

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
**İlahiyat Fakültesi**  
**Dergisi**

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

# ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521 | 2016, SAYI 9 | 2016, ISSUE 9

## ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR  
Dekan / Dean

## Editör / Editor

Doç Dr. Ramazan DEMİR

## Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Halil EFE

## Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN • Arş. Gör. Serap USLU • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR • Prof. Dr. Şevket YAVUZ  
• Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY  
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

## Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle/ ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : [pozitif@pozitifmatbaa.com](mailto:pozitif@pozitifmatbaa.com) İnternet : [www.pozitifmatbaa.net](http://www.pozitifmatbaa.net)

## İletişim / Corresponding Address

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) İnternet : <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuiifd/>

## Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Özcan TAŞCI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Muharem ÖNDER, Yalova Üniversitesi • Doç. Dr. Khairullah SHAMMARI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULGEN, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. M. Nedim Tan, Marmara Üniversitesi • Dr. Ercan ALKAN, Marmara Üniversitesi.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. Derginizin Yayın ve Yazım İlkeleri 119. Sayfada yer almaktadır.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER

---

- Munshid Fâleh WÂDÎ  
"الوسطية الإسلامية ونظرية صراع الحضارات، دراسة مقارنة"  
"İslâm'da Orta Yol ve Medeniyetler çatışması Teorisi (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)" 7
- Omar Adîb al-GUNAYYDÎ  
"توثيق اللغة عند اللغويين والنحويين - سيبويه نموذجاً"  
"Dilin Rivayetinde Dilcilerin ve Nahivcilerin Takip Ettikleri Usûl (Sibeveyhi Örneği)" 25
- Fatih OĞUZAY  
"Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi" 49
- Muhammed BEDİRHAN  
"Vücûdun Vücûbu" 63
- Mansur KOÇINKAÇ  
"Abdülazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi" 81

### SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

---

- Ahmet KAZAN  
"Câmi' u'l-Beyân fi'l-Kırâ'âti's-Seb'i'l-Meşhûra  
Ebû Amr ed-Dânî (Thk: M. Kemal ATİK)" 111
- Mehmet AKINCI  
Suriye Tarihi  
Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebî ve Kültürel Hayat (1800-1918)  
Ömer İshakoğlu 115



## MAKALELER

---

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2016, Sayı 9



## الوسطية الإسلامية ونظرية صراع الحضارات دراسة مقارنة

Munshid Fāleh WĀDĪ  
\*منشد فالح وادي

### ملخص

يهدف هذا البحث الى بيان مبادئ وسطية الإسلام لنظرية صراع الحضارات التي تطرح حتمية الصراع والعنف بين الحضارات من خلال :  
أولاً: يقدم بياناً لنظرية الاسلام الوسطية في التصور والسلوك والحكم، التي تقدم رؤية متوازنة وواقعية تضمن التعايش السلمي بين الامم والاعراق والمذاهب.  
ثانياً: وإيجاد الارضية المشتركة التي تنبذ العنف بين التيارات الإسلامية وغيرها من المذاهب الفكرية.  
ثالثاً: تؤسس لقواعد التعامل بين الحضارات المختلفة على مبدأ الاحترام المتبادل والتكامل الإنساني بما يخدم مصلحة الإنسان عموماً، مما يعد بديلاً صالحاً عن نظرية صراع الحضارات التي تطرح العنف كحتمية لا مناص منها.

### *İslam'da Orta Yol ve Medeniyetler Çatışması Teorisi (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)*

#### Özet

Bu çalışmada, medeniyetler çatışması nazariyesine karşın İslamın orta yolu hedeflediği şu doğrultuda ele alınmaktadır: Öncelikle bu çalışma, İslamın; tasavvur, sülûk ve hükümde orta yolu temsil ettiğini ortaya koyar. Zira İslam, dengeli ve vakaaya uygun bir görüşü benimser ve bu, milletler, ırklar ve mezheplerin beraber yaşamalarını sağlar. İkincisi, İslami hareketler ve fikrî doktrinler arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracak ortak bir zeminin bulunmasını amaçlar. Üçüncüsü insanlığın maslahatı için farklı medeniyetler arasında karşılıklı saygı ve tekamül prensibini tesis etmeyi hedefler. Böylece bu nazariye, medeniyetler arasında kaçınılmaz şekilde çatışma olacağına dair nazariyenin alternatifi kabul edilecektir.

### Abstract

This research aims to release centrist Islam to the theory of clash of civilizations, which raises the inevitable conflict and violence among civilizations, provides a statement of the theory of Islam of moderation in perception, behavior and judgment, which offers a balanced and realistic ensure the peaceful coexistence of nations, races and creeds, and to find the common ground that renounces violence between currents Islamic and other intellectual doctrines, and establish the rules of interaction between different civilizations on the principle of mutual respect and human integration in order to serve the interests of rights in general, which is valid for the theory of clash of civilizations put violence inevitability alternative inescapable.

### المقدمة

إن الوسطية والأمة الوسط ، من المفاهيم الأساسية في الحضارة الإسلامية فقد قامت الحضارة الإسلامية على مفهوم الوسطية بكل تجلياتها الفكرية وأماطها السلوكية، فكانت بحق مثالا للتوازن والعقلانية، والانسجام الكامل مع طبيعة وفطرة الإنسان، فثلت دستوراً متكاملًا، أسعد فيه الإنسانية وتحقق حقوقها الفردية والمجتمعية. إن الحضارة الإسلامية إذ تنطلق من مبادئها في الوسطية فإنها ترسم طريقاً واضحاً بينا لاجوج فيه، تتكامل فيه النظرة والنظرية الإسلامية بما يحقق السعادة والخير للبشرية جمعاء، وما يشهده العالم اليوم من صراع وفتن وحروب عرقية، واثنية، ودينية إنما هو نتاج لما أفرزه الغرب ومنظومته الفلسفية من نظريات مهدت للصراع والجدل، كتنظرية: صراع الحضارات لصموئيل هنتنجتون<sup>(1)</sup> التي وضعت فلسفة حتمية لتصادم الحضارات.

ففي اللحظة التي بدأ حوار الأديان والحضارات يشق طريقه بنجاح، جاء منظرو صراع الحضارات محاولين قطع الطريق على هذا الحوار، فكانت نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، وصراع الحضارات لهنتنجتون، فالصلحة الأمريكية والصهيونية تتطلب تصعيد الصراع بأية طريقة<sup>(2)</sup>.

إننا في أمس الحاجة اليوم لطرح النظرية الإسلامية العظيمة، نظرية: الوسطية، التي تعزز الحوار وقبول الآخر والتبادل المعرفي بين البشر وتنبع أهمية الموضوع من هذه الحيثية ولقلة الدراسات التي تناولت جانب المقارنة الذي يكشف مميزات الوسطية في الإسلام وصلوحها نظريةً في الفكر والممارسة، وقد اتبع الباحثان المنهج التحليلي الوصفي في عرض الحقائق وتوصيفها لاستنباط النتائج وقد جاء البحث على مقدمة وأربعة مباحث تناول المبحث الأول مفهوم الوسطية وبيان الألفاظ ذات الصلة، وتناول المبحث الثاني مظاهر الوسطية في الإسلام وإبراز بعض مظاهر الوسطية، كوسطية الإسلام في مجال العقيدة، والتشريع، والأخلاق، وبيان وسطية الإسلام في أسلوب الدعوة والحوار، والمجادلة والتي هي أحسن وقد افرد هذا الموضوع لاهميته والحاجة إليه، وجاء المبحث الثالث لبيان نظرية صراع الحضارات وبيان فخاها، أما المبحث الرابع فتمت فيه الموازنة بين نظرية صراع الحضارات مع الوسطية في الإسلام، وخاتمة تضمنت أهم النتائج.

### المبحث الأول

#### تعريف الوسطية مع شرح الألفاظ ذات الصلة

1 - صامويل فيليبس هنتنجتون (18 أبريل 1927 - 24 ديسمبر 2008) (إنجليزية:Samuel Phillips Huntington) كان عالماً سياسياً أمريكياً، يروفور في جامعة هارفارد لـ 58 عاماً، ومفكر محافظ. عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة من العلوم السياسية والأعمال، تصفه جامعة هارفارد بمعلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع، وأحد أكثر علماء السياسة تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين، ينظر: [https://ar.wikipedia.org/wiki-\(2016/10/1\)-](https://ar.wikipedia.org/wiki-(2016/10/1)-)

2 - الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم، يوسف العاصي إبراهيم الطويل، ط2- 2010، صوت القلم العربي مصر، 4/6.



المطلب الأول: تعريف الوسطية .

**لغة:** الوسطية في اللغة مأخوذة من مادة : وسط ، وهو إسكون السين : ظرف بمعنى: بين ، يقال: جلست وسط القوم ، أي: بينهم<sup>(3)</sup> . أما الوسط بتحرك السين فتأتي للدلالة على عدة معان هي الآتي:

1 . "اسم لما بين طرفي الشيء وهو منه، كقولك: قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط الرمح، وجلست وسط الدار"<sup>(4)</sup> .

ولا تغل في شيء من الأمر واقتصد كلا طرفي قصد الأمور ذم<sup>(5)</sup> .

2. بمعنى العدل، قال ابن فارس: "والواو والسين والطاء بناء صحيح يدل على: العدل، والنصف، وأعدل الشيء: أوسطه وأوسطه"<sup>(6)</sup>، وفي المصباح المنير: "الوسط" بالتحريك: المعتدل، يقال شيء "وسط" أي بين الجيد والرديء وعبد "وسط" وأمة "وسط" وشيء "أوسط"، ولهؤنث "وسطى" بمعناه، وفي التنزيل: [من أوسط ما تطعمون أهليكم]<sup>(7)</sup> أي: من "وسط" بمعنى "المتوسط"<sup>(8)</sup> .

3. وقد تأتي صفة بمعنى: "خيار، وأفضل، وأجود" فأوسط الشيء أفضله وخياره<sup>(9)</sup>، وواسطة القلادة: الجوهرة الذي في وسطها، وهو أجودها<sup>(10)</sup>، وهو من أوسط قومه، أي: من خيارهم، ورجل وسط ووسيط: حسن<sup>(11)</sup> . ومنه قول ابن الرومي يبكي أحسن أبنائه:

توتى حمام الموت أوسط صبيتي فله كيف اختارَ واسطةَ العقد<sup>(12)</sup> .

وخلاصة القول: أن الوسطية في اللغة لا تخرج عن معنى العدل.

**اصطلاحاً:** يمكن تعريف الوسطية في الاصطلاح الشرعي: بأنها الاعتدال والتوازن، وتجنب الإفراط والتفريط، أو الغلو والتقصير في الأمور كلها<sup>(13)</sup> .

جاء في الموسوعة الفقهية: "ولا يخرج استعمال الفقهاء للفظ الوسط عن معانيه اللغوية"<sup>(14)</sup> .

<sup>3</sup> ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرنجي المصري، ط1، دار صادر - بيروت، 426/7 مادة "وسط"، معجم لغة الفقهاء، د. محمد رواس قلعه جي، ود. حامد صادق قتيبي، ط2، دار النفائس، 502/1 .

<sup>4</sup> لسان العرب 426/7 .

<sup>5</sup> يتيمة الدهر، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية - بيروت، 94/2 .

<sup>6</sup> معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، 108/6 .

<sup>7</sup> سورة المائدة / الآية 89 .

<sup>8</sup> المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي: المكتبة العلمية - بيروت، 339/1، مادة: وسط .

<sup>9</sup> تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى، الزبيدي تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 20/175، مادة: "وسط" .

<sup>10</sup> الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، ط4، دار العلم للملايين - بيروت 1990م، 304/4، مادة: وسط .

<sup>11</sup> ينظر: لسان العرب: 430-431، تاج العروس مادة (وسط) : 175/20 .

<sup>12</sup> ديوان المعاني، للإمام الغزوي الأديب أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران العسكري، دار الجليل بيروت 184/2 .

<sup>13</sup> ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري، المكتبة الإسلامية، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي - بيروت، 1970م، 74/8 (في تعريف العدل، إذ الوسطية مرادفة للاعتدال)، وسطية أهل السنة والجماعة في باب القدر. د. عبد الله بن سليمان الغنيلي، مجلة البحوث الإسلامية، العدد 76، ص175، 1426هـ.

<sup>14</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط2، دار السلاسل - الكويت 1412هـ- 1992م، 43/138 .

وورد فيها أيضا: "التوسط في الأمر أن لا يذهب فيه إلى أحد طرفيه، والتوسط في الشريعة من هذا الباب، فلا غلو فيها ولا تقصير، ولكن هي وسط بينهما، والتوسط في الأحكام الشرعية أنها لا تميل إلى جانب الإفراط والتشديد على العباد، ولا إلى جانب التيسير الشديد الذي يصل إلى حد التحلل من الأحكام، وهذا هو الغالب على أحكام الشريعة"<sup>(15)</sup>.

### المطلب الثاني : الألفاظ ذات الصلة بالوسطية

1. الاعتدال، وهو لغة: توسط حال بين حالين في "كم" و"كيف"، كقولهم: جسم معتدل بين الطول والقصر، ويوم معتدل أي: طيب الهواء، وكل ما تناسب فقد اعتدل ، وإذا مال شيء قلت: عدلته أي: أقمته فاعتدل أي: استقام، واعتدل الشعر: اترن واستقام<sup>(16)</sup> .

فالاعتدال إذن مشتق من العدل، والعدل هو: القصد في الأمور وهو خلاف الجور، وقيل: ما قام في النفوس انه مستقيم، وفي أسماء الله تعالى: "العدل" هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم<sup>(17)</sup>، قال الجرجاني: "العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط"<sup>(18)</sup> .

أما معناه الاصطلاحي فقد عرفه الإمام الرازي فقال: "أما العدل فهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وذلك أمر واجب الرعاية في جميع الأشياء"<sup>(19)</sup>، وقيل: "هو التزام المنهج العدل الأقوم، والحق الذي هو وسط بين الغلو، وبين التفريط والتقصير، فالاعتدال والاستقامة وسط بين طرفين هما: الإفراط والتفريط"<sup>(20)</sup>. والعلاقة بين الاعتدال والوسطية هي الترادف، يدل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فسر لفظه "الوسط" الواردة في قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا] (21) بأنها تعني: "العدل"<sup>(22)</sup>.

2. التوازن، ومعناه لغة: التساوي، وتوازن الشئان تساوي في الوزن، ووازن بين الشئين موازنة ووزانا ساوي وعادل، ووازن الشئ: ساواه في الوزن وعادله وقابله وحاذاه<sup>(23)</sup> .

وإصطلاحا: إعطاء كل شيء حقه من غير زيادة ولا نقصان<sup>(24)</sup> ، أو ميل لأحد الطرفين على حساب الآخر، وهذا هو مقتضى العدل والاستقامة .

15 المصدر السابق 213/14

16 ينظر: قاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 131/3 مادة: "عدل"، ولسان العرب، 430/11 مادة: عدل .

17 ينظر: المصدر السابق، والمصباح المنير 6/66 .

18 التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ: 192.

19 التفسير الكبير المسمى: (مفاتيح الغيب)، نضر الدين محمد بن عمر التيمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى: 1421هـ -

2000م، 82/20 .

20 الوسطية والاعتدال في القرآن والسنة د. ناصر بن عبد الكريم العقل ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية 1425هـ، 4/1 .

21 سورة البقرة: من الآية/143

22 صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، البخاري، الجعفي (ت 256هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير - بيروت، 1407 هـ - 1987م، 3/1215، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ((إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)) رقم الحديث (3161).

23 المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة تحقيق: مجمع اللغة العربية 1029/2

24 موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، مجموعة مؤلفين، إشراف أ.د. محمود زقزوق وزير الأوقاف المصري- القاهرة 2000م، 363/1 .

3. الإفراط، وهو لغة: الإسراف ومجاوزة الحد، وأفرط في الأمر أسرف وجاوز الحد فيه، وكل شيء جاوز قدره فهو مفرط (25).

4. التفريط وهو لغة: التقصير، والتضييع من فرط في الأمر تفريطاً قصر فيه وضيّعه (26).  
5. الغلو: هو في اللغة: مجاوزة الحد يقال غلّا السعيرُ يغلو غلّاً بالفتح والمدّ، وغلّا في الدين غلواً تشدّد وتصلّب حتى جاوز الحد (27).

ومنه قوله تعالى: [ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ] (28).

وفي الحديث: [إياكم والغلو في الدين فإنه أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين] (29).

و"الإفراط والتفريط والغلو" لا يخرج معناها الاصطلاحي عن المعنى اللغوي (30).

### المبحث الثاني: مظاهر الوسطية في الإسلام .

سنتناول في هذا المبحث بعض مظاهر الوسطية وليس جميعها خشية الإطالة وسنقسم البحث فيما على

مطلبين:

المطلب الأول: وسطية الإسلام في العقيدة والتشريع والأخلاق .

أولاً: وسطية الإسلام في العقيدة: ان مفهوم الوسطية برز كمفهوم معاصر يعالج قضية الإفراط والتفريط كما انه يعالج الغلو في التصور سواء أكان هذا الغلو من منشأ إسلامي أم كان من منشأ غربي.

الوسطية صفة ملازمة للإسلام وخاصية من خصائصه فهو منهج معتدل متوازن وسط بين إفراط وتفريط أو غلو وتقصير في جميع شؤون الحياة سواء منها ما تعلق بالاعتقاد أو التشريع أو الأخلاق وهو وسط أيضاً في منهج الدعوة الى الله تعالى وهذا ما سيجاول البحث الاجابة عنه والتدليل عليه.

وفي مجال العقيدة نجد أن الأمم قد اختلفت في ذلك على طرفين ووسط ، ومن أعظم الأمم اختلافا وضلالا في هذا الباب : أمتا اليهود والنصارى. فاليهود غلب عليهم التقصير والتفريط والجفاء ، وان كان لديهم غلو وإفراط ، والنصارى غلب عليهم الغلو والإفراط ، وان كان وقع منهم تفريط وتقصير في جوانب والمسلمون اتبعوا الرسل فهدوا لأقوم السبل، فكان قولهم هدي بين ضلالتين وحقا بين باطلين ، فهو كلبن سائغ يخرج من بين فرث ودم (31).

<sup>25</sup> ينظر: لسان العرب ، 368/7- 369 ، مادة فرط ، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار النشر: مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت

طبعة جديدة: 1415 هـ 1995م، ، تحقيق: محمود خاطر، مادة: فرط 1/209

<sup>26</sup> ينظر: معجم مقاييس اللغة 4/490، لسان العرب 368/7 ، مادة فرط

<sup>27</sup> ينظر: تاج العروس 39/178 ، مادة غلو .

<sup>28</sup> سورة المائدة: من الآية 77/

<sup>29</sup> سنن ابن ماجه ، لحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ( ت 273 هـ ) ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر - بيروت ، 2 / 1008 ، باب قَدَرِ حَصَى الرَّيِّ ، رقم الحديث: (3029) ، وإسناده صحيح. ينظر: التيسير بشرح الجامع الصغير ، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي ، ط3، دار

النشر ، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض - 1408 هـ - 1988م ، 1/404

<sup>30</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية 43 / 139

<sup>31</sup> ينظر: الوسطية في القرآن الكريم ، د. علي محمد محمد الصلابي ، ط1، دار التابعين - القاهرة 1422 هـ 2001م، ص242 .

وهنا نتضح وسطية الإسلام وبعده عن الغلو والتطرف في مسائل كثيرة كسألة الإلحاد والإيمان، أو الأسماء والصفات، أو الموقف من الأنبياء والرسل، وغيرها من المسائل، وستقتصر في حديثنا عن الوسطية في مسائل العقيدة على بعض الأمثلة خشية الإطالة:

1. وسطية الإسلام في مسألة الإيمان ففي هذا الجانب نرى أن الإسلام يقف موقف الوسطية بين من ينكرون وجود الإله فالمشركون عطلوا اسما من أسمائه الحسنى ، فهم لم يؤمنوا فوقعوا في الإلحاد، ومن يقول بآلهة متعددة، فينفي هذا وهذا، ويقول بوجود إله واحد أحد لا شريك له فهو وسط بين نفي الألوهية عند الشيوعيين والدهريين الذين يقولون ما ذكره الله تعالى عنهم: [وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا مَمُوتٌ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ] (32)، وبين الذين يؤمنون بتعدد الآلهة عند النصارى واليهود، فهم آمنوا بالله إيمانا ناقصا، ووقعوا بالإلحاد لكونهم أنكروا اسما من أسمائه الحسنى وهو "الأحد"، يقول تعالى: [وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزْرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كُفْرًا] (33)، والإسلام بعقيدته الوسطية يقف شامخا بالوحدانية لله تعالى وهي رسالة الإسلام لكل الأنبياء (34)، قال تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ] (35).

2. أما في مسألة الأسماء والصفات فالمسلمون في صفات الله تعالى وسط بين اليهود الذين شبهوا الخالق بال مخلوق فوصفوا الخالق بالصفات التي تختص بالمخلوق وهي صفات النقص فقالوا: إن الله فقير، وإن الله بخيل، وإن الله تعب لما خلق العالم فاستراح، وبين النصارى الذين شبهوا المخلوق بالخالق فوصفوه بالصفات المختصة بالخالق فقالوا هو "الله" تعالى عما يقولون .

والمسلمون وصفوا الخالق بصفات الكمال، وزهوه عن صفات النقص، وزهوه أن يكون شيء كفؤا له في شيء من صفات الكمال، فهو منزه عن صفات النقص مطلقا، ومنزه في صفات الكمال أن يماثله فيها شيء من المخلوقات (36)، فهم في ذلك وسط بين أهل التشبيه والتثليل، والتحريف والتعطيل.

3. أما في الموقف من أنبياء الله تعالى ورسله وعباده الصالحين ، فالمسلمون في ذلك وسط؛ لم يغلو فيهم كما غلت النصارى فاتخذوا أجبازهم وربانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم، ولا جفوا عنهم كما جفت اليهود ؛ فكانوا يقتلون الأنبياء بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وكلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم كذبوا فريقا وقتلوا فريقا، بل المؤمنون آمنوا برسول الله وعزروه ونصروه ووقروه وأحبوهم وأطاعوهم ولم يعبدوهم ولم يتخذوهم أربابا، كما أنهم توسطوا في شأن " المسيح " عليه السلام فلم يقولوا هو "الله"، ولا ابن الله، ولا ثالث ثلاثة، كما تقوله النصارى ، ولا كفروا به وقالوا على مريم بهتانا عظيما حتى جعلوه ولد بغية كما زعمت اليهود بل قالوا هذا عبد الله ورسوله و كلمته ألقاها إلى مريم العذراء وروح منه (37)، فهم في ذلك يقفون موقف الاعتدال والتوسط بين طرفي افراط وتفريط .

32 سورة الجاثية من الآية/24

33 سورة التوبة الآية 30

34 ينظر: قبلتنا بين أمة راكدة ورائدة ، د. صلاح الدين سلطان ص35 ، [www.salahsoltan.com](http://www.salahsoltan.com) ، في (2016/10/4)

35 سورة الأنبياء الآية/25

36 العقيدة الصغرى ، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس ، ط2، تحقيق : د. محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية، مصر 1406هـ، 2/310 .

37 ينظر: مجموع الفتاوى ، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني . تحقيق : أنور الباز - عامر الجزائر ، ط3 ، دار الوفاء 1426 هـ / 2005م ، 3/371.

### ثانياً : وسطية الإسلام في التشريع :

من يستقريء تشريعات الإسلام المختلفة سواء منها ما يتعلق بالعبادات أو المعاملات أو ما يتعلق بالجرائم والعقوبات المترتبة عليها يجد بجلاء ووضوح أن هذه الأحكام تنسم بالوسطية والاعتدال، فهي بين الغلو والتهاون، وبين الإفراط والتفريط ، والشواهد في القرآن والسنة كثيرة متضاربة شاهدة على هذه الوسطية دالة على أنها شريعة صالحة لكل عصر ومصر<sup>(38)</sup>.

ففي مجال التحريم والإباحة نرى التشريع الإسلامي وسط في التحليل والتحریم بين اليهودية التي بالغت في التحريم، وكثرت فيها الحُرّمات، وبين النصرانية التي أسرفت في الإباحة، حتى أحلت الأشياء المنصوص على تحريمها في التوراة، أما الإسلام فانه قد أحلَّ وحرمَّ، ولكنه لم يجعل التحليل ولا التحريم من حق بشر، بل من حق الله وحده، ولم يُحرم إلا الخبيث الضار، كما لم يُحلَّ إلا الطيب النافع<sup>(39)</sup>، ولهذا كان من أوصاف الرسول صلى الله عليه وسلم عند أهل الكتاب أنه:

[يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ] <sup>(40)</sup>.

والتشريع الإسلامي وسط في شؤون الأسرة، كما هو وسط في شؤونه كلها، وسط بين الذين شرعوا تعدد الزوجات بغير عدد ولا قيد، وبين الذين رفضوه وأنكروه ولو اقتضته المصلحة وفرضته الضرورة والحاجة، فقد شرع الإسلام تعدد الزوجات بشرط القدرة على الإحصان والإنفاق، والثقة بالعدل بين الزوجتين، فإن خاف ألا يعدل، لزمه الاقتصا على واحدة<sup>(41)</sup>، كما قال تعالى: [فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً] <sup>(42)</sup>.

وأما فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي في الإسلام فهو نظام يجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، فاحترم ملكية الفرد وضبطها بأحكام حفاظاً على مصلحة المجتمع، حيث حرم الإسلام الاحتكار والربا والغش، وسر سبل الاكتساب المشروع، وضيق سبل اكتساب المال غير المشروع، وفرض على الأغنياء أداء الزكاة حقاً للسائل والمحروم، ودعا إلى النفقة والصدقة ومساعدة المحتاجين، فكان نظاماً وسطاً عدلاً، فلم يلتفت لطرف دون طرف بل عدل وأعطى كل ذي حق حقه.

وفي مجال الجريمة والعقوبة نجد الوسطية واضحة في تناسب العقوبة للجريمة ومساواتها لها، قال تعالى: [وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ] <sup>(43)</sup>. وهذا التناسب وهذه المساواة ما هي إلا مظهر من مظاهر عدل الله تعالى فيما يشهده عباده بالعقوبات إنما شرعت للضرورة والضرورة تقدر بقدرها ، فهي ليست الأصل في الإصلاح وحفظ مصالح الناس، بل هي كاستثناء من هذا الأصل، والاستثناء لا يتوسع فيه ، ولأنها كالدواء بالنسبة للمريض، والدواء يوصف ويعطى بمقدار دقيق موزون بقدر حاجة المريض، ولا يعطى له جزافاً، ولهذا كله كان الأصل في العقوبة أنها بقدر الجريمة قال تعالى: [وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى

<sup>38</sup> وسطية الإسلام ودعوته إلى الحوار، أد. عبد الرب نواب الدين آل نواب، 15/1، بصرف: <http://www.al-islam.com> في (2016/10/6)

<sup>39</sup> نبي الرحمة الرسالة والإنسان ، محمد مسعد ياقوت 191/1، تقديم فضيلة الدكتور: فريد عبد الخالق ط1 2007 م، القاهرة ، الزهراء للإعلام العربي .

<sup>40</sup> سورة الأعراف الآية:157

<sup>41</sup> نبي الرحمة الرسالة والإنسان ، محمد مسعد ياقوت 191/1

<sup>42</sup> سورة النساء من الآية/3

<sup>43</sup> سورة النحل : الآية/126

اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ<sup>[44]</sup>. والسيئة اسم لما يسوء، فيدخل في معنى السيئة: العقوبة، فالعقوبة الشرعية بقدر الجريمة التي شرعت لها<sup>(45)</sup> وهذا غاية الاعتدال .

وتمثل الوسطية أيضاً في الموازنة الدقيقة بين حقوق الله وحقوق العباد، موازنة بين التكليف وبين الاستطاعة، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والمشقة تجلب التيسير ، والضرورات تبيح المحظورات<sup>(46)</sup> .

### ثالثاً : وسطية الإسلام في الأخلاق :

أما في مجال الأخلاق والسلوك فقد جاءت الشريعة الإسلامية وسطاً بين الإفراط والتفريط في الالتزام الأخلاقي، وبين الجنوح إلى المثالية الخيالية، فهي لا تترك الحياة كلها للمشاعر والضماير ولا للترف والميوعة والهوى والشهوة المحرمة فيعصف بها في تيارات الشهوات المحرمة والخلاعة والمجون، ولكن الدين الإسلامي يهذب السلوك ويرفع الضمير ويرتقي بالمشاعر ويعمر القلب بالتقوى والشعور برقابة الله تعالى تأسياً بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي وصفه ربه بأنه على خلق عظيم ، وهكذا نجد الإسلام وسطاً في جميع العلاقات الإنسانية فردية كانت أو اجتماعية بل جميع المصالح الذاتية والاجتماعية<sup>(47)</sup> .

### رابعاً: وسطية الإسلام في الدعوة والحوار:

أما في مجال الدعوة الى الله فما يميز الشريعة الإسلامية أنها قائمة على نبد العنف ؛ لأن الدعوة الإسلامية تستهدف البدء بتغيير النفس وإعادة تأهيلها ، قال تعالى: [إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ] <sup>(48)</sup>.

