي اليوم، إذ المسلمون الأوائل لشدة تمسكهم بالدين كان القول بالنذب كافياً لهم ليفعلوا الشيء ويعملوا به، والثانية: أن الحاكم المسلم له الحق في جعل المباح واجباً، فما بالك بالمندوب، وأخذ الطنطاوي بالوصية الواجبة يدل على أنه لم يكن متعصباً لمذهب دون آخر، بل كان يتبع الدليل والمصلحة حيث وجدها، فقد شعر الطنطاوي بوجود حاجة إلى إعطاء أولاد الابن المحروم نصيباً من الميراث في حال لم يوصى الجد لهم بشيء، لكنه لم يجعل هذا الرأي وفقاً لهواه، بل بناه على قواعد شرعية معتبرة، فقاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁶⁵ تعطي ولي الأمر السلطة في تقييد المباح أو الأمر به لمصلحة معتبرة، فما بالك لو أمر بالمندوب لا المباح، فجعل في أمر الحاكم بالوصية الواجبة مصلحة للمسلمين في عصرنا الحاضر، ثم رد أمر الحكام المسلمين السابقين بالوصية الواجبة إلى أن المسلمين الأوائل لم يكونوا بحاجة إلى مثل هذا الأمر لكي يوصي الجد لحفدته الذين توفي أبوه في حياته، فقد كان النذب كافياً لقيامهم بهذا الأمر وعلمهم به، لكن الطنطاوي في فتواه هذه حصر جوابه في أولاد الابن المحروم، ولم يتطرق إلى غيرهم من الأقرباء غير الوارثين، كأولاد البنات التي توفيت أمهم في حياة الجد، فهل يستحق هؤلاء الوصية الواجبة أم يحرموا منها، كما لم يحدد مقدار هذه الوصية الواجبة، أيترك تقديرها للحاكم؟ أم يعطون نصيب أبيهم؟ أم يعطون نصيبهم من أبيهم فيما لو كان على قيد الحياة.

الخاتمة:

عند دراسة رأي علي الطنطاوي في بعض المسائل الخلافية الواردة في كتابه الفتاوى نجد أنه كان يمتلك ملكة فقهية وحساً اجتهادياً عند بيانه وتفصيله حكم هذه المسائل، ويلاحظ عليه كذلك تأثره بالمعاصرين له، وبالأخص يوسف القرضاوي، وهو ما نجده جلياً في تفصيله الحكم في مسائل الغناء والأخذ بالحسابات الفلكية في النفي لا في إثبات دخول شهر رمضان والوصية الواجبة، وإن كان بيان رأيه في الوصية الواجبة سابقاً لبيان القرضاوي. أما في مسألة الغناء

⁶¹ فأعطتهم بعض هذه القوانين كامل نصيب أبيهم، فيما أعطاهم بعضها الآخر حصتهم من أبيهم فيما لو كان على قيد الحياة، وكل ذلك بشرط ألا يكون المورث قد أعطاهم ما يساوي مقدار الوصية الواجبة، انظر: عادل عبد الرحمن أحمد محمد، *الوصية الواجبة في القانون المصري*، (بحث موجود على شبكة الانترنت دون ذكر لمعلومات الطبع)؛ موقع نادي المحامي السوري، "التعديل في الوصية الواجبة، تاريخ الوصول: 2022/04/23؛ موقع محاماة نت، "مواد ونصوص الوصية الواجبة في دولة الكويت، قانون الوصية الواجبة الكويتي"، تاريخ الوصول: 2022/04/23.

⁶² وهبة الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية عشرة، بدون تاريخ)، 7564/10؛ موقع يوسف القرضاوي، "فتاوى وأحكام، الوصية الواجبة"، تاريخ الوصول: 2022/04/23.

⁶³ Din İşleri Yüksek Kurulu, "Miras ve vasiyet, dede yetimi (babası dedesinden önce vefat eden çocuk) dedesinin ölümü üzerine ona mirasçı olur mu?", erişim tarihi: 24 Nisan 2022.

⁶⁴ قدم الشافعية ديون الله على ديون العباد، انظر: الشربيني، *مغني المحتاج*، 7/4.

⁶⁵ ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980/1400)، 123؛ جلال الدين السيوطي، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 217/1.

ف نجد أنه مهد لذلك بتفصيل يدل على فهم دقيق لمقاصد وأحكام الشريعة الغراء، قبل أن يذهب إلى أن الأصل حل الاستماع إلى الموسيقى والغناء إلا إن كان في الأغاني كلمات محرمة أو كان المغني امرأة والسامع رجل أو كان الغناء في وقت أداء واجب ديني أو دنيوي أو تواجد في مجلس الغناء محرم أو كان الغناء يؤثر في نفس السامع ويقوده إلى الحرام. وفي مسألة التدخين نجده كذلك وضع مقدمة تمهد وتسهل للسائل حكم المسألة، قبل أن يذهب إلى حكم التدخين يتراوح بين الكراهة والتحريم، وذلك بحسب ضرره على المدخن. وفي مسألة جمع الصلاة في غير السفر والمطر نجده أنه أجاز ذلك للضرورة والحاجة، بشرط ألا يتخذ المسلم ذلك عادة يستمر عليها. أما في مسألة اعتماد الحسابات الفلكية في إثبات دخول رمضان أخذ الطنطاوي بالحسابات في النفي لا في الإثبات، ولكنه على الرغم اشتراطه رؤية الهلال لثبوت دخول الشهر واعتباره اختلاف المطالع إلا أنه اعتبر أن الرؤية في بلد هي بمثابة الرؤية في البلاد التي تقع غربها، ومما يدل على عدم إغفاله الحقائق العلمية اعتباره كسوف الشمس في اليوم الأول من الشهر الهجري دليل على عدم صحة الرؤية في الليلة السابقة. أما عندما سئل عن حكم إخراج القيمة في الزكاة والكفارات فقد فرق بين حالة أن يكون الفقير مقيما في مكان فيه سوق وبين حالة كون الفقير مقيما في البادية، فأجاز إخراج القيمة في الأولى ومنعه في الثانية، واجتهاده هذا يدل على أن نظريته للنصوص الشرعية لم تكن نظرية سطحية، بل كان يحاول فهم مقصد الشريعة من هذه النصوص، ويؤكد ذلك إجابته أن يتم عند إخراج القيمة احتساب ثمن كل ما يحتاجه الطعام من مستلزمات بما ذلك المؤونة المدخرة في البيت. هذا الفهم نراه جليا كذلك عند إعطائه الحاكم الحق في جعل الوصية لأولاد الابن المحروم واجبة بقوة القانون، فقد شعر الطنطاوي بوجود حاجة إلى إعطاء أولاد الابن المحروم نصيبا من الميراث في حال لم يوصى الجد لهم بشيء، لكنه لم يجعل هذا الرأي وفقا لهواه، بل بناه على قواعد شرعية معتبرة، وبالتالي يمكن تلخيص الملامح العامة لفقهاء الطنطاوي بالآتي:

أولاً: التمهيد للقضية بما يناسب حال السائل.

ثانياً: الاختصار في الفتوى أو التوسع فيها وفقا لأهمية المسألة وصعوبتها.

ثالثاً: مراعاة فتاويه للمصلحة ومناسبتها للزمان الذي عاش فيه.

رابعاً: عدم التعصب لمذهب أو رأي فقهي دون آخر، واتباعه الدليل حيث كان.

خامساً: سعة فهمه وفقه وامتلاكه حسا فقهية مكنه من الاجتهاد في بعض المسائل.

وفي الختام يوصي الباحث بالتوسع في دراسة الجانب الفقهي لهذه الشخصية الفذة، سواء في ضوء كتابه الفتاوى أو في ضوء الكتب الأخرى المنسوبة إليه، فما المسائل الواردة في هذا البحث إلا غيض من فيض.

المصادر والمراجع

- الأدقوي، كمال الدين، الإمتاع بأحكام السماع، تح: جانتى بن وسام دوغوظ، (إسطنبول: دار اللباب، 2019/1440).
- الأنصاري السنيكي، زين الدين زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ).
- ، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، (القاهرة: المطبعة الميمنية، بدون تاريخ)
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تح: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987.
- اليزمائي، شمس الدين محمد بن عبد السلام، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، (دمشق: دار النوادر، 2012/1433).
- البهوتي، منصور، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تح: سعيد محمد اللحام، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).
- البهقي، أبو بكر، معرفة السنن والآثار، تحقيق عبد المعطي أمين قلججي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991/1412).
- ، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2003/1424).
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975).
- التتوخي، أبو الطاهر إبراهيم بن بشير، التنبيه على مبادئ التجوية، تح: محمد بلحسان، (بيروت: دار ابن حزم، 2007/1428).
- الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1422).
- الجندي، ضياء الدين، التوضيح في شرح المختصر الفرعي، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، (الدار البيضاء: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008/1429).
- جودت باشا، أحمد - لجنة علمية، مجلة الأحكام العلية، تح: نجيب هوايني، (كراتشي: نو محمد كارخانه تجارت كتب، بدون تاريخ).
- ابن الجوزي، أبو الفرج، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين البواب، (الرياض: دار النشر/ دار الوطن، 1997/1418).
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، المحلى بالآثار، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
- الحطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992/1412).
- ابن حنبل، أحمد، المسند، تح: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، 1995/1416).
- ابن الخياط، زين العابدين الزكاري، علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة، (رسالة دكتوراه: جامعة أرزنجان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2019).
- أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، القاهرة، 2009).
- ديرانية، مجاهد مأمون، علي الطنطاوي أديب الفقهاء وفتية الأدباء، (دمشق: دار القلم، 2001/1421).
- الرازي، فخر الدين، المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1992/1412).
- ابن رشد، أبو الوليد القرطبي الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004/1425).
- الرويانى، أبو المحاسن، بحر المذهب، تح: طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009).
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية عشرة، بدون تاريخ).

- الزرقاء، أحمد، شرح القواعد الفقهية، تح: مصطفى أحمد الزرقاء، (دمشق: دار الفلم، 1989/1409).
- الزركشي، محمد بن بهادر، المنشور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1405).
- الزيلعي، فخر الدين، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313).
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404).
- ، العلم المنشور في إثبات الشهور، (مصر: مطبعة كردستان العلمية، 1329).
- سحنون، عبد السلام بن سعيد التتوخي، المدونة الكبرى، تح: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415).
- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، تح: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الفكر، 2000/1421).
- السمرقندي، أبو الليث، عيون المسائل، تح: صلاح الدين الناهي، (بغداد: مطبعة أسعد، 1386).
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
- شاكر، أحمد محمد، رسالة أوائل الشهور العربية، بحث منشور على الإنترنت بدون ذكر لمكان وتاريخ الطبع.
- الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415).
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999/1419).
- ، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابي، (مصر: دار الحديث، 1993/1413).
- الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1952/1372).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420).
- الطنطاوي، علي، فتاوى علي الطنطاوي، جمع وترتيب: مجاهد ديرانية، (جدة: دار المنارة، 1985/1405).
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1992/1412).
- ابن عبد البر، النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تح: محمد أحمد ولد ماديك، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1980/1400).
- العراقي، زين الدين أبو الفضل، تقريب الأسانيد في ترتيب المسانيد، تح: عبد القادر محمد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).
- ابن عرفة الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379).
- العظيم الأبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1415).
- الغزالي، محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة، بدون تاريخ).
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج المقدسي، الشرح الكبير، تح: عبد الله بن عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1995/1415).
- ابن قدامة، موفق الدين المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار الفكر، 1405).
- القرافي، شهاب الدين، أنوار البروق في أنواء الفروق، (القاهرة: عالم الكتب، بدون تاريخ).
- ، النخيرة، تح: محمد حجي وسعيد أعراب، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).

القرضاوي، يوسف، *الحلال والحرام في الإسلام*، (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة عشرة، 1980/1400).

ابن القيسراني، محمد بن طاهر المقدسي، *كتاب السماع*، تح: أبو الوفا المراغي، (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بدون تاريخ).

ابن قيم، الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423).

الكاساني، علاء الدين، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (باكستان: المكتبة الحبيبية، 1989/1409).
ابن ماجه القرويني، *سنن ابن ماجه*، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430).

المازري، محمد بن علي، *شرح التلقين*، تح: محمد المختار السلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008).
محمد، عادل عبد الرحمن أحمد، *الوصية الواجبة في القانون المصري*، (بحث موجود على شبكة الانترنت دون ذكر لمعلومات الطبع)،
https://maal.journals.ekb.eg/article_149174_ab97c1a0130b7fa3bbb8e9d0310092b0.pdf

مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).
ابن مفلح، محمد الراميني الصالحي، *الفروع*، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003/1424).

ابن الملقن، سراج الدين، *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*، تح: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (دمشق: دار النوادر، 2008/1429).

الموصللي، ابن مودود، *الاختيار لتعليق المختار*، تح: محمود أبو دقيقة، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937/1356).
النايلسي، عبد الغني، *الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان*، تح: محمد أديب الجادر، (دمشق: دار نينوى، 2015).

ابن نجيم، زين العابدين، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).
-----، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980/1400).

النسائي، أحمد بن شعيب، *المجتبى (السنن الصغرى)*، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل، (القاهرة: دار التأصيل، 2012/1433).

النسفي، أبو البركات حافظ الدين، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تح: يوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998/1419).

النفراوي، أحمد بن غانم، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، (بيروت: دار الفكر، 1995/1415).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، *المجموع شرح المهذب*، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).
-----، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تح: زهير الشاويش، (بيروت - دمشق - عمان: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1991).

مواقع الشبكة العنكبوتية:

موقع الإسلام سؤال وجواب، "حكم الموسيقى والغناء والرقص"، منتديات كل السلفيين، "حكم سماع الموسيقى - فتوى المحدث محمد ناصر الدين الألباني"، تاريخ الوصول: 2022/04/06
<https://www.kulalsalafiyen.com/vb/showthread.php?t=13155>

موقع إضاءات، "التدخين والصحة: لا داعي للمبالغة"، تاريخ الوصول: 2022/04/11، انظر:
<https://www.ida2at.com/smoking-hazards-benefits-health>

موقع الإمام ابن باز، "حكم الأغاني والموسيقى"، تاريخ الوصول: 2022/04/06
<https://binbaz.org.sa/fatwas/17415/%D8%AD%D9%83%D9%85->

- [%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%82%D9%89](#)
موقع دائرة الإفتاء الأردنية، "رقم الفتوى: 1299"، تاريخ الوصول: 2022/04/12، انظر:
<https://www.aliftaa.jo/Question1.aspx?QuestionId=1299#.YIU6eshBxPZ>
- موقع محاماة نت، "مواد ونصوص الوصية الواجبة في دولة الكويت، قانون الوصية الواجبة الكويتي"، تاريخ الوصول: 2022/04/23
<https://www.mohamah.net/law/%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AF-%D9%88-%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B5-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%AC%D8%A8%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AF%D9%88%D9%84>
- موقع موسوعة الفتاوى، "حكم شرب الدخان، حسنين محمد مخلوف، 1949"، تاريخ الوصول: 2022/04/12، انظر:
<http://islamport.com/w/ftw/Web/432/3247.htm>
- موقع نادي المحامي السوري، "التعديل في الوصية الواجبة، تاريخ الوصول: 2022/04/23
<https://www.syrian-lawyer.club/%D8%A7%D8%B1%D8%AB-%D8%A3%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%AA>
- موقع وزارة الأوقاف المصرية على الفيس بوك، "عنوان الفتوى: حكم التدخين"، تاريخ الوصول: 2022/04/12، انظر:
<https://ar-ar.facebook.com/EgyptDarAlIfita/posts/552876338075486>
- موقع يوسف القرضاوي، "فتاوى وأحكام، الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور"، تاريخ الوصول: 2022/04/21
<https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D9%83%D9%8A-%D9%88%D8%A5%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D8%A3%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%87%D9%88%D8%B1>
- موقع يوسف القرضاوي، "فتاوى وأحكام، الوصية الواجبة"، تاريخ الوصول: 2022/04/23
<https://www.al-qaradawi.net/node/3939>
- موقع اليوم السابع، "10 أضرار قاتلة يسببها التدخين السلبي أهمها..سرطان الرئة والنوبات القلبية"، تاريخ الوصول: 2022/04/11، انظر:
<https://www.youm7.com/story/2019/7/1/10-%D8%A3%D8%B6%D8%B1%D8%A7%D8%B1-%D9%82%D8%A7%D8%AA%D9%84%D8%A9-%D9%8A%D8%B3%D8%A8%D8%A8%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D8%AE%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A8%D9%89-%D8%A3%D9%87%D9%85%D9%87%D8%A7-%D8%B3%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%A8%D8%A7%D8%AA/4314187#:~:text=%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A%D9%86%20%D9%8A%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D8%B6%D9%88%D9%86%20%D9%84%D9%84%D8%AA%D8%AF%D8%AE%D9%8A%D9%86%20%D8%BA%D9%8A%D8%B1%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D8%B1,%D8%AA%D8%B3%D8%A8%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%86%D8%8C%20%D8%AE%D8%A7%D8%B5%D8%A9%20%D8%B3%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%86%20.%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D8%A9>

KAYNAKÇA

- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Azîmâbâdî, Şemsü'l-Hak. *'Avnü'l-ma'bûd*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdulmu'ti Emîn Kaleci, Karaçi: İslamic Studies University, 1412/1991.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim. *el-Lâmi'u's-şabîh 'ale'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Nour Eddin Talep vd. Dımaşk: Darü'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987.
- Buhûtî, Mansur. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'*. thk. Said Muhammed el-Lehhâm. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*, thk. Necîp Havâvînî. Karaçi: Nûr Muhammed Kârhane Ticaret Kütüb, ty.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde. *et-Tavzîh*. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîp. Kazablanka: Merkez Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmet et-Turâs, 1429, 2008.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, "Kurul Fetvaları, Sigara İçmenin Dini Hükmü Nedir?", erişim tarihi: 12 Nisan 2022, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/38295/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu, "Kurul Fetvaları, Namazlar cem edilmek (birleştirmek) suretiyle kılınabilir mi?", erişim tarihi: 18 Nisan 2022, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/139/namazlar-cem-edilmek--birlestirilmek--suretiyle-kilinabilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu, "Miras ve vasiyet, dede yetimi (babası dedesinden önce vefat eden çocuk) dedesinin ölümü üzerine ona mirasçı olur mu?", erişim tarihi: 24 Nisan 2022, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/907/dede-yetimi--babasi-dedesinden-once-vefat-eden-cocuk--dedesinin-olumu-uzerine-ona-mirasci-olur-mu-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Dîrâniyye, Mücâhid Me'mûn. *Ali et-Tantâvî edîp el-fukahâ ve fakîh el-udbâ'*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- Ebu Dâvud, es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Kahire: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- *el-Gurerü'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye*. Kahire: el-Matba'atü'l-Meymeniyye, ty.
- Gazâlî, Muhammed. *es-Sunnetü en-nebeviyyetü beyne ehli el-fikh ve ehli el-hâdis*. Dâr eş-Şurûk, 6. Basım, ty.