وتغيير ما بالنفس لا يتأتى بالإكراه أو العنف قال تعالى: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] <sup>(49)</sup> فالآية هنا تنفي الإكراه على الدخول في الدين، لأن هذا الإكراه لا فائدة من ورائه، إذ التدين إذعان قلبي، واتجاه بالنفس والحوار لرب العالمين بإرادة حرة مختارة، فإذا أكره عليه الإنسان إزداد كرهاً له ونفوراً منه .

فالإكراه والتدين تقيضان لا يجتمعان ، ولا يمكن أن يكون أحدهما ثمرة للآخر<sup>(50)</sup>.

ثم إن العنف يؤدي إلى النفاق ، فإذا استعملت العنف في الدعوة أكرهت الآخرين ، فأنت تكسب بذلك منافقاً لا مؤمناً ، لأنك تكسب الظاهر، أما الداخل أو الباطن فلا يظهر، ومن هنا كانت وما زالت الحكمة والموعظة الحسنة، والحوار والمجادلة بالتي هي أحسن هي أبرز الوسائل التي شرعها الله لعباده لتكون منجها في الدعوة الى دينه

44 سورة الشورى : الآية/40

45 الفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية ، تأليف : الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان ، ط 1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1413هـ

1993م ، 5/1817 بتصرف

46 وسطية الإسلام وسماحته ودعوته للحوار، أ.د. محمد بن أحمد الصالح، 32/1

47 ينظر: المدلول اللغوي والشرعي للوسطية ، ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو، اعداد مجموعة من العلماء ، 401/1، ط2، نشر:

وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية 1425هـ موقع الإسلام <http://www.al-islam.com> ،

في (2016/11/1)

48 سورة الرعد الآية/11

49 سورة البقرة الآية/256

50 التفسير الوسيط ل محمد سيد طنطاوي 1/473 .

الحنيف، وهي علامة شاهدة على وساطية الأمة واعتدالها في التعامل مع وجهات النظر بل حتى مع المخالف<sup>(51)</sup>، قال تعالى:

[وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ] (52)، "فاجملة لون من ألوان الدعوة إلى الله تعالى بأسلوب مهذب حكيم، من شأنه أن يحمل القلوب النافرة عن الحق، إلى الاستسلام له، والدخول فيه" (53).  
وقد مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة ثلاثة عشر سنة يبحث عن يقبل دعوته، مستخدماً وسائل الدعوة المختلفة لتبليغ الرسالة ومنها الحوار<sup>(54)</sup>.

وقد سمى الله - عز وجل - صلح الحديبية الذي عارضه أغلب الصحابة رضي الله عنهم وعدوه ضيقاً سماه عز وجل فتحاً، قال تعالى: [إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا] (55)، وذلك لما ترتب عليه من ثمرات وفتوح كان من أعظمها الحوار بين المسلمين والمشركين وعرض المسلمين لدينهم الأمر الذي كان ممنوعاً وغير مقبول قبل هذا الصلح فدخل الناس بعده في دين الله أفواجا<sup>(56)</sup>.

والحوار الذي تؤمن به وتدعو إليه والذي يعد مظهراً حضارياً يعكس تطور المجتمع ونضج فئاته الواعية، لا بد أن يستند إلى أسس ثابتة، وضوابط محكمة وهذه الأسس أو الضوابط هي:

1. الاحترام المتبادل .
2. الإنصاف والعدل .
3. نبذ التعصب والكراهية<sup>(57)</sup>.

فالاحترام المتبادل بين الأطراف المتصارعة هو شاهد على الوساطية والاعتدال التي أضحت سمة لازمة لهذه الأمة، وهو المنطلق الأول الذي يجب أن يرتكز عليه الحوار . يقول تعالى: [وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ] (58)، فالله سبحانه تعالى يريد أن يعلمنا في هذه الآية أدب الدعوة والحوار، فمن أراد أن يستميل قلوب المدعوين إلى الإيمان ومحاجة الخصوم بالحكمة والموعظة الحسنة، متأسباً بقوله تعالى: [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة] (59) وقوله: [وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ] (60) وذلك لأن ذكر الحجية لو اختلط به شيء من السب والشتم القبول بمثله، أما إذا وقع الاقتصار على ذكر الحجية بالطريق الأحسن الخالي عن الشتم والإيذاء، أثر في القلب تأثيراً شديداً، فهذا هو المراد من قوله: [وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ] (61) ثم إنه تعالى نبه

<sup>51</sup> وساطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، أ.د. محمد بن أحمد الصالح، 39/1 .

<sup>52</sup> سورة سبأ من الآية/24

<sup>53</sup> التفسير الوسيط لمحمد سيد طنطاوي 3475/1

<sup>54</sup> وساطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، أ.د. محمد بن أحمد الصالح، 39/1، بتصرف .

<sup>55</sup> سورة الفتح الآية /1

<sup>56</sup> وساطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، أ.د. محمد بن أحمد الصالح، 39/1

<sup>57</sup> وساطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري 23/1 .

<sup>58</sup> سورة المائدة من الآية/8.

<sup>59</sup> سورة النحل من الآية/125.

<sup>60</sup> سورة العنكبوت من الآية/46.

<sup>61</sup> سورة الإسراء من الآية/53.

على وجه المنفعة في هذا الطريق فقال: [إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ] (62) جامعاً للفريقين أي متى صارت الحجّة مرة مزوجة بالبذاءة صارت سبباً لثوران الفتنة (63) .

وهذا يفترض وجود قواسم مشتركة تكون إطاراً عاماً وأرضيةً صلبة للحوار، ولنا في القيم الدينية أولاً، ثم في المبادئ الإنسانية والقواعد القانونية ثانياً، غنّاءً لجميع الفرقاء المشاركين في الحوار، على أي مستوى كان، وهي جميعاً قيم ومبادئ تحكم علاقات البشر بعضهم مع بعض، وتضبط مسار حركاتهم وسكناتهم، وتضع القواعد الثابتة للتعامل فيما بينهم، وبذلك نضمن ألا يكون الحوار ساحةً للجاج العقيم، والتناول على أقدار الناس، والمسّ بمكائهم، وتبادل الإساءة فيما بينهم، ولثلا يفقد الحوار صبغته الحضارية (64) .

وإذا كان الاحترام المتبادل منطلقاً أولاً للحوار، فإنّ الإنصاف والعدل هو المنطلق الثاني، قال تعالى: [وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ] (65)، وقال الإمام ابن كثير "أي: لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل، فإن العدل واجب على كل أحد، في كل حال" (66)، فالعدل هو أساس الحوار الهادف الذي ينفع الناس ويمكث أثره في الأرض، ويقضي العدل: المساواة بين البشر، والاعتراف بالفضل لذويه، والإقرار بالحقيقة، حتى وإن لم تكن في صالح جميع الأطراف، ثم إنّ العدل هو روح الشريعة الإسلامية الذي يجب أن يسود المجتمعات البشرية كلّها؛ لهذا فإن العدل والإنصاف في مفهومنا الإسلامي، هو الشريعة الحضارية التي ينبغي أن تكون منطلقاً للحوار، أيّاً كان مستواه، ومهما تكن أهدافه (67) .

وباجتماع الاحترام المتبادل والإنصاف والعدل، تتوفر قاعدة ثالثة من القواعد التي تقوم عليها منطلقات الحوار، وهي نبذ التعصّب والكراهية (68)، ونجد أصلاً لهذه القاعدة في قوله تعالى: [لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ] (69)، قال الإمام الطبري بعد أن ذكر اختلاف المفسرين في المراد بهذه الآية: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم، إن الله عزّ وجلّ عمّ بقوله: [الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ] جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصّ به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ (70) .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل هدايا غير المسلمين، وقد قبّل من المقوقس: مارية رضي الله تعالى عنها، وقبل من اليهودية شاة دعت إليها، وقبل من ملك أبلّة بغلة وقبل هدية أيضاً من أكيدر دومة الجندل، وفرق بين الموالاة والمحبة القلبية، فالبر والصلة أمرنا به وحثنا عليه شرعنا مع غير المحاربين من الكفار، أما الموالاة القلبية فلا، والله أعلم.

62 المصدر السابق .

63 ينظر تفسير الرازي 73/10.

64 وسطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري 24/1.

65 سورة المائدة الآية/8

66 تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ عماد الدين أبي حفص أبي الفداء إسماعيل بن الخطيب عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774 هـ)، ط 3، دار الأندلس - بيروت، 1981م، 9/2.

67 وسطية الإسلام وسماعته ودعوته للحوار، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري 24/1

68 ينظر: المصدر السابق .

69 سورة الممتحنة الآية/8

70 ينظر جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، ط 2، طبعة مصطفى الباوي الحلبي - مصر، 1373 هـ - 1954م، 323/23 .



وبعد هذا التأصيل لأسس الحوار نتضح جليا وسطية هذا الدين وسطية تتخذ من الحوار بين مختلف الحضارات سبيلا لتقريب التفاهم والتعارف، وتؤكد أهمية احترام الآخر، لاسيما وان الإشادة ببحار الحضارات هي من خصائص الحضارة الإسلامية التاريخية<sup>(71)</sup>، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا]<sup>(72)</sup> ويدعو القرآن الكريم إلى إجراء الحوار مع أهل الكتاب، يقول تعالى: [قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آرِبًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ]<sup>(73)</sup>، ويقول تعالى: [وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ]<sup>(74)</sup>.

### المبحث الثالث

#### نظرية صراع الحضارات<sup>(75)</sup>

##### تمهيد

أصبح مصطلح صراع الحضارات من أوسع المصطلحات انتشارا في الأوساط الفكرية والسياسية ولا يزال هذا المصطلح يفرض نفسه في ساحة النقاش والجدل الفكري ما بين مروج لمفهوم هذا المصطلح وما بين منكر له؛ فعده بعضهم من قبيل المسلمات التي لا حيدة عنها للحضارات، فإنها سائرة تجاه الصراع مما يحتم اتخاذ خطوات إستراتيجية في سبيل مواجهة هذا القدر الحتمي ويفسر كثير من المفكرين أن ما يشهده العالم من حروب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ما هو إلا مصداق لسلوك الغرب الذي بدأ فعلا تحديد مسار الصراع فيما يسمى بالحروب الاستباقية في الشرق الأوسط وفي البلدان الإسلامية خصوصا؛ ولا بد لنا قبل انخوض في مدى صدقية هذا المصطلح الذي صار نظرية على المستوى الفكري والسياسي أن نبين المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المصطلح قبل الشروع في طرح النظرية الإسلامية لطبيعة العلاقة بين الحضارات الإنسانية؛ لكي لا نتعجل الحكم قبل التوصيف، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره

##### أولا: تعريف صراع الحضارات

(1) معنى الصراع لغة: الصرْعُ الطَّرْحُ بالأرض، صَرَعَهُ بَصْرَعَهُ صَرَعًا فَهُوَ مَصْرُوعٌ، والمُصَارَعَةُ والصَّرَاعُ مُعَالَجَتُهُمَا أَيْهَا يَصْرَعُ صَارِحَةً<sup>(76)</sup>.

أما اصطلاحا: الصراع الفكري: اجتهد كل من الأطراف المتصارعة كسب النصر<sup>(77)</sup>.

(2) معنى الحضارة لغة: الحضارة الإقامة في الحضْر<sup>(78)</sup>، والحضر خلاف البدو<sup>(79)</sup>

<sup>71</sup> وساطة الإسلام، صالح حبيب الله، 27/1، <http://www.al-islam.com>، في (2016/11/10)

<sup>72</sup> سورة المجرات الآية 13

<sup>73</sup> سورة آل عمران الآية / 64

<sup>74</sup> سورة العنكبوت الآية 46

<sup>75</sup> صدام الحضارات أو صراع الحضارات (بالإنجليزية The Clash of Civilizations) أو بعنوان "صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي"، هو مؤلف لكتابه صامويل هنتجتون بنظرية صراع الحضارات، التي تقول بصراعات مابعد الحرب الباردة لن تكون بين الدول القومية وإختلافاتها السياسية والإقتصادية، بل ستكون الإختلافات الثقافية الحرك الرئيسي للزعات بين البشر في السنين القادمة، ينظر:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>، في (2016/11/15)

<sup>76</sup> - ينظر لسان العرب، 197/8، مادة (صرع).

<sup>77</sup> معجم لغة الفقهاء 273/1.

<sup>78</sup> - لسان العرب: 4 / 196 مادة (حضر).

<sup>79</sup> - معجم مقاييس اللغة، 60/2 مادة (حضر).

أما اصطلاحاً: فالحضارة تعني: الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة؛ فهي مجموع الحياة في صورها وأعمالها المادية والمعنوية.

### ثانياً : نفوس نظرية صراع الحضارات

إن مبدأ الصراع في الفكر الغربي ذو جذور تاريخية وليس وليد المرحلة الراهنة فنجد العهد اليوناني والعهد الروماني ساد مفهوم الصراع وبات سمة بارزة تميز هذا الفكر حتى في أسمى معتقداته وتجلّى بما يسمونه "صراع الآلهة" وانسحب هذا المفهوم إلى مناحي الحياة الأخرى حتى صار الأصل الذي تنبني عليه علاقة الإنسان بالإنسان أو علاقة الإنسان بالطبيعة<sup>(80)</sup>، فاصطبغت الحضارة الغربية منذ نشأتها بصبغة الصراع ونتيجة لهذه البيئة الخصبية بمبدأ الصراع تولدت الفلسفة المادية التي تنظر بعين واحدة إلى العالم وتضع من خلالها فلسفتها ذات البعد الأحادي فأصبح مفهوم الصراع متلازمة فكرية في الفكر الغربي عموماً بل إن الكون برحابته وعظمته أصبح ساحة تتسع لهذا الصراع الذي ضاقت به الأرض فيما أسموه حرب النجوم وحرب الفضاء، يقول فرانسيس فوكوياما: لنفرض أن العالم امتلأ بالديمقراطيات ولم يعد طغيان يمكن الجهاد، سيصارعون من أجل الصراع، أي أنهم سيصارعون لشعورهم بالملل<sup>(81)</sup>، وهذا تطرف فكري يدل على أصالة الصراع في تكوين البنية الفكرية الغربية.

ويُعد مفهوم الصراع، أحد أبرز المفاهيم المتداولة التي طفت على سطح النقاش المحتدم بعد انتهاء الحرب الباردة، وتفكك مفاصل الخضم التاريخي لليبرالية الديمقراطية، ومنذ تمادي حمى التبشير بنهاية، التاريخ وفقاً لأطروحة فرانسيس فوكوياما، إثر "استبعاث" أطروحة الصدام الاستراتيجي بين الحضارات، وحروب المستقبل على يد هنتجتون الذي يرى أن الصدام بين "الحضارات" نتيجة حتمية، ويرى الكثير من مفكري الغرب أن الصراع ظاهرة طبيعية في حياة الإنسان وفي حياة المؤسسات جميعاً فبدءاً من الأسرة وإلى مستوى الإنسانية مروراً بالقبيلة والدولة والأمة فإن قانون الصراع هو ما يحكم المؤسسات جميعاً، غير أن أشكال الصراع ليست واحدة في هذه المؤسسات كما أن نتائجها مختلفة فهو يتدرج في شدته فيبدأ صراعاً ناعماً في مستوى الأسرة ويصل ذروته على مستوى الإنسانية فقد يصل إلى حد الحروب والصدام<sup>(82)</sup>، وهذا الصراع بين الدول والجماعات دائماً ما تولد نتيجة للرغبة في السيطرة على شيء ما كالأرض، الثروة، القوة، والهيمنة، أو هي القدرة على فرض الرأي والثقافة الخاصة بدولة أو شخص ما على جماعة أو دولة أخرى باللين أو القوة، يقول ديورانت: الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنه إذا أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للبهني في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها<sup>(83)</sup>. ولعل هذا سبب جوهرية في استقرار الغرب باستهدافه للدول الإسلامية تارة بالاستعمار وتارة بالاستشراق ودوره في تشويه صورة الإسلام؛ ليثبط من امكانيات نهوض الإسلام كمنافس حضاري له.

ونظرية صراع الحضارات صيغت في الأصل عام "1992" في معهد أمريكيان انتربرايز، والتي ثم وضعت في الشؤون الخارجية تحت عنوان "صراع الحضارات؟" وقد تبلورت من خلال كتابات صمويل هنتجتون وفرانسيس فوكوياما.

80 - ينظر: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، للدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، الرباط (2002م)؛ ص5

81 - ينظر نهاية التاريخ، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: حسين الشّيح، بيروت: دار العلوم العربيّة 287 □ 286

82 - ينظر: الانترنت (موسوعة ويكيديا) .

83 - ينظر قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود، بيروت، المقدمة.

الأول وهو صمويل هنتنجتون في صيف عام 1993م نشرت له مجلة فورين أفيرز "Foreign Affairs" الأميركية مقالاً له بعنوان "صدام الحضارات" أثار جدلاً استمر ما يقرب من ثلاث سنوات حيث أنه لمس عصباً في أناس ينتمون إلى جميع حضارات العالم<sup>(84)</sup>، وبعد هذا الاهتمام والجدل الذي دار حول المقال، طبع هنتنجتون كتابه بعنوان "صراع الحضارات" والذي تناول فيه عدة أمور هامة كمفهوم الحضارات، مسألة الحضارة الكونية، العلاقات بين القوة والثقافة، ميزان القوى المتغيرة بين الحضارات، العودة إلى المحلية والتأصيل في المجتمعات غير الغربية، البنية السياسية للحضارات، الصراعات التي تولدها عالمية الغرب، التوازن والاستجابات المنحازة للقوة الصينية، ومستقبل الغرب وحضارات العالم.

وتشير هذه الأمور إلى أن عالم ما بعد الحرب الباردة متعدد الأقطاب، ويقصد بها الحضارات التي يتكون منها العالم، وهي "الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأفريقية وأمريكا اللاتينية" وأن ما يحكم العلاقة بين تلك الحضارات هو "الصدام"، هذا الصدام أساسه الثقافة أو الهوية التي تحكم كل حضارة، وذلك كما قال هنتنجتون "إن الثقافة أو الهويات الثقافية، والتي هي على المستوى العام، هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة" مع العلم أن العوامل الثقافية المشتركة والاختلافات هي التي تشكل المصالح والخصومات بين الدول، ونلاحظ إن أهم دول العالم جاءت من حضارات مختلفة، والصراعات الأكثر ترجيحاً، هي الصراعات القائمة بين جماعات ودول من حضارات مختلفة، وأشكال التطور السياسي والاقتصادي السائدة تختلف من حضارة إلى أخرى كما أن القوة تنتقل من الغرب الذي كانت له السيطرة طويلاً إلى الحضارات غير الغربية، والسياسة الكونية أصبحت متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات..

الثاني وهو فرنسيس فوكوياما، تناول الأمر من جهة الصراع الذي دام أكثر من خمسة وسبعين عاماً بين الاتحاد السوفيتي وايدولوجية الصمت الشيوعي والولايات المتحدة وفكرة الرأسمالية المتحررة من أي قيد والذي انتهى بفوز الرأسمالية قال: إن على العالم أن يتقبل النظام الجديد بكل ما فيه من حرية وأن الولايات المتحدة هي التي بدت تسطر نهاية التاريخ بعد تبنيها للفكر المتحرر والديمقراطية والرأسمالية للعالم، وأن من رفض وأبى سيكون في نظر العالم هو الأكثر تخلفاً عن الدول التي تقبلت الوضع، وهو بهذا الرأي تعارض كثيراً مع هنتنجتون، فالأول قسم الصراع الحضاري لستة منافسين "الصين، اليابان، الهند، الإسلام، أفريقيا، أمريكا اللاتينية" بينما الآخر قسم الحضارات حسب كل نظام "شيوعي، رأسمالي،..الخ" وبهذا الصدد يقول هنتنجتون "مزاعم الغرب في العالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها مع الإسلام والصين"<sup>(85)</sup>.

إن فكرة صراع الحضارات فكرة صدرها الغرب لنا متناسين أن الحضارة الإنسانية واحدة اعتمدت في تكوينها على ما توصلت إليه الأمم والشعوب في مختلف مجالات الحياة والتي اعتمدت في أساسها على ثلاث محاور "الإنتاج والتراكم ثم الثروة" في الفكر والزراعة والتجارة والصناعة وغيرها من مكونات الطبيعة الإنسانية وعلى هذه المعطيات بنيت الحضارة الإنسانية؛ فصراع الحضارات هو صورة من التحوار بين الثقافات نتيجة لتعددتها بمعنى أن الحضارة الإنسانية بمراحل متعددة

#### المبحث الرابع

#### المقارنة بين الوساطة في الإسلام ونظرية صراع الحضارات

84 - ينظر صدام الحضارات : 29

85 - صدام الحضارات : 37

إن الرؤية الإسلامية إلى قضية العلاقات بين الشعوب تسم بالاعتدال والوسطية وبالعمق [وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً] (86) فالأمة الإسلامية أمة الوسطية والاعتدال ونشر العدالة في العالم أما الحضارة الغربية فإنها لا تنظر إلى العالم إلا بعين المصلحة والمنفعة والاستعمار "كلما مضت الحضارتان الآسيوية والإسلامية أكثر وأكثر وأكثر في توكيد الصلة العالمية بحضارتهما فإن الغربيين سيتقبلون الصلة بين العالمية والاستعمار أكثر وأكثر وأكثر" (87)

والمفهوم الإسلامي للحوار بين الحضارات يصطبغ بصبغة التسامح والتسامي وينطلق من عقيدة التوحيد [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] (88)

ومن الإيمان بوحدة الأصل الإنساني [وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِنَ السَّاجِدِينَ] (89)

وصراع الحضارات في الرؤية الإسلامية حالة عارضة في مسيرة التاريخ وقوى الخير تغلب قوى الشر وتنتصر عليه في نهاية المطاف [إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ] (90) فالحضارة الإسلامية حضارة قيم وأخلاق ومبادئ وهذا ما يعترف به الغرب، يقول هنتجتون: "حالة الغرب الصحية في المستقبل وتأثيرها على المجتمعات الأخرى تعتمد الى حد كبير على نجاحه في التغلب على الانحطاط الثقافي والتدهور الأسري، والتي تؤدي إلى تأكيد التفوق الأخلاقي للمسلمين" (91).

والصراع دعوة إلى الشر ومصدر له بينما الحوار بين الحضارات دعوة إلى الخير ومصدر للسلام والتعايش في جميع الأحوال [كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ] (92)

ويبتدى لنا الصراع في المفهوم الإسلامي تقيضاً للحوار وليس بديلاً عنه والتقيض يُجَاوِزُ لِأَنَّهُ خُرُوجٌ عَنِ الْأَصْلِ فِي حَيَاةِ الْمَجْتَمَعَاتِ الْإِنْسَانِيَةِ [قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ] (93)

حتى وإن بدا الصراع فارضاً وجوده فإن مصيره إلى زوال مهما طال به العهد في حين أن الحوار أصلي ثابت لأنه يتفق والطباع الإنسانية [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمُ عَدُوٌّ مُبِينٌ] (94).

86 - سورة البقرة: الآية 143

87 - صدام الحضارات : ص 502، 503

88 - سورة الحجرات : الآية 13

89 - سورة الأعراف: الآية 11

90 - سورة غافر: الآية 51

91 - ينظر صدام الحضارات : ص 492

92 - سورة البقرة : الآية 213

93 - سورة آل عمران: الآية 64

94 - سورة البقرة : الآية 208

والأمة الإسلامية تمتلك شروط النهوض الحضاري لاستئناف دورها في بناء الحضارة المعاصرة والإسهام في إنقاذ البشرية مما يتهددها اليوم من خطر التفكك والانهار وسحبها إلى الصراع وهي مؤهلة أكثر من غيرها من الأمم لتؤدي دورا بالغ التميز في المعترك الحضاري والفكري العالمي من خلال رؤيتها المستنيرة ومفهومها العملي ورسالتها العالمية المتواصلة المستمرة الممتدة العطاء والإشعاع [كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ] (95)

وما لا شك فيه" أن الفهم الخاطئ لنظرية الإسلام في السياسة والحكم يولد في الواقع الإسلامي توجهات بعيدة عن الفهم الأصيل والروح السامية للإسلام" (96) ، والعالم اليوم يقف على مفترق طرق نتقأذه أمواج العولمة العاتية وتجاذبه فكرة صراع الحضارات التي أصبحت مصدر زعر على الصعيد العالمي ومصدر تهديد للشعوب والأمم لدفعها إلى الرضوخ لإرادة القوة الدولية المهيمنة التي فقدت المقومات الحضارية للقيادة الإنسانية الهادفة إلى الخير لشعبها ولشعوب العالم قاطبة (97) يقول فرانسيس فوكوياما "لا شك في أن الديمقراطيات الليبرالية تعاني من حشد من المشكلات كالبطالة والتلوث والمخدرات والجريمة وما شابه ذلك غير أن وراء هذه المشكلات تساؤلا حول ما إذا كانت ثمة مصادر أعمق أخرى للسخط داخل الديمقراطية الليبرالية وما إذا كانت الحياة في ظلها مرضية حقا؟" (98)

إن الحضارة الخالدة هي حضارة القيم التي تحترم الإنسان والتنوع الفكري والحوار البشري وإن من يظن أن القوة هي وسيلة لنشر الثقافات يدرك انه على خطأ (99) ، لان الفكر والثقافة لا يمكن بناؤها بالقوة بل بالقيم والمبادئ السامية.

#### الخاتمة

- يهدف هذا البحث الى بيان مبادئ وسطية الإسلام لنظرية صراع الحضارات التي تطرح حتمية الصراع والعنف بين الحضارات، فيقدم بياناً لنظرية الاسلام الوسطية في التصور والسلوك والحكم، التي تقدم رؤية متوازنة وواقعية تضمن التعايش السلمي بين الامم والاعراق والمذاهب.

- إيجاد الارضية المشتركة التي تنبذ العنف بين التيارات الإسلامية وغيرها من المذاهب الفكرية .

- تؤسس الوسطية لقواعد التعامل بين الحضارات المختلفة على مبدأ الاحترام المتبادل والتكامل الإنساني بما يخدم مصلحة الإنسان عموماً، مما يعيد بديلاً صالحاً عن نظرية صراع الحضارات تطرح العنف كحتمية لا مناص منها.

- الرؤية الإسلامية للعلاقة بين الحضارات والثقافات الإنسانية قائمة على الفهم العميق لطبيعة العالم المبنية على التعددية واحترام هذه التعددية في ضوء الاحترام ومبدأ التعارف بالمفهوم القرآني الذي يترسخ من خلال كثير من الآيات التي تؤكد على هذا المفهوم .

- الحضارة الإسلامية ومن خلال طرحها لمفهوم الوسطية والاعتدال في الفكر والسلوك إنما ترسم منهجاً واضحاً شاملاً صالحاً لان يكون محورياً للتقارب الثقافي في حضارة عالمية تتسامح عن العنصرية والنزاعات الاثنية ؛ فالإنسانية أسمى من أن تكون فريسة للنزعات اللاحضارية ، وهذا ما يبدو واضحاً في النظرية القيمية في القرآن الكريم.

95 -سورة آل عمران: الآية 110

96 - الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرزاق، مطبعة مصر، القاهرة، ط3 (1344هـ، 1925م) : 103

97 - ينظر: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي: ص 13

98 - نهاية التاريخ : 252

99 - صدام الحضارات حتمية قدرية أم لؤنة بشرية ، حسن الباش ، دار قتيبة ، بيروت ط2(1426هـ، 2005م) : 33

- إن مفهوم الوسطية في القرآن الكريم مفهوم أصيل لا غموض فيه تتأسس من خلاله المنهجية الإسلامية في إطار دورهم الإنساني مما يحتم ضرورة تعزيز هذا المحور الفكري والفلسفي وتسويقه منبها شاملا لانبعثات الممارسة الدعوية .

- يتضح من خلال المقارنة بين الوسطية الإسلامية ونظرية صراع الحضارات يتضح ان الاسلام يؤسس للحوار المشترك والتعايش السلمي والعدالة بين الامم والشعوب وحقها من الكرامة الانسانية، اما نظرية صراع الحضارات فتؤسس للعنف والاصطراع بين الامم ويث روح الكراهية والخوف بين اصحاب الاديان والحضارات.

### ثبت المصادر والمراجع

- . الإسلام وأصول الحكم ، علي عبد الرزاق ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ط3 (1344هـ ، 1925م ) .  
 . أسماء الله الحسنى في الكتاب والسنة ، د. محمود عبد الرزاق الرضواني ، ط1426هـ - 2005م  
 . تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، الملقب بمرتضى الزبيدي ، تحقيق : مجموعة من المحققين ، دار الهداية .  
 . جامع البيان عن تأويل القرآن ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ( ت 310هـ ) ، ط2 ، طبعة مصطفى الباي الحلي - مصر ، 1373هـ - 1954م .  
 . تفسير القرآن العظيم ، للإمام الحافظ عماد الدين أبي حفص أبي الفداء إسماعيل بن الخطيب عمر بن كثير القرشي الدمشقي ( ت 774 هـ ) ، ط3 ، دار الأندلس - بيروت ، 1981م .  
 . التفسير الكبير المسمى : (مفاتيح الغيب) ، نضر الدين محمد بن عمر التيمي الرازي الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الأولى: 1421هـ - 2000م .  
 . التفسير الوسيط ، لمحمد سيد طنطاوي ، موقع التفاسير <http://www.altafsir.com>  
 . تليقح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية ، وليد بن راشد السعيدان ، راجعه وعلق عليه فضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة . <http://saaid.net/book/search.php?do=all&u>  
 . التيسير بشرح الجامع الصغير ، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي ، ط3 ، دار النشر ، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض - 1408هـ - 1988م  
 . حوار الحضارات وختناجر في جسد الإسلام ، محمد مسعد ياقوت [www.nabialrahma.com](http://www.nabialrahma.com)  
 . ديوان المعاني ، للإمام اللغوي الأديب أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهراة العسكري ، دار الجليل بيروت .  
 . سنن ابن ماجة ، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ( ت 273 هـ ) ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر - بيروت .  
 . سلسلة التفسير لمصطفى العدوي ، أبو عبد الله مصطفى بن العدوي شلباية المصري ، موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>  
 . الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، ط4 ، دار العلم للملايين- بيروت . 1990م .

- صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل ، أبو عبدالله ، البخاري ، الجعفي ( ت 256هـ ) ، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا ، ط3 ، دار ابن كثير - بيروت ، 1407 هـ - 1987م .
- صدام الحضارات حتمية قدرية أم لوثة بشرية ، حسن الباش ، دار قتيبة ، بيروت ط2 (1426هـ، 2005م)
- صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي ، للدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) ، الرباط (2002م).
- العقيدة الصفدية ، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس ، ط2، تحقيق : د. محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية، مصر 1406هـ
- القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة ، بيروت.
- قبلتنا بين أمة راکدة وراثة ، د. صلاح الدين سلطان ص35 ، الكتاب منشور على الرابط الآتي [www.salahsoltan.com](http://www.salahsoltan.com)
- لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفریقی المصري ، ط1، دار صادر - بيروت .
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، ملا علي القاري ، المكتبة الإسلامية . تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ، الطبعة الأولى ، المكتب الإسلامي - بيروت ، 1970م .
- مجموع الفتاوى ، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني . تحقيق : أنور الباز - عامر الجزائر ، ط3 ، دار الوفاء 1426 هـ ، 2005م
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار النشر: مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت طبعة جديدة: 1415 هـ 1995م ، تحقيق: محمود خاطر.
- المدلول اللغوي والشرعي للوساطة ، ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوساطة ودفع الغلو ، اعداد مجموعة من العلماء، ط2، نشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية 1425هـ موقع الإسلام <http://www.al-islam.com>
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي: المكتبة العلمية - بيروت.
- المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية ، تأليف : الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1413هـ 1993م .
- معجم لغة الفقهاء. د. محمد رواس قلعه جي ، ود. حامد صادق قنيني ، ط2، دار النفائس .
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية.
- المعجم الوسيط ، تأليف : إبراهيم مصطفى وآخرون ، دار الدعوة ، تحقيق: مجمع اللغة العربية .
- الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ، ط2، دار السلاسل - الكويت 1412هـ- 1992م.
- موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة ، مجموعة مؤلفين، إشراف أ.د . محمود زقزوق وزير الأوقاف المصري- القاهرة 2000م .
- موسوعة (ويكيبيديا) الانترنت/اقتباس بتاريخ 2006
- نبي الرحمة الرسالة والإنسان ، محمد مسعد ياقوت، تقديم فضيلة الدكتور: فريد عبد الخالق ط1، 2007 م، القاهرة ، الزهراء للإعلام العربي [www.nabialrahma.com](http://www.nabialrahma.com)
- نهاية التاريخ ، فرانسيس فوكوياما ، ترجمة : حسين الشيخ ، بيروت : دار العلوم العربية .: 287 □ 286

. وسطية الإسلام ، صالح حبيب الله (تثني شيوه ي) ، 13/1 البحث منشور على الرابط الآتي  
<http://www.al-islam.com>

. وسطية الإسلام ودعوته إلى الحوار، أ.د. عبد الرب نواب الدين آل نواب ، الكتاب منشور على الرابط الآتي  
<http://www.al-islam.com> :

. وسطية الإسلام وسماحته ودعوته للحوار، أ.د. محمد بن أحمد الصالح ، 39/1 ، موقع الإسلام  
<http://www.al-islam.com>

. وسطية الإسلام وسماحته ودعوته للحوار ، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري. الكتاب منشور على الرابط  
<http://www.al-islam.com> الآتي

. وسطية أهل السنة والجماعة في باب القدر . د. عبد الله بن سليمان الغفيلي ، مجلة البحوث الاسلامية ، العدد 76  
، ص175 ، 1426هـ.

. الوسطية في القرآن الكريم ، د. علي محمد محمد الصلابي ، ط1، دار التابعين - القاهرة 1422هـ 2001م  
. الوسطية والاعتدال في القرآن والسنة د. ناصر بن عبد الكريم العقل ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في  
تحقيق الوسطية ودفع الغلو ، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية  
<http://www.al-islam.com> 1425هـ

. يتيمة الدهر ، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي ، تحقيق مفيد محمد قححية ، دار الكتب  
العلمية - بيروت

المصادر باللغة الإنجليزية:

(The\_Clash\_of\_Civilizations)

From Wikipedia, the free encyclopedia <http://en.wikipedia.org/wiki>



## توثيق اللغة عند اللغويين والنحويين - سيبويه نموذجاً

عمر أديب الجنيدي\*

Omar Adīb al-GUNAYYDĪ

### ملخص

حرص علماء الحديث النبوي على الضبط والرواية عن الثقات العدول، فاستطاعوا أن ينقوا السنة من الشوائب بفضل المنهج الذي اتخذوه. فهل حرص علماء العربية على ذلك في رواية اللغة؟ أم أنهم تساهلوا في الجرح والتعديل ونقد الأسانيد؟ وإن كان ثمة توثيق فهل وصل إلى مستوى توثيق المحدثين؟ في هذا البحث سنعرض الآراء الواردة في الحكم على صنيع اللغويين والنحاة في توثيق رواية اللغة. وسنحاول أن نجيب عن هذا السؤال من خلال نموذج عملي نتخذه أساساً في الوصول إلى النتائج، واخترت كتاب سيبويه ليكون النموذج. وسأبذل الجهد لاستنباط منهجه في توثيق مروياته من خلال النقاط التالية: ذكر السند، طريقة أخذ الرواية، الحكم على السند.

الكلمات المفتاحية: توثيق، لغويون ونحويون، محدثون، سند، جرح وتعديل، سيبويه، الكتاب.

### *Dilin Rivayetinde Dilcilerin ve Nahivcilerin Takip Ettikleri Usûl (Sıbeveyhi Örneği)*

#### Özet

Hadis âlimleri, âdil ve sika ravilerden rivayete son derece önem vererek ve takip ettikleri metot sayesinde sünneti şüph ve şaibelerden temizlediler. Acaba Arap dili âlimleri, dil rivayetinde aynı hassasiyeti gösterdiler mi? Yoksa sened tenkidi ve cerh-tadil konularında müşâmahakâr mı davrandılar. Dil âlimleri tarafından uygulanan böyle bir kayıt altına alma sistemi varsa söz konusu sistem, hadis ulemasının kullandığı sistem seviyesinde midir?

Bu araştırmada dil ve nahiv âlimlerinin dili rivayet etmedeki tespit metotları hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz. Yukarıdaki soruya Sıbeveyhi'nin el-Kitâbi'nı örnek alarak ve uygulamalı olarak cevap vermeye çalışacağız. Sıbeveyhi'nin senedi zikretme, rivayeti alma yolu ve sened hakkında hüküm verme açısından rivayetlerinde takip ettiği metodu ortaya koymaya gayret edeceğim.

\* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية بكلية الإلهيات جامعة Çanakkale onsekiz mart üniversitesi

Anahtar Kelimeler: Rivayetin tespiti (tevsîk), Dil âlimleri, Nahivciler, Sened, Cerh ve Tadil, Sîbeveyhi, el-Kitâb

### Abstract

The Hadith scholars were keen to the documentation by invoking from just trusted narrators. So they could purification "Sunnah" from Lies, and mistakes, by this approach. As for the science language, to what extent the Arab linguists interested with the narration of language? or are they clemency in the Jarh and Ta'deel and Criticism of the narrators? and does they reach the same level of documentation of the Hadith Representatives?

In this paper, we'll show the views that commented on what the linguists and grammarians did in the documentation of the language narrations. We will try also to answer about this question through practical model. This model is the book of Sibawayh "الكتاب لسبويه". And I will do my best to derive his method of the the narratives documentation, through the following points: Narrators, the way of taking this narratives, finally the Sibawayh's comments on the narrators.

key words:

Documentation, linguists and grammarians, Hadith Representatives, Narrators, Jarh and Ta'deel, the book of Sibawayh.

### تمهيد

#### التوثيق عند المحدثين

اهتم المسلمون مبكراً بحديث نبينهم عليه السلام، لأنهم يعلمون أن حديثه هو المصدر الثاني من مصادر دينهم، وأن سنته هي الممارسة العملية لتعاليم قرآنتهم؛ ولذلك حظيت رواية الحديث عندهم بعناية فائقة منذ وقت مبكر، ونظروا إلى رواته نظرة اهتمام وتفحص، رغبة منهم في التثبت من صحة نسبته إلى نبينهم عليه السلام، وهذا ما عرف في التاريخ الإسلامي بالإسناد الذي عد من أبرز السمات المنهجية التي ركز عليها المسلمون ليتوثقوا من سنة نبينهم، وقد كان الإسناد أحد الأعمدة الرئيسة لعلم عرف فيما بعد بعلم الحديث. فما شأن هذا العلم؟ وما شأن الإسناد فيه؟

لقد كان هذا العلم نهاية مرحلة طويلة بدأت مع انطلاقة نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - عندما كان ثمّة وحي ينزل ونبي يعلم، وقتها نهى النبي - عليه السلام - صحابته عن كتابة حديثه خوفاً من اختلاطه بالقرآن قائلاً لهم: "لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحَهُ"<sup>1</sup>، فكانت الرواية الشفوية هي المعتمدة في تناقل الحديث في عهده، وسار على ذلك خلفاؤه الراشدون، فقد ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدا"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج4-2298.

<sup>2</sup> الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تقويد العلم، إحياء السنة النبوية - بيروت، 49، ويلاحظ هنا أن الامتناع عن الكتابة كان هو الغالب، لكنه لم يكن محل إجماع، فقد كان لبعض الصحابة رأي آخر في هذا الموضوع، للتوسع والاستزادة ينظر الصالح، صبيح إبراهيم، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة عشر، 1984، 23-33.

وقد بقي الأمر على هذا الحال حتى عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي استجبت في خلافته بعض الحوادث خاف على إثرها دروس العلم وأهله؛ فأقدم على تدوين الحديث، حيث كتب إلى المدينة أبي بكر ابن حزم فأمره بذلك قائلاً: "انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو سنة ماضية، أو حديث عمرة<sup>3</sup> فاكْتبه، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله"<sup>4</sup>. وكان لتفشي الوضع في الحديث بعد حروب الردة وظهور الفرق والتزاعات دور كبير في تشجيع العلماء على كتابة الحديث، يقول الزهري: "لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق تنكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابه"<sup>5</sup>.

ومع بداية تدوين الحديث كان الفساد قد تطرق إلى سنده بسبب الفتنة وظهور أهل الأهواء والقصاص، ولذلك أصبحت الحاجة ماسة إلى الاهتمام بنقد رواية الحديث، وقد اتجه هذا النقد إلى التشدد في الأسانيد المعرفة كل رجل ورد اسمه في سلسلة الإسناد، فاشتروا أن يسرد الراوي من حفظه أسماء سلسلة الإسناد جميعاً ثم يضيف إليها في آخره اسمه، ثم يبحثون في الرواة جرحاً وتعديلاً وما يستتبعه من بحث أحوالهم والبحث في الأسانيد لمعرفة علمها واتصالها أو انقطاعها، قال ابن سيرين: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمو لنا رجالكم، فينظر في أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"<sup>6</sup>.

ولقد كان هذا البحث والتدقيق إيذاناً بظهور علم أصول الحديث الذي عرف عند المتأخرين بعلم مصطلح الحديث، والذي يعد علماً من عدة علوم اختصت بالحديث سميت علوم الحديث، ومن أهم تلك العلوم:

- 1- علم الجرح والتعديل: وهو يبحث في الرواة من حيث ما ورد في شأنهم مما يسيئهم أو يزيهم بألفاظ مخصوصة<sup>7</sup>.
  - 2- علم رجال الحديث: وهو علم يعرف به رواية الحديث من حيث إنهم رواية للحديث<sup>8</sup>.
- نقل اللغة

لقد مرت اللغة العربية بظروف تشبه إلى حد كبير ظروف الحديث النبوي، فكما أن الحديث قد يدخل فيه ما ليس منه، فكذلك اللغة قد يدخل فيها ما ليس منها، وكما يخشى على الحديث من التدليس فكذلك يخشى على اللغة من التدليس. فلما خيف على لسان العرب من الفساد وصارت الحاجة ماسة إلى رواية اللغة عن العرب لصيانتها والاستعانة بها على فهم القرآن والحديث وتجريد القياس؛ توجه اهتمام اللغويين إلى جمع اللغة وروايتها وتدوينها خوفاً على القرآن ورغبة في ضبط اللسان العربي وحفظه من الخن<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> هي عمرة الأنصارية، وهي من تلميذات عائشة. انظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ج7/5  
<sup>4</sup> ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، الطبعة الثانية، 1408 هـ، ج2/295.

<sup>5</sup> الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تهذيب العلم، 107.

<sup>6</sup> النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، ج1/15.

<sup>7</sup> انظر الصالح، صبحي إبراهيم، علوم الحديث ومصطلحه 109-113.

<sup>8</sup> للتوسع والاستزادة انظر المرجع السابق 109-113.

<sup>9</sup> انظر الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي 188/1، وأبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد الحادي والثلاثين، 63، والثبيتي، محمد بن سعيد، معالجة المادة المعجمية في المعاجم اللفظية القديمة، مجلة جامعة أم القرى- العدد 22، ربيع أول 1422 هـ.

هذه العملية التي قام بها اللغويون وحفظوا بها اللغة، اشتهرت عندهم باسم رواية اللغة، ولقد عرف بعضهم رواية اللغة بأنها: "جمع المادة اللغوية من الناطقين العرب بالذهاب إليهم أو تلتقيهم"<sup>10</sup>، وهي جزء من السماع في اللغة المقابل للقياس، وهو أحد أدلة النحو، ويفرق أحد المعاصرين بين الرواية والسماع بقوله: "والرواية بمثابة أخذ اللغة بوسيط اصطلاح علماء العربية القدماء على تسميته باسم الرواية، أو هي سماع غير مباشر للغة، فهي الطريق الثاني لأخذ اللغة بعد طريق السماع"<sup>11</sup>

ورواية اللغة ونقلها - بعدما أصاب الضعف للغة في الحضر - ضرب اللغويون أكباد الإبل وتحملوا مشاق الرحلة إلى البادية بمدادهم وصحفهم ليسمعوا من أولئك الذين لم تتأثر ألسنتهم بخلاطة الأعاجم، ولم يلبس فطرتهم فساد، فكان الرواية يأخذ عن يلقاه من أهل طبقته التي سبقته حتى يستنفذ ما عنده، ثم يرحل إلى البادية يخالط فيها الأعراب ويؤاكلهم ويشاربهم ويسمع منهم ويدون، فيسمع الرجل والمرأة والغلام يتحدثون في شؤونهم فيصفي إليهم وينقل عنهم، ثم يرجع إلى الحواضر حاملا معه ثروة البادية اللغوية، فيعرض ما جمعه في مواطن الدرس ويتخذ أساسا في بناء قواعد اللغة، يقول الأصمعي: "سمعت صبية بحمي ضربة يتراجزون، فوقفت وصدوني عن حاجتي، وأقبلت أكتب ما أسمع، فأقبل شيخ فقال: أتكتب كلام هؤلاء الأقبام الأذناع"<sup>12</sup>

ولم يقف الأمر بعلاء اللغة والنحو أثناء جمعهم اللغة وتدوينها عند حد الخروج إلى البادية وتدوين ما سمعوه؛ بل أخذوا عنم جاء إليهم من الأعراب الذين كانوا يفدون إلى الأمصار<sup>13</sup>.

ومن أشهر اللغويين والنحاة الذين رووا اللغة وارتحلوا من أجلها إلى البادية: الخليل بن أحمد، وأبو عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، والكسائي، وأبو زيد الأنصاري، والأصمعي، والأزهري. لما لقي الكسائي الخليل بن أحمد في البصرة بهرته غزارة علمه فسأله عن مصدره، فقال الخليل: من بوادي الحجاز ونجد وتهامة، ففرج الكسائي حتى أُنْفِدَ خمس عشرة قنينة حبر في الكتابة عن العرب سوى ما حفظه<sup>14</sup>. وذهب أبو عمرو الشيباني إلى البادية ومعه دستيخان حبرا فما خرج حتى أفناهما يكتب ما سمعه من العرب<sup>15</sup>. واستمرت الرحلة إلى البادية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ثم فسدت سليقة العرب، وانقطعت المادة اللغوية التي يستشهد بها وتتعد اللغة عليها<sup>16</sup>.

#### الآراء الواردة في الحكم على توثيق اللغويين والنحاة للغة

تابنت الآراء الواردة في الحكم على صنيع اللغويين والنحاة بشأن توثيق رواية اللغة: فمنهم من أثبت ذلك، ومنهم من نفاه، ومنهم من فصل في المسألة وفرق بين طبيعة رواية اللغة ورواية الحديث، وسأعرض لأهم آراء هذه الفرق:

#### أولا- ما قاله المثبتون

<sup>10</sup> عيد، محمد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة 11.

<sup>11</sup> أبي سليمان، صادق عبد الله، السماع في اللغة عند القدماء، والمحدثين، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة، العدد 96-98

<sup>12</sup> السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي، مكتبة دار التراث- مصر، الطبعة الثالثة 109/1، وانظر الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب 212-213/1، وأميين، أحمد، ضحى الإسلام 2/256، وعيد، محمد، الرواية والاستشهاد 70.

<sup>13</sup> انظر السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 109-1، وانظر الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب 212-213/1، وأميين، أحمد، ضحى الإسلام 2/256، وعيد، محمد، الرواية والاستشهاد .

<sup>14</sup> انظر السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة ج 2/163.

<sup>15</sup> انظر القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة

الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1982م، ج 1/259

<sup>16</sup> انظر الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب 215/1

- 1- ذهب بعض المعاصرين من هذا الفريق إلى أن علماء اللغة والتحو حذوا حذو علماء الحديث في تحري أحوال الرواة، وذكر درجاتهم من الحفظ والضبط والأمانة والتدين والصدق والكذب، والثقة والتدليس، وأنهم استعملوا مصطلحات علم الحديث نفسها في ترجمة الرواة وذكر أحوالهم<sup>17</sup>.
- 2- وذكروا أنهم كانوا يأتون بالسند في رواياتهم كما هو الحال عند المحدثين، وأنهم اهتموا بالسند ورجاله وبطبقات الرواة، وأوردوا أمثلة عدة لصنيعهم من كتبهم، منها: ما قاله القاضي في أماليه: "حدثني أبو بكر بن الأنباري، قال: حدثني أبي، عن أحمد بن عبيد، أنه قال: أجم الرجل عن الأمر إذا كح، وأجم إذا أقدم. وقال يعقوب وأحمد بن يحيى: أجم وأجم إذا كح"<sup>18</sup>. وقيل أن نجد كتاباً من كتبهم يروي دون إسناد إلا للضرورة<sup>19</sup>.
- 3- وبينوا أنهم اشتروا لمن تؤخذ عنه اللغة شروطاً كما فعل علماء الحديث من الأمانة والثقة والعدالة، فنقلوا عن السيوطي أنه جعل النوع السادس من تقسيماته في المزهري في معرفة من تقبل روايته ومن ترد، وابتدأه بقول ابن فارس: "تؤخذ اللغة سماعاً من الرواة الثقات ذوي الصدق والأمانة ويتقى المظنون"<sup>20</sup> ونقلوا قول أبي حاتم: "إذ فسرت حروف القرآن المختلف فيها أو حكيت عن العرب شيئاً فإنما أحكيه عن الثقات عنهم"<sup>21</sup> وقول ابن فارس "فليتحرأخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة"<sup>22</sup>.
- 4- وذكروا أنهم التزموا- كما فعل المحدثون- بطرق تحمل الرواية وأداؤها وهي: السماع من لفظ الشيخ أو العرب- وهي على درجات-، والقراءة على الشيخ، والسماع على الشيخ بقراءة غيره، والإجازة، والمكاتبة، والوجادة<sup>23</sup>.
- ثانياً- ما قاله النفاة

- 1- يرى الدكتور محمد عيد أن اللغويين لم يلتزموا الإسناد فيما رووه من اللغة، وأنه من النادر العثور في آرائهم على إسناد متصل تنتهي نسبه إلى السابقين الذين نقلوا عنهم من العرب أو الشعراء<sup>24</sup>.
- 2- ويرى - كذلك- أن اللغويين لم يدرسوا طرق الرواية دراسة نظرية يتبين منها كيفية الثقة أو الرفض للإسناد<sup>25</sup>.
- 3- وذهب الدكتور فاروق حمادة إلى أن اللغويين في منهجهم النقلي لم يصلوا درجة علماء مصطلح الحديث<sup>26</sup>، وكذلك أحمد أمين يرى أن اللغويين كان لديهم جرح وتعديل للرجال لكنهم لم يبلغوا مبلغ المحدثين في دقة التحري والتقصي<sup>27</sup>. ويرى محمد السبيني أن اللغويين لم تبلغ عنايتهم بالإسناد مثل عناية المحدثين<sup>28</sup>.

<sup>17</sup> انظر أبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب 69

<sup>18</sup> القاضي، إسماعيل، الأمالي، عني بوضعها وترتيبها: محمد الأصبغ، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1344هـ - 1926م، 304.

<sup>19</sup> انظر الحديثي، خديجة، الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، مطبوعات جامعة الكويت، 1394هـ-1974م، 135، وأبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب، 56.

<sup>20</sup> السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأواعها، ج1/137-138

<sup>21</sup> اللغوي، أبو الطيب، مراتب النحويين 90.

<sup>22</sup> الرازي، أحمد بن فارس القزويني، أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997، وانظر في ذلك أبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب 71-72، والرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب ج1/204،

والسبيني، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف 242.

<sup>23</sup> للتوسع انظر السيوطي، جلال الدين، المزهري ج2/144-168. انظر ماسيري، دوكوري، الرواية ودورها في صمود اللغة العربية.

<sup>24</sup> انظر عيد، محمد، الرواية والاستشهاد 71.

<sup>25</sup> انظر عيد، محمد، الرواية والاستشهاد 71

<sup>26</sup> انظر حمادة، فاروق، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل 140.

ثالثاً- ما قاله الفريق الثالث:

1- يرى القرافي أن اللغويين أهملوا الإسناد في رواية اللغة، ويرجع ذلك إلى أن الدواعي للكذب في اللغة غير متوفرة كما توفرت في الحديث، يقول: "إنما أهملوا ذلك - أي الإسناد- لأن الدواعي متوفرة على الكذب في الحديث لأسبابه المعروفة الحاملة للواضعين على الوضع، وأما اللغة فالدواعي إلى الكذب عليها في غاية الضعف"<sup>29</sup>.

2- يعتقد بعض المعاصرين أن اللغويين لم يبلغوا في منهجهم النقلي درجة علماء مصطلح الحديث وإن حذوا حذوهم، لأن بين رواية اللغة ورواية الحديث فارقا جوهريا، فعرفة الراوي عند المحدثين هو المحور الذي ينطلقون منه للحكم على صحة الحديث من خلال الحكم على الراوي بالجرح والتعديل، أما اللغويون فالذي يهيمهم هو أن يثبتوا أن ما يحتجون به منسوب إلى الفترة التي يمتنع بأشعار شعرائها وأقوال متكلميها، والبيئة اللغوية التي يمثلها هذا الشاهد، وليس من الضروري عند اللغويين بعد ذلك تعيين القائلين بأعيانهم، فالعبرة بالمتن فقط لا بالسند، والعبرة بصحة الاحتجاج بعريّة من سُمع منه النص، وإن كان منتحلاً، أو ناحلاً، أو ربما مجنوناً. لأنها أمور لا تطعن في سلامة اللغة، من حيث هي<sup>30</sup>.

3- يرى الدكتور طاهر حمودة أن من أسباب قصور اللغويين أمام علماء الحديث في بحث أحوال الرواة طول الإسناد في الحديث وكثرة الرجال الذين يحتاج نقاد الحديث إلى معرفة أحوالهم، والأمر في اللغة يختلف عن ذلك<sup>31</sup>.

4- يرى الرازي أن اللغويين ساهلوا في البحث عن أحوال نقلة اللغة جرحا وتعديلا كما فعل المحدثون، وينكر عليهم هذا الإهمال، ووافقته الأصهباني في ذلك معتقدا أنه كان من الواجب على اللغويين أن يبحثوا عن أحوال الرواة، لكن السيوطي ينكر إهمال اللغويين وتساهلهم في البحث عن نقلة اللغة، ويرى أنهم فحسوا ذلك وبينوه كما بينوا ذلك في رواية الأخبار مستدلا بكتب طبقات اللغويين والنحاة الذين ميزوا أهل الصدق من أهل الكذب والوضع<sup>32</sup>.

هل وثق اللغويون والنحاة اللغة

بعد هذا العرض نصل إلى لب الموضوع والسؤال الأساس في هذا البحث، ألا وهو: هل وثق اللغويون اللغة التي وضعوا قواعدهم معتمدين عليها، وكيف كان هذا التوثيق: أهو توثيق مضاهٍ لتوثيق المحدثين؟ أم كان توثيقا خاصا بعلمهم ومناسبا له؟

**أرى أن الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تكون من ناحيتين :**

الناحية الأولى هي الناحية النظرية، وهي الحكم على ما إذا كانت هناك دراسات نظرية لرواية اللغة عند

اللغويين والنحاة أم لا.

الناحية الثانية هي الناحية العملية، وذلك بأن يكون الحكم من خلال نموذج عملي يتخذ أساسا في الحكم

والوصول إلى النتائج التي سوف توصلنا إلى الإجابة المرجوة :

الناحية الأولى: تأطير رواية اللغة عند اللغويين والنحاة

<sup>27</sup> انظر أمين، أحمد، ضحى الإسلام 259 .

<sup>28</sup> انظر السبطين، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف 239

<sup>29</sup> السيوطي، جلال الدين، المزهج ج1/114

<sup>30</sup> انظر حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي، 236، ومحيي الدين، عبد الحميد، مدى التأثير والتأثير بين اللغويين والمحدثين.

<sup>31</sup> انظر حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي 241-243، وانظر الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب ج1/192، وأمين، أحمد، ضحى الإسلام 258 .

<sup>32</sup> انظر السيوطي، جلال الدين، المزهج ج1/118-120

لم تحظ رواية اللغة بدراسة نظرية من اللغويين والنحاة، وكان نقد الرواية في البداية عرفاً متبعاً غير مدوّن، يجرون عليه ما يناسبه من علوم الحديث، حيث نجد نصوصاً متناثرة هنا وهناك في كتبهم: فنجد ابن فارس يشير إلى اشتراط عدالة الرواة بقوله: "فليتحرر أخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة، فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا"<sup>33</sup>. ونجد عند ابن جني في كتابه الخصائص بعض الموضوعات المتعلقة بنقد الرواية يتحدث فيها عما انفرد به واحد من أهل اللغة وحكمه<sup>34</sup>، وعن التصحيف والتحريف، وصدق النقلة وثقة الرواة والحلمة<sup>35</sup>.

إلى أن جاء بعدهما ابن الأنباري فألف كتاب لمع الأدلة الذي حاول أن يضع فيه أصولاً لنقد الرواية اللغوية معتمداً على مصطلح أهل الحديث، فقسم اللغة كتنقسم الحديث إلى متواتر وآحاد، واشترط للمتواتر شروط المحدثين نفسها، وتحدثت بعباراتهم نفسها، ثم تناول الآحاد فاشتراط عدالة الناقل للغة، وغيرها من الموضوعات<sup>36</sup>. ويلاحظ هنا أن ابن الأنباري قد اعتمد على ما وضعه المحدثون من مصطلح بيد أنه لم يحاول أن يطبق ذلك على اللغة تطبيقاً دقيقاً حيث لم يكثر من الأمثلة لما وضع من أصول.

وبعد ابن الأنباري لا نجد من تناول نقد الرواية اللغوية كعلم ذي أصول وأقسام غير السيوطي في كتابه المزهري في علوم اللغة، إذ تعد ما قيل فيها قبله أبحاثاً قليلة وإشارات متناثرة للغويين ماثورة في ثنايا كتبهم، أما السيوطي فقد توسع في تطبيق نظريات المحدثين على رواية اللغة، يقول في مقدمة المزهري: "هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه، واخترت تنويحه وتبويبه، وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع"<sup>37</sup>، لكن هذه المحاكاة استقامت له في بعضها دون الآخر بسبب الاختلاف الواسع بين الحديث واللغة. ومع هذا فإن ما قام به السيوطي يعد عملاً مبتكراً، فقد استطاع أن يجمع شتات ما سبق به وأن يضم متفرقات شتى ويقيم منها أقساماً لها مكانها، ويضع للغة منها متكاملاً في نقد الرواية لا يكتفي فيه بالجانب النظري وحده بل يقوم بتطبيقه على ألفاظ اللغة وما نقل منها. وكان غرضه وحرصه ابن الأنباري من هذا الجهد هو وضع قياس استطاع الاعتماد عليه في المنقول المستشهد به في اللغة والنحو فلا يجد طاعن مطعننا فيما نقل من اللغة أو ناقلها<sup>38</sup>.