- ‘Irâkî, Ebü’l-Fazl Zeynüddîn. *Takrîbü’l-esânîd ve tertîbü’l-mesânîd*. thk. Abdülkâdir Muhammed ‘Alî. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- İbn Abdilberr, Yusuf. *el-Kâfî fi fıkhi ehli’l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Ahyed Mûrîtânî. Riyad: Mektebetü’r-Riyâdi’l-Hadîse, 2. Basım, 1400/1980.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü’l-muhtâr alâ’d-dürri’l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn el-Müflih, Muhammed er-Râmînî es-Sâlihî. *el-Furû’*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2003.
- İbn Hacer el-Askalâ nî, Ahmed b. Alî. *Fethu’l-Bârî fî Sarh Şahîh el-Buhârî*. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1379.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi’l-âsâr fî şerhi’l-mücellâ bi’l-ihtisâr*. 12 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ’lâmü’l-muvakkîn an Rabbi’l-‘Âlemîn*. thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dar İbni’l-Cevzi, 1423.
- İbn Kudâme, Ebü’l-Ferec Şemsüddîn el-Makdisî. *eş-Şerhu’l-kebîr*. thk. Abdullah et-Türkî - Abdülfettah el-Hulû. Kahire: Hecer li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşir, 1415/1995.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî fi fıkhi’l-İmâm Ahmed*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1400/1980.
- *el-Bahru’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*. Kahire: Daru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ty.
- İbnu’l-Mülakkin, Sirâcüddin. *et-Tavzîh li şerhi’l-Câmi’i’s-şahîh*. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü’l-müctehid*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1425/2004.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec. *el-Keşf li-müşkili’s-Şahîhayn*. thk. ‘Alî Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dâr en-Neşr/ Dâr el-Varân, 1418/1997).
- İbnü’l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Kitâbü’s-Semâ’*. thk. Ebû el-Vefâ el-Merâğî. Kahire: Vakıflar Bakanlığı, ty.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Helâl ve’l-harâm fi’l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 13. Basım, 1400/1980.
- Karâfî, Şihâbüddin. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994.
- *Envâru’l-burûk fî envâi’l-furûk (el-Furûk)*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’*. Pakistan: el-Mektebetü’l-Hebîbiyye, 1409/1989.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh el-Mâzerî el-Mâlikî. *Şerhu’t-Telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2008.

- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebu Dakîka. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Müslim, b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- Nablusî, Abdülganî. *eş-Şulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhâti'd-duhân*. thk. Muhammed Edîp el-Câdir. Dimaşk: Dâr Nînevâ, 2015.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğanim. *el-Fevakih'üd-devanî alâ risâleti Ebî Zeyd el-Kayravanî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü'n-Nesâî)*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmâtî Bidâri't-Te'sîl. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'ıku't-te'vil*. thk. Yûsuf 'Alî Bedîvî, Beyrut: Dâr el-Kelim et-Tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Muhyiddin. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut-Şam-Umman: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Mecmû'*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Câbir Fayyâz el-'İlvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1412/1992.
- Ru'înî, el-Hattâb. *Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halil*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.
- Ruvayyânî, Ebu'l-Mahâsin Abdu'l-Vâhid b. İsmâ'il. *Baḥru'l-mezheb*. thk. Târik es-Sayyid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.
- Sa'labî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân* thk. Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sâvî, Ahmed. *Bulġatü's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Malik (Haşiyetü es-Sâvî Ala's-Şerhi's-Saġîr)*. tsh: Ahmed Sa'd Ali vd. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1992/1952.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Uyûnü'l-mesâil*. thk. Salâhaddîn en-Nâhî. Bağdad: Matba'at As'ad, 1386.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1421/2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.
- Sübki, Takiyyüddin Ebu'l-Hasen. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404.
- *el-İlm el-menşûr fi isbâti eş-şuhûr*. Mısır: Matba'at Kürdistan el-'İlmiyye, 1329.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Risâletü evâil eş-şuhûr el-'Arabiyye*. yy, ty.
- Şâtıbî, İbrahim el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Meşhur b. Hasen Âl-i Selman. Kahire: Daru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-haq min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed 'Înâye. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999.

- . *Neylü'l-evtâr şerhu Münteķa'l-aķbâr*. thk. 'İsâmüddîn es-Sabâbitî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şirbînî, Hâtîb. *Muġni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantâvî, 'Alî. *Fetâvâ 'alî et-tantâvî*. derleme: Mücâhid Dîrâniyye. Cidde: Dâr el-Menâra, 1405/1985.
- Tenûhî, Ebu Tâhir İbrahim b. Beşîr. *et-Tenbîh 'alâ mebâd'i et-tevcîh*. tkh. Muhammed Bilhassân. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1428/2007.
- Tirmizî, Ebu İsa. *el-Camiu's-Sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Üdfüvî, Kemalettin. *el-İmtâ' bi ehkâmi es-semâ'*. thk. Centi b. Visam Doğuz. İstanbul: Daru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhu'l-ķavâ'idi'l-fikhiyye*. thk. Mustafâ Ahmed Zerkâ. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989/1409.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vizâretül'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1405).
- Zeylai, Fahrüddin. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Bulak: el-Matba'atu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıķhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıķr, 12. Basım, ty.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 2 • Ekim/October 2022

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İbn Arabî'de Bilgi Marifet İlişkisi

Knowledge Esoteric Relationship In Ibn Arabi

Osman KARAAĞAÇ*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received: 14.06.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 27.10.2022
Yayın Tarihi / Published: 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 57-71

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din bilimleri Anabilim Dalı (Orcid Id: 0000-0002-4942-3835)

Öz

İnsan, varlık sahasına çıktığı günden beri bilme ve anlama çabası içerisinde. Bilme eylemi, uzun bir süre tecrübe ve gözleme dayalı olarak gerçekleşmiştir. “Geleneksel” diye nitelendirilen bu dönemde akıl gerçekliğin tek belirleyicisi olmuştur. Aklın kriterlerinden geçmeyen hiçbir veri bilim/bilgi hüviyetini kazanamamıştır. Metafizik konular, tek başına akılla kavranılabilecek konular değildir. İnsan akıl ve ruhtan oluşan bir varlıktır. Akılla bir takım gerçeklere ulaşabildiği gibi ruhen de ulaşabilir. İbn Arabî İslam dünyasında marifet ekolünün önemli temsilcilerindendir. Düşünürümüz hem insanın mahiyetindeki eksiklik ve kusur üzerinden hem de duyu verilerinin yanıltıcılığından dolayı sahip olunan bilgilerin gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu ifade etmektedir. Düşünürümüze göre gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu insanın nefsinin kötülüklerden arındırarak yaşayacağı metafizik yolculuk sonucunda herhangi bir aracı olmaksızın bilgiyi direk kaynağından almaktır. Bu çalışmanın amacı ‘hakikatin’ herhangi bir fikir ve ideolojiye mahkûm edilmeden farklı yaklaşımlara konu olabileceğini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbn Arabî, Marifet, Bilgi

Abstract

Man has been in an effort to know and understand since the day he came into existence. The act of knowing has been based on experience and observation for a long time. In this period, which is described “traditional”, reason has been the sole determinant of reality. No data that does not pass the criteria of reason has gained the identity of science / knowledge. Metaphysical subjects are not subjects that can be comprehended by reason alone. Man is a being composed of mind and soul. A person can reach some truths with the mind as well as spiritually. Ibn Arabi is one of the important representatives of the school of esoteric in the Islamic world. Our thinker states that the information possessed is far from reflecting the reality both because of the deficiency and defect in the nature of man and because of the misleading of the sensory data. According to our thinker, the only way to reach the truth is to take the information directly from its source without any intermediaries as a result of the metaphysical journey that man will live by purifying his soul from evil. The aim of this study is to show that 'truth' can be the subject of different approaches without being condemned to any idea and ideology.

Keywords: Philosophy of Religion, İbni Arabi, Esoteric, Knowledge

Giriş

İnsanın ne olduğu konusunda çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlardan biri de insanın bilen bir varlık olduğu yönündedir. Bilme eylemi bazen basit çaba ve gayret sonucunda elde edilirken bazen de uzun ve yorucu çaba sonucunda elde edilebilmektedir. Basit bir şekilde öğrenilen bilgiler “gündelik bilgi”, sistemli bir şekilde çalışmanın sonucunda elde edilen bilgiler ise “akademik” bilgi olarak değerlendirilmektedir. Bilgi konusu ile ilişkilendirilen en önemli kavram “gerçeklik”tir. Gerçek kavramı iddia edilen bir yaklaşımın doğruluğunu göstermek için kullanılmaktadır. Gerçeklik uzun bir süre aklın kontrolünde tutulmuştur. Bu insanı maddeden ibaret gören pozitivist bir yaklaşımdır. Ancak insanın maddî tarafının yanı sıra ruhî tarafının olduğunu ifade eden metafizik yaklaşıma göre insan aklın dışında da farklı kanallardan bilgi elde edebilir. Onlara göre gerçek bilgiye ulaşmanın yegâne yolu insanın olumsuz duygulardan uzaklaşıp ruhunu arındırarak yaratıcısı ile doğrudan temas kurmasıdır. Akıl merkezli yaklaşımı savunanlar ise gözlem ve deneye dayanmayan hiçbir veriyi doğru ve gerçek olarak kabul etmemektedirler. Onlara göre deney ve bilimsel kriterlere uymayan hiçbir veri bilgi olarak değerlendirilemez. Gerçek ve doğru bilgi için vahyi zorunlu gören yaklaşıma göre insanın aklıyla elde edeceği bilgi gerçeğe ulaşmaktan uzaktır. Allah’ın bilgilendirmesine ihtiyaç vardır. Akıl merkezli yaklaşıma göre ise akıl, insan için gerekli ve doğru olan bilgiyi elde etme noktasında kendine yeter bir durumdadır. Dolayısıyla herhangi bir harici desteğe ve yönlendirmeye ihtiyacı yoktur.

Marifet, insanın iç dünyasında yaşamış olduğu manevi yolculuk sonucunda bilgiyi kaynağından almasıdır. Marifet bilgisi ile ilgili tartışılan en önemli konu onun varlığı ve güvenilirliği üzerinedir. Varlığını savunanlar insanın maddeden ibaret olmadığını ve onun bir ruh tarafının olduğunu ve bu bilgilenmenin bu cihetten gerçekleştiğini iddia etmektedirler. İnkâr edenler ise böyle bir şeyin herhangi bir kritere tabi tutulamayacağını ve bu yüzden güvenilirlik sorunu olduğunu ileri sürmektedirler. Marifet bilgisi sadece bir kültüre ve inanca ait bir konu değildir. Çeşitli isimler altında da olsa farklı inanç ve kültürlerde benzer yaklaşımlara rastlanmaktadır.

İbn Arabî’ye göre gerçek bilgi marifet yoluyla elde edilen bilgidir. İbn Arabî, velayetin etki alanının peygamberlikten daha geniş olduğunu ifade etmektedir.¹ Zira peygamberlik kapanmış ancak velayet kapısı kıyamete kadar kapanmayacaktır. Velayet de ancak marifet bilgisine ulaşmakla gerçekleşir. İbn Arabî, marifet bilgisinin kötüye kullanılma durumu ile ilgili olarak onun üzerinden menfaat temin edilmesine karşı uyarılar

¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2006), 147.

yapmaktadır. Ayrıca ehil olmayanların konuyla ilgilenmelerinin sakıncalarına dikkat çekmektedir.

Marifet bilgisi ile alâkalı yapılan eleştirilerin bir kısmı makul karşılanabilir. Ancak birtakım olumsuzluklar barındırması onun yok sayılabileceği anlamına gelmez. Bilgi-marifet ilişkisinde aşılması gereken sorun, bilimsel gerçeklik adına ortaya konulan kriter dayatmasıdır. Farklı içerik ve yöntemlere sahip olunan disiplinlerin aynı kriterlere tabi tutulma arzusu farklılıkları yok etmektedir.

1. Bilgi Nedir?

Sözlükte bilgi, “ kavramak, özne ile nesne arasında kurulan ilişki ve nesnenin öznedeki imge, tasarım ve izdüşümü” olarak değerlendirilmektedir.² Aynı zamanda şu şekilde tanımlamalar da yapılmaktadır: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimseye, söylenilebilen her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”³ “Bilgi, nesnelere özleriyle ya da nedenleriyle kavramak, bu özleri ya da nedenleri sınıflandırmak, aralarında ilişki kurup bağlantıları sağlamak anlamına gelir.”⁴ “Bilgi, bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir, yani bilginin objesine tam uygun olmasıdır.”⁵

Çeşitli tanımlamaları yapılmasına rağmen bilginin ne olduğu hakkında net bir cevap verilememektedir. Bunun iki önemli nedeni vardır: Birincisi, bilgi durağan bir yapı değil sürekli artan ve değişen bir yapıya sahiptir. İkincisi, inceleme konusu ve yöntemi itibarıyla sınırları belli değildir. Bu durum da karmaşık bir tablo ortaya çıkardığı için bilginin kesin bir şekilde tanımlanmasının yapılmasını imkânsız hale getirmektedir. Çoğu zaman durağan ve basit konular için bile tanımlama yapmak güç olmaktadır.⁶ Hal böyle iken bilgi gibi sürekli değişen ve karmaşık bir yapı için tanımlama yapılamaması gayet normaldir.

Bir şeyin bilgi sayılabilmesi için üç şartı karşılaması gerekmektedir: 1. İddia edilen şeyin bir önerme halinde sunulması gerekir. Isınan hava yükselir önermesi doğru bir önermedir. Güneş dünyanın etrafında dönüyor önermesi yanlış bir önermedir. 2. İddia edilen önermelerin doğruluğunu kanıtlayacak belgelerin ya da verilerin olması gerekir. 3. İddia edilen önermelerin doğruluğuna dair genel bir kabulün olmasıdır.⁷

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 34.

³ Hanifi Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı), 39.

⁴ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, *OMÜİFD* 5 (1991), 15.

⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *İslam Ansiklopedisi* (TDV, ts.), VI/VI/157.

⁶ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 21.

⁷ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 22.

Bilgi evrensel uzlaşma ile elde edilebilen yargıların incelemesidir. Ancak yapılan tanımlama ile bizim sahip olduğumuz düşünceler arasında bir ilişki vardır. Doğa ile dış dünya arasında önemli bir fark vardır. Doğa duyu/duygular ve yargılamalar olmaksızın değerlendirilemez. Doğayı değerlendirirken duyu/duygularımız ve inançlarımız devreye girer ve bizi yanlış yönlendirebilir. Dolayısıyla bilgi diye nitelendirilmiş olan şey yanılığdan ibaret olabilir. Ayrıca yaşanan tecrübeler bireyseldir. Bilinen bir şeyin bizzat tecrübe etmiş olsa bile bir taraftan onu aktarmakta zorluk çekilir; diğer taraftan bir kişinin tecrübesi bir başkası için bir anlam ifade etmeyebilir. Norman Robert Campbell (1880-1948), tecrübelerin bile yanılabilceğini göstermek için şöyle bir örnek vermektedir: Meselâ, ben odamda oturuyorum. Bir ses duyuyorum. Masanın üzerindeki kitabın düştüğünü tahmin ediyorum ve dönüp bakıyorum; kitabım zeminde duruyor. Evrensel bir tecrübeye dayanılarak düşünülebilir ki ses çıktığında göre bir şey oldu. Ancak neyin olduğu konusunda bir uzlaşımın olması mümkün değildir. Ne olduğunu ben tahmin edebilirim. Benim tahminimde tutmayabilir. Şimdi böyle bir durumda genel bir uzlaşım bahsedilebilir mi? Dolayısıyla bilginin tanımı için genel uzlaşım tabirini kullanmak doğru değildir.⁸ Campbell, tecrübelerinde yanılma imkânının olmasından dolayı bilimsel tanımlama için tecrübe üzerinden genel uzlaşım yaklaşımı doğru bulmamaktadır.

2. Marifet Nedir?

Marifet terimi sözlükte “sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla idrak etme, anlama, kavrama, bilme, hakikate vakıf olma, tadarak elde edilen bilgi” olarak tarif edilmektedir.⁹ Sözlük anlamı olarak “bilgi” ve “ma‘rifet” kelimesi eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder.¹⁰ İlmin karşısı cehil, mârifetin karşısı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz.¹¹

Mârifet yoluyla elde edilen bilgi Gazâli'nin “Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez.” prensibinden hareketle anlatılamaz mahiyettedir. Bu bilgilenme türü tamamen şahsa özeldir. Kısmen paylaşılabilsede tamamen bir başkasıyla paylaşmak mümkün değildir. Zira orada yaşananları kelimelerle izah etmek mümkün değildir.¹²

⁸ Norman Campbell, *What is Science*, (London: Methuen Press, 1991), 27.

⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* (Beyrut: Darussadr, 1955), IX/236/42.

¹⁰ Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 29.

¹¹ Süleyman Uludağ, “Marifet”, *İslam Ansiklopedisi* (DİA, 2005), XXVIII/54.

¹² Gazâli, *Mi'yarü'l-İlm*, çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 15), 260.

Marifet yolu ile bilgi edinme İslam düşüncesine has bir şey değildir. Çeşitli inanç ve kültürlerde var olduğu görülmektedir. Batı ve Hint dünyasında mistisizm, ezoterik ve aydınlanma olarak ifade edilmektedir.¹³ Her ne kadar içerik olarak birbirleriyle birebir örtüşmüyor olsa da bu kavramların ortak noktası bilginin, insanın iç dünyasında yapmış olduğu yolculuğun neticesinde elde edilmeleridir.

Marifet bilgisinin güvenilirliği ile alâkalı olarak Mevlâna (1207-1273), marifeti kaleye akan su kaynağına benzetir. Bu su çeşitli ihtimallerden dolayı kesilebilir, harici müdahale ile suyun yapısı bozulabilir. Kalenin güvenliği için kalenin içerisinde su kaynağının açılması şarttır. Kalenin içerisinde su pınarı varsa harici suların kesilmesinin bir ehemmiyeti kalmaz. Mevlana'ya göre kişinin kendi kalbinde bir hakikat pınarı coşuyorsa harici bilgilenmeye ihtiyaç yoktur. Böyle bir durumda kalenin içerisindeki acı su dışarıda mahiyeti bozulmuş yüz tatlı pından daha iyidir. Zira dışarıdaki görünüşü berrak ve temiz görünen su hakikatte zehirlidir ve yok edici olabilir.¹⁴

İmam- Rabbâni (1564-1624), tevhid ilmini, tevhid-i şuhudî ve tevhid-i vücûdi diye ikiye ayırmaktadır. Biri duyu organları ile elde edilen nazari bir ilimdir. Diğeri ise kalp yolculuğu ile elde edilen marifet ilmidir. İmam-ı Rabbani'ye göre bu iki ilim birbirine zıt durumda olmamalıdır. O, marifet ilmi diye aktarılan ilmin zaman zaman gerçeklere aykırı görünmesinin sebebini ise güneş ışığı ile izah etmektedir. Güneşin aydınlığından dolayı yıldızlar gündüz kaybolur, geceleyin ortaya çıkarlar. Bu gerçeği bilen bir kimse güneşe yaklaştığında güneşten başka bir şey görmez olsa da yıldızların varlığını inkâr edemez. O anda yıldızların kaybolması gerçekte kayboldukları anlamına gelmez. Ancak bu sıra dışı durumu yaşayan bazı kişiler gündüzün güneşin yıldızları gizlediği gibi marifet ilminin de zahir ilmi yok ettiği yanılgısına düşmüşlerdir.¹⁵

Konuyla ilgili olarak farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Kalbi tecrübenin verilerinde çeşitlilik gözlenmekle birlikte duyu verileri ile elde edilen gerçeklik de farklılık arz etmektedir. Ramazan Ertürk'ün dile getirmiş olduğu kurgusal olayda dört yol kavşağı olan bir bölgede bir kaza gerçekleşmektedir. Bu kazayı dört farklı noktadan gören dört görgü tanığının olayın nasıl gerçekleştiği ile rapor tutmaları istenmektedir. Gerçekleşen olay tek olmasına rağmen, görgü tanıkları temelde aynı şeye vurgu yapmakla birlikte ayrıntılarda

¹³ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdullatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 14.

¹⁴ Mevlâna, *Mesnevi-i Şerif*, çev. Prof. Dr. Adnan İsmailoğlu, (Ankara: İmaj Yayınevi, 2004), II/409.

¹⁵ İmam-ı Rabbânî, *Mektubat-I Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 1/150.

birbirlerinden farklı değerlendirmelerde bulunacaklardır. Bu farklılıkların sebebi tanıkların olayı görme şekli, netliği, bilgi birikimi ve ifade etme biçimidir.¹⁶

Marifet bilgisi ile alâkalı olarak dile getirilen yaklaşım farklılıkları kişisel farklılıkların doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum mârifet bilgisinin güvenilirliğini tartışmalı hale getirmektedir.

3. İbn Arabî

3. 1. Bilgi Anlayışı

İbn Arabî'ye göre ilimler üç türdür. Birinci kısım, akıl yolu ile elde edilen türdür. Burada duyu verilerinin akla aktarımı ve onların akıl tarafından değerlendirilmesi söz konusudur. İkinci kısım ise haller ilmi diye nitelendirilen türdür. Bu ilim ancak tatma ile test edilebilir. Akıl burada yetersiz kalmaktadır. Balın tatlılığı ve sabır otunun acılığı bu türden bir deneyimdir. Bu iki nesneyi tatmayan bir insana bunların tadı anlatılamaz. Bu noktada bazı yanılgılar olabilir. Zira safrasında sorun olan bir kimse ilk kez balı tattığında onu acı olarak nitelendirmek zorunda kalacaktır. Üçüncü kısım ise sır ilmidir. Bu ilme ancak peygamberler ve veli kullar erişebilir. Sır ilmi de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısmı özel bir ilim olmakla beraber akıl ile algılanabilir bir tarafı vardır. Ancak burada çaba ve gayretten öte bir inayet söz konusudur. İkinci kısım ise yapılan rivayetler sonucunda doğruluğu ve yanlışlığı test etme imkânı vardır. Peygamberlerin ahiret hayatına yönelik yapmış oldukları rivayetler bu nevidendir.¹⁷

İbn Arabî'ye göre Allah'ın kullarına ihsan etmiş olduğu en faziletli şey bilgidir. Allah, her kime bilgi verirse en değerli hibesini ona vermiş demektir. Bilgi özü gereği değerli olsa bile onu ayrıcalıklı kılan şey onun her şeyle ilintilendirilebilmesidir. Çünkü anahtarlar saklamış oldukları hazinenin değeri nispetinde önemlidir. İbn Arabî'ye göre bir sonraki bilinen bir öncekinden daha değerlidir. Dolayısıyla kazanılacak şerefın sınırı yok demektir.¹⁸

Bilgiyi iki kısma ayıran İbn Arabî verilmiş bilgi diye nitelendirmiş olduğu “vehbî” ilme özel bir anlam yüklemektedir. Bu ilme sahip olmak için Allah'tan korkmak ve O'nun arzusu doğrultusunda bir hayat yaşamak gerekmektedir. Böyle kimseler bildikleri doğrultusunda hareket ettikleri için Allah, onlara bilmedikleri şeyleri de nasip etmektedir.¹⁹ İbn Arabî'nin dünyasında en güvenilir ilim “vehbî ilim” diye nitelendirilen türdür. Bu elde

¹⁶ Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr yayınları, 2004), 152.

¹⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), I/74.

¹⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XIII/155.

¹⁹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, X/73.

edilen ilmin yanlış olma ihtimali yoktur. Çünkü doğrudan Allah'ın inayetiyle elde edildiği için yanlış ya da eksik olması söz konusu değildir.²⁰

Kur'an-ı Kerim'de sık sık cahilliğin ve akli kullanmamanın eleştirilmesi ve (Bakara 2:170/171; Mâide 5:103; En'am 6:32) Allah'tan gerçek manada ancak ilim sahiplerinin korkacağına ifade edilmesi ilim sahibi olmanın önemini vurgulamaktadır. (Fâtır suresi 35/28). İlim mutluluk kaynağı iken, ilmin gereklerinin yapmamak ise bedbahtlık nedenidir. Allah, bir kulun yapıp ettiklerinden dolayı cezalandıracağı zaman ondan ilmi ve idrak etme kabiliyetini alır. Böyle bir duruma uğrayan bir insan ise çoğu zaman kazandığı şeyin akıbetini ve neyi kaybettiğinin farkına varamaz. Bu durum da o kişi için felaket demektir.²¹ Aynı zamanda kişinin sahip olduğu ilimden dolayı gururlanıp felakete sürüklenme imkânı söz konusudur. Diğer taraftan mal arızidir. İnsandan ayrılabilir. Bilgi ise insandan ayrılmaz bir hususiyettir. Onun için insanın onunla gurura kapılması ve onunla felakete sürüklenmesi muhtemeldir.²²

3. 2. İbn Arabî'nin Marifet Anlayışı

İbn Arabî'nin düşünce dünyasında marifetin özel bir yeri vardır. Ona göre marifet, eşyayı özülle kavramaktır.²³ Bu bilgiye ulaşmak için bir takım merhalelerden geçmek gerektir. Bu merhaleler geçildiği takdirde eşyanın görünen yüzünden sıyrılıp özülle muhatap olma imkânı elde edilmektedir. Burada cevabı aranan soru şudur: Marifet belirli bir çabanın sonucunda mı yoksa tamamen gayrı kasti ve gayrı ihtiyari olarak mı gerçekleşir?

Bayezid-i Bistâmi'ye (ö. 234/848) göre insanların değişik halleri vardır. Çünkü onların muhatap oldukları şeyler her daim değişmektedir. Gördükleri değişince onların düşüncelerinin ve davranışlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Ancak arifin halinde bir değişiklik olmaz. Zira onun gördükleri her daim aynıdır, değişmez. Bistâmi, bu düşüncesini desteklemek için “ Sultanlar bir yere girdiklerinde azizlerini zelil, zelillerini de aziz ederler.” ayetini delil olarak göstermektedir. Burada yerden kast kişinin kalbi, sultan ise Allah'tır. Allah bir kulun kalbine misafir olduğunda artık orada başka misafirlere yerde kalmaz ihtiyaç ta olmaz.²⁴

²⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, X/75.

²¹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XII/233.

²² İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, IV/415.

²³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, VIII/106.

²⁴ Muhammed-i Nişâbüri, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004), 337/38.

Allah dilerse her kulun kalbine misafir olabilir. Ancak bir kulun kalbinde Allah'ın misafir olması için bir takım gereklilikler vardır. Bu da ancak Allah'a samimi bir şekilde kul olup dünya zevk ve gamların uzak durma ile gerçekleşir. İbn Arabî bu noktada insanları iki kısma ayırmaktadır: Birincisi, şeytanların üzerlerinde hâkimiyet kurduğu insanlardır. Bu insanlar hayatlarını dünya zevklerinin peşinde koşmakla geçirirler. İkinci kısım ise Allah'ın has kullarıdır. Bunlar ise dünyaya Rabhani bir pencereden bakarlar. Baktıkları ve gördükleri her şeyde Allah'ın sanatının izlerini görürler. Bunlar bu şekilde davranmaya devam ettikleri sürece Allah'ta onların gözlerinden perdeleri kaldırır ve eşyayı derinlemesine idrak ederler.²⁵ İbn Arabî'de aynı şekilde "Eğer Allah'tan hakkıyla korkarsanız, O sizin için bir Furkan ve nur yaratır, onunla yürürsünüz." ayetinde furkan'ın doruyu yanlıştan ayırma nur'u ise göz aydınlığı olarak değerlendirmektedir. Bu iki özelliğe sahip olan bir kişinin de yanlış yapması düşünülemez.

İbn Arabî'ye göre Allah her bir nebinin kademinde bir veli yaratmaktadır. Bu insanlar bazen aşikâr bazen de gizlidir. Anlatıldığına göre Hızır(a.s.) acaba yeryüzünde benim bilmediğim bir Allah dostu var mıdır diye içinden geçirir. Bir gün hiç tanımadığı bir insanla karşılaşır ve bu insan Hızır (a.s.) tanır. Hızır (a.s.) ben seni tanımadığım hale sen beni nereden tanıyorsun diye sorunca seni bana Allah tanıttı cevabını vermiştir. Hızır (a.s.) da anladım ki Allah'ın benim bile bilmediğim has kulları varmış der.²⁶ Arabî'ye velilerin iki türlü miracı vardır. Birinci miracı nebilin kalbine göre olur. Burada nebinin velayeti hâkimdir. İkinci miracı ise şariat sahibi nebinin kademleri üzerindedir. Allah, şariatın dışında bu kullarına nebilere verdiği bilginin dışında özel bilgi verebilir.²⁷

İbn Arabî kalplerin mutmain olma meselesinde her nefeste bir değişimin olduğunu dolayısıyla aynı halde bulunmanın bir daralmaya sebebiyet vereceğini dile getirmektedir. Göz ise ancak görme kapasitesince algılama yapar. Hz. Peygamberin "Rabbim bilgimi artır."(Tâ-ha 20/114) diye dua edişinin altında yatan neden de budur. Çünkü öğrenilmesi ve idrak edilmesi gereken şeyler sınırsızdır.²⁸

Marifet bilgisiyle alâkalı olarak değerlendirilen önemli bir hususta iki kişi aynı müşahedeye aynı anda muhatap olabilir mi ve birbirlerinden haberdar olabilirler mi? Bu soruya İbn Arabî'nin cevabı hayır şeklindedir. Zira müşahedeyi yaşayan kişi değil bir başkasını kendi varlığını dahi idrak edemez bir duruma gelir. Dolayısıyla bir kişinin başka

²⁵ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XIV/356.

²⁶ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XII/120.

²⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XII/127.

²⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XV/37.

bir insanın müşahedesine tanıklık etmesi imkânsızdır. Böyle bir durum gerçekleşse bile onların almış oldukları zevk ve müşahede düzeyi asla bir olmaz. Dolayısıyla aynı anda aynı şeyi görmeleri onların aynı şeyle muhatap oldukları anlamına gelmez.²⁹

Ancak bu hali yaşayan kişi ile o halden uzak olan kişilerin algılamalarında bir takım farklılıkların olması kaçınılmazdır. Allah ile konuşma ayrıcalığı yaşamış olan Musa Peygamber bile Hızır ile olan yolculuğunda eşyanın iç yüzünü idrak edememiş ve sorduğu sorularla yolculuğun bitmesine sebebiyet vermiştir.

3. 3. Marifet İlmine Nasıl Ulaşılr?

İbn Arabî'ye göre marifet Allah'ın dilediği kuluna bahşettiği bir sofradır.³⁰ Marifete erenler Hakk'ı bilen ve O'ndan haber alan kimselerdir. Bu nokta insanoğlu için daha yükseği bulunmayan bir noktadır.³¹ Bu noktadan hareketle İbn Arabî, filozof ve kelamcılardan hiç kimsenin marifet bilgisine ulaşamadıklarını dile getirmekte ve onların vermiş oldukları bilginin marifet ehline verilen bilgiye göre yetersiz kaldığını ve gerçeği yeterince yansıtmadığını düşünmektedir.³²

İnsanı marifet bilgisine ulaştıran etmenlerden biri de kişinin kendi nefsinin bilmesidir. Nitekim bir hadisinde Hz. Peygamber “Nefsinin bilen Rabbini bilir.”³³ ifade ederek Rabbe giden yolun kişinin kendi nefsinin bilmesinden geçtiğini ifade etmektedir. Burada nefsinin bilmekten kastedilen şey kişinin kendi kusurlarını ve eksiklerini görüp onları giderme adına nefsinin kötülüklerden arındırarak terbiye etmesi ve Rabbinin rızası doğrultusunda hareket etmesidir.

İbn Arabî kendisinin de marifet ilmine sahip olduğunu ifade ederek yazmış olduğu *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l Hikem* adlı eserlerinin ilahî bir yönlendirme ile yazdığını ifade etmektedir. Kendisinin bir mükâşefe anında bizzat Allah ile muhatap olduğunu ve kullarını uyarma emrini herhangi bir araç olmaksızın doğrudan aldığını ifade etmektedir.³⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamber ile de görüşüğünü ve *Fusûsu'l Hikem* adlı kitabı göstererek insanların istifadesini sunmasını emrettiğini dile getirmektedir.³⁵

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX/184.

³⁰ Kâzım Öztürk, *İbn Arabî'nin Evrensel Mesajları* (Konya: NKM Yayınları, 2011), 63.

³¹ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998, 10 2), 62.

³² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 133.

³³ İsmail bin Muhammed Acluni, *Keşfü'l Hafa* (Beirut: Dar al Kotob al-İlmiah, 1997), 234; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 133.

³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/18.

³⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 19.