ومن أهم الأطر والقوانين التي وضعها السيوطي لرواية اللغة :

- 1- تحت عنوان شرائط لزوم اللغة ينقل السيوطي عن الزركشي خمسة شروط لا بد من توفرها، وهي :
  - أ- ثبوتها عن العرب بسند صحيح ب- عدالة الناقل كما هي في الأمور الشرعية ج- النقل عن قوله حجة في أصل اللغة د- كون السامع سمع منهم حساً ه- أن يسمع من الناقل حساً<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> الرازي، أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة 30

<sup>34</sup> انظر ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ج 2 / 21

<sup>35</sup> انظر المصدر السابق ج 3 / 309

<sup>36</sup> انظر الأنباري، أبو البركات، لمع الأدلة، قدم له وسعى في تحقيقه سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ-1957م، 84-90

<sup>37</sup> السيوطي، جلال الدين، المزهري ج 1/1

<sup>38</sup> انظر حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي عصره وحياته 236-237، وعيد، محمد، الاستنباه والاحتجاج باللغة 67، والرافعي، مصطفى

صادق، تاريخ آداب العرب 203-204

<sup>39</sup> انظر السيوطي، جلال الدين، المزهري ج 1/58-59

2- وفي فصل آخر بعنوان من تقبل روايته ومن ترد - ولأنه كان مسبوقاً بجهود قام بها اللغويون السابقون كابن فارس وابن الأبنباري وغيرهما - جمع فيه ما سبقه من أقوال اللغويين، وضم إليها ما رآه مناسباً من الأمثلة التي استخرجها من كتب اللغة. يقول: "قال ابن فارس في فقه اللغة: "تؤخذ اللغة سماعاً من الرواة الثقات ذوي الصدق والأمانة ويتقى المظنون"<sup>40</sup> وينقل عن ابن الأبنباري قوله: "يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً، كما يشترط في ناقل الحديث"<sup>41</sup> وأضاف بعد ذلك أمراً مهماً وهو التفرقة في اللغة بين ناقلها وقائلها، فالعدالة تشترط في الناقل ولا تشترط في القائل؛ ولذلك اعتمد على أشعار العرب الجاهليين وهم كنفار، كما أخذت اللغة عن الصبيان بل وعن المجانين ممن خلصت عربيتهم<sup>42</sup>.

3- حاول السيوطي - دفاعاً عن اللغويين - استدراك ما فاتهم من البحث عن أحوال الرواة فضمّ ما نتأثر من ملحوظات لهم في ذلك، وجمع أخبار الرواة من كتب الطبقات، ووضع ذلك في أقسام تحمل نفس الأسماء التي بحث تحتها أهل الحديث رجالهم. وفي هذا الشأن تناول الطبقات والحفاظ والثقات والضعفاء<sup>43</sup>.

4- يتصل ببحث الأسانيد عند المحدثين بيان كيفية سماع الحديث وتحملة، ويتفرع عنه بيان طرق نقل الحديث وتحملة، وقد حصرها ابن الصلاح في ثمانية أقسام<sup>44</sup>. اللغويون من ناحيتهم أغفلوا البحث النظري لطرق الأخذ والتحمل في رواية اللغة إلا تنفعا عند ابن فارس وابن الأبنباري، لكنهم في مجال التطبيق اتبعوا هذا المنهج إلى حد كبير. وقد حاول السيوطي أن يستدرك هذا النقص لديهم في المبحث الذي خصصه لهذا الموضوع، وترسم فيه خطى المحدثين فذكر في فصل سماه "معرفة طرق الأخذ والتحمل" أن هذه الطرق ستة: أولها السماع من لفظ الشيخ أو العربي، وبين صيغ الأداء والرواية، فأعلاها «أمل»، ويليها «سمعت»، ويليها «حدثني فلان وحدثننا فلان»، ويليها «أخبرني وأخبرنا» ثم «قال لي» ثم «قال» ثم «زعم» و«عن»، والطريق الثانية هي القراءة على الشيخ، وثالثها السماع على الشيخ بقراءة غيره، والرابع الإجازة، وخامسها المكتابة، وسادسها الوجادة<sup>45</sup>.

5- وفي مسألة أخرى شبيهة بالتي سبقتها سماها السيوطي "التعديل على الإبهام نحو قول الراوي: أخبرني الثقة"، يبين السيوطي أن هناك خلافاً بين اللغويين في قبولها، وأن سيبويه كان كثير الاستعمال لها، يقول: "التعديل على الإبهام نحو أخبرني الثقة، هل يقبل؟ فيه خلاف بين العلماء. وقد استعمل ذلك سيبويه كثيراً في كتابه، يعني به الخليل وغيره، وذكر المرزباني عن أبي زيد قال: كل ما قال سيبويه في كتابه أخبرني الثقة فأنا أخبرته"<sup>46</sup>.

الناحية الثانية: الحكم على توثيق اللغويين للغة من خلال نموذج عملي

<sup>40</sup> انظر المصدر السابق ج1/137

<sup>41</sup> انظر المصدر السابق ج1/138

<sup>42</sup> انظر المصدر السابق ج1/137-138، وانظر حمودة، طاهر، جلال الدين السيوطي عصره وحياته 257

<sup>43</sup> انظر المصدر السابق ج2/395-414، وانظر كذلك حمودة، طاهر، جلال الدين السيوطي عصره وحياته 244-248

<sup>44</sup> للاطلاع عليها انظر ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين، مقدمة ابن الصلاح 133-178

<sup>45</sup> انظر السيوطي، جلال الدين، المزهري ج1/155-168

<sup>46</sup> المصدر السابق ج1/142-143



لن نجد أفضل من كتاب سيبويه ليكون هذا النموذج المبتغى، فهو الكتاب الإمام في علم النحو: فقد كان المدني يقول: "من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو بعد كتاب سيبويه فليستحي"<sup>47</sup>، وكان المبرد إذا أراد أحد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه يقول له: "هل ركبت البحر! تعظيماً له، واستعظماً لما فيه"<sup>48</sup>، وقال عنه الجاحظ: "لم يكتب الناس في النحو كتاباً مثله، وجميع كتب الناس عليه عيال"<sup>49</sup>.

وعند التوجه إلى كتاب سيبويه سنجد أنفسنا مضطرين إلى التشمير عن ساعد الجد والاجتهاد والنزول إلى ساحة الدراسة الميدانية للوصول إلى النتائج، لأننا لن نجد مبتغاناً في مقدمة الكتاب كعادة الكتب المعاصرة التي ترسم لك في مقدمتها منهجها في التأليف، إذ يلاحظ اختفاء هذه المقدمات التي يلتزم فيها مؤلفوها ببيان منهجهم في كتبهم، فلم يعتد علماء تلك العصور على تسطير مثل هذه المقدمات لكتبهم، وتحت هذا الوصف يندرج كتاب سيبويه. ولهذا فإن على الباحث أن يكون مستعداً لبذل الجهود الحثيثة لاستنباط المنهج من خلال دراسة عميقة للكتاب نفسه.

وسنحاول هنا أن نستنبط منهجه في توثيق مروياته من خلال النقاط التالية:

- ذكر السند.
  - طريقة أخذ الرواية (طرق الأخذ والتحمل).
  - الحكم على السند: بمعنى آخر: هل كان يحكم على روايته جرحاً أو تعديلاً.
- وأنوه هنا إلى أن دراستنا هذه تنطبق على روايته الثرية كما تنطبق على روايته الشعرية، دون الحاجة للدخول في تشعبات روايته الشعرية وما دار فيها من جدل وخلاف، فطبيعة دراستنا هذه لا تتيح لنا ذلك.

رواية سيبويه للغة في الكتاب

جاءت الرواية اللغوية عند سيبويه على خمسة أشكال:

الشكل الأول: أن يروي هو نفسه عن العرب مباشرة دون أن يأخذ عن غيره

وقد ورد هذا الشكل على طرق الأخذ والتحمل التالية:

1- سمعت أو سمعنا العرب:

وردت هذه الطريقة في (149) مائة وتسعة وأربعين موضعاً، وجاءت بالألفاظ التالية:

1- سمعت (سمعنا) العرب (من العرب)، أو سمعت (سمعنا) بعض العرب (من بعض العرب): وفي هذا الشكل يسمع سيبويه بنفسه عن العرب دون وسيط، وقد وردت هذه الطريقة في (63) ثلاثة وستين موضعاً من الكتاب<sup>50</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وسمعنا من العرب من يقول: والله لو أردت الدراهم لأعطينك رويداً ما الشعر. يريد: أروود الشعر"<sup>51</sup>.

2- سمعناهم: ويقصد بهذا العرب: إلا أنه هنا يذكرهم بالضمير وليس بأسمائهم، وقد ورد في (28) ثمانية وعشرين موضعاً من الكتاب<sup>52</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وسمعناهم يقولون: هذه شاة ذات حملٍ مُثقلة"<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> انظر القفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على إنباه النحاة ج2/348

<sup>48</sup> انظر المصدر السابق ج2/348

<sup>49</sup> المصدر السابق ج2/351

<sup>50</sup> انظر الكتاب ج1/47/1/268/243/86/47/326/349/388/396/407/412/432 ج2/20/67/116/409/412/418 ج3/13/46/105/95

128/149/206/229/233/248/268/291/292/321/333/337/352/361/377/395/484/490/503/506/548/549/583/604/605

626/628/639/644/647 ج4/4/38/42/55/109/115/140/143/179/375/397.

<sup>51</sup> الكتاب ج1/243

<sup>52</sup> انظر الكتاب ج1/351/160/1 ج2/20/51 ج3/78/133/168/219/238/249/325/634 ج4/116/127/131/133/134

- 3- سمعت (سمعنا) عربياً<sup>54</sup> (رجلا من العرب<sup>55</sup>، رجلاً منهم<sup>56</sup>، من البداية<sup>57</sup>، أعربا<sup>58</sup>)، ومن الأمثلة عليه قوله: "وسمعتُ عربياً مرة يقول لرجل سأله فقال: أليس قُرْشياً؟ فقال: ليس بقُرْشياً، حكاية لقوله"<sup>59</sup>. وسمع في موضع آخر من (رجلين من العرب)<sup>60</sup>
- 4- سمعت (سمعنا) العرب الفصحاء (فصحاء العرب، من ترضى عربيته): ورد في سبعة مواضع<sup>61</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وسمعنا العرب الفصحاء يقولون: هذه أمة الله، فيسكنون الماء في الوصل كما يقولون: بهم في الوصل"<sup>62</sup>.
- 5- سمعت من أتق به من العرب (من يوثق بعربيته من العرب، من يوثق بعربيته، بعض العرب الموثوق بهم، من يوثق بعلمه): ورد في (26) ستة وعشرين موضعاً من الكتاب<sup>63</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "ومأ جاء في النصب أنا سمعنا من يوثق بعربيته يقول: خَلَقَ اللهُ الزرافة يديها أطول من رجلها"<sup>64</sup>.
- 6- وفي موضع آخر ينص على سماعه شعراً من الشعراء الذين قالوا الشعر<sup>65</sup>.
- 7- وفي أربعة مواضع جاء السماع بالبناء للجهول وذلك بقوله سُمِعَ من العرب<sup>66</sup>. ومن الأمثلة عليه قول سيبيويه: "وقد يجوز أن ينصب ما كان صفة على معنى الفعل ولا يريد مدحاً ولا ذمّاً ولا شيئاً مما ذكرت لك. وقال: عَواشِبُهَا بِالْجَوِّ وَهُوَ خَصِيبٌ  
وَمَا غَرَنِي حَوْزُ الرَّزَامِيِّ مَحْصَنًا  
وَمَحْصَنٌ: اسم الرزاعي، فنصبه على أعني، وهو فعل يظهر، لأنه لم يرد أكثر من أن يعرفه بعينه، ولم يرد افتخاراً ولا مدحاً ولا ذمّاً. وكذلك سُمِعَ هذا البيت من أفواه العرب"<sup>67</sup>.
- 8- وجاء في مواضع فيه سماع لفظ أو تركيب معين عن العرب بقوله: لم نسمعه من العرب أو لم نسمعهم قالوا، وقد ورد ذلك في (12) اثني عشر موضعاً<sup>68</sup>، ومن الأمثلة عليه قوله: "وقالوا: أحقق وحمقاء وحمق. وقالوا: التواكئة وأنوك، وقالوا: استنوك، ولم نسمعهم يقولون: نوك، كما لم يقولوا فقر"<sup>69</sup>.
- ب- قالت العرب (الشاعر) :

471/469/464/463/439/404/331/208/207/182

33 الكتاب ج 51/2.

54 انظر الكتاب ج 413/2 ج 155/3.

55 انظر الكتاب ج 144/3.

56 انظر الكتاب ج 293/1.

57 انظر الكتاب ج 420/2.

58 انظر الكتاب ج 328/1.

59 الكتاب ج 413/2.

60 انظر الكتاب ج 27/2.

61 انظر الكتاب ج 219/1 ج 219/3 ج 157/3 ج 285/3 ج 503/5 ج 533/4 ج 478.

62 الكتاب ج 285/3.

63 انظر الكتاب ج 1/53/1 ج 155/71 ج 230/309/313/319/320/330/396/423/423/92/2 ج 345/244/92/2 ج 137/3 ج 425/279/137/3 ج 618/4 ج 121/4.

46/216/198/139.

64 الكتاب ج 1/155.

65 الكتاب ج 2/68-69.

66 انظر الكتاب ج 139/147/255 ج 74/2.

67 الكتاب ج 74/2.

68 انظر الكتاب ج 203/2 ج 3/304/411/571/584 ج 4/23/33/36/77/178/346.

69 الكتاب ج 36/4.



7- قال (قول) الشاعر: وذلك في (242) مائتين واثنين وأربعين موضعاً في الكتاب<sup>81</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وقالوا: الحجار جفأوا به على الأكثر والأقيس، وهو في الكلام قليل. قال الشاعر:

كَأَنَّهَا مِنْ حِجَارِ الْعَيْلِ الْبَسَا  
مَضَارِبُ الْمَاءِ لَوَّ الطُّحْلَبِ اللَّزْبِ<sup>82</sup>

8- واستعمل في موضع واحد فقط (زعم بعض العرب) بدل (قال)<sup>83</sup>.

ج- العرب (تفعل، لا تفعل) :

حيث يروي سيبويه عن العرب (أو كثير من العرب) في (104) مائة وأربعة مواضع<sup>84</sup>، قولهم بطريقة غير مباشرة، وذلك بأن ينسب إليهم نشاطاً لغوياً معيناً: ولتوضيح ذلك نورد بعض الأمثلة، يقول سيبويه: "وإذا عملت العرب شيئاً مضمراً لم يخرج عن عمله مظهراً في الجر والنصب والرفع، تقول: وبلد، تريد: وُربَّ بلدٍ. وتقول: زيدا تريد: عليك زيدا. وتقول: الهلال، تريد: هذا الهلال، فكأنه يعمل عمله مظهراً"<sup>85</sup>. ويقول في موضع آخر: "وبعض العرب يجره كما يجز الخبز حين يقول: مررت برجل خز صفته، ومنهم من يجره وهم قليل"<sup>86</sup>.

الشكل الثاني: أن يروي عن أحد شيوخه

وشيوخه الذين روى عنهم هم:

1- الخليل بن أحمد:

روي عنه في (262) مائتين واثنين وستين موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية :

أ- سمعت (بمعنا) الخليل: وردت هذه الطريقة من الرواية في ثلاثة مواضع<sup>87</sup>، يقول في إحداها: "وإن شئت قلت: قد وليت عملاً فكنت أنت إياك، وقد جربتُك فوجدتُك أنت إياك، جعلتُ أنت صفةً وجعلتُ إياك بمنزلة الظريف إذا قلت: فوجدتُك أنت الظريف. والمعنى أنك أردت أن تقول وجدتُك كما كنتُ أعرف. وهذا كله قول الخليل رحمه الله، سمعناه منه"<sup>88</sup>.

<sup>81</sup>انظر الكتاب ج/1/37/50/52/53/56/63/64/66/68/70/76/88/89/97/115/129/139/150/151/172/177/181/192/201/234/350/348/344/343/341/340/337/336/333/326/325/323/321/317/315/314/301/293/286/282/281/280/266/260/256/51/45/43/42/40/37/32/28/16/15/2ج/425/424/416/414/413/412/407/405/404/386/383/371/367/366/358/357/355/280/277/253/242/239/221/215/213/206/201/197/192/190/179/167/164/163/158/156/153/142/138/136/134/132/379/373/370/365/358/356/354/352/346/339/337/320/316/312/304/303/299/298/297/296/295/294/292/284/282/250/248/244/241/238/220/174/165/153/151/149/129/96/81/74/56/54/50/38/8/3ج/418/417/416/410/402/394/393/349/341/337/331/326/325/317/313/312/305/304/300/299/287/275/274/273/272/270/261/260/257/255/253/252/563/535/528/515/503/487/485/484/468/467/438/405/402/398/397/396/395/384/382/367/365/361/360/=358/354/246/231/225/224/223/222/204/203/187/179/150/148/4ج/645/619/610/596/589/585/579/578/576/572/571/568/565/438/396/380/379/370/359/352/266/247/

<sup>82</sup>الكتاب ج/3/572

<sup>83</sup> انظر الكتاب ج/2/192

<sup>84</sup>انظر الكتاب ج/1/29/106/165/252/315/326/327/329/331/334/375/408/417/436ج/2/21/28/21/164/62/28/171/185/242/330/373/377/376/320/311/304/296/294/292/280/264/262/243/236/234/220/219/215/212/197/194/158/140/6/3ج/421/292/162/154/151/125/4ج/581/580/579/574/551/534/503/486/469/460/422/417/412/406/405/402/400/398/393/388/387/471/454/443/404/351/348/334/301/288/242/241/233/200/199/198/190/183/177/175/174/165/

<sup>85</sup> الكتاب ج/1/106.

<sup>86</sup> الكتاب ج/2/28.

<sup>87</sup> انظر الكتاب ج/3/360/2ج/16/3ج/455/4

<sup>88</sup> الكتاب ج/2/359-360

ب- زعم الخليل: جاءت في (124) مائة وأربعة وعشرين موضعاً<sup>89</sup>، ومن الأمثلة عليها قوله: "اعلم أن القسم توكيدٌ لكلامك، فإذا حلفت على فعلٍ غير منفي لم يقع لزمته اللام. ولزمت اللام النون الخفيفة أو الثقيلة في آخر الكلمة. وذلك قولك: والله لأفعلن. وزعم الخليل أن النون تلزم اللام كلزوم اللام في قولك: إن كان لصالحاً، فإنه بمنزلة اللام، واللام بمنزلة النون في آخر الكلمة"<sup>90</sup>.

ج- قال (قول) الخليل: وقد جاءت في (133) مائة وثلاثة وثلاثين موضعاً<sup>91</sup>، ومن الأمثلة عليه: "وقال الخليل: هو كائنٌ أخيك، على الاستخفاف، والمعنى: هو كائنٌ أخاك"<sup>92</sup>.

د- أنشدنا الخليل: ورد في موضعين<sup>93</sup>

## 2- يونس:

روى عنه في (78) ثمان وسبعين موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية:

أ- سمعت يونس: جاءت في موضعين<sup>94</sup>

ب- حدثني يونس: في موضعين أيضاً<sup>95</sup>

ج- أخبرني يونس: في ثلاثة مواضع<sup>96</sup>

د- زعم يونس: وردت في (21) واحد وعشرين موضعاً<sup>97</sup>، ومن الأمثلة عليها قوله: "وزعم يونس أن وحده بمنزلة عنده، وأن الخمسة والجماء الغفير وقصهم كقولك: جميعاً وعمامة"<sup>98</sup>.

هـ- قال (قول) يونس: جاءت في (44) أربعة وأربعين موضعاً<sup>99</sup>، ومن الأمثلة عليه قوله: "وقالوا في الرباب: ربي وإمّا الرباب جماعٌ وواحد ربةٌ، فنسب إلى الواحد وهو كالطوائف. وقال يونس: إمّا هي ربة ورباب، كقولك: جعفره وحفار، وعلبة وعلاب"<sup>100</sup>.

<sup>89</sup>انظر الكتاب ج1/ج2/295/323/347/348/351/361/374/374/375/378/384/393/394/395/409/428/428/ج2/13/26/47/59/65/75/267/255/238/235/227/226/225/221/218/211/207/205/197/188/182/180/172/169/162/135/101/101/85/84/83/76/138/136/133/130/130/104/97/94/73/64/63/63/36/20/5/3 ج409/409/399/378/354/350/344/344/323/292/276/275/499/481/476/475/455/448/432/384/384/383/378/363/337/336/324/307/302/302/294/290/278/237/186/174/162/419/358/356/347/344/332/279/241/217/210/148/98/56/4 ج639/636/620/568/564/533/509

<sup>90</sup> الكتاب ج3/104

<sup>91</sup>انظر الكتاب ج1/ج2/286/283/279/166/102/92/1 ج1/187/186/184/171/164/153/138/374/370/360/354/348/338/330/314/293/287/281/263/227/206/196/195/192/191/187/186/184/171/164/153/138/281/266/263/232/224/221/220/217/206/197/163/149/148/147/144/128/127/123/86/79/37/17/16/3 ج397/388/382/439/436/430/426/418/411/396/385/383/382/378/374/361/347/341/340/335/326/325/320/317/312/303/295/294/366/365/323/228/172/149/135/59/40/4 ج648/622/577/562/542/540/525/522/507/501/500/497/474/464/461/456/443/409/399/398/381/379

<sup>92</sup> الكتاب ج1/166

<sup>93</sup> انظر الكتاب ج4/115/214

<sup>94</sup> انظر الكتاب ج3/343/40

<sup>95</sup> انظر الكتاب ج1/346/337/3

<sup>96</sup> انظر الكتاب ج3/450/267/397/4

<sup>97</sup>انظر الكتاب ج1/ج377/351/1/ج387/428/435/441/2/ج41/67/71/120/170/205/209/227/247/308/344/344/400/ج149/3

<sup>98</sup> الكتاب ج1/377

و- أنشدنا يونس: في ستة مواضع<sup>101</sup>، منها قوله: "وقد يجوز النصب في الواجب في اضطرار الشعر، ونصبه في الاضطرار من حيث انتصب في غير الواجب، وذلك لأنك تجعل أن العاملة. فما نصب في الشعر اضطراراً قوله:

سَأْتُكَ مَنْزِلِي لِبَنِي تَمِيمٍ  
وَأَلْحَقْتُ بِالْحِجَازِ فَاسْتَرِحًا

وقال الأعشى، وأنشدناه يونس:

لَكُنْ سَيِّجَزِينِي إِلَهُهُ فَيُعَقِّبًا<sup>102</sup>  
تَمَّتْ لَا تَجْزُونِي عِنْدَ ذَاكِمٍ

### 3- أبو الخطاب:

روى عنه في (9) تسعة مواضع بطرق الأخذ والتحمل التالية:

أ- حدثني (حدثنا) أبو الخطاب: في ستة مواضع<sup>103</sup>، يقول في إحداها: "حدثنا أبو الخطاب أنه يقال للرجل المداوم على الشيء لا يفارقه ولا يقلع عنه: قد ألَّب فلان على كذا وكذا. ويقال: قد أسعد فلان فلاناً على أمره وساعده"<sup>104</sup>.

ب- زعم أبو الخطاب: في ثلاثة مواضع<sup>105</sup>.

### 4- أبو عمرو بن العلاء:

روى عنه في (19) تسعة عشر موضعاً بطريقة الأخذ والتحمل التالية:

قال (قول) أبو عمرو: جاء في (19) تسعة عشر موضعاً<sup>106</sup>، ومن الأمثلة عليه قوله: "وعلى ذلك قال أبو عمرو: يا ويل لك ويا ويح لك كأنه نبه إنساناً ثم جعل الويل له"<sup>107</sup>.

### 5- ابن أبي إسحق:

روى عنه في (3) ثلاثة مواضع بطريقة الأخذ والتحمل التالية:

قال ابن أبي إسحق: وذلك في ثلاثة مواضع<sup>108</sup>.

### 6- عيسى بن عمر:

روى عنه في (13) ثلاثة عشر موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية:

أ- قال عيسى: جاء في (11) أحد عشر موضعاً<sup>109</sup>، منها قوله: "كان عيسى يقول: ادخلوا الأول فالأول، لأن معناه ليدخل، فحمله على المعنى، وليس بأبعد من: "ليتك يزيد ضارحاً لخصومة"<sup>110</sup>.

ب- حدثنا عيسى: وذلك في موضعين<sup>111</sup>.

<sup>99</sup>نظر الكتاب/ج1/238/263/423/433/ج2/14/21/76/184/281/338/374/401/413/414/ج3/16/51/79/83/291/312/316/

399/342/369/378/389/396/409/419/422/423/426/439/472/506/522/523/591/625/ج4/184/405/

100 الكتاب ج3/378

101 انظر الكتاب ج1/120/278/ج3/39/71/260/314.

102 الكتاب ج3/39.

103 انظر الكتاب ج1/353/425/468/625/181/183.

104 الكتاب ج1/353.

105 انظر الكتاب ج1/354/ج3/585/639.

106نظر الكتاب/ج1/286/ج2/43/185/186/188/210/219/382/293/ج3/40/101/225/225/345/437/506/507/551/ج4/63.

107 الكتاب ج2/219.

108 انظر الكتاب ج2/341/77/ج3/242.

109 انظر الكتاب ج1/364/398/ج2/112/21/203/ج3/143/206/207/242/381/472.

110 الكتاب ج1/398.

الشكل الثالث: أن يروي عن أحد شيوخه رواية عن العرب وشيوخه الذين روى عنهم رواية عن العرب هم:

1- الخليل بن أحمد:

روى عنه في (26) ستة وعشرين موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية:

أ- سمعنا من الخليل عن العرب: في موضع واحد<sup>112</sup>.

ب- حدثنا (حدثني) الخليل: أنه سمع من العرب الذين يوثق بعريبتهم<sup>113</sup>، أن ناساً من العرب يقولون<sup>114</sup>، بذلك عن العرب<sup>115</sup>، أن ناساً يقولون<sup>116</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وحدثنا الخليل أن ناساً من العرب يقولون: علاك، ولدك، وإلاك"<sup>117</sup>.

ج- زعم الخليل: أنه سمع بعض العرب يقول<sup>118</sup>، أنه أخبر عن الحسن<sup>119</sup>، أنهم<sup>120</sup>، أن بعضهم قرأ<sup>121</sup>، أنهم يقولون<sup>122</sup>، أن بعض العرب يقول<sup>123</sup>، أن ناساً من بكر بن وائل يقولون<sup>124</sup>، أن ناساً من العرب يقولون<sup>125</sup>. ومن الأمثلة عليه: "وزعم الخليل أن ناساً من بكر بن وائل يقولون: ردن ومدن وردت، جعلوه بمنزلة رد ومدن"<sup>126</sup>.

2- يونس:

روى عنه في (52) اثنين وخمسين موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية:

111 انظر الكتاب ج3/545/ج4/159.

112 انظر الكتاب ج2/214.

113 انظر الكتاب ج2/11.

114 انظر الكتاب ج3/413.

115 انظر الكتاب ج4/115/169/169.

116 انظر الكتاب ج4/200/444.

117 الكتاب ج3/413.

118 انظر الكتاب ج1/291/ج2/211/265/404.

119 انظر الكتاب ج2/92.

120 انظر الكتاب ج2/335/ج4/155/162/176.

121 انظر الكتاب ج2/415.

122 انظر الكتاب ج1/159/ج4/176/176.

123 انظر الكتاب ج2/407/ج3/483.

124 انظر الكتاب ج3/535.

125 انظر الكتاب ج4/405.

126 الكتاب ج3/535.

ا- حدثنا (حدثني) يونس: أن العرب تنشد<sup>127</sup>، عن العرب<sup>128</sup>، أن بعض العرب الموثوق بهم يقولون<sup>129</sup>، أنه سمع من العرب من يقول<sup>130</sup>، أن ناسا يقولون<sup>131</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وحدثنا يونس أنه سمع من العرب من يقول عليك، من غير تلقين، ومنهم من لا يستعملني ولا نانا في ذا الموضوع استغناء بعليك بي وعليك بنا عن ني ونا، وإياي وإيانا"<sup>132</sup>.

ب- أخبرنا (أخبرني) يونس: بذلك عن العرب<sup>133</sup>، أن من العرب من يقول<sup>134</sup>.

ج- زعم يونس: أنه سمع (رؤية<sup>135</sup>، الفرزدق<sup>136</sup>، من العرب<sup>137</sup>، هذا البيت<sup>138</sup>، العرب<sup>139</sup>، هم يقولون<sup>140</sup>)، أن رؤبة كان ينشد<sup>141</sup>، أن العرب تنشد هذا البيت<sup>142</sup>، أن العرب (من العرب، قومامن العرب، ناسا من العرب) تقول<sup>143</sup>. ومن الأمثلة عليه: "وزعم يونس أنه سمع رؤبة يقول: ما جاءت حاجتك، فيرفع<sup>144</sup>.

### 3- أبو الخطاب:

روى عنه في (32) اثنين وثلاثين موضعا بطرق الأخذ والتحمل التالية:

ا- حدثنا (حدثني) أبو الخطاب: عن شاعره<sup>145</sup>، أنه سمع من العرب<sup>146</sup>، أنه يقال للرجل<sup>147</sup>، أنه سمع من العرب الموثوق بهم<sup>148</sup>، عن العرب<sup>149</sup>، أنه سمع من يقول<sup>150</sup>. ومن الأمثلة عليه: "وحدثنا أبو الخطاب أنه سمع من العرب من يقال له: إليك، فيقول: إلي. كأنه قيل له: تبح. فقال: أتتخي<sup>151</sup>".

127 انظر الكتاب ج/155/1/409/2/213/355/415/ج/4/93.

128 انظر الكتاب ج/315/2/3/119/140.

129 انظر الكتاب ج/83/2/337.

130 انظر الكتاب ج/2/361.

131 انظر الكتاب ج/2/210.

132 الكتاب ج/2/361.

133 انظر الكتاب ج/1/226.

134 انظر الكتاب ج/2/276.

135 انظر الكتاب ج/1/51.

136 انظر الكتاب ج/2/72.

137 انظر الكتاب ج/2/199/411.

138 انظر الكتاب ج/3/37.

139 انظر الكتاب ج/3/135.

140 انظر الكتاب ج/3/533.

141 انظر الكتاب ج/1/319/364/2/ج/48/153/185/3/565.

142 انظر الكتاب ج/1/259/155.

143 انظر الكتاب ج/1/262/347/389/416/ج/2/65/112/119/143/ج/3/344/425/432/456/493/518/599/600/602/622/ج/4/37/107.

144 الكتاب ج/1/51.

145 انظر الكتاب ج/1/79.

146 انظر الكتاب ج/1/249/255/ج/3/231/4/412.

147 انظر الكتاب ج/1/353/4/440.

148 انظر الكتاب ج/2/111/329.

149 انظر الكتاب ج/3/410/4/268/342.

150 انظر الكتاب ج/3/546.

151 الكتاب ج/1/249-248.



ب- زعم أبو الخطاب: أن ناساً من العرب يوثق بعريبتهم<sup>152</sup>، أنه سمع قوماً من العرب<sup>153</sup>، أن العرب (بعض العرب، هم، أناساً من العرب) يقول<sup>154</sup>، أنه سمع بعض العرب الموثوق بهم<sup>155</sup>، أنه سمع هذا البيت من أهلها هكذا<sup>156</sup>، أن أزد الشراة يقولون<sup>157</sup>. ومن الأمثلة عليه قوله: "وزعم أبو الخطاب أن أزد السراة يقولون هذا: زيدو، وهذا عمرو، ومررت بزدي، وبعمري، جعلوه قياساً واحداً؛ فأثبتوا الياء والواو كما أثبتوا الألف"<sup>158</sup>.

#### 4- عيسى بن عمر:

روى عنه في (10) عشرة مواضع بطرق الأخذ والتحمل التالية:

ا- سمع عيسى: في موضع واحد<sup>159</sup>.

ب- حدثنا (حدث) عيسى: أن ناساً كثيراً يقرؤون<sup>160</sup>، بذلك عن العرب<sup>161</sup>، أن بعض العرب الموثوق بعريبتهم يقول<sup>162</sup>. ومن الأمثلة عليه: "وحدثنا عيسى أن ناساً كثيراً يقرؤونها: " وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمُونَ"<sup>163</sup>.

ج- زعم عيسى: أن العرب تنشد (تقول)<sup>164</sup>، أنه سمع رؤية<sup>165</sup>.

#### 5- هارون:

روى عنه في (3) ثلاثة مواضع بطرق الأخذ والتحمل التالية:

ا- حدثنا هارون: في موضعين<sup>166</sup>.

ب- زعم هارون: في موضع واحد<sup>167</sup>.

الشكل الرابع: أن يروي عن شيخه وشيخه يروي عن شيخه وشيوخه الذين روى عنهم بهذه الطريقة هم:

#### 1- يونس:

روى عنه في (15) خمسة عشر موضعاً بطرق الأخذ والتحمل التالية:

152 انظر الكتاب ج1/124/354.

153 انظر الكتاب ج1/201/3/219/338/338.

154 انظر الكتاب ج1/214/2/338/3/636/616/4/23/23/160/167.

155 انظر الكتاب ج1/304/3/294.

156 انظر الكتاب ج3/123.

157 انظر الكتاب ج4/167.

158 الكتاب ج4/167.

159 انظر الكتاب ج3/343.

160 انظر الكتاب ج2/392.

161 انظر الكتاب ج1/271.

162 انظر الكتاب ج2/319.

163 الكتاب ج2/392-393.

164 انظر الكتاب ج1/171/169/16/3.

165 انظر الكتاب ج2/65.

166 انظر الكتاب ج3/399/4/467.

167 انظر الكتاب ج4/196.

1- حدثنا (حدثني) يونس عن أبي عمرو: وذلك في عشرة مواضع<sup>168</sup>، ومن الأمثلة عليه قوله: "وقالوا: منازلهم يميناً" ويساراً" وشمالاً. قال الشاعر، وهو عمرو بن كلثوم: صدت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها يميناً أي على ذات اليمين، حدثنا بذلك يونس عن أبي عمرو، وهو رأيه<sup>169</sup>.

ب- أخبرنا (أخبرني) يونس عن أبي عمرو: في موضع واحد<sup>170</sup>.

ج- زعم يونس أن أبا عمرو كان يقول: وذلك في أربعة مواضع<sup>171</sup>.

2- الخليل بن أحمد:

زعم أنه أخبر عن الحسن: في موضع واحد<sup>172</sup>.

3- الأصمعي:

أشدهنهما الأصمعي عن أبي عمرو: في موضع واحد<sup>173</sup>.

الشكل الخلامس: أن يروي عن غير شيوخه نقلاً عن العرب

وقد روى ذلك بطرق الأخذ والتحمل التالية:

1- سمعنا (سمعت) ممن يرويه عن العرب: وردت هذه الطريقة في عشرة مواضع<sup>174</sup>

ومن الأمثلة عليها قوله: "وقال المرار الأسدي:

سَلِّ الْمُمُومَ بِكَلِّ مُعْطَى رَأْسِهِ  
مُعْتَالِ أَحْبَلِهِ مَبِينِ عُنُقِهِ  
سمعناه ممن يرويه من العرب يُنْشِدُهُ هَكَذَا"<sup>175</sup>.

2- حدثنا (حدثني): وردت هذه الطريقة في (11) أحد عشر موضعاً، وجاءت بالألفاظ التالية:

1- حدثنا من لا نهم: (أنه سمع من العرب من يقول) في موضعين<sup>176</sup>، (عن رجل من أهل المدينة موثوق به)

في موضع واحد<sup>177</sup>.

ب- حدثنا من يوثق به: (أن بعض العرب يقول) في موضعين<sup>178</sup>، (أنه سمع من العرب من يقول) في

موضعين<sup>179</sup>، (بذلك) في موضع واحد<sup>180</sup>.

ج- حدثني من سمعته: (أن بعضهم قال) في موضع واحد<sup>181</sup>، (يقولون) في موضع واحد أيضاً<sup>182</sup>.

168 انظر الكتاب ج1/405/2ج/311/113/96/3ج/101/242/324/347/361/457.

169 الكتاب ج1/404-405.

170 انظر الكتاب ج2/161.

171 انظر الكتاب ج1/417/2ج/396/3ج/293/303.

172 انظر الكتاب ج2/92.

173 انظر الكتاب ج3/86.

174 انظر الكتاب ج1/182/282/426ج/84/2ج/112/152/164/336ج/58/4ج/186.

175 الكتاب ج1/426.

176 انظر الكتاب ج1/245/4ج/472.

177 انظر الكتاب ج3/152.

178 انظر الكتاب ج1/255/3ج/336.

179 انظر الكتاب ج2/140/4ج/172.

180 انظر الكتاب ج1/316.

181 انظر الكتاب ج1/250.

182 انظر الكتاب ج4/182.

- د- حدثني بعض العرب أن رجلاً من بني أسد قال في موضع واحد فقط<sup>183</sup>.
- 3- أخبرنا (خبرني) : وردت هذه الطريقة في ثلاثة مواضع ، وجاءت بالألفاظ التالية:  
أخبرني من أتق به: (بذلك) في موضع واحد<sup>184</sup> ، (أنهم يقولون) في موضعين<sup>185</sup>.
- 4- زعم : وردت هذه الطريقة في (38) ثمانية وثلاثين موضعاً ، وجاءت بالألفاظ التالية:  
أما غير التليل فزعم<sup>186</sup> ، زعم لي ناس أن<sup>187</sup> ، زعم لي بعض العرب<sup>188</sup> ، زعم من نتق به أنه سمع رؤية يقول<sup>189</sup> ، زعم من يوتق به أنه سمعها من العرب<sup>190</sup> ، زعم بعضهم أن<sup>191</sup> ، زعموا (يزعمون) أن<sup>192</sup>.
- 5- أنشد: وردت هذه الطريقة في (15) خمسة عشر موضعاً ، وجاءت بالألفاظ التالية:  
أنشد بنو تميم قول النابغة<sup>193</sup> ، أنشدوه هكذا<sup>194</sup> ، أنشد بعضهم<sup>195</sup> ، أنشد كثير (بعض) من العرب<sup>196</sup> ، أنشدنا لبعض العرب الموثوق بهم<sup>197</sup> ، أنشدناه من نتق به<sup>198</sup> ، أنشد غيره من العرب<sup>199</sup> ، أنشدناه هكذا أعرابي من أفصح الناس<sup>200</sup> ، أنشدني أعرابي من أفصح الناس<sup>201</sup> ، هكذا أنشده الفرزدق<sup>202</sup>.
- 6- بلغني عن العرب الموثوق بهم<sup>203</sup> ، بلغني عن بعض العرب يقول<sup>204</sup>  
الشكل السادس : أن يروي عن غيره وغيره يروي عن غيره نقلاً عن العرب (السلسلة ثلاثية)  
وهذا القسم هو الوحيد الذي يصل عدد الرواة فيه إلى ثلاثة ، وجاءت هذه الطريقة من الرواية في ثلاثة مواضع فقط:

- 183 انظر الكتاب ج3/343.
- 184 انظر الكتاب ج3/213.
- 185 انظر الكتاب ج3/465/462.
- 186 انظر الكتاب ج3/5.
- 187 انظر الكتاب ج2/390/376.
- 188 انظر الكتاب ج2/192.
- 189 انظر الكتاب ج2/73.
- 190 انظر الكتاب ج1/255/3/265.
- 191 انظر الكتاب ج1/147/382/274/85/2.
- 192 انظر الكتاب ج1/58/60/86/188/303/305/416/2/71/21/74/97/199/222/330/ج3/143/166/219/380/ج4/54/81/154/181/154/181/338/443.
- 193 انظر الكتاب ج2/320.
- 194 انظر الكتاب ج4/182.
- 195 انظر الكتاب ج1/303/146/2/240.
- 196 انظر الكتاب ج1/299/162/186/401.
- 197 انظر الكتاب ج2/9.
- 198 انظر الكتاب ج3/406.
- 199 انظر الكتاب ج2/20.
- 200 انظر الكتاب ج3/300.
- 201 انظر الكتاب ج3/300.
- 202 انظر الكتاب ج3/85.
- 203 انظر الكتاب ج2/359.
- 204 انظر الكتاب ج3/571.

1- زعم يونس عن أبي عمرو عن العرب: وجاء النص كما يلي: "وقد قالوا: حَلَقٌ وَفَلَكٌ، ثُمَّ قالوا: حَلَقَةٌ وَفَلَكَةٌ، نَقَفْنَا الواحد حيث الحَقوه الزيادة وغيروا المعنى، كما فعلوا ذلك في الإضافة. وهذا قليلٌ. وزعم يونس عن أبي عمرو، أنَّهم يقولون: حَلَقَةٌ"<sup>205</sup>.

2- حدثني من لا أتهم عن رجل من أهل المدينة أنه سمع عربياً يتكلم: وجاء النص كما يلي: "وحدثني من لا أتهم، عن رجل من أهل المدينة موثوق به، أنه سمع عربياً يتكلم بمثل قولك: إن زيداً لذهابٌ، وهي التي في قوله جل ذكره: " وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ، لو أَنَّ عِنْدَنَا ذَكَرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ " وهذه إنَّ محذوفة"<sup>206</sup>.

3- حدثني من لا أتهم عن الخليل أنه سمع أعرابياً يقول: وجاء النص كالآتي: "وحدثني من لا أتهم عن الخليل أنه سمع أعرابياً يقول إذا بلغ الرجلُ السَّتِينَ فإياه وإيا الشَّوَابَ"<sup>207</sup>.

وبعد هذا العرض نجمل رواياته بأشكالها الرئيسة المتنوعة هنا وعدد كل نوع كما يلي:

الشكل الأول: أن يروي هو نفسه عن العرب مباشرة دون أن يأخذ عن غيره: 726 رواية

الشكل الثاني: أن يروي عن أحد شيوخه: 384 رواية

الشكل الثالث: أن يروي عن أحد شيوخه رواية عن العرب: 123 رواية

الشكل الرابع: أن يروي عن شيخه وشيخه يروي عن شيخه رواية عن العرب: 17 رواية

الشكل الخامس: أن يروي عن غير شيوخه رواية عن العرب: 80 رواية

الشكل السادس: أن يروي عن غيره وغيره يروي عن غيره رواية عن العرب (السلسلة ثلاثية): 3 روايات

المجموع الكلي لروايات سيبويه (1333) رواية: رواياته عن العرب بأنواعها بلغت (932) رواية، ورواياته عن شيوخه بأنواعها بلغت (401) رواية.

النتائج

من المعطيات السابقة نصل إلى ما يلي:

1- لم يحظ نقد الرواية بدراسة نظرية من اللغويين والنحاة في البداية مثلما حظيت به عند المحدثين، لكنها كانت عرفاً متبعاً غير مدون يجرون عليه ما يناسبه من علوم الحديث إلا نصوصاً متناثرة هنا وهناك في بعض الكتب، وكانت البداية عند ابن الأثير في كتابه (لمع الأدلة) الذي حاول أن يضع فيه أصولاً لنقد الرواية اللغوية معتمداً على مصطلح أهل الحديث، ونضجت نقد الرواية واتسعت بعد ذلك كعلم ذي أصول وأقسام عند السيوطي في كتابه المزهري في علوم اللغة، حيث توسع في تطبيق نظريات المحدثين على رواية اللغة، واستطاع أن يجمع شتات ما سبق به، ويضم متفرقات شتى ويقيم منها أقساماً لها مكانها، فوضع بذلك لغةً منهجاً متكاملًا في نقد الرواية لا يكتفي فيه بالجانب النظري وحده بل يقوم بتطبيقه على ألفاظ اللغة.

2- سند الرواية عند سيبويه قصير، يتكون من:

أ- راو واحد: هو عن العرب، أو هو عن شيخه. وهذا النوع هو الغالب، وعدده (1110) روايات.

ب- راويين: هو وشيخه عن العرب، أو هو وشيخه عن شيخه، أو هو وغير شيخه عن العرب: وعدده (220)

رواية.

205 الكتاب ج3/583-584.

206 الكتاب ج3/152.

207 الكتاب ج1/279.

- ج- ثلاثة رواة: هو وشيخه وشيخه عن العرب، أو هو وغير شيخه وغير شيخه عن العرب، أو هو وغير شيخه وشيخه عن العرب. وهذا النوع قليل جداً: وعدده (3) روايات فقط.
- 3- يلتزم سيبويه بذكر السند، فإن لم يكن هو الراوي عن العرب أو عن أحد شيوخه:
- أ- وكان الراوي شيخه عن العرب: فإنه يذكر اسم شيخه .
- ب- وكان الراوي شيخه عن شيخه: فإنه يذكر الاثنين الراوي والمروي عنه .
- ج- وكان الراوي هو عن غير شيخه عن العرب: فهو حينئذ لا يذكره باسمه، بل يذكره بالعبارات التالية: (من يرويه، من لا نتم، من يوثق به، من سمعه، بعض العرب، ناس، من أتق به، من نثق به، بعضهم، كثير من العرب، بنو تميم، أعرابي من أفصح الناس).
- 4- ينص سيبويه على ذكر طريقة الأخذ والتحمل في كل مروياته، وقد استعمل في ذلك المصطلحات التالية:
- أ- سمعت (سمعتا): وذلك في (164) مائة وأربعة وستين موضعاً.
- ب- حدثني (حدثنا): وذلك في (72) اثنين وسبعين موضعاً.
- ج- أخبرني (أخبرنا): وذلك في (9) تسعة مواضع.
- د- قال (يقول): وذلك في (656) ستمائة وستة وخمسين موضعاً.
- هـ- زعم (يزعم): وذلك في (146) مائة وستة وأربعين موضعاً.
- و- أشهد (ينشد): وذلك في (63) ثلاثة وستين موضعاً.
- 5- قلما يصدر حكمه بالجرح والتعديل على رواته، وهذا الأمر له ما يبرره عنده: ففي مواقع كثيرة يكون الراوي عن العرب مباشرة، وأحياناً يكون الراوي أحد شيوخه، وهم موثوقون عنده، واشتهروا بالثقة والأمانة، وعاشوا في الفترة التي يوثق فيها بالعرب الفصحاء وسمعوا منهم مباشرة، فالخليل ويونس وأبو الخطاب وأبو عمرو بن العلاء وعيسى ابن عمر وعبد الله بن أبي إسحق: هم علماء العربية القائمون على دراستها وتقعيد قواعدها<sup>208</sup>.
- فإن لم يكن هو الراوي عن العرب أو أحد شيوخه نجده يصدر حكماً بتعديل الراوي في (19) موضعاً، وفي (61) موضعاً يترك الراوي دون تجريح أو تعديل.
- 6- وجود فوارق بين رواية الحديث ورواية اللغة تنطبق بوضوح على رواية سيبويه في كتابه، وتفصيل ذلك كما يلي:

- أ- طول الإسناد في الحديث وكثرة الرجال الذين يحتاج نقاد الحديث إلى ضبطهم ومعرفة أحوالهم، لكن الأمر في اللغة (وعند سيبويه تحديداً) يختلف عن ذلك، فلا توجد وساطة أو سند بينه وبين العرب، وإن وجدت الوساطة فيكون غالباً شيخه الموثوق عنده الذي يروي عن العرب مباشرة . وقد رأينا فيما مضى قصر السند عند سيبويه.
- ب- نقول المحدثين تنصل مباشرة بالدين، وتوفر فيها دوافع الكذب أكثر من توفرها في اللغة، لذلك لا يقبل المحدثون أهل الأهواء الذين لا يؤمن كذبهم، بينما ينقل اللغويون عنهم لعدم توفر دواعي الكذب في اللغة. ولعل هذا الفارق يبرر لسببويه تساهله - أحياناً - في الحكم على رواته بالجرح والتعديل.

ج- معرفة الراوي عند المحدثين هو المحور الذي ينطلقون منه للحكم على صحة الحديث من خلال الحكم على الراوي بالجرح أو التعديل، أما اللغويون فالذي يهمهم هو أن يثبتوا أن ما يحتجون به منسوب إلى الفترة التي يحتج بأشعار شعرائها وبأقوال متكلميها والبيئة اللغوية التي يمثلها هذا الشاهد، وليس من الضروري عندهم بعد ذلك تعيين القائلين بأعيانهم. ومعلوم أن سيبويه نفسه عاش في فترة الاحتجاج وكان يغرف منها مباشرة دون وساطة، وكان حريصاً على أن يبين أنه لا يأخذ إلا من العرب الفصحاء ويلتزم بما التزموا به وينتهي حيث انتهوا، يقول: "ولم يؤخذ ذلك إلا من العرب"<sup>209</sup>، "ينتهي فيها حيث انتهت العرب"<sup>210</sup>، "إنما تجري ذاك كما أجرت العرب"<sup>211</sup>.

7- الأحكام الواردة هنا تنطبق فقط على سيبويه وكتابه وليس بالضرورة أن تنطبق على غيره من اللغويين والنحاة. ولإصدار حكم شامل على موقف اللغويين والنحاة من الإسناد لا بد من إجراء دراسة شاملة لأشهر كتب ومصادر النحو على الأقل، وهذا مالا تطيقه طبيعة بحثنا هذا.

### المصادر والمراجع

- 1- الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة، 1988.
- 2- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2003.
- 3- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، قدم لهما وسعى في تحقيقهما سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ-1957م.
- 4- جمعة، خالد، شواهد الشعر في كتاب سيبويه، الدار الشرقية - مصر، الطبعة الثانية 1409هـ-1989م.
- 5- ابن جني الموصلي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة .
- 6- الحدبثي، خديجة، الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، مطبوعات جامعة الكويت 1394هـ-1974م.
- 7- حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1989.
- 8- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تقييد العلم، الناشر: إحياء السنة النبوية - بيروت.
- 9- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
- 10- الرازي، أحمد بن فارس القزويني، أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997.
- 11- الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي.
- 12- الزركلي الدمشقي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، أيار 2002 م.
- 13- السببيني، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف النحوية في ضوء الاعتراض على الدليل النقلي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى، 1426 هـ-2005م.
- 14- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي، الطبقات الكبرى، القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم، تحقيق زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، الطبعة الثانية، 1408 هـ.

<sup>209</sup> الكتاب ج1/237

<sup>210</sup> الكتاب ج1/252

<sup>211</sup> الكتاب ج1/318 وانظر كذلك ج1/393/ج2/75/124

- 15- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.
- 16- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو وجدله، حققه وشرحه د. محمود فجال، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، 1409 - 1989 م.
- 17- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
- 18- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجبالي، مكتبة دار التراث - مصر، الطبعة الثالثة.
- 19- الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة 1984.
- 20- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين، معرفة أنواع علوم الحديث، ويعرف بمقدمة ابن الصلاح ، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406 هـ - 1986 م.
- 21- شرف الدين، علي، مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.
- 22- عيد، محمد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، عالم الكتب، 1988.
- 23- الغفيلي، منصور بن عبد العزيز، مأخذ المحدثين على النحو العربي وآثارها التنظيمية والتطبيقية، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، الطبعة الأولى 1434هـ - 2013م.
- 24- فاروق، حمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى 2008م.
- 25- القالي، إسماعيل بن القاسم، أبو علي، الأمالي - شذور الأمالي - النوادر، عني بوضعها وترتيبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1344 هـ - 1926م.
- 26- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م.
- 27- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الدوريات والمجلات:**
- 1- بشير، مبارك حسين، نقل اللغة وتجليها عند نحاة العربية وأتمتها، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية ، العدد الثالث، 2011م.
- 2- الثبتي، محمد بن سعيد، معالجة المادة المعجمية في المعاجم اللفظية القديمة، مجلة جامعة أم القرى - العدد 22، ربيع أول 1422 هـ.
- 3- الحري، عبد الرزاق، الجرح والتعديل في تراجم النحاة واللغويين، مجلة البحوث - العدد الحادي عشر.
- 4- الحسيني، أبو الحسين، الجرح والتعديل عند اللغويين، موقع شبكة صحاب الإلكتروني.

- 5- أبي سليمان، صادق عبد الله، السماع في اللغة عند القدماء والمحدثين، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة، العدد 96-98.
- 6- السنيدي، عبد الرحمن، جُماع اللغة وبوادي الجزيرة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، النسخة الإلكترونية من جريدة الرياض اليومية، الجمعة 19 جمادى الآخر 1430هـ - 12 يونيو 2009م- العدد 14963
- 7- أبو صافية، جاسر، منهج في دراسة الأدب، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد الحادي والثلاثين.
- 8- العكيلي، حسن مندبل، اللغة بين المنطق المعياري والسماع، مجلة دليل الكتاب (موقع إلكتروني).
- 9- لطروش، الشارف، أثر الفقه وأصوله في الدرس النحوي العربي، موقع الدكتور الشارف لطروش- جامعة مستغانم- الجزائر.
- 10- ماسيري، دوكوري، الرواية ودورها في صمود اللغة العربية، مجلة جامعة المدينة العالمية للدراسات الأدبية، العدد الخامس، 2013.
- 11- محيي الدين، عبد الحميد، مدى التأثير والتأثير بين اللغويين والمحدثين، مجلة دعوة الحق الإلكترونية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية. لفظة "عرب" بين الدلالة اللغوية والقومية عند العرب الجاهليين.



## Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi\*

Fatih OĞUZAY\*\*

### Abstract

*This article has been focused on the impact of agriculture and agricultural income in the Islamic conquest of Rashid Caliphs. Mesopotamia, Egypt, Syria was conquered as the more fertile areas compared to the Arabian Peninsula. Therefore the argument of orientalisks claiming that seize these fertile areas was the purpose of the Islamic conquests were evaluated. The impact of fertile agricultural land on conquests, has tried to determine in an objective way.*

*Keywords: Rashid Caliphs, Islamic Conquests, Agriculture*

### Özet

*Bu makalede, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi İslâm fetihlerinde tarım alanları ve tarım gelirlerinin fetihlerin başarısına etkisi üzerinde durulmuştur. Arap Yarımadası'na kıyasla Mezopotamya, Mısır, Bilâdü'ş-Şam gibi çok daha verimli tarım alanlarının fethedilmesindeki amacın cihad değil de sırf bu verimli tarım alanlarını ele geçirmek olduğunu iddia eden oryantalistlerin görüşleri değerlendirilmiştir. Fethedilen bölgelerdeki tarım arazileri ve buralardan elde edilen çeşitli zenginliklerin fetihler üzerindeki etkisi, objektif bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Hulefâ-yi Râşidîn, İslâm Fetihleri, Tarım*

### Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hulefâ-yi Râşidîn döneminde organize edilen İslâm fetihleri, tarihte eşine nadir rastlanır bir şekilde hızlı bir ilerleme göstermiş, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış ve bu topraklarda kalıcı olmuştur. Bu dönemde Irak, İran, Horasan, Azerbaycan, Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika fethedilmiştir.<sup>1</sup> Hâlbuki bu fetihleri organize eden Müslüman Araplar, İslâm öncesinde kan davaları, ekonomik kaygılar ve nesep çekişmeleri gibi sebeplerle parçalanmış kabileler topluluğundan oluşmaktaydılar. Hicaz Arapları, Yarımada'nın kuzeyi ve güneyindeki ırkdaşları tarafından kurulan siyasi teşekküllerin benzeri bir devlet tecrübesine ve bu yapıyı ayakta tutacak olan hukuki, idari, siyasi ve askeri mekanizmalara da sahip değillerdi. Fakat İslâm'ın gelişinden kısa bir süre sonra

\* Bu makale "Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü" başlıklı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Bkz. Fayda, Mustafa, "Hulefâ-yi Râşidîn", *DİA*, XII, 325-330.

Müslümanlar, çok güçlü ve azimli bir fetih organizasyonuna giriştiler. Daha da önemlisi dönemin iki büyük gücü olan Sâsânî ve Bizans imparatorluklarının sahip olduğu toprakları fethetmek suretiyle çok kısa bir zaman aralığında tarihe geçecek ender bir başarıya ulaştılar. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde aynı anda iki büyük cepheye hız kazanan İslâm fetihleri, doğrudan dönemin iki büyük gücü olan Bizans ve Sâsânî topraklarına yönelikti. Müslüman fâtipler, Sâsânîler'in sahip oldukları toprakları bütünüyle hâkimiyetleri altına alıp bu köklü devletin tarihteki varlığına son verdiler. Bizans'ın ise Suriye, Kudüs ve Mısır gibi çok değerli topraklarını İslâm hâkimiyetine kattılar. Sâsânî İmparatorluğu kısa süre içerisinde tarihe karıştığı gibi; Bizans İmparatorluğu ise Anadolu içlerine kadar geri çekilmek zorunda kaldı.<sup>2</sup>

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi fetihleri ile İslâm hâkimiyetine alınan coğrafya Arap Yarımadası ile kıyaslandığında oldukça verimli tarım alanlarını, gelişmiş, mamur ve zengin beldeleri ihtiva etmekteydi. Dünyanın en verimli tarım alanlarına sahip olan bu coğrafyalardan elde edilen gelirler bilhassa Arap Yarımadası ile kıyaslandığında oldukça yüksekti. Tarım potansiyeli açısından çok verimli topraklara sahip olan Mezopotamya, Mısır, Suriye ve Cezire gibi bölgelerin<sup>3</sup> tarih boyunca yoğun bir nüfusa ve büyük devletlere ev sahipliği yapması bu tarım alanlarının insanlık tarihi boyunca sağladığı maddi imkânların göstergesi niteliğindedir. Nitekim dünyanın en verimli bölgelerinden biri olan Mezopotamya'nın aynı zamanda "Medeniyetler Beşiği"<sup>4</sup> olarak adlandırılması bunun ispatı niteliğindedir. Farklı medeniyetlerin doğmasına ve gelişmesine kaynaklık eden verimli bölgelerin İslâm hâkimiyetine dâhil edilmesiyle buralardan elde edilen kaynaklar, İslâm Medeniyetinin yükselmesinde en temel iktisadî altyapıyı oluşturmuştur.<sup>5</sup>

### **Dönemin Fetihlerini Maddi Unsurlara Dayandıran Bazı Oryantalist Görüşler**

Söz konusu fetih hareketleriyle dünyanın en verimli tarım bölgelerinin Müslümanların eline geçmesi sebebiyle bazı oryantalistler, İslâm fetihlerinde dini unsurlardan ziyade maddi menfaatlerin etkin olduğunu iddia etmektedirler.<sup>6</sup> Yani onlara göre İslâm fetihleri, başarısını Arapların dünyevi hürslerine borçluydu.<sup>7</sup> Bu iddialara göre yağmacı bir karaktere sahip olan bedevi Arap kabileleri, İslâm ile bir araya gelmişler ve yağma hareketlerini hızlandırmışlardı. Fetih hareketlerine katılan askerlerin çoğunun ana gayesi de şehit olarak sonraki hayatta cennete girebilmek arzusu değil, mal ve mülk elde ederek daha konforlu bir yaşam temin edebilmektir. Bu hürs onları sürekli olarak daha verimli toprakları ve daha mamur bölgeleri işgal etmeye yönlendirmişti.<sup>8</sup> Meselâ Hodgson'a göre, Müslümanların en önemli gelir kaynakları haline gelen ganimet gelirlerinin devamlılığını sağlamak, İslâm

<sup>2</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, s. 142.