İbn Arabî'ye göre marifet ilmi konusunda dikkat edilmesi gerekmektedir. Zira bu durum hem o ilme muhatap olan için hem de aktarılanlar için tehlike oluşturabilmektedir. Zira o ilmin tamamına sahip olmak ne kadar uzak bir ihtimal ise onda boğulup gitmek te o kadar yakın bir ihtimaldir. Bu nedenle bu sırra vâkîf olanlar yalnızca kendi aralarında sohbet etmelidir. Yoksa ne anlatan tam manasıyla meramını anlatabilir ne de dinleyen tam manasıyla anlayabilir. Ebu Hureyre'nin “ Rasulullah'tan iki kap aldım birini size dağıttım. Diğerini dağıtmaya kalksam başımı keserler dediği rivayet edilmektedir.” Aynı şekilde İbn Abbas'ın “Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Ferman bunlar arasında inip durmaktadır. (Talâk Suresi 65/12) ayetiyle ilgili olarak bu ayetin tefsirini açıklamış olsam ya beni taşlar ya da kâfirlikle itham ederdiniz. Hz. Ali'nin de göğsüne vurarak burada ne sırlar gizli keşke onu paylaşabilecek birini bulabilsem dediği rivayet edilmektedir.”³⁶

İbn Arabî'ye göre marifet iklimine girebilmek için nefsin terbiye edilmesi şarttır. Nefis terbiyesi de her türlü kötülüğün başı olan dünya sevgisinden uzaklaşmakla mümkündür. Terkedilmesi gereken ve dünya sevgisinin en belirgin olduğu şeyler yeme, içme ve şehvet düşkünlüğüdür. İkinci olarak ise İblis'in de felaketine sebebiyet veren kibir duygusudur. Çünkü kibir sahibi insanlar kendisinden başkasını beğenmez ve herhangi bir talepte bulunmaz. Benlik kavgasına girer. Benlik kavgası güden bir kimseye de Allah yardım etmez. Üçüncü olarak ta kıskançlık gelmektedir. Kıskançlık duygusuna kendini kaptıran bir kimse kendisinin dışında bir başkasının bir inayete mazhar olmasını çekemez.³⁷

Marifet, avam ve seçkinlere ait olmak üzere iki türdür. Birincisi, ilme'l yakîndir. Bu marifet akıl yürütme ile elde edilir. İkincisi ise ayne'l yakîn ve hakka'l yakîndir. Ayne'l yakîn müşahede ile elde edilir. Bu makam seçkin velilere aittir. Hakka'l yakîn marifet ise müşahede gözü ile ruh tarafından elde edilir. Bu makama ancak beden arzu ve isteklerinden soyutlanıldığında ulaşılır.³⁸

Marifet ilmi, Allah ile kulu arasında bir sırdır. Bu sır çoğu zaman değil zâhir ehline bâtın ehline bile söylenmemesi gerekir.³⁹ Tatmadığı için balın tadını bilmeyen bir insana balın tadını anlatmak hem anlatan açısından hem de dinleyen açısından imkânsızdır.

³⁶ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, I/37.

³⁷ İbn Arabî, *Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 2008), 406.

³⁸ İbn Arabî, *Hakikat Yolcularına Rehber*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011),

³⁹ İbn Arabî, *Yıldızların Mevkîi*, çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu (İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 1999), 38.

Dolayısıyla marifet ilmi sır olarak kalmaya devam edecektir. Bunun ötesinde söylenenler abesle iştigalden başka bir şey değildir.⁴⁰

İbn Arabî, marifet bilgisinin öneminin vurgulamak için peygamberlikle ve velayeti kıyaslamaktadır. Ona göre velayet etki alanı itibariyle nübüvvetten daha geniştir. Zira nübüvvet sayfası kapanmıştır. Ancak velayet sayfası kıyamete kadar açık kalacaktır. Dolayısıyla velayete muhatap olan insan sayısı nübüvmete muhatap olan insan sayısından çok olacaktır. Bu nedenle Allah, peygamberlik sonrası dönemin insanlarına yol göstermeleri için birtakım insanları özel bir bilgiyle donatmaktadır. İbn Arabî kendisinin özel bir bilgiyle donatıldığını ifade etmektedir.

Yeryüzünde çeşitli coğrafyalarda ve farklı dinlere mensup insanların bu neviden bir bilgiye ulaştıkları iddia edilmektedir. Bu muhatap olunan bilginin çeşitliliği ve yapısı üzerinden bu bilgi türünü yok sayma ve güvenilir bulmama düşüncesi doğru olmayacaktır. Zira bir şeyi tatmadan onun hakkında bir değerlendirme yapmak ne derece bir anlam ifade ederse farklı bir âlemde alındığı iddia edilen bir bilgiye de yapılan itiraz o derece bir kıymet ifade edecektir.

Sonuç

Bilme duygusunu tatmin etme, insanın en temel ihtiyaçlarından biridir. Bilme eylemi, insanlık tarihi içerisinde uzunca bir dönemi kapsayan ve “geleneksel” olarak adlandırılan dönemde duyu verileri ve akıl aracılığı ile gerçekleşmiştir. Yine aynı dönemde duyu verilerinin yanıltıcılığı ve aklın kavrayışının sınırlı oluşundan dolayı kalp merkezli bir bilgilenme yöntemi ortaya konmuştur. O da marifettir.

Marifet bilgisine tecrübenin öznelliği ve bilimsel nesnellik kriterlerine uymaması nedeniyle eleştiriler yöneltilmiş, böyle bir müşahedenin ve tecrübenin bilgi hüviyeti kazanamayacağını dile getirilmiştir. Ayrıca elde edilen bilgilerin bazen birbirinden farklı bazen de birbirini nakzeder bir yapıda olması güven sorunu oluşturmuştur.

Ehline göre marifet, insanın elde etmek istediği bilgiyi aracısız ve noksansız olarak kaynağından almasıdır. Dolayısıyla böyle bir bilginin yanlış ve eksik olması söz konusu değildir. Zira marifet kişinin ruhunu dünyevi arzu, ihtiras ve kötü duygulardan arındırıp, çıkmış olduğu kemâl yolculuğunun ardından kişinin elde etmiş olduğu bir bilgidir. Bu

⁴⁰ İbn Arabî, *Yıldızların Mevkîi*, 52.

bilginin farklılık ve zıtlıklar arz etmesi böyle bir bilginin olmadığını göstermez; bununla birlikte kişisel faktörlerin etkisiyle böyle bir farklılaşmanın meydana gelmesinin kaçınılmaz olduğu ifade edilmektedir.

İbn Arabî XII. Yüzyılda yaşamış önemli isimdir. Akılcı düşünmenin baskın olduğu bu dönemde her iki düşünürümüz akli bilginin yanına yeni bir bilgi çeşidini koymaktan çekinmemişlerdir. Aynı şekilde İbn Arabî’de en doğru bilginin “vehbî/ verilen bilgi” suretinde aracısız olarak Allah’tan alınan bilgi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kişisel zaafı ve günahlar kişinin gerçeği görmesinin önündeki en büyük engeldir. Bu durumda kişinin duyu verileri ve akıl yoluyla gerçeğe ulaşmasını engellemektedir.

Nihai olarak şu söylenebilir: İnsanın bilgi edinme kanalları olarak duyu organları ve aklın önemi tartışılmaz. Ancak burada söylenenler dikkate alındığında gerçekliğin bu iki sahaya sınırlandırılmasının yanlış olduğu nispeten ortaya çıkacaktır. Zira insanın kalp ve duygular gibi iki önemli mekanizması daha vardır. Dolayısıyla hangi gerekçe ile olursa olsun kalp ve duygular görmezden gelindiğinde elde edilen bilginin eksikliği ve yetersizliği tartışılmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Acluni, İsmail bin Muhammed. *Keşfu'l Hafa*. Beyrut: Dar al Kotob al-İlmiyah, 1997.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr yayınları, 2004.
- Gazâli. *Mi'yaru'l-İlm*. çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 15.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Arabî. *Hakikat Yolcularına Rehber*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- İbn Arabî. *Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 2008.
- İbn Arabî. *Yıldızların Mevkiî*. çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu. İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 1999.
- İbn Manzur. *Lisanu'l Arab*. Beyrut: Darussadr, 1955.
- İmam-ı Rabbanî. *Mektubat-I Rabbanî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Mehmet Dağ. "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler". *OMÜİFD* 5 (1991), 15.
- Mevlâna. *Mesnevi-i Şerif*. çev. Prof. Dr. Adnan İsmailoğlu,. Ankara: İmaj Yayınevi, 2004.
- Muhammed-i Nişâbüri. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004.
- Necip Taylan. "Bilgi". *İslam Ansiklopedisi*. TDV, ts.
- Norman Campbell,. *What is Science*,. London: Methuen Press, 1991.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Öztürk, Kâzım. *İbn Arabî'nin Evrensel Mesajları*. Konya: NKM Yayınları, 2011.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdullatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Süleyman Uludağ. "Marifet". *İslam Ansiklopedisi*. DİA, 2005.
- Toshihiko Izutsu. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998, 10 2.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 22. Basım, 2020.
- Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Uludağ, S. "Marifet" *DİA*, XXVIII, .

*Tasavvufun Teşekkül Döneminden Bir Sûfî Portresi: Ebû
Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952)*

*A Sufi Portrait from the Formation Period of Sufism: Abû
Saîd Ibn Al-A'râbî (d. 341/952)*

Ahmet Salih YILDIRIM *1

Muammer CENGİZ *2

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	11.10.2022
Kabul Tarihi / Accepted:	29.10.2022
Yayın Tarihi / Published:	2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 72-99	

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

*1 Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, (ahmetsalihyildirim55@hotmail.com). Bu makale "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezimizden hareketle içerik ve yorum bakımından çeşitli tasarruflarda bulunularak üretilmiştir.

*2 Dr. Öğr. Ü. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (muammer.cengiz@omu.edu.tr)

Öz

Bu makalede tasavvufun erken dönem müellif sûfilerinden Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952) çeşitli açılardan ele alınarak portresi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. İlk bölümde kaynaklarda dağınık halde bulunan veriler derlenip, Ebû Saîd'in hayatı ve teliflerine dair bilgiler genel hatlarıyla takdim edilmiştir. İkinci bölümde, onun bir sûfî olarak tasavvufun teşekkül sürecindeki konumuna, etkileşim halinde olduğu ve kendilerine tesir ettiği sûfilerin tespitine odaklanılmıştır. Üçüncü bölümde ise Ebû Saîd'in tasavvufî kavramlara getirdiği tanımlardan hareketle dönemindeki tasavvufî lügatçeye katkılarına yer verilmiştir. Böylece akademik araştırmalarda henüz yeterince inceleme konusu edilmeyen Ebû Saîd'e dair bütünlüklü bir çerçeve oluşturmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Saîd, Tasavvuf, Zühd, Vecd

Abstract

In this article, (d. 341/952), Abû Saïd İbn Al-A'râbî one of the early Sufis of Sufism, was tried to be examined from various perspectives and his portrait was tried to be revealed. In this context, the study consists of three parts. In the first part, the scattered data in the sources were compiled and information about Abû Said's life and copyrights was presented in general terms. In the second part, it is focused on his position as a Sufi in the formation process of Sufism, and the determination of the Sufis with whom he interacted and influenced. In the third part, the contributions of Abû Said to the Sufi lexicon of his period are given, based on the definitions he brought to the mystical concepts. Thus, an effort has been made to create a comprehensive framework for Abû Said, who has not been studied sufficiently in academic research.

Keywords: Abû Saïd, Sufizm, Zuhd, Wajd

Giriş

Bir ilim olarak tasavvufun tarihsel gelişimi dikkate alındığında hicrî III ve IV. asırlar teşekkül dönemi olarak nitelenebilir. Bu dönemin müellifleri, eserleri ve kavramları üzerine yapılabilecek çalışmalarla tasavvuf tarihinin oluşum aşamasının düşünce düzeyinde bir haritasını çıkarmak mümkün hale gelecektir. Dönemin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Saïd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) gibi öne çıkan pek çok ismine dair akademik araştırmalar yapılmış olmakla birlikte aynı devrin tasavvufî hafızaya katkıda bulunmuş görece daha az tanınmış sûfîleri hakkında yapılan çalışmaların beklenen düzeyde olduğunu söylemek güçtür. Bu bağlamda hakkında yeterli inceleme bulunmayan ve fakat gerek eserleri gerekse hem ilmî hem de tasavvufî çevrelerle kurduğu ilişkiler bakımında dikkate alınması gereken isimlerden biri de Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî'dir. Hicrî III. ve IV. asırlarda yaşayan Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî hem kendisinden nakledilen anekdotlar hem de doğrudan telifleri ile tasavvuf literatürüne katkısı bulunan bir isimdir.

Bilal Saklan'ın *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler: (H. 4./M. 10. Asır)*¹ adlı çalışmasında görüldüğü gibi ya onun hadis ilmiyle olan ilişkisi üzerinde durulmuş yahut başta Manuela Marín'in Ebû Saïd ile ilgili ele aldığı *Abû Saïd Ibn al-A'râbî et le développement du soufisme en al-Andalus*² adlı makalesindeki gibi onun kısmen biyografisi ve belli başlı talebeleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca zühd ile ilgili eseri de iki farklı yazar tarafından tercüme edilmekle birlikte genel bilgiler dışında Ebû Saïd'in tasavvuf tarihindeki yeri ve tasavvuf ıstılahlarına olan katkısına ilişkin herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Ebû Saïd'in gerek biyografisi gerekse tasavvuf tarihi ve nazariyatı içindeki yeri ansiklopedik düzeyin üstünde ele alınmış değildir.³ Bu çalışmada gerek genel tarih, biyografi ve kitabiyât gerekse tasavvufa dair tabakât ve klasik kaynaklardan hareketle Ebû Saïd'in hayatını, sûfî kişiliğini, ilmî ve tasavvufî çevrelerle olan münasebetlerini, teliflerini ve tasavvufî lügatçeye dair katkılarını tespitte odaklandık. Böylece kaynaklarda nispeten dağınık biçimde bulunan bilgileri belirli tema etrafında bir araya getirmeye çalışarak bütünlüklü bir Ebû Saïd anlatısı ortaya koymayı hedefledik.

1. Hayatı ve Telifleri

¹ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV/M. X. Asır)*, 2. Bsk., Rihle Kitap, İstanbul 2019, ss. 92-94.

² Manuela Marín, "Abû Saïd ibn al-A'râbî et le développement du soufisme en Al-Andalus" *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Sayı: 63-64, Yıl: 1992, ss. 28-38.

³ Ethem Cebecioğlu, "Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, Cilt: XX, s. 493.

Kaynaklarda adı muhtelif şekillerde zikredilmekle birlikte⁴ ekserisinde Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bişr b. Dirhem (el-Anazî)⁵ el- Basrî olarak geçmektedir.⁶ “İbnü’l-A’râbî” şeklinde künyeyle anılmasından babası veya dedelerinden birinin çölde ikamet ettiği anlaşılmaktadır.⁷

Basra’da dünyaya gelen ve orada yetişen Ebû Saîd’in doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır.⁸ Bununla birlikte talebesi İbn Müferric’in (ö. 380/990) işaret ettiği hicrî 246 tarihi vakıya uygun düşmektedir.⁹ Ebû Saîd’in ailesi hakkında kaynaklarda açık bir ifadeye yer verilmediğinden, ailesinin ilim çevrelerinde tanınmış, şan ve şöhret sahibi kimselerden olmadıklarını söylenebilir. Söz gelişi *Hilyetü’l-Evliyâ*’da Ebû Saîd’den

⁴ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfiyye*, thk. Nüreddin Şerîbe, 3. bs., Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1986, s. 427; İbn Nukta, *et-Takyîd li-Ma’rifeti Ruvâti’s-Sünen ve’l-Mesânîd*, C. I, Dâru’n-Nevâdir, 1. bs., Lübnan 2014, s. 350; İbn Mulakkın, *Tabakâtu’l-Evliyâ*, thk. Nüreddin Şerîbe, Mektebetü’l-Hâncî, 1. bs., Kahire 1994, s. 77; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve’l-Kâhira*, C. III, Vizâratu’s-Sekâfe, Mısır 1963, ss. 306-307; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, C. XI, Mektebetü’l-Maarif, Beyrut 1991, s. 226.

⁵ Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfiyye*, s. 427; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, C. VII, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2003, s. 733; İbn Tağriberdî *“en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve’l-Kâhira”* adlı eserinde “el-Gânevî” şeklinde zikretse de kendinden önceki kaynaklarda bu kullanıma rastlanmadık.

⁶ İbn Cümei’ el-Gassânî es-Saydavi, *Mu’cemu’ş-Şuyûh*, thk. Dr. Ömer Abdu’s-Selâm Tedmürî, Dâru’l-Ma’rife, 1. bs., Beyrut 1985, s. 159; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, C. XV, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2001, s. 141, C. XV, s. 141; Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ*, C. X, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1996, s.375; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 78; Ebû’l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, C. V, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, s. 353; İbn Hayr el-İşbilî, *Fihrist İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Tunus 2009, s. 284; Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, C. XIV, thk. Muhammed Abdulkadir Ata’-Mustafa Abdulkadir Ata’, 2. bs., Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.88; Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi’l-Ahyâr*, C. I, Merkez Zayid li’t-Türâs ve’t-Târih, Basım yılı yok, s. 335; İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbn Salâh*, Dâru’l-Maarif, 1998, s. 792; İbn Nukta, *et-Takyîd*, C. I, s. 350; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, C. III, Daru’l-Fikr, Suriye 1984, s. 261; Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-İber fî Târîhi Men Ğaber*, C. II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1985, s. 59; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmî’n-Nübelâ*, C. XV, Müessesetü’l-Risâle, 1. bs., Beyrut 1983, s.407; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dâiratü’l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1955, s. 852; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, C. VII, s. 733; Yâfîû, *Mir’âtü’l-Cenân ve İbretü’l-Yakân fî Ma’rifeti Havâdisi’z-Zamân*, C. II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, ss. 248-249; Ebû’l-Ferrâ el-Hâfız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, C. XI, s. 226; Takıyyüddin Fâsî, *el-Ikdü’s-Semîn fî Târîhi’l-Beledi’l-Emîn*, C. III, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1986, s. 137; Takıyyüddin el-Makrîzî, *el-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Ya’lâvî, C. I, Daru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 644; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, C. I, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2006, s. 670; İmâm Şârânî, *Tabakâtu’l-Kübrâ*, C. I, s. 211; Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü’d-Dürriyye fî Terâcimi’s-Sâdeti’s-Süfiyye*, thk. Muhammed Edîb Câdir, C. II, Dâru’s-Sâdir, 4. bs., Beyrut 1999, s. 27; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zehab min Ahbâri Men Zehab*, thk. Abdulkâdir Arnaûd-Mahmûd Arnaûd, C. IV, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1986, s. 216; Şemsüddîn Ebû’l-Meâlî, *Divânu’l-İslâm ve Bihâşiyetihi Esmâi Kütübi’l-A’lâm*, thk. Seyyid Hüseyin Kesrevî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1990, s. 180; Hayreddin Zirikli *el-A’lâm*, C. I, Dâru’l-İlim li’l-Melâyin 2002, s. 208; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâu’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*, C. I, Müessesetü’l-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 1951, s. 62; Carl Brockelmann, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, thk. Abdulhalim Neccâr-Ramazan Ebu’t-Tevvâb, C. IV, Dâru’l-Maarif 1977, s.76; Fuad Sezgin, *Târîhu’t-Türâs’il-Arabî*, C. I, Cüz IV, Camiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî 1991, ss. 155-156.