<sup>3</sup> Bu bölgelerin tarımsal potansiyeli ve üretimi ile buralardan elde edilen gelirler için bkz. Oğuzay, *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 114-153, 199-246.

<sup>4</sup> Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, s. 1-6; Günaltay, *İslâm öncesi Arap Tarihi*, s. 32-33.

<sup>5</sup> Bkz. Oğuzay, *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 356, 357, 360.

<sup>6</sup> Bu iddialara göre fetih hareketlerine katılan herkes İslâm dinini iyice hazmetmiş kimseler değildi. Ancak İslâm dininin ihtişamlı gücüne katılıp ondan pay almak isteyen menfaatperest bir çoğunluk mevcuttu. Bkz. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, s. 55-56.

<sup>7</sup> Bu iddialar için bkz: Ahmet Turan Yüksel, "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri", *SÜİFD*, sa. 6 (1996), s. 169-195.

<sup>8</sup> İddialar için bkz. Hitti, *History of the Arabs*, s. 144; Lewis, *The Arabs in History*, s. 56-57; Malise Ruthven, *Historical Atlas of İslâm*, s. 28.

fetihlerinin sürdürülmesindeki temel motivasyon kaynaklarındandı.<sup>9</sup> Caetani'nin iddialarına göre ise Araplar, yarımadada artan kuraklık nedeniyle çektikleri maddi sıkıntıyı İslâm ile organize olarak aşmışlardı.<sup>10</sup> İddiaların geneli maddi unsurlara dikkat çekmekle birlikte bir kısmı özellikle verimli tarım alanlarını ele geçirme arzusunun bahsetmektedirler. Buna ek olarak yukarıda bahsedildiği üzere, fethedilen bölgelerin maddi zenginlikleri de büyük oranda tarımsal verimliliğine dayanmaktaydı. Bu nedenle, tarım alanlarının İslâm fetihlerindeki motive edici rolünün tespiti önemlidir.

Bu iddiaların değerlendirmesine geçmeden önce Armstrong'un dikkat çektiği bir hususu zikretmek, oryantalistlerin İslâm fetihleri konusundaki şaşkınlıklarının ve ilgili iddialarının anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Ona göre, hor görülüp ezilerek sıkıntılara maruz bırakılan, çarpmıha gerilen ve krallığının bu dünyada değil cennette olduğunu ifade eden bir dini lider algısına ve inancına sahip Hristiyan dünyasının, Hz. Muhammed'in zeki ve karizmatik bir lider olarak elde ettiği güç ve başarıyı anlaması ve kabullenmesi pek mümkün değildir.<sup>11</sup> Aynı şekilde ileride bahsedileceği üzere İslâm dininin Müslümanlara yüklediği "tebliğ", "cihad", "fetih", ve "İ'lâ-yi Kelimetullah" gibi kavramları anlayamayan bir zihniyetin, sonuçlarına bakarak İslâm fetihlerini maddi unsurlarla izaha kalkışması da tabii bir netice olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### **Dönem Fetihlerinin Temel Dinamikleri ve Verimli Tarım Alanlarının Fetihlerdeki Rolü**

Pek çok sebeple birlikte öncelikle İslâm fetihlerindeki esas motivasyonun dini faktör olduğunu ifade etmek gerekir. Zira İslâm, bölgede daha önce siyasi bir birliklik sağlayamamış olan insanları bir araya getirmiş ve bu güvensiz halklar topluluğundan birbirlerine sıkıca bağlı güçlü bir toplum inşa etmişti. İslâm öncesi Arap toplumunda insanların haklı da olsa, haksız da olsa yakınları ve yandaşları olan kabile mensuplarını gözetmesi anlamına gelen asabiyet<sup>12</sup> olgusu sebep olduğu kabileler arası kan davaları, çarpışmalar ve dolayısıyla toplumun parçalanmışlığı düşünüldüğünde, kabile taassubunu ortadan kaldırarak, İslâm kardeşliği ile ümmet anlayışını ihdas eden İslâm dininin ana etken olduğu net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.<sup>13</sup>

Müslümanlar, bir ümmet olmanın yanı sıra kendilerine yüklenen "cihad"<sup>14</sup> misyonuyla İslâm'ın daha fazla kimseye ulaşması ve daha geniş coğrafyalara yayılması için sürekli bir çaba içerisinde olmaya sevk ediliyordu. Neticede bu amaç uğruna ölmek bile bir Müslüman için en güzel sondu.<sup>15</sup> Bununla birlikte fiziksel, ruhsal, ahlaki ve entelektüel çaba anlamlarını ihtiva eden cihad, asla savaştan

<sup>9</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, I, 150; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 13; Nitekim Sprenger, Nöldeke, Grime ve Sell gibi bazı oryantalistler, Hz. Peygamber'in Medine döneminde organize ettiği savaşların da ganimet elde etmek, Yahudiler'in sahip oldukları zenginlikleri ele geçirmek gibi maddi sebeplere dayandığını iddia etmektedirler. Bkz. Sarıçam, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, s. 246-248.

<sup>10</sup> Caetani, *İslâm Tarihi*, X, 113.

<sup>11</sup> Armstrong, *Hz. Muhammed*, s. 237.

<sup>12</sup> Asabiyet kavramı ve Arap toplumundaki etkisi için bkz: Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, s.17-56; Mustafa Çağrıncı, "Asabiyet", *DİA*, III, 453-455; Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, s. 28-36.

<sup>13</sup> Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 22; Bu değişim ve İslâm kardeşliğinin inşası için bkz. Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, s. 36-36.

<sup>14</sup> Konuyla ilgili olarak bkz: Özel-Topaloğlu, "Cihad", *DİA*, VII, 527-534.

<sup>15</sup> Bkz: Fahrettin Atar, "Şehid", *DİA*, XXXVIII, 428-431.

ibaret değildi. Bilakis savaş, ancak İslâm'ı insanlara iletmek ve mazlumların haklarını savunmak için kaçınılmaz olduğunda başvurulmuş bir yöntemdi.<sup>16</sup> Bu düşünce ve inanç ile Müslümanlar, girdikleri fetih hareketlerinde düşmanlarının gücüne ve ordularının büyüklüğüne aldırılmadan samimiyetle cihad ettiler. Bu adanmışlıkları onlara büyük fetihlerin kapısını açtı. Fakat fetihlerde asıl maksat beldeleri kılıçla ele geçirmek değil, insanların kalbini ve zihinlerini İslâm'a açmak ve İslâm'ın insanlara ulaşmasına engel olan şartları ortadan kaldırmaktır. "İ'lâ-yi Kelimetullah" tabiriyle ifade edilen bu gaye, başarılı İslâm fetihlerinin temel amacını teşkil ediyordu.<sup>17</sup>

İslâm askerlerinin sahip olduğu cihad ruhu onları düşmanlarını katletmeye, mallarını ve topraklarını ele geçirmeye sevk eden bir unsur değildi. Bilakis onlar, savaş sonrası olduğu gibi savaş öncesinde de diplomasi yolunu tercih ediyorlardı. İslâm hâkimiyeti kabul edilmeyecek olursa savaş gerekli görülüyordu. Bununla birlikte savaş esnasında da amaç kan dökmek değil, mümkün olan en az çarpışma ile düşmana galip gelmek idi.<sup>18</sup> Nitekim Muhammed Hamidullah'ın işaret ettiği gibi, Hz. Peygamber'in gazve ve seriyelerinde öldürülenlerin sayısı başka türlü izah edilemeyecek derecede azdı.<sup>19</sup> Bütün Arap Yarımadası'nın İslâm hâkimiyetine alındığı düşünüldüğünde zikredilen rakamlar oldukça düşüktür.<sup>20</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in gazvelerinin yarısından fazlasında herhangi bir çarpışma ve savaş gerçekleşmeden hedefe ulaşılması<sup>21</sup> savaşın ancak kaçınılmaz olduğunda kullanılan bir yöntem olduğunun göstergelerindedir. Diğer taraftan İslâm dininin dünyanın çeşitli bölgelerine hızla yayılması tamamıyla toprakların ele geçirilmesi yoluyla gerçekleşmiş değildi. Bazı oryantalistlerin de ifade ettiği üzere İslâm dininin tebliğinde ikna kabiliyeti yüksek, inançlı ve azimli tacirler ile gönüllü tebliğcilerin rolü oldukça büyüktü.<sup>22</sup>

Konunun anlaşılması açısından Hulefâ-yi Râşidîn dönemi fetihleriyle ilgili bazı örnekleri zikretmek faydalı olacaktır. Kâdisiye savaşı (15/636) öncesinde taraflar arasında görüşmeler yapılırken Müslümanların başkomutanı olan Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) tarafından İranlıların meşhur komutanı Rüstem'e elçi olarak gönderilen Muğire b. Şu'be (ö. 50/670) arasındaki diyalog İslâm fetihlerinin gerçek gayesini ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Bilhassa fethedilen bölgelerdeki verimli tarım alanlarının bu fetihler üzerindeki etkisinin tespiti açısından oldukça önemlidir. Rüstem, Sâsânîler'in güç ve kudretinden, sahip oldukları zenginliklerden bahsetmiş buna karşın Arapların çok zayıf ve güçsüz olduklarını hatırlatarak çöl-çorak, verimsiz arazilerde kıtlık içerisinde yaşadıklarını dile getirmişti. Hatta Arapların bu saldırıları başlarına gelen bir kuraklıktan kaynaklanıyorsa onlara yardım edebileceklerini bildirip geri dönmelerini istemişti. Verdiği cevapta verimsiz bir

<sup>16</sup> Armstrong, *Hz. Muhammed*, s. 243-244.

<sup>17</sup> Bkz. Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 24; Mustafa Fayda, "Fetih", *DİA*, XII, 467, 469; Akbaş, "Suriye Fetihlerinde Müslümanları Başarıya Götüren Sebepler Üzerine", *DUIFD*, c. 10, sa. 2 (2008), ss. 104-108; Demirci, "Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı", *MAUİBFD*, c. 1, sa. 1, (2014), s. 16.

<sup>18</sup> Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, s. 11-12; Balcı, *İlk İslâm Fetihleri*, s. 342-354; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 449, 450.

<sup>19</sup> Ona göre Hz. Peygamber, Medine döneminde, 9 gazve ve 38 seriye tertip ettiği ve bunların bir kısmında çok büyük düşman ordularıyla karşılaştığı halde düşmanın toplam kaybı 216, Müslümanların ise 138 idi. Bkz. Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, s. 11-13.

<sup>20</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in savaşları üzerine yaptığı araştırmada Mahmudov, 29 gazve ve 91 seriye olmak üzere 120 savaş organizasyonunda Müslümanların yaklaşık 340, düşmanın ise yaklaşık 800 kayıp verdiğini tespit etmektedir. Bkz. Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 449-450.

<sup>21</sup> Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 450.

<sup>22</sup> Bkz. Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, s. 22.

arazide yaşadıklarını tasdik eden Muğire, daha sonra içlerinden çıkan peygamberden ve onun kendilerine getirdiği dinden bahsedip Hz. Peygamber'in, insanları İslâm dinine çağırmayı kendilerine emrettiğini ve bu gayeyle cihad ettiklerini bildirmişti. Sonrasında ise maddi menfaatin değil dinî yükümlülüklerin esas olduğunu açıkça ortaya koyan sözleriyle "Müslüman olanlar bizimle aynı haklara sahip olurlar, olmayanlardan cizye istenir onu da vermezlerse kendileriyle savaşılır." diyerek nihai mesajını vermişti.<sup>23</sup> Aynı şekilde Yermük savaşı (15/636) öncesinde askerlere hitab eden Halid b. Velid (ö. 21/642), ihlaslı olmalarını, Allah (c.c) rızası için gayret göstermelerini istemektedir.<sup>24</sup> Ebû Ubeyde de (ö. 18/639) askerlerine hitab ederken "Allah'ın (c.c) dinine yardım edin ki, O (c.c) da size yardım etsin, ayaklarınızı sabit kılsın." diyordu.<sup>25</sup> Yani komutanlar, askerlerini bereketli Şam toprakları ya da ganimetleri ile teşvik etmiyorlar, aksine halis bir niyetle Allah (c.c) rızası için, İslâm dinini hakıyla tebliğ edebilmek gayesiyle cihad etmelerini istiyorlardı.

Yermük savaşı bütün şiddetiyle devam ederken kendilerinden çok daha büyük bir Bizans kuvvetiyle karşılaşmak İslâm ordusuna oldukça ağır gelmişti. Öyle ki Amr b. As (ö.43/664) ve Şurahbil b. Hasene (ö.18/639) gibi komutanlar bile geri çekilmek durumunda kaldıklarında hep tebliğ bilinciyle yeniden harekete geçmişler ve Allah'ın (c.c) yardımını talep ederek inançlarını tazelemişlerdi.<sup>26</sup> Zaten herhangi bir dünyevi amaç uğruna böylesine büyük ordulara karşı canını hiçe sayarak savaşmak, makul ve mümkün olamazdı. Nitekim Urve b. Zeyd el-Hayl, Nihavend savaşı (21/642) sonrasında bol miktarda mücevher ve benzeri ganimetler ele geçirildiğinde söylediği şiirinde dünyanın değersiz olduğunu, Allah için dünyadan yüz çevirdiklerini, asıl maksatlarının servet elde etmek olmadığını zira ölümün yakın olduğunu ifade ederek, İslâm fetihlerinin gerçek gayesini ortaya koymaktaydı.<sup>27</sup>

### **Fethedilen Bölgelerdeki Tarım Arazilerine ve Çiftçilere Uygulanan Politikaların İslâm Fetihlerine Katkısı**

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere ilk fetihlerde ana motivasyon maddi değil, dini idi. Bununla birlikte maddi zenginliklerin kaynağı olan tarım alanlarının hem Müslümanlar üzerinde hem de İslâm hakimiyetini tercih eden bölge halkları nezdinde etkili olduğu da görülmektedir. Bizans ve Sâsânî hâkimiyetindeki bu verimli coğrafyalarda yaşayan topluluklar, yıllardır süregelen savaşların etkisiyle madden ve manen bunalmış durumdaydılar. Bu savaşlar devletlerin, kendi halklarına ve kontrolleri altındaki bütün bölgelere daha ağır vergiler yüklemelerine, vergi tahsili konusunda daha katı politikalar izlemelerine yol açmıştı. Ayrıca, çiftçiler asker temini için topraklarından koparılıp cephelere sürülüyordu. Dolayısıyla sürekli savaş hali halkı oldukça yormuş ve yıpratmıştı.<sup>28</sup> Bu nedenlerle İslâm hâkimiyeti onlar için güven ve huzur ortamını temin eden bir kurtuluş yoluydu. Diğer taraftan

<sup>23</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-Tvâil*, s. 120-121.

<sup>24</sup> Taberi, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, III, 395; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 259; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 553.

<sup>25</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 554, 558.

<sup>26</sup> Taberi, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, III, 397; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 560, 565.

<sup>27</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-Tvâil*, s. 138.

<sup>28</sup> Bu topluluklara kendi devletlerince uygulanan dini baskılar için bkz. Osman Gürbüz, "Bizans ve Sâsânîlerdeki Dini Baskıların İlk Dönem İslâm Fetihlerine Etkileri", *DBAAD*, sa. VII (2007), s. 1; Ayrıca bkz. Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dini Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *UÜİFD*, c. 1, sa. 2 (2001), ss. 152-158; Mehmet Azimli, "Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Değerlendirmeler", *İSTEM*, sa. 6 (2005), s. 183, 185.

İslâm öncesinde Irak, Suriye ve Yemen gibi tarım bölgelerinde çiftçiler tam anlamıyla sömürülüyor ve hatta köleleştiriliyordu.<sup>29</sup> Müslümanlar ise, fethettikleri bölge insanlarına iyi davranıyorlar ve önceki devletlerin tahsil ettiğiinden daha az bir vergi talep ediyorlardı. Ayrıca İslâm farklı unsurlara diğer devletlerin göstermediği bir nitelikte hoşgörü ile bakıyor onların temel hak ve hürriyetlerine saygı duyuyordu.<sup>30</sup> Bugün bile yüzyıllardır İslâm'ın hâkim olduğu topraklarda, hala Hristiyan ve Yahudilerin varlığını sürdürüyor olması bu durumun göstergelerindedir.<sup>31</sup>

Müslümanların sağladıkları güven ortamı ve istikrarlı politikaları verimli tarım topraklarının işletilmesi açısından bölge halkına daha cazip imkânlar sunmuştu. Bölgedeki dihkânların<sup>32</sup> kölesi statüsünde varlıklarını sürdüren çiftçiler, İslâm hâkimiyetinde özgürlüklerine kavuşmuşlardı. Onlar esir alınmamış veya köleleştirilmemişti. Fetihler esnasında Müslümanların esir aldığı çiftçiler, Hz. Ömer tarafından serbest bırakılarak topraklarında özgürce çalışmaları sağlanmıştı. Meselâ Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Sevâd bölgesinde esir aldığı ve Hz. Ömer'in serbest bırakılmasını emrettiği çiftçilerin sayısı 100.000 civarındaydı.<sup>33</sup> Ehvaz'ın Menâzir beldesi de savaş yoluyla fethedildi. Müslümanlar savaş sonunda düşmanlarını esir alınca Halife burada da duruma müdahale ederek alınan esirlerin serbest bırakılmasını emretti. <sup>34</sup> Erdeşir bölgesindeki Şiraz halkına da aynı şekilde harac ve cizye karşılığında zimmî statüsü verilmiş ayrıca şehri terk etmek isteyenlere müsaade edilerek kimsenin öldürülmeyeceği veya esir alınmayacağı teminatı verilmişti.<sup>35</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı üzere bölge fetihleri esnasında, Hz. Ömer'in genel politikası olarak, ister barış yoluyla olsun ister savaş yoluyla olsun ele geçirilen yerlerden, insanların sürülmesi veya esir alınarak köleleştirilmesi söz konusu değildi. Onların ve gelecek nesillerinin köleleştirilerek bu topraklarda çalıştırılmasına müsaade edilmemişti. Onlar toprakları üzerlerinde eskisi gibi bırakılarak kendilerine zimmî statüsü verilmiş ve karşılığında tarım gelirlerinden alınan vergiler de bütün vatandaşların hizmetine kullanılmıştı.<sup>36</sup> Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki Hz. Osman döneminde bilhassa İslâm hâkimiyetini kabul etmeyip isyanlara kalkışan bölgelerde asilerin sindirilmesi için sert tedbirler alınmıştı. Savaşanların esir alındığı ve öldürüldüğü bu örnekler genelde tarım hayatının oldukça zayıf olduğu Horasan<sup>37</sup> gibi bölgelerde gözlenmektedir. Büyük oranda çiftçilikle meşgul olmayan bu kesimlerin daha ziyade bedevi ve savaşçı bir tabiata sahip oldukları düşünüldüğünde uygulamanın çiftçilerle ilgili olmadığı görülmektedir.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 20, 36.

<sup>30</sup> Lewis, *The Arabs in History*, s. 57-58; Bkz. Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 56; Öztürk, "Hristiyan Yazarlardan Mari'ye Göre Müslümanların Hoşgörülü Yönetimine Örnekler", *SÜİFD*, sa. 5 (2002), s. 87-95.

<sup>31</sup> Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, s. 78-79; Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, s. 711-718; Arslantaş, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, s. 43-45.

<sup>32</sup> Sâsânîler'in hâkim olduğu coğrafyada bir veya birkaç köyün idaresinden sorumlu soylular sınıfını ifade eden bir tabir. Dihkanlar, kontrolleri altındaki köylerin bütün vergilerini devlet adına toplarken kendileri de bu yolla servet ve güç elde etmekteydiler. Bkz. Sümer, "Dihkan", *DİA*, IX, 289.

<sup>33</sup> Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II, 356; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 5.

<sup>34</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 532.

<sup>35</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 546-547.

<sup>36</sup> Bu konuyla ilgili detaylar için bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 110-118; Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 40-42; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, s. 182; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 370- 375; Ayrıca bkz. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, s. 26-36, 132; Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 128-135.

<sup>37</sup> Bkz. Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 186-190.

<sup>38</sup> Bazı örnekler için bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 569.

Fethedilen verimli bölgelerdeki çiftçilerin arazileri asla ellerinden alınıp Müslümanlara verilmemişti. Herhangi bir şekilde bu amaçla yerlerinden sürülmemiş veya baskıya tabi tutulmamışlardı. Nitekim ele geçirilen en verimli bölge olan Sevâd arazileri askerlerin taleplerine rağmen Müslümanlar arasında taksim edilmemişti. Gayr-i Müslim çiftçiler topraklarında bırakılarak ödeyecekleri vergi karşılığında her türlü temel hak ve hürriyetleri garanti edilmişti.<sup>39</sup> Vergilerini devlete ödeyen hür vatandaşlar olarak, sahip oldukları topraklar üzerinde yaşamlarını sürdürecektirdi. Tarım alanlarını daha verimli işletebilmeleri için gereken her türlü destek de bizzat İslâm Devleti tarafından sağlanmaya başlamıştı. Hatta sulama kanalları açmak gibi ıslah çalışmalarının yapılması devletin görevleri arasında addedilmekteydi.<sup>40</sup> İslâm öncesinde kendi hallerine terkedilen çiftler aradıkları maddi desteği İslâm hâkimiyetinde bulmuşlardı. İdarecilere gelerek kanalların kazılması gibi çeşitli taleplerde bulunabiliyorlardı.<sup>41</sup> Bütün bunlar bölge halklarının İslâm hâkimiyetini benimsemesini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla ifade etmek gerekir ki fethedilen tarım alanlarında Müslümanların izledikleri politikaların İslâm fetihlerine olumlu etkisi olmuştur.

#### **Fethedilen Verimli Tarım Alanlarının Müslümanlar Üzerindeki Etkisi**

Diğer taraftan bu bereketli topraklar, çöl kuşağından gelen Müslüman Arapların da ilgisini çekmişti. Zira Arap Yarımadası içerisinde sayıları hızla artan Müslümanlar için yaşam şartları gittikçe zorlaşmaktaydı. Öte yandan fethedilen yeni bölgelerin sahip olduğu verimli topraklardan ve buralardaki zenginliklerden haberdar olmaya başlamışlardı. Verimli tarım alanlarının kazanılması bilhassa seferlere katılan İslâm dinini henüz yeterince benimseyememiş askerler üzerinde önemli etkileri olmuştur.<sup>42</sup> Zira fetihlerden sonra Müslümanların bu bölgelere göçmelerini de sadece devlet politikasıyla açıklamak yeterli olmayacaktır. Devlet tarafından fethedilen bölgelerdeki sahipsiz/mevât arazilere iskân edilen askerlerin<sup>43</sup> ve yeni kurulan şehirlere yerleştirilen Müslümanların<sup>44</sup> yanı sıra kendi imkânlarıyla bu yeni bölgelere gelip ailesiyle, kabilesiyle yerleşen veya idarecilerden bu tür taleplerde bulunan Müslümanların sayısı da az değildi. Öyle ki, Arap Yarımadası'nın en verimli bölgelerinde yaşayan Müslümanlar dahi, daha verimli, iklimi ılımlı ve suları bol olan Irak, Şam, Mısır ve Cezîre bölgelerine göç ettiler. Meselâ Yemen, Täif, Hadramevt, Yemâme ve Uman gibi beldelerden Müslümanlar, Halife Osman'a gelerek hicret niyetinde olduklarını ifade etmişlerdi. Hz. Osman da onların Arap Yarımadası'ndaki topraklarını satın alarak Müslümanların sayfiyesi yapmış ve kendilerini Irak, İran, Cezîre ve Şam bölgelerine iskân etmişti.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Bu konuyla ilgili detaylar için bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 110-118; Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 40-42; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, s. 182; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 370- 375; Ayrıca bkz. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, s. 26-36, 132; Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 128-135.

<sup>40</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 263-264; Fetihlerden hemen sonra bölgedeki çiftçilere destek amacıyla açılan kanallar için bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 496-497, 551-553; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 53.

<sup>41</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 383.

<sup>42</sup> Bkz. Demirci, "Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı", *MAÜİBFD*, c. 1, Sa. 1, (2014), s. 15-16.

<sup>43</sup> Fethedilen bölgelerde yapılan iskân faaliyetleri için bkz. Yüksel, Ahmet Turan, "Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler", *SÜİFD*, sa. 9 (2000), ss. 45-53; Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 307-310.

<sup>44</sup> Fethedilen bölgelerde kurulan şehirlerin iskânı için bkz. Yüksel, Ahmet Turan, "Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler", *SÜİFD*, sa. 9 (2000), ss. 53-57.

<sup>45</sup> İbn Zenceveyh, *Emvâl*, s. 620-621.

Söz konusu ilgiyi anlayabilmek için Arapların suya ve yeşile duydukları hasret de göz önünde bulundurulması gereken bir olgudur. Öte yandan elde edilecek olan bu maddi unsurlar, yeni Müslüman olmuş ve İslâm'ı henüz yeterince sindirememiş kitleler üzerinde daha fazla etkili olmuştur.<sup>46</sup> Nitekim bereketli tarım alanlarının, askerlerin motivasyonunu arttırmak amacıyla kullanıldığı bazı örneklerle de rastlanmaktadır. Hz. Ömer, Müslümanları Irak bölgesine cihada çağırırken istediği karşılığı alamamıştı. Müslümanlar için Sâsânîlere karşı üstelik onların kendi topraklarında savaşmak kolay göze alınacak gibi değildi. İşte bu esnada Müslümanlar cihada teşvik edilirken Irak bölgesinin zenginliklerinden de bahsedildiği görülmektedir.<sup>47</sup> Bu sırada Cerir b. Abdullah el-Beceli, fethettiği bölgelerin dörtte birinin kendisine ve kabilesine bırakılması şartıyla bölgeye yönelmek için izin istedi. Halife bu teklifi kabul etti. Bir diğer anlatıma göre Halife ona Kûfe tarafına yürümesi şartıyla ganimetlerin beşte biri devlet adına alındıktan sonra kalanın üçte birini teklif etti ve o da bunu kabul etti. Neticede vuku bulan Nuhayle (14/635) savaşında Müslümanlar galip geldiler ve bundan sonra pek çok beldeyi de hâkimiyetleri altına aldılar.<sup>48</sup> Cerir b. Abdullah el-Beceli, düşmanla vuruşurken askerlerini motive etmek için bu savaşın kazanılması durumunda daha önce hiçbir Arap'a nasip olmayan güzellikte ganimetlerin kendilerinin eline geçeceğini hatırlatmaktaydı.<sup>49</sup> Burada bahsi geçen ganimetler, Hz. Ömer'in bir kısmını onlara taksim edeceği sözünü verdiği tarım alanlarıydı. Bu topraklar çöl ikliminden gelen Araplar için adeta cennet güzelliğinde olan Sevâd arazileriydi.

Verimli tarım arazilerine sahip olma arzusunun İslâm askerleri üzerinde oynadığı rol, fetihlerin hemen ardından yaşanan bazı tartışmalarda da kendini göstermektedir. Her ne kadar asıl amaçları bu olmasa da askerler, fethettikleri tarım alanlarının üzerindeki çiftçilerle birlikte ganimet hükmü gereğince kendilerine taksim edilmesini beklemekteydiler. Nitekim onlara göre bu konudaki uygulama ayet ve sünnet ile sabit olduğu için bu onların en tabi haklarıydı.<sup>50</sup>

Verimli toprakları ve gür bitki örtüsüyle Müslüman askerleri hayrete düşüren Sevâd<sup>51</sup> toprakları fethedildiğinde ganimet hakkının kendilerine ait olduğunu düşünen askerler, başkomutanları Sa'd b. Ebî Vakkâs'a baskı yapmaya başladılar. Sa'd üzerindeki bu baskıyı halifeye bildirdi. Halife bu konuyu istişareye açtı. Acele etmeksizin sağlıklı bir karar vermek istiyordu. Müslümanların çoğu ayet

<sup>46</sup> Balcı, *İlk İslâm Fetihleri*, s. 321-330; Demirci, "Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı", *MAUİBFD*, c. 1, Sa. 1, (2014), s. 15-16.