⁷ “A’râb” kelimesi için bkz. Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2009, ss. 556-557; Sem’ânî, *el-Ensâb*, C. I, Dâiratü’l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977, s. 305.

⁸ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 408; Makrîzî, *Kitabu’l-Mukaffâ el-Kebîr*, s. 645.

⁹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, C. VII, s. 734; Takıyyüddin Fâsî, *el-Ikdü’s-Semîn*, C. III, s. 138.

“Amcam Yahyâ b. Ahmed bana haber verdi.”¹⁰ rivayeti nakledilse de bu söz amcasının ilmî çevredeki konumu hakkında bilgi vermemektedir.

Başta hadis ve tasavvuf olmak üzere birçok ilimle uğraşan Ebû Saîd, ilmî hayatına ilk adımı Basra’da atmıştır.¹¹ Bununla birlikte ilim elde etmek amacıyla doğuda Sicistân bölgesinden kuzeyde Antakya’ya ve güneyde Mısır’a kadar birçok yere yolculuk yapmıştır. Bu yolculukların sebeplerinden birinin o dönemde meşhur olan hadisi bizzat hocadan dinleme, diğeri de âlî isnada ulaşmak olduğu düşünülürse Ebû Saîd’in yaptığı yolculukların bu gayeye dayandığı sonucu çıkarılabilir. İlim elde etmek için seyahat ettiği yerler arasında Bağdat,¹² Kûfe,¹³ Rakka,¹⁴ Şâm,¹⁵ Antakya,¹⁶ Dımaşk,¹⁷ Mısır¹⁸ ve Hicaz gibi devrin önemli yerleri zikredilmektedir.¹⁹ Ebû Saîd yolculukları esnasında başta Ubeydullah b. Abdullah el-Atekî,²⁰ İbrahim Salih Ebu İshâk eş-Şîrâzî,²¹ Musa b. Muhammed b. Ahmed Ebû Yûsuf el-Basrî,²² Za’ferânî (ö. 260/874),²³ Dûrî (ö. 271/884)²⁴ ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)²⁵ olmak üzere gittiği hemen her bölgede pek çok âlimin ders halkalarında yer almıştır.²⁶

Ebû Saîd, ilim tahsili amacıyla gittiği bölgeler içinde dönemin gözde ilim merkezlerinden ve kendisi için de dönüm noktalarından biri olan Bağdat’ta ise başta tasavvufun önde gelen siması Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere, Ebû Ahmed el-Kalânîsî, Amr

¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C. X, s. 288.

¹¹ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, Dâru İbni'l-Cevzî, Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1997, C. I, s. 791. Ebû Saîd'in, -hocaları arasından ilk önce vefat eden Muhammed b. İsmail el-Buhtürî'den (ö. 258'de) hareketle- henüz on iki yaşlarındaiken Basra'da hadis yazımına başladığı anlaşılmaktadır.

¹² İlk defa hangi tarihte Bağdat'a yolculuk ettiği bilinmemekle birlikte hocası Za'ferânî (ö. 260/874)'nin vefatına kıyasla h. 260 senesinden önce bu yolculuğun gerçekleştiği söylenilebilir (Bilal Aybakan, “Za'ferânî”, *DİA*, C. XLIV, İstanbul 2013). Ayrıca 278 yılında da Bağdat'ta bulunmuştur. (Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, ss. 651-652).

¹³ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 705.

¹⁴ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 760.

¹⁵ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 476.

¹⁶ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 248.

¹⁷ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 618.

¹⁸ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 459.

¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, C. V, s.353; Muhammed el-Habîb el-Hîle, et-Târîh ve'l-Müerrihûn bi-Mekke mine'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî ile'l-Karnî's-Sâlis Aşera, Müessesetü'l-Furkân li't-Turâs el-İslamî, 1994, s. 25.

²⁰ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 912.

²¹ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 586.

²² Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 1100.

²³ Zehebî, *Siyer*, C. XII, ss. 262-263.

²⁴ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 284.

²⁵ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1992, C. I, s. 47.

²⁶ Örneğin hocalarından bir kısmı için bkz. Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, ss. 17-18.

b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî, Hasan Mesûhî (ö. 280/893), Ebû Ca'fer Haffâr, Ebu'l-Feth el-Hammâl ve daha birçok kimse ile dostluk kurmuş ve onların derslerine katılmıştır.²⁷ Kaynaklarda onun, ulemânın ve meşâyihün büyüklerinden olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Birçok hocadan ders alan Ebû Saîd, öte yandan ilim maksadıyla yolculuklar yapıp, halkasına katılan sayıca pek çok talebeye de ders vermiştir.²⁹ *Mu'cem*'i tahkik eden Ahmed Belûşî, bu talebelerden 69'u Endülüslü olmak üzere 116 kadar isim saymıştır.³⁰

Tüm bu veriler Ebû Saîd'in ulemâ ve sûfi taifeden pek çok kimse ile ne derece etkileşim halinde olduğunu ve ilmî muhitteki konumunun göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir. Nitekim Mesleme'nin onun hakkında: “şeyh”, “sika”, “hüsnu'l-edâ”, “kesîru'r-rivâyât”, “kesîru't-teâlîf”, “celîlü'l-kadr” gibi ifadeleri,³¹ Zehebî'nin ise: “ârif”, “âbid”, “rabbânî”, “kebîru'l-kadr”, “imam”, “muhaddis” ve Şeyhu'l-İslam” gibi övgü dolu sözleri onun bu konumuna işaret etmektedir.³² Tüm bu bilgiler onun ilmî disiplinlerce kabul gördüğünü göstermektedir. Ayrıca kendisiyle karşılaşmış arkadaşlık edenlerin de onu övdüğü ifade edilmektedir.³³ Bu bağlamda öğrencisi İbn Mende (ö. 395/1005): “Dünyanın büyükleri beş tanedir: İsfahân'da İbn Fâris, Nîşâbur'da el-Esamm, Mekke'de İbnü'l-A'râbî (Ebû Saîd), Trâblus'da Heyseme ve Bağdat'ta Saffâr”.³⁴ Ebû Saîd hakkındaki açıklamalara bakılırsa ilmine itibar edilen ve ulemanın ta'dil edip değer verdiği ârif bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Ömrünün önemli bir kısmını Hicaz'da geçiren Ebû Saîd,³⁵ Harem-i Şerîf'te ulemâ içerisinde önemli bir misyon üstlenmiş, ders halkaları kurmuş ve bu nedenle ona “Şeyhu'l-Harem” unvanı verilmiştir.³⁶

²⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 427.

²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; Kuşeyrî, *Risâle*, s.78; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, s. 336; Şârânî, *Tabakât*, s. 211.

²⁹ Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, s. 249; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, s. 216; Muhammed el-Habîb el-Hîle, *et-Târîh ve'l-Müerrihûn*, s. 25.

³⁰ Endülüs'ten gelenlerin genelini Kurtubalı olduğunu tespit etmiştir. Ebû Saîd, *Kitabu'l-Mu'cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, C. I, ss. 51-69; Muhammed el-Habîb el-Hîle, *et-Târîh ve'l-Müerrihûn*, s. 26.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, C. I, s. 671.

³² Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, s. 852; Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 407.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, C. V, s. 356.

³⁴ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 554.

³⁵ Kendisine yapılan ilmî yolculukların büyük bir kısmının Mekke'de olduğu göz önüne alınacak olursa, Mekke'de geçirdiği sürenin kısa olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Mukrî *Mu'cem*'inde, h. 306 senesinde Mescid-i Harem'de Ebû Saîd'den ders aldığını kaydetmesi, Ebû Saîd'in en geç bu tarihte Mekke'ye yerleştiğini göstermektedir. (İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem li İbni'l-Mukrî*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Sa'd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998, s. 135.)

³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, s. 88; Şeyhu'l-Harem için bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Şeyhülharem”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul, ss. 90-91.

Ebû Saîd'in vefat tarihi ile ilgili bilgiler birbirinden farklı arz etmektedir. Kaynaklar bu hususta hicrî 340³⁷ ve 341³⁸ tarihleri üzerinde durmuşlardır. Bu tarihler arasında herhangi bir tercihte bulunmak zor gözükmeyle birlikte daha erken döneme ait kaynakların verdiği tarihten hareketle hicrî 341 yılında vefat ettiği sonucuna varmak mümkündür. Bu durumda Ebû Saîd'in yaklaşık olarak doksan beş yıl yaşadığını söylenebilir.³⁹

Ebû Saîd'in eserlerinin tam sayısını tespit etmek zor görünmektedir. Ayrıca yazdığı pek çok eserden sadece bir kısmının günümüze ulaştığı da bilinen bir husustur. Tespit edebildiğimiz başlıca eserlerinden günümüze ulaşanlar; *Ma'nâ'z-Zühd ve'l-Makâlât Fîhi*, *Kitâbü'l-Mu'cem fi'l-Hadîs*, *el-Kubel ve'l-Muâneka ve'l-Musâfaha*, *Risâle fi'l-Mevâ'iz ve'l-Fevâ'id*, *Kitâbu Rü'yetillâhi Tebâreke ve Te'âlâ* adlı eserler iken, günümüze ulaşmayanlar ise; *Tabakâtu'n-Nüssâk*, *Târîhu'l-Basra*, *Ahbâru Mekke*, *el-İhtisâsu fî Zikri'l-Fakr ve'l-Ğinâ (Şerefu'l-Fakr)*, *er-Redd ala İbn Meserre*, *el-İhlâs ve Meânî İlm-i Bâtın*, *Kitâbu'l-Vecd*, *el-Muhtesib*, *el-Cem' ve't-Tefrîk fî Âdâbi't-Tarîk*, *Kitâbü'l-Vesâyâ*, *es-Sabr ve't-Tasabbur*, *el-Ömür ve'ş-Şeyb*, *Kitâbu'l-Mehabbe*, *İhtisâru't-Tarîk*, *Kitâbu Kerâmâtî'l-Evliyâ* adlı eserlerdir.⁴⁰

Birçok alanla ilişkili eserleri bulunan Ebû Saîd, velûd bir müellif olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak eldeki mevcut eserleri onun ilmî kişiliğini belli oranda gösterse de, özellikle tasavvufî kişiliğini ve tasavvufî görüşlerini tespit etme noktasında yetersizdir. Bu nedenle çalışmamızın ilerleyen kısımlarında onun gerek sûfi portresini gerekse bazı tasavvufî kavramlara getirdiği yorumları değerlendirirken kendi eserlerinin yanında hayatı ve fikirleri hakkında malumat veren örneğin Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'si ile Ebû Nasr Serrâc'ın *el-Lüma'*ı gibi diğer bazı eserlerden hareket etmek gerekecektir.

2. Sûfî Portresi ve Muhîti

Ebû Saîd, tasavvufun teşekkülü ve gelişimi açısından dönüm noktalarından kabul edilen hicrî III. ve IV. asırlar arasında yaşamıştır. Bu süreçte tasavvufun kurucu şahsiyetleri yetiştiği gibi tasavvufa dair ilk müstakil eserler de kaleme alınmaya başlamıştır.

³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, C. VII, s. 734; Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410; Yâfîû, *Mir'âtü'l-Cenân*, C. II, ss. 248-249; Takiyüddîn Fâsî, *İkdü's-Semîn*, C. III, s. 138; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1983, s. 354; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, C. IV, s. 216.

³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C. X, s. 375; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 78; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, C. XIV, s. 88; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XI, s. 226; Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, C. I, s. 211.

³⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, C. I, s. 671. İbn Hacer'in rivayetine göre Ebû Saîd'in 95 sene yaşadığı, üç gün hasta olarak yattığı ve bundan sonra da vefat ettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Eserler ve kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Salih Yıldırım, *Ebû Saîd İbnü'l-A'râbi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2022, ss. 33-40.

Tasavvuf tarihinde kurucu şahsiyetlerden bahsederken akla ilk gelen sūfilerin başında Cüneyd yer almaktadır. O, Ebû Saîd'in tasavvufî kişiliğinin inşasında önemli etkilere sahiptir. Nitekim bu bölümde Ebû Saîd'in tasavvuf serüveninde Cüneyd'in bir kısım izlerini göreceğiz.

Basra ve Bağdat gibi dönemin gözde ilim merkezlerine gidip gelen Ebû Saîd'in ilme ve tasavvufa olan teveccühü erken yaşlarından itibaren başlamıştır.⁴¹ Nitekim henüz on-on iki yaşlarında hadis ilmiyle uğraşırken, yirmili yaşlara geldiğinde dönemin önemli sūfilerinden Bağdatlı sūfi Ebû Ahmed el-Kalânîsi'ye (ö. 270/884) intisap etmiştir.⁴² O, son dönemlerine yetiştiği hocası el-Kalânîsi'nin vefatına kadar onunla olan irtibatını devam ettirmiştir. Nitekim Ebû Saîd "O vefat edene kadar ona talebelik yaptım. Ne altın ne de gümüşle gecelediğimi gördüm."⁴³ diyerek bunu açıkça ifade etmiştir. Ayrıca onun, hocasının yalnızca ilmî ve tasavvufî kişiliğinden değil, aynı zamanda ahlâkî yönünden de istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hocası hakkında yukarıda verilen sözü buna delil olarak gösterilebilir.

Ebû Saîd'in Bağdat'ta Ebû Ahmed el-Kalânîsi ile irtibatı ona, tasavvufun öncü simalarından Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Amr b. Osman el-Mekkî gibi kimselerin ders halkalarına katılma fırsatı sundu. Bu sayede Ebû Saîd'in tasavvufî kişiliği/kimliği adeta bu ilmin membaı olan isimlerin yanında şekillenmeye başladı. Özellikle Nûrî ve Cüneyd'in onun hayatındaki yeri yadsınamaz. Çünkü Ebû Saîd hem onların sözlerinden ve yaşantılarından etkilenmiş hem de uzunca bir süre onlarla birlikte vakit geçirmiştir. Söz gelimi *Siyer*'de yer alan bir rivayete göre Ebû Saîd, Ruveyym ve Ebûbekir el-Attâr ile bir nehir kenarında yürüyorken Nûrî ile karşılaşmışlardır. Sūfilerin mihnesinin ardından on dört yıl Bağdat dışında yaşayan Nûrî'yi görüp, tanımaları ve ona durumu hakkında soru sormaları aralarında eskiye dayanan ilişkiyi göstermektedir.⁴⁴ Ayrıca Nûrî'yi uzun çabalar sonucu ikna edip, Cüneyd'in sohbet meclisine götürmelerinden de anlaşılabilir ki Ebû Saîd, Bağdat'ta bulunduğu sürede Cüneyd'in halkasına katılmaya ve tasavvufî eğitimini almaya devam etmiştir.⁴⁵

⁴¹ İleride geleceği üzere Ebû Saîd'in hocalarının büyük bir kısmının Bağdatlı sūfiler olması, onun Basra ekolünden ziyade Bağdat ekolünün çizgisinden giden biri olduğunu göstermektedir.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. XV, s. 141.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. XV, s. 141.

⁴⁴ Zehebî, *Siyer*, C. XIV, s. 74.

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, C. XIV, s. 74.

Ebû Saîd'in tasavvufî hayatında Cüneyd'in önemli izler bıraktığını görmekteyiz. Ebû Saîd "Bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle kayıtlıdır."⁴⁶ diyen Cüneyd gibi şeriat eksenli – Kur'an ve Sünnet üzere- bir anlayış benimsediğinden, diğer ilimlere olduğu gibi tasavvufa da bu perspektiften bakmıştır. Nitekim sûfî sözlerinden ve ıstılahlarından olan şeyleri ancak bir delil bulunması durumunda kabul etmesi onun bu anlayışına mesned teşkil etmektedir.⁴⁷ Ebû Saîd'in âlim ve sûfinin durumunu ifade ederken dile getirdiği "Âlim, tasavvuf ve teellühten ârî kalırsa anlamsızdır. Aynı şekilde sûfî de sünnet ilminden/bilgisinden ârî olursa ayağı doğru yoldan kayar."⁴⁸ cümlesi onun Kur'an ve Sünnete ne derece bağlı olduğunu gösteren en net ifadelerden birisidir.

Ebû Saîd'in, bazı kimselere ve görüşlerine yaptığı eleştiriler de onun tasavvufa Kur'an ve Sünnet merkezli baktığının delili niteliğindedir. Örneğin Ebû Saîd, tasavvuf tarihinin tartışmalı isimlerinden Endülüslü İbn Meserre'yi kimi yerde Ehl-i Sünnet üzere hadis rivayetinde bulunmasından dolayı tasvib edip, bu halini takdir ederken, diğer yandan da batıniyye hakkında konuşup, sûfilerin ince sırlarını ve İşrâkî görüşlerini öğrettiğini söyleyerek ona reddiye amacıyla eser kaleme almıştır.⁴⁹

Buraya kadar Ebû Saîd'in tasavvufî birikimini elde ederken etkisi altında kaldığı hocaları ve onun tasavvufa yaklaşımını ele aldık. Bir de Ebû Saîd'in, doğrudan yahut dolaylı olarak gerek düşüncelerine gerekse kimi kavramlar konusundaki yaklaşımlarına etkiye bulunduğu isimler bulunmaktadır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) bu noktada Ebû Saîd'den etkilenen önemli isimlerdendir. Bu üç ismin tasavvuf tarihine katkıları göz önüne alındığında Ebû Saîd'in tarihi süreçteki yeri hakkında da bir fikir sahibi olunacaktır.

Serrâc'ın *Lüma*'ı incelendiğinde Ebû Saîd'in sözleri,⁵⁰ mektupları⁵¹ ve *Kitâbu'l-Vecd*⁵² adlı eserinden alıntılar göze çarpmaktadır. Serrâc özellikle vecd bölümünü kaleme alırken o kısımda anlattıklarının Ebû Saîd'in *Kitâbu'l-Vecd*'inin bir muhtasarı olduğunu ifade etmesi

⁴⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016, s. 98; Cüneyd'in benzer ifadeleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 51.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410. [وقد كان ابن الأعرابي من علماء الصوفية , فتراه لا يُقبَلُ شيئاً من [اصطلاحات القوم إلا بحُجَّةٍ

العالم إذا عري من التصوف و التأله, فهو فارغ, كما أن الصوفي إذا عري من [علم السنة, زلَّ عن سواء السبيل

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410. [العلم السنة, زلَّ عن سواء السبيل

⁴⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulema el-Endülüsi*, C. II, thk. Ma'rûf Beşşâr Avvâd, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut 2008, s. 41; Angel Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1955, s. 327; İhsân Abbas, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelûsî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1969, s. 33.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma* , s. 178, 187, 316.

⁵¹ Serrâc, *el-Lüma* , ss. 219-220.

⁵² Serrâc, *el-Lüma* , s. 264, 268-272.

üzerinde durulması gereken bir husustur. Buradan ötürü Ebû Saîd'in Serrâc üzerinde etkileri olduğu sonucuna varmak pekâlâ mümkündür. Nitekim her ne kadar Serrâc'ın Ebû Saîd ile görüştüğüne dair kesin bir delil bulunamasa da vefat tarihlerinden hareketle aralarında bir görüşme olma ihtimali uzak değildir. Bu durum da aralarındaki etkileşimi mümkün kılmaktadır.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye gelince; Ebû Saîd'in onun ilmi eğitimine katkıları olduğunu görmekteyiz. Nitekim Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*'da Ebû Saîd'in *Tabakâtu'n-Nussâk*'ından bir pasaj aktarıp, onu “Şeyhimiz Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî” diyerek anmaktadır.⁵³ Anlaşılan o ki ikisi arasında bir hoca-talebe ilişkisi yer almaktadır. Ayrıca Murtezâ ez-Zebîdî *İkdü'l-Cevheri's-Semîn*'inde aralarındaki irtibatı teyit mahiyetinde Ebû Tâlib'in tasavvufi eğitiminde şeyhinin Ebû Saîd olduğunu belirtir.⁵⁴ Zebîdî bu hususu ikisinin de içinde yer aldığı bir tasavvuf silsilesi vermekle gösterir. Buna göre silsile şu şekildedir:

Ebû Tâlib el-Mekkî → Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî → Cüneyd-i Bağdâdî

Gazzâlî meşhur eseri “*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*”de birkaç yerde Ebû Saîd'e atıf yapmıştır.⁵⁵ Bunlardan öne çıkanı vecd kavramı hususundaki nakildir. Nitekim Serrâc'da da görüldüğü üzere vecd kavramı hakkında söz ederken Ebû Saîd'e temas edilme ihtiyacı hissedilmesi, onun bu kavramı tanımlamada öne çıktığını göstermektedir. Gazzâlî'nin vecde ayırdığı bölümde uzunca bir pasaj aktarması ise onun Ebû Saîd'den etkilenmiş olabileceğine mesnet teşkil eder.

Netice itibariyle Ebû Saîd'den sonraki dönemlerde sûfîlerin yaptığı alıntılar onun tasavvuf düşüncesinde önemli isimlerden birisi olduğunu göstermektedir. Onun şahsiyetine ilişkin iktibaslar işaret ediyor ki, Ebû Saîd'in her ne kadar hadis ehline yatkınlığı olan bir sûfî olduğu gözükse de Cüneyd'in etkisi çerçevesinde tasavvuf düşüncesini geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte çeşitli açılardan ele alarak sûfî kimliğini tespiti gayret sarf ettiğimiz Ebû Saîd'in, üzerinde durduğu bazı tasavvufî kavramları değerlendirerek onun bu yönünü kavramlar üzerinden daha da belirgin hale getirmeye çalışacağız.

3. Ebû Saîd'de Tasavvufî Kavramlar

⁵³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, C. I, Mektebe Darü't-Türâs, Kahire 2001, s. 448.

⁵⁴ Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, (M. Tancî nüshası fotokopisi), İSAM Kütüphanesi, nr. 004622, s. 86.

⁵⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. II, tahkik: Dr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2004, ss. 408-410.

Ebû Saîd'in tasavvuf düşüncesi daha ziyade tasavvuf ıstılahlarına dair hem kendi eserlerinde dile getirdikleri hem de ondan aktarılagenler üzerinden takip edilebilmektedir. Onun özellikle üzerinde durduğu zühd ve vecd kavramına baktığımızda erken dönem tasavvufundaki zühd konusuna ilişkin yaklaşımlar ve vecd konusundaki tartışmalar gibi tasavvufun önemli problematiklerine derinlik kattığını görmekteyiz. O nedenle çalışmamızın bu kısmında başta zühd ve vecd olmak üzere müellifimizin bir kısmı *tahalluk* bir kısmı da *tahakkuk* boyutuna tekabül eden tasavvuf ıstılahları hakkındaki yaklaşımları ele alınacaktır. Ebû Saîd'in kullandığı ve haklarında izahatta bulunduğu kavram kümesi dikkate alındığında tasavvuf döneminin karakteristik ıstılahlarının önemli bir kısmına temas etmiş olduğu görülecektir.

3. 1. Zühd

Ebû Saîd'in ele aldığı tasavvufi kavramlar içerisinde zühd önemli bir yer tutar. Nitekim Onun, hem zühde dair tanımları hem de “Kitabu’z-Zühd” literatürüne katkı sağlayan eser kaleme alması üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu meyanda o, *Ma'nâ'z Zühd ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn* adlı bir eser kaleme alarak bu literatüre katkıda bulunmuştur. Ebû Saîd -kendisinin de ifadesiyle-, zühd ile alakalı eserinde, bu kavram hakkında kendisine kadar gelen sözleri aktarmıştır.⁵⁶ Onun zühd kavramına yaklaşımını eserinde aktardığı rivayetlerden ve kimi yerde bunlara getirdiği yorumlardan hareketle inceleyeceğiz.

Ebû Saîd, Ahmed b. Ebi'l-Havârî'nin (ö. 230/844) zühd ile ilgili, “zâhidlerin zühdü istemelerinin nedeni ahiret için kalplerini, gereksiz olan şeylerden temizlemek” sözünü aktarıp, burada zühdden kastedilenin kalbi Allah'ın zikrinden alıkoyan her şeyde olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷ [وهذا يدل على أن يزهد في كل ما شغله عن الله -عزوجل] Yani ona göre kalbi masivadan arındırmak ve elde mevcut olsun ya da olmasın Allah dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak gerekmektedir. Yoksa burada zühd, mal-mülk sahibi olunmaması ve fakirlik içerisinde bir hayat sürülmesi anlamı taşımamaktadır.

Ebû Saîd aktardığı diğer bir rivayette, Ebû Hâşim el-Meğâzili'nin (ö. 275/888) “emelleri koparıp, çaba sarf etmek ve rahatı bırakmak” diyerek tanımladığı zühd kavramını şöyle yorumlamıştır: “Her kim kalbinin rahatı, dininin esenliği ve nefsinin muhafaza için dünyayı terk ederse, bu güzeldir. Şan ve şöhretini korumaya çalışan, dünyada rahat etmeyi

⁵⁶ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Ma'nâ'z-Zühd ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn*, thk. Sa'd Abdulğaffâr Alî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 53. [أنا ذاك ما انتهى إليّ منها]

⁵⁷ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 60.

و من ترك الدنيا [58] ”terk etmeyip, itaat etme konusunda da çaba sarf etmeyen kişi zâhid değildir.“⁵⁸ لراحة قلبه و سلامة دينه و صيانة نفسه فحسن و ليس بزاهد حتى يزهد في قيام الجاه بالصيانة و يزهد في الراحة [فليستعمل الدأب في الطاعة] Bu bağlamda getirdiği diğer bir örnek ise “kişinin dünyada, nefsinin rahatına karşı sıkıntı duyması” şeklindeki bir görüştür.⁵⁹ Bu görüşün makam bakımından önceki aktardıklarından daha üstün olduğunu ifade etmesi, aslında onun, bu tavrı ile dünyadan el etek çekme anlamında kesbi terk edip tevekküle ağırlık veren yaklaşımları dengelemek istediğini göstermektedir.⁶⁰ Nitekim nefsin rahatından kaçınmak mübah görülen şeyler de dâhil olmak üzere dünyalık şeyleri terk etmekle mümkündür. Buradan hareketle Ebû Saîd zühdü terk edilen şeylere göre derecelendirmiştir. Bu derecelerin ilki haramda zühd, ikincisi mübah olan şeylerde zühddür. Üçüncü ve en üstünü ise bollukta zühddür. Bu zühd çeşidi ihtiyaç fazlası şeylerde zâhidlik etmektir. Ebû Saîd’e göre bu ihtiyaç fazlası şeylerde zühd ise Allah’ın emri, O’na yaklaştıran şeyler veya zorunlu olarak yapılan işler haricinde kalan her şeydir. Yani kişiye gerekmeyen ve kişiyi alakadar etmeyen şeylerdir.⁶¹ Onun burada yapmış olduğu derecelendirme daha önce Ahmed b. Hanbel’in yapmış olduğu derecelendirme ile hemen hemen aynı karakterdedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel de zühdü üçe ayırmış ve ilkini haramlarda, ikincisini helallerin lazım olmayanlarında -yani mübah olan şeylerde zühd- ve üçüncüsünü de Allah ile meşguliyetten engelleyen her şeyde zühd şeklinde tarif etmiştir.⁶² Her iki tarifte de görüldüğü üzere zühdün ilk derecesi avamın, ikinci derecesi havassın, üçüncüsü ise ariflerin zühdü olarak anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ebû Saîd zühdün bazı kısımlarından söz etmiştir. Bunları insanlara öncülük -önderlik- yapma, onlara dostça davranma, onlarla konuşma ve onlarla ilişkiler kurma konusunda zühd şeklinde dörde ayırmıştır.⁶³ [و من الزهد أيضًا: الزهد في الرئاسة و المحاسنة و المحادثة]⁶³ [و المعاشرة] Ebû Saîd’in bu hususta verdiği bilgiler, ona göre zühdün kapsamlı ve birçok konu ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Ebû Saîd zühdün gayesinden de söz etmiş ve bunu şöyle ifade etmiştir: “endişenin yalnız Allah için olmasıdır, dünyayı ve ahireti anmak değildir. İşte bu, zühdün gayesidir.”⁶⁴ [أن يكون الهم همًّا واحداً لله وحده، ليس ذكر دنيا و لا أخرة و هو غاية الزهد]⁶⁴ [أن يكون الهم همًّا واحداً لله وحده، ليس ذكر دنيا و لا أخرة و هو غاية الزهد]⁶⁴ Bunu söylerken de asıl gayenin dünya ve ahireti anmak olmadığını, dünyada zühdün gerekliliğini ve dünyanın kıymetini

⁵⁸ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 63.

⁵⁹ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, ss. 64-65. [قال بعض العلماء: الزهد في الدنيا أن يغتم الرجل على راحة تستريح]⁵⁹ [إليها نفسه]

⁶⁰ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 65.

⁶¹ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 72.

⁶² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 155.

⁶³ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 72.

⁶⁴ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 71. Yani zühdden maksat, zühdün Allah için olmasıdır.

kalpten çıkarıp onu kerih görmenin gerekliliğini kastetmektedir. Çünkü gaye yalnız Allah için olmadığında dünyadan uzaklaşmak da pek mümkün olmaz.

Ebû Saîd zühd kavramını –kimi sûfilerde de görüldüğü üzere- bazen başka kavramlarla ilişkili bir şekilde kullanmıştır. Nitekim zühd kavramının çok anlamlı oluşu ve bu nedenle sınırının tespitinin güçleşmesi başka kavramlarla birlikte ele alınmasını gerektirmiştir. Zühd kavramının erken dönemlerden itibaren kuşatıcı bir karakteristiği kendinde barındırdığı düşünüldüğünde Ebû Saîd’in açıkladığı birçok kavram zühd içerisinde dâhil edilebilir. Ebû Saîd’in, Melik b. Attâf el-Leysî’den getirdiği bir rivayet için o rivayetin zühd hakkında olduğunu, zühdün de bu bağlamda ihlâs konu başlığıyla ilişkili olduğunu ifade etmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Ebû Saîd bu bağlamda her şeyde zühd sahibi olmanın kesinlikle ihlaslı olmayı gerektirdiğini söylemiştir.⁶⁵

Sonuç olarak Ebû Saîd’in zühd hakkında söyledikleri, zühde yaklaşımı ve zühdle ilgili getirdiği rivayetler onun zühd anlayışının temelde kalbî-manevî bir durum olduğunu göstermektedir. Bundan ötürü onun, ilk dönem sûfilerinin benimsedikleri zühd hayatını kendisine esas aldığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim eserinin üçüncü kısmında dünya malından ihtiyaç miktarı elde edip bununla kifâyet etmeyi ifade eden rivayetlere yer vermesi de tespit ettiğimiz sonucun haklılığını teyit etmektedir.⁶⁶

3. 2. Sabır

Ebû Saîd’in sabır kavramı ile ilgili tanımı önemi haizdir. Onun yaptığı tanım, önde gelen sûfi kadınlardan Râbiatü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801 [?]) sabrı tarif eden sözleri ile benzerlik göstermektedir. Söz gelişi Râbiatü'l-Adeviyye bir gün yürürken başını bir yere çarpmış ve kanayan başına rağmen yoluna devam etmiş. Bunun üzerine peşindekiler durumun farkında olmadığı düşüncesiyle ona halini arz etmişler. O ise bu durumu “Kardeşlerim! Başıma gelen şeyde Allah’ın muvafakati sebebiyle duyduğum zevk, sizin de gördüğünüz hale girip hislerimden beni mahrum kıldı.” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁷ Bu meyanda Ebû Saîd’in sabrı, “Sabrın tamamı belaları hoş/memnuniyetle karşılamak” [الصبر [كله تلوي البلاء بالرحب

Ebû Saîd yaptığı tarifte sabır kavramını bela ve musibetlerle ilişkilendirerek ele almıştır. Buna göre Ebû Saîd’in vermiş olduğu tarif, kavramın tasavvuf ıstılahındaki kullanımını çerçevesinde değerlendirilmelidir. Ayrıca bu tanımdan hareketle sabrın, ilim ve

⁶⁵ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 71.

⁶⁶ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, ss. 82-98.

⁶⁷ İbnü'l-Arif, *Mehâsinü'l-Mecâlis*, thk. Muhammed Adlûnî el-İdrîsî, Dâru's-Sekâfe, ss. 73-74.

kudret sahibi, her şeyin yaratıcısı Allah'tan geldiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'tan gelene memnuniyetle sabretmek, bir anlamda O'ndan gelene razı olmayı beraberinde getirir. Ebû Saîd'in sabra yaklaşımı bu açıdan değerlendirildiğinde onun, Allah'tan gelene razı olduğu ve memnuniyetle bunları karşıladığı sonucuna varmak mümkündür. Dahası Ebû Saîd'in, sabır ile Allah'a yaklaşmayı kendisine bir sebep edindiği söylenebilir. Nitekim nafileler nasıl ki Allah'a yakınlaşma için bir sebep olarak görülüyorsa, Allah'tan gelenlere sabredip, hoş karşılamak da O'nun rızasını elde etmek açısından yakınlaşma vesilesi olabilir.

Ebû Saîd'in sabır tanımını Kuşeyrî'nin âbidlerin ve âşıkların sabrı şeklinde ifade ettiği mesele ile ilişkilendirmek mümkündür. Kuşeyrî âbidlerin sabrının en güzel biçiminin şikayeti terk etmek olduğunu, âşıkların sabrının en güzel biçiminin ise sabrın terk edilmesi olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Buradan hareketle sabrı, belaları hoşnutluk olarak karşılamakla ilişkilendiren Ebû Saîd'in aslında bu söylemiyle sabrı terk etmeyi kastettiği sonucuna varılabilir. Çünkü Ebû Saîd'in ifadesi şikayeti terkin bir adım ötesinde bir anlam taşımaktadır.

Ayrıca Ebû Saîd'in getirdiği tanım *Menâzil* müellifinin sabrı tarifiyle de ilişkili görünmektedir. Herevî tarafından sabır, avam mertebelerinin en zor ve muhabbet yolunun da en güç olanlarından kabul edilmiştir.⁶⁹ Ebû Saîd'in sabır tanımındaki belaların hoş karşılanması aslında aynı zamanda onun havas mertebesinde bir sabır anlayışına sahip olduğunun göstergesi sayılabilir.

3. 3. Tevekkül ve Tefvîz

Ebû Saîd tevekkülü pis şeylerden kaçınmakla ilişkilendirmiştir. Nitekim onun, "Tevekkül kazuratı terk etmek" şeklinde ki tevekkül tarifi bunu göstermektedir.⁷⁰ [التوكل كله] Ebû Saîd'in daha önce zühde yaklaşımında kalbî bir zühd anlayışı benimsemiş olabileceğini ifade etmiştik. Onun zühd ile amaçladığı dünyadan tamamen el etek çekmek şeklinde değildir. Bundan hareketle tevekkül hakkındaki sözünün de yine kalple ilişkili olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Onun kazuratı terk etmekten kastettiği şey dünya olsa gerektir. Böyle olunca da aslında onun tevekkül ile amaçladığı Allah'a tam anlamıyla itimat edip, dünyaya bel bağlamamanın gerekliliğidir. Nitekim bir kimse Allah'a tam anlamıyla tevekkül eder de işlerini O'na havale ederse hakiki anlamda tevekkül etmiş olur. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki tevekkül anlayışının terk ile ilişkisi esbaba tevessülün

⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 224.

⁶⁹ Hâce Abdullah Herevî, terc. Abdurrezzak Tek, *Menâzilü's-Sâirîn-İlelü'l-Makâmât*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2019, s. 93.

⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 428.

de terk edilmesi anlamını taşımamaktadır. Çünkü sebeplere tevessül etmek gerekli görülen bir davranıştır. Ebû Saîd'in böyle bir davranışı pis, çirkin görüp yalnızca Allah'a tevekkül etmekle yetinmeyi düşünmesi, onun daha önce ifade ettiğimiz fikirleriyle tezat teşkil edecektir ki bu pek mümkün görünmemektedir. Bu durumu destekler mahiyette Ebû Saîd'in talebesinin, hocasının sema' karşılığında tahdiste bulunup ücret aldığını ifade etmesi bir fikir verebilir.⁷¹ Anlaşılan o ki Ebû Saîd çalışıp çabalayıp, sebeplere sarıldıktan sonra işini Allah'a havale etmek fikrinden yanadır. Nihayetinde Ebû Saîd'in tevekkül kavramını tevekkülün terim anlamına muvafık kullandığı sonucuna varmak mümkündür.

Ebû Saîd tevekkül ile ilintili tefvîz kavramını ise hem sözlükteki hem de mutasavvıflar nezdindeki anlamına muvafık bir biçimde kullanmıştır. O, tefvîzi: “Tefvîz, başa gelen şeyleri gönül huzuruyla (sükûnetle) karşılamaktır.” şeklinde tarif etmiştir.⁷² [التفويض كله] Anlaşılan o ki Ebû Saîd sabrı tarifindeki söze benzer bir tanım ile Allah'tan gelen her şeyin de gönül hoşnutluğu ile kabul edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca bu tanımdan hareketle Ebû Saîd'in tıpkı diğer mutasavvıflar gibi tefvîzi tevekkülden daha öte ve geniş bir manada değerlendirdiği sonucuna varmak mümkündür.

3. 4. Vakt

Ebû Saîd vakt kavramını rıza kavramı ile ilişkilendirerek ele almış ve Allah'ın rızasının kazanıldığı vaktin, en değerli vakit olacağını belirtmiştir.⁷³ [أفضل أوقاتك وقت يكون الحق] Nitekim kendisine yöneltilen “Hoşnut olduğun vakit nedir?” sorusuna “Vakitlerin hepsi Allah'a aittir. Bununla birlikte vakitlerin en iyisi Hakk'ın kendisinde yer aldığı, bana rızasını elde etme imkânı verdiği vakittir.” [ما الذي ترضى من أوقاتك؟ فقال: الأوقات كلها] şeklinde verdiği cevap da vakt ile rıza kavramı arasında yakın bir ilişkiyi ortaya koyma açısından önemli bir yere sahiptir.⁷⁴ Ayrıca Ebû Saîd'in bu kavrama yaklaşımının lafzi manasından öte manevi bir hâli ifade ettiği söylenebilir. Çünkü o, vakte muayyen bir zaman yüklemekten ziyade Hakk'ın rızasının arandığı ve kazanıldığı bir durum olarak literal anlamın ötesinde soyut bir anlam yüklemiştir. Bununla birlikte kendisini hoşnut eden vaktin Allah'ın rızasını kazanmak için imkan tanınan bir vakit olduğu ifadesinden, bu kavramı literal anlamda anladığı da ihtimal dahilindedir.

⁷¹ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 21.

⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 429. Ebû Saîd sabır kavramında olduğu gibi tefvizi de bela ve imtihan etrafında tanımlamaktadır.

⁷³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, C. II, s. 28.

⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 430.

3. 5. Muhabbet

Ebû Saîd'in muhabbet kavramı ile ilgili tanımını, Râbiatü'l-Adeviyye'nin sözüne getirdiği yorumda görmekteyiz. Nitekim Râbia kendisine sorulan “Allah Resulü'ne olan sevgin nasıldır?” şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Tabii ki onu seviyorum. Ancak Hâlık'a olan sevgim, beni mahlûkun sevgisinden alıkoydu.”⁷⁵ Ebû Saîd ise bu sözün yorumunda muhabbet hakkında şöyle demiştir:

*Ben Allah Resulünü iman, tasdik ve itikad bakımından seviyorum. Çünkü o, Allah'ın resulüdür ve Allah Teâlâ onu sevdiği gibi onu sevmeyi de emretmiştir. Benim Allah'a olan sevgim ise; devamlı olarak O'nun zikri ile ve ona münacaatla meşgul olmak, kelamının tatlılığı ile lezzetlenmek, O'nun devamlı olarak kalplere nazar etmesi ve nimetlerini anmak şeklindedir. [معناه أني أحب رسول الله إيماناً واعتقاداً, لأنه رسول الله, و لأن الله يحبه و أمر بحبه, و حُبِّي الله فيه الشُّغْلُ بدوام ذكره ومناجاته, و التلذذ بحلاوة كلامه, و نظره في القلوب على الدوام, مع ذكر نعمه.*⁷⁶

Yani Ebû Saîd, muhabbetullahı giden yolun muhabbet-i Nebî'den geçtiğini söylemektedir. Ebû Saîd'in muhabbet kavramını tarif ederken getirdiği başka bir tanım ise “ Muhabbet, sevgiliyi her şeye tercih etmektir. (îsâr)” şeklindedir.⁷⁷ [المحبة كلها إيثار المحبوب على الكل] Kul bu şekilde Allah'a olan sevgisini ispat etmiş olmaktadır. Ayrıca Allah'ı nefsinin önünde tutup, Allah dışındaki şeyleri elinin tersiyle itmektedir. Bu bağlamda Ebû Saîd Allah'a olan sevginin, onu sürekli anıp, O'na devamlı münacatta bulunmakla ve Allah'ın kelamını samimi bir niyetle okumakla gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁷⁸ Ebû Saîd'in yaptığı bu tanımlar onun muhabbet kaynaklı bir dindarlık öngördüğünü göstermektedir. Nitekim muhabbet ile ilgili düşünce ve görüşlerinde hareket noktasını Allah ve resulü olarak belirlemesi de bu durumu teyit etmektedir.

Sonuç olarak Ebû Saîd'in muhabbet kavramına yönelik yaklaşımının ayet ve hadis temeline dayandığını ifade edebiliriz. O, Allah'ın muhabbetine ulaşma noktasında Hz. Peygambere sevgi duymanın ve ittiba etmenin önemine vurgu yapmıştır. Örneğin Ebû Saîd'in Allah Resulünü sevdiğini ifade etmesi ve Allah'ın da onu sevmeyi emrettiğini

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî, *Atfü'l-Elifi'l-Me'lûf ala'l-Lâmi'l-Ma'tûf*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif eş-Şâfiî-Joseph Norment Bell, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, Kahire 2007, s. 144.

⁷⁶ Deylemî, *Atfü'l-Elifi'l-Me'lûf*, ss. 144-145; el-İsfâhânî, *Siyer u Selefî's-Sâlihîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 599.

⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 428. Görüldüğü üzere Ebû Saîd bir kavramı daima bir başka kavram ile ilişkilendirerek tanımlar.

⁷⁸ İsfâhânî, *Siyer u Selefî's-Sâlihîn*, s. 599.

söylemesi bunu desteklemektedir.⁷⁹ Nihayetinde ise Ebû Saîd, kişinin sevgiliyi değer verdiği her şeyin üstünde görüp, tercih etmesinin gerekliliğini açıkça beyan etmiştir. Bundan aynı zamanda kişinin iradesini, sevgili uğruna yok sayması da anlaşılabilir. Böylece sevgilide fena bulma hali meydana gelir.

3. 6. Rıza

Tasavvufta rıza kavramının, kadere rıza ve teslimiyet yönü üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu görülmektedir.⁸⁰ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin rıza kavramıyla ilgili soruya “Rıza iradeyi kaldırmaktır.” şeklinde cevap vermesi⁸¹ ve Ebû Saîd'in “Rızânın tamamı itirazı terk etmekte, en üstün derecesi ise Allah için muvafakat etmektedir.”⁸² [الرضا كله ترك] şeklinde getirdiği tanım aslında kulun Rabbine karşı gösterdiği rıza haline yapılan bir vurgudur.

Ebû Saîd'in yapmış olduğu tanımın Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı tarif ile benzerlik gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu iki tanım kulun iradesinden fânî olması şeklinde ortak bir yöne işaret etmektedir. Ancak buradaki fenâ hali tamamen hareketsizlik anlamı taşımaz. Bu bağlamda Ebû Alî ed-Dekkâk'ın şu sözü bu iddiayı destekler mahiyettedir: “Rıza, belanın/sıkıntının (getirdiği acıyı) hissetmemek değildir. Rıza ancak hükme ve kazaya itiraz etmemendir.”⁸³

3. 7. Şevk

Herevi şevk kavramını haller kısmında ele alır ve havas için bir kusur olduğunu öne sürerek bu halin avam ile ilgili olduğunu ifade eder.⁸⁴ Ona göre havas ehli ancak müşahedeye dayanmakta, şevk ise gaibe (görülme-yene) duyulmaktadır.⁸⁵ Ebû Saîd'e göre de şevk ancak gaipte bulunana olur. [لا يكون الشوق الا إلى الغائب] Onun bu sözünden anlaşılan - Herevî'de de görüldüğü üzere- *şevki* müşahade makamları arasında kabul etmediği ve onu kusur olarak gördüğüdür. Nitekim Herevî'nin şevk ilgili düşüncelerini ifade ederken Ebû Saîd'in bu sözünü delil olarak getirmesi de buna işaret etmektedir. O halde Ebû Saîd'in şevk kavramını muhabbet kavramından daha alt bir mertebede gördüğü söylenebilir.

3. 8. Vecd

⁷⁹ İsfâhânî, Siyer u Selefî's-Sâlihîn, s. 599.

⁸⁰ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 94.

⁸¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 50; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 231.

⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 428; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan, TYEKB, İstanbul 2014, s. 74.

⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 228.

⁸⁴ Herevî, terc. Abdurrezzak Tek, *Menâzilü's-Sâirîn-İlelü'l-Makâmât*, s. 172.

⁸⁵ Hâce Abdulah Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 91.

Vecd, Ebû Saîd'in üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Ebû Saîd'in *Kitâbu'l-Vecd* adlı eseri de bunu desteklemektedir. Günümüze Serrâc'ın (ö. 378/988) *Lüma*'ı içerisinde ihtisar edilmiş halde ulaşan bu eser, vecd hakkında yazılan müstakil çalışmaların en eskilerinden biri olmasıyla dikkat çekmektedir.⁸⁶ Nitekim bilindiği kadarıyla vecd hakkındaki müstakil eserlerden ilki Hücûrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda zikrettiği Ruveym b. Ahmed'in (ö. 303/915-16) *Galatu'l-Vâcidîn* adlı eseridir.⁸⁷

Ebû Saîd'in vecd hakkındaki görüşlerini değerlendirirken bunu Serrâc'ın vecd düşüncesinden bağımsız ele almak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Serrâc vecd anlayışını temellendirirken bunu Ebû Saîd'e dayandırmaktadır. Nitekim kitabın vecd bölümünü ele alırken Ebû Saîd'den yaptığı aktarımlar da bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Serrâc kendinden önce aktarıla gelen vecd ile ilgili görüşleri eserinde toplayıp daha sonraki döneme kaynaklık etmiştir. Bu da Ebû Saîd'in daha sonraki dönem vecd anlayışına etki etmiş olabileceğini göstermektedir.⁸⁸

Ebû Saîd'e göre vecdin tanımı şöyledir:

*Vecd, ıstırap veren şeyin hatırlanması anında meydana gelen şeyde, endişe veren bir korkuda, hata sebebiyle azar işitmede, latif bir duyguyla konuşmada, faydalı olana işaret etmede, gaybî olan şeye karşı arzulu olmada, kaçırılan şeye üzülmeye, geçmişe dair pişmanlıkta, şimdiki zamanda bir şeyi arzu etmede, farza yönelik bir çağrıda ve gizli münacâta olan şeydir.*⁸⁹ [الوجد ما يكون عند نكر مزعج أو خوف مُثقل أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطفية أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة بسيرة]

Vecdin tanımını yaptıktan sonra tanımla bağlantılı birtakım görüşler de dile getiren Ebû Saîd, cümlesinin sonunda bütün bu anlattıklarının, vecd ilminin zâhirinin topluca bir açıklaması olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Ebû Saîd vecde şöyle bir tanım daha getirmiştir: “Vecd rahatlıkla mübaşeretdir. Azına sabredilemeyip, çoğuna da güç yetirilemeyen üstün bir müşahededir.”⁹¹ [الوجد مباشرة رُوح و [مطالعة مزيد لا يُصبر عن قليله و لا يُقدر على كثيره]

⁸⁶ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Süfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 6, Sayı 11, s. 13.

⁸⁷ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, C. I, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekafe, Mısır 2007, s. 347.

⁸⁸ Nitekim daha önce Gazzâlî'den örnek verilmişti.

⁸⁹ Serrâc, *Lüma*, s. 269.

⁹⁰ Serrâc, *Lüma*, s. 269.

⁹¹ Serrâc, *Lüma*, s. 270.

“perdenin kalkması, Rakîb’i müşahade (Allah’ı görür gibi olmak), anlayış halinin hazır olması, gaybın mülâhazası, insanın sırrı ile konuşması, kaybedilenin yakalanmaya çalışılması ve senin senliğinden fânî olmandır.” şeklinde dile getirmiştir.⁹² [أول الوجد رفع] الحجاب و مشاهدة الرقيب و حضور الفهم و ملاحظة الغيب و محادثة السر و إيناس المفقود و هو فناؤك أنت من حيث أنت] Bu tanımdan hareketle vecdî, fenâ ve marifetin de ilk aşaması olduğu söylenebilir. Bu sebeple zahîrî bir durum olan sema’ın batînî bir sonucu olan vecd, zahir-batın ilişkisini yani şeriat-hakikat dengesinde önemli bir kavram konumundadır.⁹³

Ebû Saîd’in şu sözü vecdî tasavvufî serüven içindeki konumunu göstermektedir: “Vecd ehl-i havassın derecelerinin ilki olup, gaybı tasdik etmenin bir türüdür. Böylece ehl-i havass bunun tadına varıp, onun nuru kalplerinde parıldadığında kendilerinden şek ve şüphe zail olur.”⁹⁴ [الوجد أول درجات الخصوص وهو ميراث التصديق بالغيب. فلما ذاقوها و سطع في قلوبهم نورها,] [زال عنهم كل شك و ريب] Ebû Saîd’in vecdî ehl-i havâss ile ilişkilendirmesi, ona göre vecd halinin tasavvufî yolda mübtedî olan kimselere özel bir şey olmayıp, aksine bu yolda aşama kaydetmiş ve fakat nihayete ermemiş kimselerde meydana gelen bir durum olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Saîd’in, gaybın tasdikini gerekli görmesi, tevhîd inancıyla da bağlantılı bir durumdur.⁹⁵ Vecdî hem marifete ulaşma aşaması olması hem de gaybı tasdikî bir türü olmasından hareketle vecdî gelen bilginin gayb ile ilgili şek ve şüpheleri giderdiği sonucuna varılabilir. Nitekim Ebû Saîd “(Onlar) gayba iman ederler” (Bakara, 2/3) ayetini delil getirerek vecd ehlinin gayb hususunda herhangi bir şüphelerinin bulunmadığını belirtir.⁹⁶

Ebû Saîd’in düşüncesinde vecd sesli bir hal aldığında bu durum vecdî artmakta olduğunu göstermektedir. Vecd esnasında yaşanan birtakım haller de vâridâtın ne denli büyük olduğunu gösterir. Bununla birlikte vecd kısa süreli bir haldir. Ebû Saîd bunun hikmetini, uzun süreli vecd haline kalplerin dayanamamasına ve akılların baştan çıkmasına bağlamaktadır.⁹⁷

Ebû Saîd vecd hallerindeki farklılıklardan ötürü vecd ehlini derecelere ayırmıştır. Bunlardan birincisi vecdî ilimden uzak olan kimse, ikincisi ilimle vecde ulaşan kişi ve

⁹² Serrâc, *Lüma*, s. 264.

⁹³ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Süfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, s. 14.

⁹⁴ Serrâc, *Lüma*, s. 264.

⁹⁵ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Süfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, s. 14.

⁹⁶ Serrâc, *Lüma*, s. 271.

⁹⁷ Serrâc, *Lüma*, s. 270. [ففي سرعة وروده مع سرعة تقصّيه حكمة بالغة و نعمة ظاهرة و لولا أنه أمسك] [أولياءه وألقى على كل قلب من ذلك ما أطاقه لطاشت عقولهم وذهلت نفوسهم

منهم من وجدته عن العلم و منهم من وجدته بالعلم و منهم من وجدته [علمٌ] Bu bağlamda Ebû Saîd zâhirî ilimlerden ayrı bir vecdin tehlikeli olacağını belirtip, bir delille birlikte yol almanın gerekliliğini savunmaktadır.⁹⁸ Ayrıca onun vecdi zâhir-bâtın şeklinde ikiye ayırdığı da görülmektedir. O, vecdin zâhirî olanının ya bir işaretle î mâ edilebildiğini, ya onun üzerine bir delil ikame edilmesi gerektiğini yahut da örneklemelerle izah edilebildiğini söylemektedir. Bâtınî olanının ise ancak onu tatmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bunun nedenini de bâtinî olan kısmının ilminin kendinden, şahidinin kendi içinde ve hakikatının ise varlığında olduğu şeklinde açıklamaktadır.¹⁰⁰ Tüm anlatılanlardan onun zâhir-bâtın bütünlüğünü esas aldığı, zâhir ilminden bağımsız bir vecd halinin sorunlu olacağını dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Ebû Saîd vecd konusunu, vecd ehlinin (vâcidin) sükûnu ve hareketi üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunu yapmasının gerekçesi kendisine sorulan “vecd halinde hareket mi yoksa sükût mu daha üstün ve daha tam?” sorusudur.¹⁰¹ [إن سائلا سأل فقال: أيما أفضل] Nitekim bir topluluğun sükûn ve temekkünün hareket ve kargaşadan daha üstün olduğu söylemine şöyle cevap vermektedir:

Zikirlerden oluşan vâridâtın bir kısmı sükûnu gerektirir ki burada sükûn hareketten daha üstündür, bir kısmı da hareketi gerektirir ki burada da hareket daha tamdır. Çünkü hareketin hükmü ehline, kahırdır. Bu kahır vasfıyla vücûd bulmayan vecdin vâridi vürudunda zayıf olur. Vecd hakikatiyle vârid olduğunda, hareketin zaruretini, ilimden, zikirten bir kısım vâridâtı ve bunlardan meydana gelen vecdle kalplerin aşk ile buluşmasını gerektirir. Böylece kalpler müşâhedeye erer.¹⁰² [إن الواردات من الإنكار, منها ما يوجب السكون, فالسكون فيها أفضل من الحركة, و منها ما يوجب الحركة فالحركة فيها أتم: إذ حكمها القهر لأهلها, فإذا لم يُقْم بهذا القهر كان الوارد ضعيفا في وروده, ولو ورد بحقيقته لأوجب ضرورة الحركة و الواردات من العلوم, والإنكار الكائن عنها الوجد و الاستهتار على القلوب فيشاهدها.

Buradan anlaşılan o ki Ebû Saîd, hareket ve sükûnu vecd ehlinin ziyade vecdin özüne bağlamıştır. Vecdlerin bir kısmında hareketin diğer bir kısma göre daha tam olması, diğer bir kısmında ise sükûnetin diğerine göre üstün olması bunu göstermektedir. Özetle vecd halinde hem hareket hem de sükûn meydana gelebilir. Bu noktadaki ihtilaf nedeniyle

⁹⁸ Serrâc, *Lüma*, s. 270.

⁹⁹ Serrâc, *Lüma*, s. 270.

¹⁰⁰ Serrâc, *Lüma*, ss. 270-271.

¹⁰¹ Serrâc, *Lüma*, s. 268.

¹⁰² Serrâc, *Lüma*, s. 268.

hangisinin o anda oluşması gerekli ise onun meydana gelmesi daha tam veya daha üstün olarak kabul edilir. Bundan ötürü de hareket ve sükûnu birbirine üstün tutmaya çalışmak manasız görülür.

3. 9. Cem' ve Fark

Ebû Saîd'in cem' ve fark kavramlarına temkinle yaklaştığı görülmektedir. Hatta bu kavramlar hakkında konuşmaktan geri durduğu da gözlenmektedir. Nitekim Ebû Saîd ile Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî arasında cem' ve fark ile alakalı diyaloglar geçmiş, Ebû'l-Hüseyin; Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Halencî ve Ebû Ahmed el-Kalânîsî gibi sûfilerin cem' ve fark kavramına bakışları ile ilgili Ebû Saîd'e sorular yönelmiştir. Ebû Saîd bu noktada net bir şekilde görüşünü belirtmemiştir. O daha çok hocaları arasında yaşanan diyalogları paylaşmıştır.¹⁰³ Kanaatimizce cem' ve fark konusunda konuşan bir gruba yönelik eleştirileri de Ebû Saîd'in bu konuda konuşmaktan uzak durduğunu göstermektedir. Kaynakların ifadesine göre o şöyle demiştir:

O kimseler (Ebû'l-Hüseyin'in çevresinde bulunup vefatı esnasında çeşitli konularda konuşan birtakım kimseler) "cem'i" konuşuyorlar. Her bir kimse katında cem'in şekli diğerinin düşüncesinden farklılık gösteriyor. Aynı şekilde "fenanın" şekli de her bir kişiye göre farklılık arz ediyor. Onlar isimler konusunda ittifak etmekle birlikte o isimlerin manaları hakkında ihtilaf halindedir. Çünkü ismin altında bulunan manalar sınırsız olup, marifet türü bilgilerdendir.¹⁰⁴ [إنما كانوا يقولون جمع. و صورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر، و كذلك صورة الفناء، و كانوا [يتفقون في الأسماء، و يختلفون في معناها، لأن ما تحت الاسم غير محصور، و لأنها من المعارف

Konuşmasının devamında ise: "Bir kimsenin "cem' ve fark" konusunda soru sorduğunu ya da cevap verdiğini işitirsen bil ki bu faydasızdır. Bu konuların ehli olan kimse değildir. Çünkü cem' ve fark konusunun ehli olan kimseler nitelemekle idrak edilemeyeceğini bildiklerinden dolayı onlar hakkında soru sormazlar."¹⁰⁵ [فإذا سمعت الرجل يسأل عن الجمع أو الفناء أو يجيب فيهما، فاعلم أنه فارغ، ليس من أهل ذلك إذ أهلها لا يسألون عنه لِعَلْمِهِمْ أَنَّهُ لَا يُدْرَكُ. [بالوصف. diyerek aslında cem' ve fark konusunda net bir görüş belirtmekten kaçındığı ve bu konuları ince meseleler olarak kabul edip, herkesin dilinde olmaması gerektiği kanaatini taşıdığı izlenimini vermektedir. Ayrıca Ebû Saîd'in, cem' ve fark konusunun ehli olan kimseler için "idrak edilemeyeceğini bildiklerinden dolayı onlar hakkında soru sormazlar."

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, C. XIV, ss. 74-75.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 409.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 409.

sözü aynı zamanda onun da bu hususta ehil olduğu bu nedenle de sessiz kaldığı sonucunu verebilir.

3. 10. Marifet

Sûfiler tarafından marifet hakkında çeşitli tanımlar yapılmakla birlikte Hz. Ebûbekir'in "Yarattığı şeylere kendini tanıma konusunda tanıyabilmekten acziyet dışında başka bir yol bırakmayan Allah noksanlıktan münezzehtir."¹⁰⁶ sözünden hareketle Allah hakkında marifet sahibi olmanın tam manasıyla gerçekleşmeyeceği dile getirilmiştir. Ebû Saîd'in marifet hakkında yaptığı tanımını da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. O, marifeti şöyle tarif etmektedir: "Marifet tamamıyla cehaletini itiraf etmektir."¹⁰⁷ [المعرفة كلها الاعتراف بالجهل] Bu tanımdan hareketle aslında Ebû Saîd'in de diğer sûfiler gibi insanların Allah'ı tanımaya çalışmalarının, O'nu tanıma noktasında acziyetle neticeleneceğini dile getirmiştir. Ayrıca O, marifet ilmini tanımlarken bu ilmin sınırı bulunmadığı gibi onun varlığının ve tadının da herhangi bir sınırı olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁸ [علم المعرفة غيرُ محصورٍ لا نهاية له و لا لوجوده, و لا لا لذوقه] Onun bu sözü aynı zamanda marifetin cehaleti itirafla neticelenmesine dair söylemine delil olarak da anlaşılabilir.

Ebû Saîd'in marifet kavramını "nimet" ile ilişkilendirdiği görülmektedir. "Allah nimetini marifetinin vesilesi kılmıştır." [إِنَّ الله تعالى جعل نعمته سبباً لمعرفة] sözüyle de bunu açıklamaktadır.¹⁰⁹ Nitekim nimet, Allah'ın, kuluna verdiği maddi ve manevi imkânlar olup,¹¹⁰ Rabbini tanınması yolunda kul için önemli bir yol göstericidir. Aynı zamanda nimet, kul ile Rabbi arasında kurulu bir bağ olup, ayette geçtiği üzere bu bağ Allah'ın kuluna kendi ruhundan üflemesiyle oluşmaktadır.¹¹¹ İnsan Allah'ı tanıma noktasında öncelikli olarak, Rabbinin evrendeki âyetlerini (nimetlerini) okuyup anlamaya çalışır. Sonrasında ise, kendine yönelip kendini okumaya, tanımaya gayret eder. Kendini bilen de, vücut hücrelerinden hangisine baksa, orada Allah'tan gayrısını tanımmasının pek de mümkün olmadığını anlar.¹¹²

Ebû Saîd marifet kavramıyla bağlantılı olarak "ârif" terimine de değinmiştir. Ebû Saîd ârifleri tarif ederken sınıflandırma yoluna gitmiştir. Âriflerden bir kısmının tadan (zâik), bir kısmının özleyen (şâik) diğer kısmının ise seven (vâmik) kimseler olduğunu ifade etmiş ve

¹⁰⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 34.

¹⁰⁷ Süleimî, *Tabakât*, s. 428.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, XV, s. 409.

¹⁰⁹ Süleimî, *Tabakât*, ss. 429-430.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, C. XII, s. 579.

¹¹¹ Bkz. el-Hicr, 15/29.

¹¹² Ali Tenik/Vahit Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, s. 183.

sevginin onları şevklendirdiğini söylemiştir. Şevk de (ilâhî sevgiyi) tattırmıştır. Şevk içinde (İlahi sevgiyi) tadan kişi susuzluğunu giderir, sükûnet bulur ve temkin ehli olur. Susuzluğunu gidermeden (bu İlahi sevgiyi) şevk içinde tadan kimsede ise tedirginlik ve heyemân (aşırı susuzluk, kara sevda) hali ortaya çıkar.¹¹³ [فالفمقة] العارفون بين ذائق و شائق و واما. شائقهم والشوق ذوقهم. فمن ذاق في شوق- فروي, سگن و تمگن. و من ذاق فيه- من غير ري أوره الانزعاج و الهيمان]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Ebû Saîd kendinden önceki sûfilere olduğu üzere marifet hakkında konuşmuş olup marifeti hem ilişkili olduğu diğer ıstılahlarla birlikte ele almış hem de kavramı bir tasnife tabi tutmuştur.

Sonuç

Hicrî III. ve IV. asırlar arasında yaşayan Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin sûfî kişiliğini ve tasavvuf tarihindeki yerini tespiti odaklanan bu çalışma neticesinde elde ettiğimiz sonuçları şöyle hülâsa etmek mümkündür.

Ebû Saîd hakkındaki biyografik kayıtlar ve eserleri dikkate alındığında onun hakkında muhaddis-sûfî nitelemesinde bulunmak mümkündür. Eserlerinin ağırlık merkezini hem hadis hem de tasavvuf sahasında yazılmış metinler teşkil etmektedir. O'nun dönemindeki sûfî çevrelerle olan münasebetleri ve kavramsal düzeyde geliştirdiği etkileşimler dikkate alındığında hem kendi döneminin etkili bir ismi olduğu hem de sonraki sûfî müelliflere kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ebû Saîd üzerinde Bağdat'ta bulunduğu dönemlerde çağdaşı olan Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi kurucu sûfilerin etkileri örneklerle birlikte ortaya konulmuştur. Diğer yandan kendinden sonraki Serrâc, Ebû Talîb el-Mekkî ve Gazzâlî gibi önemli isimlere etkide bulunduğu tespit edilmiştir.

Ebû Saîd'in hem ilişki halinde olduğu sûfî muhitler hem de kullandığı tasavvuf lügatçesi dikkate alındığında onun bir tarafıyla sekr, cezbe ve vecd diğer yönüyle de sahv ve temkin eksenli bir tavır arasında gidip gelen ve denge arayışı gözetilen bir tutum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Ebû Saîd'in tabir yerindeyse “cezbeli bir temkin” çizgisinde olduğu tespitini yapmak mümkündür. Beklenebilir bir şekilde ehl-i Sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışı benimseyen Ebû Saîd, Kur'an ve sünnet çerçevesinde serdedilen görüşleri kabul etmiş ve bunlara aykırı olduğunu düşündüklerini ise reddetmiştir.

¹¹³ Süleymî, *Tabakât*, s. 430.

KAYNAKÇA

- Ali Tenik/Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, ss. 177-202.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1. bs., 10 Cilt, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, Beyrut 2006.
- Aybakan, Bilal, “Za’ferânî”, *DİA*, C. XLIV, İstanbul 2013, ss. 68-69.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, 1. bs., 17 Cilt, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*, 2 Cilt, Müessesetü’l-Târihi’l-Arabî, Beyrut 1951.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, thk. Abdulhalim Neccâr-Ramazan Ebu’t-Tevvâb, 6 Cilt, Dâru’l-Maarif 1977.
- Cebecioğlu, Ethem, “Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, Cilt: XX, s. 493.
- ed-Deylemî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Atfü’l-Elifi’l-Me’lûf ala’l-Lâmi’l-Ma’tûf*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif eş-Şâfî-Joseph Norment Bell, Dâru’l-Kütübi’l-Mısırî, Kahire 2007.
- Ebû’l-Meâlî, Şemsüddîn, *Dîvânu’l-İslâm ve Bihâşiyetihi Esmâi Kütübi’l-A’lâm*, thk. Seyyid Hüseyin Kesrevî, 1. bs., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Erginli, Zafer, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 6, Sayı 11, ss. 1-33.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Fâsî, Takıyyüddin, *el-Ikdü’s-Semîn fi Târîhi’l-Beledi’l-Emîn*, 8 Cilt, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1986.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, C. II, thk: Dr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, Kahire 2004.
- Herevî, Hâce Abdulah, *Menâzilü’s-Sâirîn*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, Abdurrezzak Tek (terc.), *Menâzilü’s-Sâirîn-İlelü’l-Makâmât*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2019.
- el-Hîle, Muhammed el-Habîb, *et-Târîh ve’l-Müerrihûn bi-Mekke mine’l-Karni’s-Sâlis el-Hicrî ile’l-Karni’s-Sâlis Aşera*, Müessesetü’l-Furkân li’t-Turâs el-İslâmî, 1994.
- Hücvîrî, Alî b. Osmân, *Keşfu’l-Mahcûb*, 2 Cilt, el-Meclisu’l-A’lâ li’s-Sekâfe, Mısır 2007.
- İbnü’l-A’râbî, Ebû Saîd, *Kitâbu’l-Mu’cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, 2 Cilt, Mektebetü’l-Kevser, Riyad 1992.
- _____, *Mu’cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, 2 Cilt, Dâru İbni’l-Cevzî, Memleketü’l-Arabiyye es-Suûdiyye 1997.
- _____, *Ma’nâ’z-Zühed ve’l-Makâlât ve Sıfatu’z-Zâhidîn*, thk. Sa’d Abdulğaffâr Alî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü’l-Arif, *Mehâsinü’l-Mecâlis*, thk. Muhammed Adlûnî el-İdrîsî, Darü’s-Sekâfe.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 80 Cilt, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata'-Mustafa Abdulkadir Ata', 2. bs., 19 Cilt, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-Ahyâr*, 6 Cilt, Merkez Zayid li't-Türâs ve't-Târih, Basım yılı yok.
- İbn Faradî, *Târîhu Ulemâ'il-Endülüüs*, thk. Ma'rûf Beşşâr Avvâd, 2 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2008.
- İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan, TYEKB, İstanbul 2014.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb min Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnaûd-Mahmûd Arnaûd, 10 Cilt, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Ferrâ el-Hâfiz, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15 Cilt, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1991.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt, Dâr Sâdır, Beyrut 1990.
- _____, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, 31 Cilt, Daru'l-Fikr, Suriye 1984.
- İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem li İbni'l-Mukrî*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Sa'd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998.
- İbn Mulakkın, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, thk. Nûreddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, Kahire 1994.
- İbn Nukta, *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, 1. bs., 2 Cilt, Dâru'n-Nevâdir, Lübnan 2014.
- İhsân Abbas, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1969.
- İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 10 Cilt, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1996.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009.
- el-İsfahânî, İsmail, *Siyer u Selefi's-Sâlihîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- el-İşbîlî, İbn Hayr, *Fihrist İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 2009.
- İbn Tağberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhira*, 16 Cilt, Vizâratu's-Sekâfe, Mısır 1963.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, “Şeyhülharem”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul, ss. 90-91.
- el-Makrîzî, Takiyüddin, *el-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Ya'lâvî, 8 Cilt, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Marín, Manuela, “Abû Sa'îd ibn al-A'râbî et le développement du soufisme en Al-Andalus” *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Sayı: 63-64, Yıl: 1992, ss. 28-38.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-Kulûb*, 3 Cilt, Mektebe Darü't-Türâs, Kahire 2001.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb Câdir, 4. bs., 5 Cilt, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1999.
- Palencia, Angel Gonzalez, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1955.

- Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV/M. X. Asır)*, 2. Bsk., Rihle Kitap, İstanbul 2019.
- es-Saydavi, İbn Cümei' el-Gassânî, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Dr. Ömer Abdu's-Selâm Tedmürî, 1. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1985.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13 Cilt, Dâiratü'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türâs'il-Arabî*, 10 Cilt, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî 1991.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nûreddîn Şerîbe, 3. bs., Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1986.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1983.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 2 Cilt, Mektebetü's-Sekâfeti'l-İlmiyye, 1. Baskı, Kahire 2006.
- eş-Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbn Salâh*, Dâru'l-Maarif 1998.
- Yâfiû, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, thk. Halîl el-Mansûr, 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yıldırım, Ahmet Salih, *Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2022.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, (M. Tancî nüshası fotokopisi), İSAM Kütüphanesi, nr. 004622.
- ez-Zehbî, Şemsüddîn, *el-İber fî Târîhi Men Ğaber*, 1. bs., 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1. bs., 29 Cilt, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1983.
- _____, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. bs., 17 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.
- _____, *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dâiratu'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1955.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, 8 Cilt, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn 2002.