<sup>47</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 350; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 591.

<sup>48</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 351-356; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I, 529-531; İbn Abdülber, *el-İstî'ab fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, I, 475.

<sup>49</sup> O, askerlerine hitab ederken şahadetle gelecek olan cenneti veya zafer sonucu ele geçirilecek olan cennet vâri bu toprakları kastederek "düşmanınızla bu iki güzellikten birini elde etmek için savaşın" diyordu. Bkz. Dineverî, *Ahbârü't-Tıval*, s. 114-115.

<sup>50</sup> Hz. Peygamber Enfal Sûresi 41. ayete uygun olarak savaş yoluyla fethedilen Hayber topraklarının beşte birlik kısmı olan humusu beytü'l-mâl için ayırdıktan sonra kalan kısmını askerler arasında paylaşmıştı. Böylece Hayber'de savaş yoluyla fethedilen toprakların beşte dördü Müslümanların şahsi mülkiyetlerine geçmiş oldu. Bkz. İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, II, 107-108; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, I, 181-182.

<sup>51</sup> Fetihlerden sonra bu verimli topraklar için "Sevâd" (kara/siyah) tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Bölgenin bereketli toprakları üzerinde görülen gür bitki örtüsünün koyu yeşil görüntüsünden hareketle bu ismin verildiği bilinmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, "Sevâd", *Mu'cemu'l-Büldân*, III, 272-273; Nitekim Mâverdî, Hz. Ömer döneminde Irak bölgesini fetheden Müslümanların adetleri olduğu üzere koyu yeşili siyah tabiriyle ifade ettiklerini ve daha önce hiç görmedikleri gür bir bitki örtüsüyle burada karşılaştıklarında şaşkınlık ve hayretlerini de ifade etmek üzere Irak'ın bu bölgesine "Sevâd" dediklerini anlatmaktadır. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 223.



ve sünnetle sabit olduğu için bu toprakların ganimet olarak gâzilere dağıtılması gerektiğini savunurken Hz. Ömer, bu konuda temkinliydi. Bu uygulamanın ümmetin geneline değil, sadece bir kısmına fayda sağlayacağını düşünüyordu. Zira bu durumda, bereketli topraklara sahip uçsuz bucaksız Sevâd arazileri belirli bir kesimin eline geçecek ve onların aşırı zenginliğine vesile olurken diğer Müslümanlar bu gelirden pay alamayacaktı. Ayrıca burada yaşayan gayr-i Müslim halk da köle statüsündeki işçiler olarak toprak sahipleri için çalışacaktı. Bütün bu olumsuz sonuçların farkında olan Halife, İslâm devletinin ve vatandaşlarının genel menfaatini düşünerek aceleci davranmamıştı. Hz. Alî'nin teklifi ile bu insanları köleleştirip askerler arasında ganimet olarak dağıtmak yerine, topraklarında eski halleri üzere serbest bırakıp, karşılığında cizye ve harac almayı uygun buldu. Böylece henüz dünyaya gelmemiş Müslüman nesillerin dahi bu paydan hissedar olmaları sağlandı. Sevâd halkı zımmî statüsüne alınarak kendilerine cizye, topraklarına da harac vergisi konuldu.<sup>52</sup> Aynı durum bereketli Mısır toprakları fethedildiğinde de yaşanmıştı. Fetihden sonra askerler elde ettikleri bu toprakların ganimet hükmünde kendilerine dağıtılması için komutanları Amr b. Âs'a baskı yapmaya başlamışlardı. Savaşta etkin rol alan Zübeyr b. Avvâm da bu görüşteydi ve bizzat Amr'a baskı yapanlar arasındaydı. Ancak tecrübeli komutan durumu halifeye arz etmiş ve ondan gelen emir ile savaş yoluyla fethedilen bu toprakları sulh arazileri gibi eski sahiplerine bırakmıştı.<sup>53</sup> Fethedilen toprakların fatihler arasında dağıtılmaması, Hz. Ömer'in Irak, Suriye ve Mısır'da uyguladığı genel bir politikaydı. Böylece toplumun genel menfaati düşünülmüş olmakla birlikte askerlerin orduyu terk edip çiftçiliğe geçiş yapmaları da önlenmiş oluyordu.<sup>54</sup>

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere Müslüman askerler fethettikleri bölgelerin verimliliğine hayran kalmışlardı. Hz. Peygamber'in uygulamasında olduğu gibi savaş yoluyla fethettikleri bu bereketli tarım alanlarının kendilerine taksim edilmesini istiyorlardı. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki bu asla İslâm fetihlerinin asıl gayelerinden biri olarak gösterilemez. Zira öyle olsaydı toprakların ganimet hükmünden çıkarılıp eski sahiplerine bırakılmasından sonra Müslümanların cihaddan geri kalmaları ve dolayısıyla İslâm fetihlerinin yavaşlaması gerekirdi. Ancak onlar, yukarıda zikredildiği gibi Hz. Ömer'in ve komutanların dikkat çektiği üzere, dünyalık elde etmek amacıyla değil İslâm dinini tebliğ için cihad ettiklerini hatırlayarak fetihlere devam etmişlerdi. Bu bölgelerin zenginlikleri tabii olarak Müslümanların ilgisini çekmekle birlikte yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere İslâm Fethilerinin ana gayesini maddi unsurlarla izah etmek oldukça sığ ve ön yargılı bir bakış açısının ürünüdür. Irak, Suriye ve Mısır gibi verimli bölgelerin Müslümanların hâkimiyetine alınması sonucu ganimet ya da vergi yoluyla bu topraklardan elde edilen zenginlikler, İslâm fetihlerinin amacı değil sonucu olmuştur.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 110-118; Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 40-42; Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, s. 370- 375; Bağdadî, *Tarihü Bağdad*, I, 297-298; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, s. 26-36, 132; Ravza, *Devrü'l-Arab fi Tavoîri'z-Ziraa fi'l-Irak*, s. 108-110; Demirci, "Sevâd", *DİA*, XXXVI, 577.

<sup>53</sup> Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 143; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, s. 183-184; İbn Abdülhakem, *Fütühu Mısır ve'l-Magrib*, s. 123-132; Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, s. 306; Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, IV, 106-109.

<sup>54</sup> Ravza, *Devrü'l-Arab fi Tavoîri'z-Ziraa fi'l-Irak*, s. 112-113.

<sup>55</sup> Balcı, *İlk İslâm Fetihleri*, s. 329; Hizmetli, "Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları Sebepleri ve Sonuçları", *AÜİFD*, XXXIX, 40-41; Bkz. Azimli, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Değerlendirmeler", *İSTEM*, y. 3, sa. 6, s. 186.

Bütün bunlarla birlikte ifade etmek gerekir ki Müslümanlar fethettikleri bölgelerdeki tarım arazilerini bütünüyle eski sahiplerine terk edip tarım faaliyetlerine ilgisiz kalmadılar. Bahsi geçtiği üzere çeşitli meşru yollarla buralardan araziler edindiler. Sahipsiz arazilere, yeni kurulan şehirlere iskân edildiler. Kendi imkânlarıyla göçüp yerleştiler. Zaman içerisinde fethedilen bölgelerdeki Müslümanların sayısı hızla arttı. Dolayısıyla bu yeni bölgelerde çiftçiliği öğrenip bu alanda ilerlediler. Diğer taraftan İslâm devleti de bu coğrafyalardaki zenginliklerin ve iktisadi hayatın temelini oluşturan tarım işlerine ilk andan itibaren önem verdi. Fetihlerin hemen ardından çiftçilerin sayılması, tarım alanlarının ölçülmesi<sup>56</sup> ve adil bir vergi sisteminin oluşturulmasına yönelik çabaların<sup>57</sup> yanı sıra ihyâ, iktâ, iskân,<sup>58</sup> kanalların kazılması, toprakların ıslahı gibi mevzuların detayları ile düzenlenmesi idarecilerin tarım faaliyetlerine ne kadar önem verdiklerini göstermektedir. Öte yandan İslâm hâkimiyetinin hızlı bir şekilde farklı tarım kültürlerine sahip olan geniş bir coğrafyaya yayılması, bitki türlerinin ve tarım kültürlerinin bölgeler arası transferini sağlamış ve dünya tarihinde, kıtaların keşfi ile ortaya çıkan bitki türleri ve tarım kültürü transferinin bir benzerine sebep olmuştur.<sup>59</sup> İslâm dünyasında tarım alanında elde edilen başarılar, sonraki dönemlerde Müslümanların ilerleyişi ile Avrupa'ya kadar taşınmış ve Avrupa tarım kültürüne etki etmiştir.<sup>60</sup> İslâm fetihleri ile başlayan süreçte tarım alanında yaşanan bu gelişmeler dünya tarım tarihi açısından da oldukça önemlidir. Nitekim batılı araştırmacılar bu gelişmeyi ifade etmek üzere "Arap Tarım Devrimi",<sup>61</sup> "İslâm Tarım Devrimi"<sup>62</sup> gibi ifadeler kullanmaktadırlar.

### Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki Hulefâ-yi Râşidîn dönemi İslâm fetihlerinin ana gayesi bu yeni dini insanlara iletmektir. "İ'lâ-yi Kelimetullah" tabiriyle ifade edilen bu gaye İslâm'ın Müslümanlara yüklediği dini bir görevdir. Dolayısıyla bu hususu göz ardı ederek başarılı İslâm fetihlerinin temelinde maddi amaçlar aramak yetersiz bir izah olacaktır. Ayrıca Sâsânî ve Bizans topraklarına akınlar yapmak ve dönemin en büyük ordularıyla aynı anda mücadeleye girmek verimli tarım alanlarını ve sağladıkları zenginlikleri elde etmek gibi dünyevi amaçlarla izahı mümkün olmayan bir tablodur. Billhassa Müslüman Arapların İslâm öncesi zayıflığı, parçalanmışlığı, herhangi bir devlete ve askeri sisteme sahip olmamaları göz önüne alındığında, maddi amaçlarla dönemin iki büyük gücüne karşı aynı dönemde harekete geçmelerinin imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Bizans ve Sâsânî hâkimiyetindeki çiftçilerin maruz kaldığı sıkıntılara karşın Müslümanların fethettikleri bölgelerde onlara sağladıkları

<sup>56</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 377-378; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 14-15; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 133.

<sup>57</sup> Örneğin Sevâd bölgesinin ölçülmesi ve vergilendirilmesi için bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 136-137; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 375, 379; Ebû Ubeyd, *Envâl*, s. 146-150. Ayrıca bkz. Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 147-153.

<sup>58</sup> Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*, s. 301-310.

<sup>59</sup> Watson, *Agricultural Innovation in the Early İslâmîc World*, s. 91-98; "The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion 700-1100", *The Journal of Economy*, Vol. 34, No. 1, s. 10. Bu bitki türleri için bkz. Watson, *Agricultural Innovation in the Early İslâmîc World*, s. 9-76; Ravza, *Deürü'l-Arab fi Tatu'ri'z-Ziraa fi'l-Irak*, s. 17-18.

<sup>60</sup> Bkz. İdrisi, "The Muslim Agricultural Revolution and Its Influence on Europa", *FSTC*, s. 2-19.

<sup>61</sup> Watson, "The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion 700-1100", *The Journal of Economy*, Vol. 34, No. 1, s. 8.

<sup>62</sup> İdrisi, "The Muslim Agricultural Revolution and Its Influence on Europa", *FSTC*, s. 2.

İmkânlar İslâm fetihlerine olumlu katkılar yapmıştır. Öte yandan daha önce görmedikleri kadar verimli tarım arazilerinin yer aldığı bölgeler Müslümanların da ilgisini çekmişti. Zira Arap Yarımadası'ndan gelen bu insanlar için, uçsuz bucaksız yemyeşil topraklar ve alabildiğince uzayan bereketli nehirler göz ardı edilemeyecek kadar cazipti. Nitekim bazı örneklerde görüldüğü gibi Hz. Ömer'in yanı sıra cephelerdeki komutanlar da askerlerin motivasyonunu arttırmak için elde edilecek olan bu güzelliklere dikkat çekmekte ve kendilerine düşecek olan payı hatırlatmaktaydılar. Buna ek olarak Irak ve Mısır fetihlerinde olduğu gibi askerlerin, fethettikleri toprakların beşte dördününü ganimet hükmü gereği kendilerine taksim edilmesi konusundaki ısrarları da tarım alanlarının Müslümanlar üzerindeki etkisini göstermektedir. Ancak Hz. Ömer'in bu arazileri askerlere dağıtmayıp haraç vergisi karşılığında üzerindeki çiftçilere bırakması, asıl gayenin bu tarım alanlarını ele geçirmek olmadığını kanıtlar mahiyetindedir. Bu araziler her ne kadar İslâm devletinin hâkimiyetine alınmış olsa da üzerindeki çiftçilere bırakılmıştı. Şayet bu verimli tarım arazileri Müslümanların asıl hedefi olsaydı fethedildikten sonra bütün bu topraklar Müslümanlara dağıtılır üzerindeki çiftçiler de onların köleleri olarak nesiller boyunca çalıştırılırdı. Hatta sırf topraklarına el koymak için çiftçiler öldürülebilir veya bu arazilerden sürülürdü. Öte yandan cihada iştirak eden Müslüman askerlerin asıl hedefi bu tarım arazilerinden pay alabilmek olsaydı Mısır ve Irak fetihlerinde olduğu gibi topraklar kendilerine taksim edilmediğinde cihaddan geri kalmaları gerekirdi. Verimli arazilerin askerlere dağıtılmadığını gören Müslümanlar orduya katılmaz ve seferler durma noktasına gelirdi. Yine şayet fetihlerin amacı bereketli tarım topraklarını ele geçirmek olsaydı İslâm fetihleri verimli coğrafyalar üzerinde yoğunlaşırdı. Bilhassa Irak, Suriye ve Mısır fetihleri Müslümanlar için yeterli olurdu. Arap Yarımadası'nın verimsiz bölgelerinden İfrikiye, Horasan, İrmîniye ve Azerbaycan topraklarına kadar akınlar yapmak anlamlı olmazdı.

Netice olarak ifade etmek gerekir ki dünyanın en verimli tarım alanlarının Müslümanların hâkimiyetine geçmesi, dinî bir vecibe olarak gördükleri ve başarıyla organize ettikleri fetih hareketlerinin sonuçlarından biri olmuştur.

#### **Kaynakça**

**Akbaş, Mehmet**, "Suriye Fetihlerinde Müslümanları Başarıya Götüren Sebepler Üzerine", *DUIFD*, Cilt 10, sa. 2 (2008), ss. 101-121.

**Apak, Adem**, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Yayınevi, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dini Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *UÜİFD*, Cilt 1 O, Sayı: 2 (2001), ss. 145-159.

**Armstrong, Karen**, *İslâm Peygamberinin Biyografisi Hz. Muhammed*, trc. Selim Yeniçeri, Koridor Yayıncılık, İstanbul 2005.

**Arnold, Thomas Walker**, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, trc. Bekir Yıldırım-Cenker İlker Polat, İnkilâb Yayınları, İstanbul 2007.

**Arslantaş, Nuh**, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler Abbâsî ve Fâtîmîler Dönemi*, İFAV, İstanbul 2009.

**Atar, Fahrettin**, "Şehid", *DİA*, XXXVIII, 428-431

**Azimli, Mehmet**, "Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Değerlendirmeler", *İSTEM*, y. 3, sa. 6 (2005) ss. 177-193.

**Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm I-XVIII*, Thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut (t.y.)

**Balcı, İsrâfil**, *İlk İslâm Fetihleri Savaş-Barış İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.

**Belâzürî**, Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ ve Ömer Enis et-Tabbâ, Müessesetü'l Maarîf, Beyrut, 1987.

**Caetani, Leon**, *İslâm Tarihi I-X*, trc. Hüseyin Cahid, Tanin Matbaası, İstanbul 1927.

**Çağatay, Neşet**, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1963.

**Çağrıçı, Mustafa**, "Asabiyet", *DİA*, III, 453-455.

**Demircan, Adnan**, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, Beyan Yayınları, İstanbul 2009.

**Demirci, Abdurrahman**, "Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı", *MAÜİBFD*, c. 1, sa. 1, (2014), s. 16.

**Demirci, Mustafa**, "Sevâd", *DİA*, XXXVI, 575-578.

**Dîneverî**, Ebî Hanîfe Ahmed b. Dâvud (ö. 282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmun'im Amir, İdâretü'l Ammeti li's-Sekâfe, t.y.

**Durî, Abdülaziz**, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, trc. Sabri Orman, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

**Ebû Ubeyd**, Kasım b. Sellâm el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed İmâre, Dârü's-Şürûk, Kahire 1989/1409.

**Ebû Yusuf**, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensârî el-Kûfi (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Harac*, trc. Ali Özek, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1973.

**Fayda, Mustafa**, "Fetih", *DİA*, XII, 467-470.

\_\_\_\_\_, "Hulefâ-yi Râşidîn", *DİA*, XII, 325-338.

\_\_\_\_\_, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İFAV, İstanbul 1989.

**Günlaltay, Şemsettin**, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

**Gürbüz, Osman**, "Bizans ve Sâsânîlerdeki Dinî Baskıların İlk Dönem İslâm Fetihlerine Etkileri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı: 1.

**Halîfe b. Hayyât**, Ebû Amr eş-Şeybani Halîfe b. Hayyât, (ö. 240/854), *Tarih*; thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Daru Taybe, Riyad 1985.

**Hamidullah, Muhammed**, *Hz. Peygamberin Savaşları*, trc. Nazire Erinç Yurter, Acar Matbaacılık, y.y, t.y.

**Hitti, Philip K.**, *History of the Arabs From the Earliest Time to the Present*, Tenth Edition, Macmillian Education LTD, London 1970.

**Hizmetli, Sabri**, "Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları Sebepleri ve Sonuçları", *AÜİFD*, XXXIX, ss. 27-54.

**Hodgson, Marshall G. S.**, *İslâm'ın Serüveni I-III*, trc. Metin Karabaşoğlu ve dğr., İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

**İdrisi, Zohor**, "The Muslim Agricultural Revolution and its Influence on Europa" *Foundation for Science Technology and Civilisation* (June 2005), Edt. Lamaan Ball, Manchester, ss. 2-19.

**İbn Abdülber**, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb I-VIII*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Beyrut 1412.

**İbn Hurdazbih**, Ebî Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih (ö. 300/913), *el-Masâlik ve'l-Memâlik*, ed. Michael Jan De Goeje, E. J. Brill, Leiden 1889.

**İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî ed-Dımeşkî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XXI*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1997-1999.

**İbn Sa'd**, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri (ö. 230/845), *Tabakâtü'l-Kübrâ I-X*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 2001.

**İbn Şebbe**, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî (ö. 262/876), *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere: Ahbaru'l-Medîneti'l-Münevvere I-IV*, nşr. Fehim Muhammed Şeltut, Dâru'l-İsfahani, Cidde 1973.

**İbn Abdülhakem**, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (ö. 257/871), *Fütuhu Mısır ve'l-Magrib*, thk. Abdülmüt'im Amir, Kahire 2001.

**İbn Zenceveyh**, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdi (ö. 251/865), *Kitâbu'l-Emvâl I-II*, thk. Şakir Zib Feyyaz, Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1986/1406.

**İbnü'l-Esir**, Üsdü'l-Gabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe I-VIII, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

\_\_\_\_\_, *el-Kâmil Fî't-Târîh I-XI*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987/1407.

**Lewis, Bernard**, *The Arabs in History*, Oxford Universty Press, New York 1993.

**Mahmudov, Elşad**, *Sebepe ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

**Oğuzay, Fatih**, Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

**Özel, Ahmet-Bekir Topaloğlu**, "Cihad", *DİA*, VII, 527-534.

**Öztürk, Levent**, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, "Hristiyan Yazarlardan Mari'ye Göre Müslümanların Hoşgörülü Yönetimine Örnekler", *SÜİFD*, sa. 5 (2002), ss. 87-95.

**Ravza**, Sehim Hamed Al-i Sâni, *Devrü'l-Arab fî Tavoîri'z-Ziraa fi'l Irak Münzü'l Fethi'l İslâmî hatta Nihâyeti'd-Devleti'l-Ümeviyye*, Müessesetü'l-Hammade li'd-Dirâseti'l-Câmiyye, Katar 2001

**Ruthven, Malise-Azim Nanji**, *Historical Atlas of İslâmic World*, Harvard University Press, y.y. 2004.

**Sarıçam, İbrahim-Mehmet Özdemir-Seyfettin Erşahin**, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayınları, Ankara 2011.

**Sümer, Faruk**, "Dihkan", *DİA*, IX, 289-290.

**Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Tarihü't-Taberî I-X*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1990.

**Watson, Andrew M.**, *Agricultural Innovation in the Early İslâmic World; the Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100*, Cambridge Universty Press, Cambridge 1985.

\_\_\_\_\_, "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion 700-1100", *The Journal of Economic History*, Vol. 34 (1974), No. 1, Cambridge Economy Press, ss. 8-35.

**Wellhausen, Julius**, *Arap Devleti ve Sükûtu*, trc. Fikret Işıltan, AÜİF yayınları, Ankara 1963.

**Will, Durant**, *İslâm Medeniyeti*, trc. Orhan Bahaeddin, Kervan Kitapçılık, İstanbul, t.y.

**Yâkût el-Hamevî**, Eş-Şeyh el-İmam Şihâbeddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el- Bağdâdî (ö. 626/1228), *Mucemü'l-Büldân I-V*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1977.

**Yahyâ b. Adem**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adem b. Süleyman (ö. 203/818), *Kitâbü'l-Harac*, thk. Hüseyin Munis, Daru's-Şurûk, Kahire 1987.

**Yüksel, Ahmet Turan**, "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri", *SÜİFD*, sa. 6 (1996), ss. 169-195.

\_\_\_\_\_, "Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler", *SÜİFD*, sa. 9 (2000), ss. 45-79.

## Vücûdun Vücûbu

Arş. Gör. Muhammed Bedirhan\*

### Özet

*Vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde geliştirilen ontoloji, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli ilkelerden hareketle temellendirilir. Vücûdun müşahhas birliği, hâricte mevcûdiyeti, mutlaklığı ve Tanrının zâtının sırf ve mutlak vücûd olması ilkeleri bu anlamda sayabileceğimiz birkaç önemli prensiptir. Bütün bu önemli ilkelerin temellendirilmesi ise vücûdun vücûbu prensibinin kabulüne bağlıdır. Dolayısıyla bu makalede vahdet-i vücûd nazariyesinin temel ilkelerinin dayanağı olan vücûdun vücûbu ve muârzların buna yönelik eleştirileri ve bu ilkeyi benimseyenlerin müdâfaaları incelenecektir.*

*Anahtar Kelimeler: Tasavvuf metafiziği, vahdet-i vücûd, vücûdun vücûbu, Tanrının zâtı.*

### Summary

*The ontology developed by the context of the doctrine of the unity of being is grounded by the various principles claimed by the followers of this doctrine. Concrete unity and absoluteness of being, and the essence of God as mere and absolute being are some of the important principles. All these principles are presupposed by the principle of the necessity of being. This article examines the necessity of being which is the basis of all principles of the theory of the unity of being, and the opponents' critique to this fundamental principle and also the defenses of the followers of this principle against the critics.*

*Key Words: Metaphysics of sufism, unity of being, necessity of being, essence of God.*

### Giriş:

Vücûdun vücûbu önermesi, vahdet-i vücûd polemik literatüründe ele alınan önemli ontolojik problemler arasındadır. Zîrâ bu önerme bir taraftan vücûdun müşahhas birliği, hâricte bir hakîkatinin bulunması ve mevcûdiyeti, mutlak ve sırf vücûdun Tanrının zâtı olması gibi vahdet-i vücûdla ilgili diğer bütün ontolojik önermelerin temelini oluşturduğu gibi diğer taraftan vâcib-mümkün ilişkisi ve bu bağlamda geliştirilen ilâhiyat sisteminin de ana prensibidir. Bu nedenle vahdet-i vücûda yönelik itirazlar ve reddiyelerde vücûdun vücûbu ilkesinin çürütülmesi ve müdâfaa metinlerinde ise bu ilkenin kanıtlanması ve savunulması büyük bir önem arz eder.

Bütün bu gerekçeler dolayısıyla bu makaledeki hedefimiz vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan vücûdun vücûbu problemini sûfîlerin vücûdun vücûbunu kanıtlamaya yönelik burhânları, bu burhânlarla karşı

\* Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

getirilen itirazlar ve karşı burhânlar ile yine sûfilerin bu itiraz ve burhânlara cevapları çerçevesinde incelemektir. Bu nedenle makale üç ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda sûfilerin vücûdun vücûbu hakkında ileri sürdükleri kanıtlar incelenmiştir. İkinci kısımda vücûdun vücûbu hakkında sûfiler tarafından ileri sürülen kanıtlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır. Makalenin üçüncü kısmı ise sûfilerin vücûba yöneltilen itirazlara yönelik cevaplardan müteşekkildir.

#### A. Vücûdun Vücûbunun Kanıtlanması

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfiler, vücûd ile vücûbu'l-vücûd yani Tanrı arasında bir ayniyet bulunduğunu iddia ederler. Bunu da vücûdun ademin nakızı olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basitliği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi özelliklerine dayandırır ve buradan hareketle vücûbu'l-vücûdun da bu özellikleri taşıması dolayısıyla ikisi arasında bir paralellik kurarlar. Vücûd ile vücûbu'l-vücûd arasındaki bu benzeşim kaçınılmaz olarak sûfilerin vücûdun vücûbunu kabul etmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun temel önermelerinden biri olan vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarı ve şer'î deliller getirilerek kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Vücûdun vücûbu hakkında vahdet-i vücûdcu sûfiler tarafından ileri sürülen bu delillerin anlaşılması, kelâm, felsefe ve vahdet-i vücûd ontolojilerinde vücûb, imkân, imtina' ve vücûbu'l-vücûd kavramlarının nasıl anlaşıldığıyla yakından ilgilidir. Zîrâ sûfilerin vücûdun vücûbu iddiaları bu kavramların tanımları çerçevesinde gelişen ve vücûd ile vücûbu'l-vücûd arasındaki benzerliği gösteren teorik zemin üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bahsi geçen kavramların kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından ne ifâde ettiğine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Öncelikle belirtmekte fayda vardır ki, vücûb, imkân ve imtina' kavramları üzerinde nazarı geleneklerin bir tür ittifâkı söz konusudur. Nitekim felâsife, mütekellimîn ve sûfiyyenin bu kavramları tanımlamalarında bu durum açıkça görülür. Buna göre felâsife ve mütekellimîn vücûbu, varlığın/vücûdun zarûrîliği veya iktizâsı ya da ademin imkânsızlığı şeklinde tanımlarlar. Yine onlara göre imtina', vücûba benzer biçimde ademin zarûrî oluşu veya iktizâsı ya da varlığın/vücûdun imkânsızlığı olarak tanımlanır. İmkân ise vücûd ve ademin cevâzı ya da bu ikisinin zarûrî olmaması veya bir şeyin vücûd ve ademi iktizâ etmemesi olarak tanımlanır. Bu bağlamda vacib, ademi mümteni' olan ya da ademi imkâsız olan şey demektir. Mümteni', ademi zorunlu olan ya da vücûdu imkânsız olan demektir. Mümkün ise vücûdu ve ademi vacib olmayan ya da vücûd ve ademi mümteni' olmayan şeydir.<sup>1</sup>

Felâsifenin ve mütekellimînin bu tanımlarını vahdet-i vücûdcu sûfiler de benimsemiş görünmektedirler. Nitekim Haydar Âmulî (ö. 1385'ten sonra), vücûbu bir zâtın aynı iktizâ etmesi ve hâricîte tahakkukunun zorunlu olması durumu olarak tanımlar. Ona göre imtina', bir zâtın kendi vücûd-i hâricîsinin yokluğunu gerektirmesidir. İmkân ise bir zâtın varlık ve yokluğunu eşit seviyede gerektirmesidir. Onun bu tanımları gereği imkân ve imtina' kendisiyle vasıflananın vücûd-i hâricîsini iktizâsının yokluğu bakımından selbî birer sıfatken vücûb sübûtî bir sıfattır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sa'deddin Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 458.

<sup>2</sup> Kayserî, *Mukaddemât*, s. 37.



Kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin vücûb, imkân ve imtina' kavramlarının tanımlarındaki ittifâkı, vâcibu'l-vücûdun tanımlanmasında ortadan kalkar. Buradaki temel problem, vâcibu'l-vücûddaki vücûb tabîatıyla ilgilidir. Her nazarı gelenek bu vücûbu kendi açısından ele alarak açıklamaya çalışır. Dolayısıyla sûfilerin vücûda neden vücûb atfettikleri ve onu vâcibu'l-vücûda eşitledikleri sorusunun cevabı aslında burada gizlidir. Bu bağlamda filozoflar vâcibu'l-vücûdun vücûb durumunu, vücûdu ile zâtı aynı olmakla, kelâmcılar ise vücûdu zâtının gereği olmakla açıklarlar.<sup>3</sup> Selefi geleneğin ünlü ismi İbn Teymiyye de vâcibu'l-vücûdun vücûb tabîatı konusunda kelâmcılarla aynı kanaati paylaşır.<sup>4</sup> Bu nedenle farklı teolojik geleneklerin vâcibdeki vücûbu tanımlamaları birbirinden farklılık arz etmektedir. Filozoflar vâcibde vücûbun gerçekleşmesini vâcibin vücûduna bağlı kılmışlardır. Filozoflara göre hâriçte reel olarak bulunan her şey iki temel kurucu unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar vücûd ve mâhiyettir. Her bir mevcûdu oluşturan mâhiyet ve vücûd ise diğer bir mevcûd birimini oluşturan mâhiyet ve vücûddan farklıdır.<sup>5</sup> Bu nedenle Filozoflara göre zihin dışında vücûdda gerçek bir çokluk söz konusudur. Vâcib ile mümkünler arasındaki ayrışma da vücûddan kaynaklanmaktadır. Buna göre vâcib vücûd, hâriçte hiçbir şekilde bir mâhiyete ârız olmayan mücerred vücûddur. Vâcibin vücûdunun vücûbu, onun bu özelliğinden yani mâhiyetten mücerred olmasından kaynaklanmaktadır. Filozoflar Tanrının zâtını sırf vücûd olarak kabul etme konusunda aynı kanaati paylaştıkları Sûfilerden ise mutlak vücûd ile sırf vücûd arasında bir ayrıma giderek farklılaşırlar. Bu nedenle Filozoflar, Sûfilerin yaptığı gibi vâcibin vücûdunu mutlak vücûd kabul edip vücûdu vâcibe eşitlemezler. Onlara göre vâcib, vücûd-i mutlakın, hakîkati sırf vücûd olan bir mâruzudur. Mutlak vücûd ise dış dünyada tahakkuku bulunmayan ikincil akledilirler kategorisinden bir kavramdır.<sup>6</sup>

Kelâmcılar ise Filozofların vâcibu'l-vücûd hakkındaki bu görüşlerine katılmazlar. Onlara göre vâcib, vücûdunda zâtından başka bir şeyden istifâde etmeyendir. Bu nedenle onun vücûdu, zâtının zorunlu olarak gerektirdiği bir lâzımdır. Dolayısıyla ondan ayrılması tasavvur edilemez. Vâcib ile mümkünler, vâcib mâhiyetin vücûdunu zorunlu olarak iktizâ etmesine karşı mümkün mâhiyetin vücûdunu zorunlu olarak iktizâ etmemesine bağlı olarak mâhiyet üzerinden ayrışırlar.<sup>7</sup>

Felâsife ve mütekelliminin vâcibu'l-vücûd hakkındaki bu genel değerlendirmeleri sûfilerin vâcibu'l-vücûd tanımları ve vücûda neden vücûb atfettikleri problemini daha da belirgin kılmaktadır. Sûfilerin vâcibu'l-vücûd tanımı felâsife ve mütekelliminin tanımlarıyla örtüşür. Sûfilere göre vâcib, vücûd kendisinden asla ayrılmayan, ayrılması imkânsız olan ve kendisine asla adem ârız olmayan ve ârız olması da imkânsız olan ve adem tarafından asla öncelenmeyen varlık şeklinde tanımlanır.<sup>8</sup> Felâsife ve mütekelliminden ayrışma noktası ise vücûdun

<sup>3</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, Beyrut 1996, C. II, s. 1760-1761.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, C. II, s. 88.

<sup>5</sup> Filozoflara göre mevcûd şeylere ait mâhiyetlerde eşitlik olmadığı gibi vücûdlarda da eşitlik söz konusu değildir. İbn Sînâ buna işaret ederek vücûdun cins olamayacağını ileri sürmüştür. (*Kategoriler*, trc. Muhittin Macit, İstanbul 2010, s. 57)

<sup>6</sup> Nitekim İbn Sînâ Tanrının zâtı anlamındaki sırf vücûd ile en genel kavram olan vücûd arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. İbn Sînâ'nın bu ayrımı hakkında bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, İstanbul 2012, s. 161-183.

<sup>7</sup> Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, C. I, s. 160; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, Kum 1393, C. I, s. 292.

<sup>8</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, s. 63.

vâcible ilgili tanımdaki özelliklere sahip olduğu iddiası ile ortaya çıkmaktadır. Sûfilere göre vâcib tabîatla ilgili yukarıda zikrolunan tanım, vücûd dışında başka herhangi bir şey için gerçekleşmez.<sup>9</sup>

Burada iki ana durum söz konusu olduğunu görürüz. Bu iki ana durum bir taraftan kelâmcularla diğer taraftan da filozoflarla sûfilerin ayrışmasını temin eder. Bunların ilki vücûdun vâcibe eşitlenmesi ile tasavvuf ve felsefe gelenekleri kelâmdan ayrışır. Vücûdun vâcibe eşitlenmesi ise iki durum söz konusudur: ya vâcib mutlak vücûddur veya mücerred vücûddur. Sûfiler mutlak vücûdun vücûbuna kâil iken Filozoflar mücerred vücûdun vücûbuna kâildirler. Dolayısıyla felsefe ile tasavvuf arasındaki ayrışma vâcibin vücûda eşitlenmesi konusundaki farklı teorilerden kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda sûfilerin neden mutlak olarak vücûdun vücûbunu kabul ettikleri tahlil edildiğinde karşımıza iki ana gerekçe çıkmaktadır. Bunların ilki sûfinin mistik tecrübesidir. Yani keşf nedeniyle Sûfiler vücûdun vücûbunu kâil olmuşlardır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *Fütühât*'ta yer alan bir şiirinde bu net bir şekilde ifade edilir.<sup>10</sup> Dolayısıyla nazarî-felsefî bir bilgi değildir. Nitekim Seyyid Şerîf Cürçânî vücûdun gayr-i kâbil-i tecezzî ve inkisâm bir hakikat olup mevcûdâtın kalıplarına yayıldığını ve onlarda zuhûr ettiğini, hiçbir şeyin ondan hâlî kalamadığını, hatta onun bu eşyânın hakikati ve aynı olduğu, yalnızca kayıtlar ve taayyünlerle farklılaştığını kabul etmenin, akıl tavrının ötesinde bir tavır olduğunu ve buna ancak müşâhede ve keşf diye tanımlanan mistik tecrübe vâsıtasıyla ulaşılabildiğini belirtir.<sup>11</sup>

Vücûdun vücûbunun ikinci gerekçesi ise daha nazarî bir yapı arz eder. Bu nedenle bu gerekçe çeşitli felsefî argümanlardan müteşekkildir. Bunları incelediğimizde karşımıza sûfilerin vücûd için iki farklı anlam düzeyi kabul ettikleri sonucu çıkar. Buna göre sûfiler vücûdu biri kavramsal düzey, diğeri ise hakikat düzeyi olmak üzere iki kısımda incelemişler ve vücûbu bu iki düzeye göre kanıtlamışlardır. Dolayısıyla vücûdun vücûbuna yönelik kanıtlar bu iki farklı düzey arasında taksim edilmiştir. Vücûdun kavramsal düzeyi ile ilgili kanıtlar, mantikî burhânlardan teşekkül eder. Hakikat düzeyi ile ilgili kanıtlar ise vücûda ait özellikler arasında kabul edilen cevher ya da araz olmama, hayr-ı mahz olma, zıd ve mislin bulunmaması gibi ilkelerden hareketle getirilen kanıtlardır. Dolayısıyla burada vücûdun vücûbu ile ilgili delil ve itirazları bu çerçevede ele almak, problemi daha anlaşılır kılacaktır. Bu yüzden öncelikle vücûdun kavramsal açıdan vücûbunun kanıtlanmasını ele alacağız. Ardından hakikat düzeyi ile ilgili kanıtları inceleyeceğiz.

Vücûdun vücûbunun kavramsal düzeydeki îzâhı yukarıda da zikrolunduğu üzere vücûb, imkân, imtinâ ve vâcibu'l-vücûd kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle sûfilere göre vücûdun tabîatı, vücûb, imkân ve imtinâ kavramları ekseninde

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ahmed Mehâimî, Meşrau'l-Husus ilâ Me'ânî en-Nusûs, s. 46.

<sup>10</sup> *Hakkın vücûdu, vecdinin vücûdunun aynıdır*

*Çünkü ben vücûd ile O'ndan fânî oldum*

*Vecdın hükmü benden her şeyi fânî etti*

*Vecdın varlığının mahiyeti olmaz*

*Vücûdun bulunması (vecdan) her yönüyle*

*Hal ile veya halsiz olarak, O'ndandır*

(İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, C. IX, s. 354)

<sup>11</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü alâ Tecrîd*, Mekki Efendi, *Aynu'l-Hayât*'ta naklediyor, s. 201.

teşekkül eden teorik zeminde ele alındığında neden vâcib kabul edildiği daha belirgin hâle gelir. Bu kavramsal çerçevede vücûdu min haysu huve huve ele aldığımızda onun bir şeyin kendi zâtından izâlesinin mümkün olmaması, inkılâb-ı hakâyık, ictimâ-ı nakîzayn ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi mantıksal ilkeler dolayısıyla ademi kâbil olmadığını görürüz. Zirâ min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği ademin ona asla yaklaşmadığı ve adem tarafından öncelenmediği görülür. Çünkü vücûdun hakikatinin adem ile ittisâfî bir şeyin kendi nakızı ile ittisâfî demektir. Zâtı gereği ademi kâbil olmayan ve adem tarafından öncelenmeyen şey ise zâtı gereği vücûda sahiptir. Bu vücûd, bir şeyin kendisinden selbolunmasının imkânsızlığı dolayısıyla vücûdun hakikatinden aslâ ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, zâtı gereği kendi aynını gerektirir. Yani vücûd varlığında kendi zâtına dayanmaktadır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Zirâ bu durumda vücûd, kendisini adem öncelemeyen, kendisinde asla adem bulunmayan, varlığında zâtına dayanan ve irtifâî çelişki doğuracağı için imkânsız olan demek olacağı için kendiliğinden zorunlu olmuş olur. Çünkü ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği üzere vâcibu'l-vücûd, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla ademi kabul etmeyendir. Bu konuda hem Filozoflar hem de Kelâmcılar aynı kanaati paylaşırlar. Bu öncüller bize vücûdun zâtı gereği vâcib olduğu ve ademin de zâtı gereği mümteni olduğu sonucunu verir. Vücûdun kavramsal düzeydeki bu durumu, Sûfilerin vücûdu vâcibe eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>12</sup>

Öte yandan vâcibin vücûdundaki istiğnâsı ile vücûdun kendi vücûdundaki istiğnâsı arasındaki paralellik de Sûfilere vücûdu vâcibe eşitlemeye götürmüştür. Buna göre vücûdu yukarıda zikrettiğimiz şekilde incelediğimizde onun kendi varlığı konusunda her şeyden müstağni olduğu, bununla beraber her şeyin varlık konusunda kendisine muhtaç olduğu bir hakikat olduğu sonucuna ulaşırız. Bu durum vücûdun hakikat düzeyi ile yakından ilişkilidir. Çünkü vücûd, mevcûdun kurucu unsurlarından biridir ve mevcûdun mâhiyetine terettüp eden âsâr ve ahkâmın hâricte ortaya çıkışının ilkesidir. Bu bakımdan o aynı zamanda mevcûdiyetin de kaynağı konumundadır. Bütün bu bahsedilen özellikler vâcib tabiatın taşınması gereken özellikler olduğu için Sûfiler vücûdun vücûbunu öngörmüşlerdir.<sup>13</sup>

Vücûdu vâcib kabul etmek adına ileri sürülen bu argümanlar büyük ölçüde vücûdun ademi kâbil olmaması ilkesi bağlamında ileri sürülmüştür. Dolayısıyla bu ilkenin geçersiz kılınmasıyla geçersiz olacaktır. Bu durum vücûdun neden ademi aslâ kâbil olamayacağını açıklamasını yapmayı gerektirmiştir. Nitekim İbn Türke (ö. 1432) vücûdun ademi kâbil olmamasının mantıksal kanıtını yaparak sorunu çözmeye çalışır. Ona göre yalnızca kendisi olması bakımından vücûdun hakikatini ele aldığımız zaman onun zâtı gereği ademi kabul etmemesinin nedeni eğer vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylersek bu durumun ictimâ-ı nakîzayn ya da inkılâb-ı hakâyık gibi problemlere yol açacağı endişesidir. Buna göre eğer vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiği farz olursa bu durumda vücûdun adem ile vasıflandığı anlamına gelir. Eğer vücûdun adem ile vasıflanması mümkün olursa bu durumda vücûdun yokluğu varsayıldığında imkânsızlığın ortaya çıkmaması gerekirdi. Zirâ vücûd, adem ile vasıflandığı kabul edildiğinde iki durum ortaya çıkar. Ya vücûd bu

<sup>12</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhîdül-Kavâid*, s. 63-64; Molla Fenâri, *Misbâhu'l-Üns*, s. 157.

<sup>13</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s. 11; Sadreddin Şirâzî (Molla Sadra), "Risâletül-Vücûd", (Mecmuatü Resâilül-Felsefiyye içinde) Beyrut 2001, s. 481.

vasıflanma sırasında kendi hakikatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durumda bir şeyin aynı anda hem varlık hem de yoklukla vasıflanması demektir. Bu da iki nakızın cem'i anlamı taşır. Dolayısıyla bu durum imkânsızdır. Ya da mevsûfun yani vücûdun hakikatinin adem ile vasıflandığında kendi hakikati üzere kalmadığı var sayılır. Bu durumda da vücûdun hakikatinin nakızı olan ademe inkilâbı sorunu ile karşı karşıya kalınacaktır. Bu durum da muhâldir. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği kanıtlanmış olur.<sup>14</sup>

Vücûdun vücûbu için kavramsal düzeyden hareketle ileri sürülen bir diğer gerekçe ise vücûdun basitliğidir. Vücûd, diğer herhangi başka bir kavram gibi cins ve fasıldan meydana gelmez. Aksine o en temel kavramımızdır. Cins ve faslı olmaması dolayısıyla tanımsız olmakla birlikte herkes tarafından tanıma ihtiyaç duyulmaksızın bilenebilen bedihî bir kavramdır. Vücûdun cins ve faslının olmaması, onu en genel kavram yapar. Dolayısıyla vücûd hem en kuşatıcı hem de en basit kavramdır.

Vücûd kavramının bu basitliği vâcibin mutlak birliği dolayısıyla gerçekleşen basitliği ile paralellik arz etmesi nedeniyle vahdet-i vücûdular vücûd kavramı ile vâcib arasında bir özdeşlik kurmaya yönelmişler ve vücûdun cinsinin ve faslının olmayışını vücûbu için delil olarak ileri sürmüşlerdir. Bu durumda vücûdun cins ve faslının bulunmaması nedeniyle mutlak anlamda basitliği hareket noktasıdır. Eğer vücûdun terkibinden söz edilecek olsa bu durum bir şeyin kendisini öncelemesi veya bir şeyin kendi nakızı tarafından öncelenmesi gibi sorunlara yol açar. Söz gelimi vücûdun mürekkeb olduğunu kabul etmek bu durumda onu oluşturan her bir cüz doğal olarak ya vücûd veya mevcûddur. Bu durumda vücûddan önce mevcûd olmaları gerekir. Her şeyin mevcûdiyeti ise vücûd ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan vücûd kendisini oluşturan cüzlerin var olmasını da temin etmiştir. Öyleyse cüzlerin kendisini oluşturmamasından önce vücûd vardır. Bu durumda vücûd, hâricî cüzün küllü öncelemesi dolayısıyla kendi kendisini öncelemiş olacaktır. Bir şeyin kendisini öncelemesi ise imkânsızdır. Bu durumda terki bin zihnî veya hâricî olmasının da bir farkı yoktur. Diğer taraftan vücûdu oluşturan cüzler adem ya da mâdum ise bu durumda bir şeyin nakızı tarafından öncelenmesi sorunu ortaya çıkar. Her iki durum da muhâldir. Süfilere göre bu vücûdun vücûbunu kanıtlar. Çünkü zihnen veya hâricen cüzü olmayan bir şey vâcib olur.<sup>15</sup>

Vücûdun hakikat düzeyinden hareketle getirilen kanıtları ele alacak olursak, bunlar daha çok vâcib tabiat ile vücûd arasında ortak olan özelliklere dayalıdır. Buna göre vâcibin cevher ya da araz olmama, hayr-ı mahz olma, mutlak basitlik, zıdd ve mislinin bulunmaması gibi özelliklerinin aynı şekilde vücûd için de söz konusu olması dolayısıyla vücûd, vâcibe eşitlenmiştir.

Vücûdun cevher ya da araz olmaması kavramsal düzeyde cins ve faslının bulunmaması ile benzerlik arz eder. Vücûdun cevher ya da araz olmamasının anlamı hakikat düzeyinde onun basitliğine bir vurgudur. Vücûd, tanımı gereği ne cevher ne de arazdır. Vâcib de tanımı gereği cevher ya da araz değildir.<sup>16</sup> Bu durum süfiler tarafından ikili arasında bir benzerlik ilişkisi olduğu şeklinde yorumlanır. Nitekim vahdet-i vücûd anlayışının nazarî bir dille ifâdesi konusunda önemli bir isim olan

<sup>14</sup> İbn Türke, *Temhîdül-Kavâid*, s. 20.

<sup>15</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn*, s. 78.

<sup>16</sup> Kelâm âlimleri âlemin yaratılmışlığını ve isbât-ı vâcibi cevher-araz teorisine bağlı olarak yapmaktadırlar. Buna göre âlem cevherler ve arazlardan müteşekkildir. Arazlar sürekli yenilenmektedir. Cevherler ise sınırlı şeylerdir. Dolayısıyla mümkünlik tabiatına sahip şeylerdir. Konu hakkında bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, C. XVIII, s. 304-309; M. Said Özzerarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, C. XXII, s. 495-497.

Kâşânî'nin bu konudaki açıklamaları dikkate değerdir. Kâşânî'ye göre vücûdu incelediğimizde onun vâcib bir tabîata işaret ettiği görülür. Zîrâ vâcib tabîat, ne cevher ne de arazdır. Cevher değildir çünkü cevherin vücûdun gayrı bir mâhiyeti bulunmak zorundadır. Araz değildir, çünkü araz kendisiyle kâim olacağı mevcûd bir şeye muhtaçtır. Vücûdun da ne cevher ne de araz olduğu kabul edilmektedir. Bilakis hem cevher hem de arazın ikisinden birden söylendiği kabul edilmektedir. Şu hâlde cevher de araz da var olabilmek için vücûda muhtaç olmaları nedeniyle vücûd onların dışında bir şeydir. Dahası vücûd onları kâim kılan şeydir. Dolayısıyla vücûd olması bakımından vücûdun vâcibden başkası olmaması gerekir.<sup>17</sup>

Kâşânî'nin açıklamalarını öğrencisi Dâvûd el-Kayserî de tekrar eder. Ona göre vücûdun vücûbu, mümkünlerin ya cevher ya da araz olmalarına karşılık vücûdun ne cevher ne de araz olmasından kaynaklanır. Bu durumda mümkün şeyler ya cevher ya da arazdır. Vücûd ise mütekellimîn ve felâsifenin büyük çoğunluğu tarafından cevher ya da araz olmayan bir şey olarak kabul edilmektedir. Öyleyse vücûd mümkün şeylerin araz ya da cevher olmaları zorunluluğu dolayısıyla cevher ve araz olmaması nedeniyle mümkün değildir. Bu durumda vücûd, vâcib olur.<sup>18</sup>

Vücûdun hakikat düzeyi ile ilgili hükümler nedeniyle ileri sürülen ikinci kanıt, vücûdun zıddı ve mislinin bulunmamasıdır. Hem vâcibin hem de vücûdun zıddının ve mislinin olmaması sûfiler tarafından vücûdun vücûbuna bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Onlara göre vücûdun zıddının olmaması onu engelleyecek bir şeyin bulunmamasıyla ilgilidir. Çünkü zıddın anlamı bir şeyi engelleyen ona denk başka bir şey demektir. Mevcûdlar içerisinde vücûda engel teşkil edecek hiçbir şey yoktur. Zîrâ her şey vücûd ile kâim olduğu için var olmak konusunda vücûda ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle vücûdun zıddı var olmak için vücûda muhtaç olacağı için vücûdun zıddı olamaz. Aksi durumda vücûdun bir mahalde kendisiyle zıt olan bir şey ile birleşmesi sorunu ortaya çıkar. Bu da muhâldir. Bu nedenle onun zıddının olması imkânsızdır. Vücûdun mislinin olmaması durumu ise vücûdun dışındaki zâtların birbiriyle ortak olmalarından dolayıdır. Vücûd ise kendisi dışındaki şeyler gibi bir mâhiyet değildir. Zîrâ mâhiyet, vücûd ve ademle muttasıf olan şeydir. Vücûd kendisi olması bakımından vücûdla ve ademle muttasıf olmaz. Ayrıca akılda da vücûda vücûdun âriz olduğu düşünülmez. Dolayısıyla vücûd mevcûd bir zât olmaz. Bu yüzden de onun misli yoktur. Bütün bunlar vâcib tabîata ait özellikler olmaları dolayısıyla vücûd, vâcibdir.<sup>19</sup>

Vâcible vücûd arasındaki ortak özelliklerden kabul edilen hayr-ı mahz olma durumu da vücûdun hakikat düzeyinden hareketle vücûbuna kanıt olarak ileri sürülmüştür. Buna göre vücûd hayır adem şerdir. Dolayısıyla vücûdda olan her şey hayırlıdır. Şer ise vücûdun olmaması durumudur. Tıpkı bilginin olmaması durumunun dehâlet olması ya da bir meyvenin olgunlaşmasına engel teşkil eden soğuk alma durumu gibi mevcûdlar vücûdu alma ve yansıtma derecelerine göre hayra veya şerre yakın olurlar. Buna göre vücûd mutlak hayırdır. Vâcib tabîat da, mutlak hayırdır. Dolayısıyla vücûd ile vâcib arasında bir tür paralellik vardır. Buradan hareketle vücûdun vücûbu gerekir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Abdurrahim Alkış, Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili (MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi) içinde) s. 3-4

<sup>18</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s. 7.

<sup>19</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 77.

<sup>20</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 76.

Vücûdun vücûbunun kabul edilmemesi herhangi bir sakınca doğurur mu? Süfîlere göre böyle bir kabul vücûdun kadîm, ezeli ve gayr-i mahlûk oluşu dolayısıyla çeşitli sakıncaları da beraberinde getirir. Süfîler, bu sakınca ve sorunları, bir şeyin vâciblik dışındaki diğer hâlleri olan imkân ve imtinâ kavramları üzerinden tahlil ederler. Buna göre bir şeyin ya zorunlu, ya mümkün, ya da mümteni' olmak zorunluluğu ve dördüncü hâlin imkânsızlığı nedeniyle vücûdun ya mümkün ya da mümteni' olduğu kabul edilecektir. Onun mümkün olduğunu düşünelim. Mümkün demek varlığı veya yokluğu zâtı gereği kabul etmeyen ancak başkasından dolayı varlığı veya yokluğu kabul eden şeydir. Bir şey ne kendisini kabul edebilir ne de kendisinin nakîzını kabul edebilir. O hâlde vücûd kendisini yani varlığı kabul edemez ve yokluk da iki nakîzin cem olmasının imkânsız olması nedeniyle varlığın kabul edemeyeceği bir durumdur. O hâlde vücûdun varlık ve yokluğu başkası vasıtasıyla kabul etmesi yani mümkün olması imkânsızdır.

Vücûdun mümteni' olmasına gelecek olursak, mümteni' dediğimiz şey ma'dûmdur. Varlık ise mevcuttur ve onun mevcutluğunda kuşku yoktur. Bazı Süfîlere göre böyle düşündüğümüz takdirde husûsînin umûmîye tâbî olması dolayısıyla vücûd ma'dûm olduğunda diğer vücûdların da yok olması gerekir. Çünkü diğer şeylerin vücûdları husûsî vücûd ve mutlak vücûdun vücûdu ise umûmî vücûddur. Eğer umûmî vücûdu ma'dûm kabul edersek doğal olarak umûmîye tâbî olan husûsî vücûdların da ma'dûm olduğunu söylemiş oluruz. Bu da aklen bir tutarsızlığa yol açmaktadır. Bu nedenle vücûdun vücûbunu kabul etmemek ve vücûdu ma'dûm olarak kabul ederek onu salt zihni bir konumda görmek, dış dünyada bir gerçekliği bulunmadığından dolayı ma'kûl-i sâni diye nitelemek biçimi çelişkiye düşürür.<sup>21</sup>

Ayrıca vücûdun hâdis ve mümkün bir şey olduğunu kabul ettiğimizi varsaydığımızda yukarıdaki akli çelişkilerin yanı sıra teolojik açıdan da sıkıntılar karşımıza çıkar. Vücûdu mümkün kabul ettiğimizde vücûd, vücûd olması bakımından kendisini önceleyen bir illete muhtaç olur. Bu durum da bir şeyin kendisini öncelemesi sorununa yol açar ve buradan teselsül ve devir gibi sorunlar ortaya çıkar. Ayrıca bu durum mümkün vücûdlarda bir sorun teşkil etmese de vâcibin vücûdunun da kendisi dışındaki bir şeyden kaynaklanmasını gerektireceği için vâcibin, vâcib olması gereken vücûdunu mümkün yapar.<sup>22</sup> Vahdet-i vücûdca süfîlere göre bütün bu sorunlardan kurtulmak için vücûdun vücûbu kabul edilmelidir.

### B. Vücûdun Vücûbuna Yöneltilen İtirazlar

Süfîlerin vücûdun kavram ve hakikat düzeylerindeki özelliklerinden yola çıkarak vâcib ile vücûd arasında özdeşlik kurmalarına vahdet-i vücûd doktrinine karşı çıkanlar tarafından itirazlar yöneltilmiştir. Vücûba yönelik itirazlar vücûbun kanıtlanmasıyla paralellik arz eder. Dolayısıyla vücûb-i vücûd karşıtlarının itirazları da vücûb-i vücûdun kanıtlarında olduğu gibi kavram ve hakikat düzeyleri çerçevesinde gelişmiştir. Bununla birlikte öncelikle belirtilmelidir ki, vücûb-i vücûda itiraz edenler vücûdun bir hakikat düzeyinin bulunduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre vücûd, yalnızca bir mefhûmdur. Dolayısıyla hâricte bir hakikati bulunmamaktadır. Bu nedenle onun hakikat düzeyi söz konusu değildir. Buna rağmen itirazcılar, vücûdun hem kavram hem de hakikat düzeylerini dikkate alarak vücûbunu reddetme yolunu seçmişlerdir.

<sup>21</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, s. 61.

<sup>22</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-Husûs*, s. 46.

Vücûdun vücûbuna yöneltilen itirazların kavramsal düzeyle ilgili olanları daha çok vücûdun gramatik-mantıkî hükümleri çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu itirazlara göre vücûd, vâcib değildir. Çünkü vücûd, küllî bir mefhûmdur. Zorunlu varlık ile mümkünler arasında müşterektir. Sayısız ferdi vardır. Onlara teşkik ile söylenir. İkinci mâkullerdendir. Dolayısıyla dış dünyada bir karşılığı olmayıp yalnızca zihinde bir karşılığı bulunur. Zihin öncesinde ise sırf mâdumdur. Vâcib ise dış dünyada müşahhas olarak bulunan, adem tarafından öncelenmeyen, cüzlere veya cüz'ilere paylaştırılmayan, bu yüzden kendisinde asla çokluk bulunmayan şeydir. Eğer vücûdu vâcib olarak kabul edersek bu durumda vâcibin, ma'kûlât-ı sâniyeden kabul edilen ve mevcûdât arasında müşterek olan, onlara teşkik ile söylenen küllî bir mefhûm olması gerekecektir. Ayrıca bu durum, vâcibin hâricte değil yalnızca zihinde olması anlamına da gelir. Öte yandan böyle bir durumda vâcib, zihinde vücûd-i zihniye, dış dünyada ise vücûd-i ayniye ihtiyaç duyar. Vücûdun sayısız ferdi olması nedeniyle vâcibin de sayılamayacak kadar çok ferdi olur. Vücûd-i mutlakin yalnızca zihinde varlığı bulunması dolayısıyla zihinlerdeki varlığından önce sırf mâdûm olması gerekir.

İtirazcılara göre vücûdun vücûbunu kabulün ortaya çıkardığı bütün bu sorunlar onun dış dünyada bir gerçekliğinin bulunduğunu dolayısıyla hakikat düzeyinin olduğunu kabulden ileri gelmektedir. Bu nedenle mu'terizler, vücûdun bir hakikat düzeyinin bulunduğu kabulünün yarattığı bu sorunları ortadan kaldırmak adına vücûdun yalnızca kavram düzeyinde bir gerçekliğe sahip olduğunu savunarak müştereklik, müşekkelik, küllîlik gibi kavram düzeyine ait hükümleri ön plana taşımışlardır. Dolayısıyla vücûb-i vücûda yönelttikleri itirazları büyük ölçüde hakikat düzeyinin bulunmaması üzerinden temellendirmişlerdir. Bu bakımdan öncelikle vücûdun vücûbu konusunda ileri sürülen kanıtların temel dayanağı olan ademle vasıflanmama hükmünü ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir. Bu nedenle itirazcılar tarafından vücûdun ademle ittisâfının muhâlliği değerlendirilir. Muârizlar muhâlliği bir şeyin nakızı ile ittisâfını, kâbil ile makbûlün bir şartta bulunması durumunda kabul etmektedirler. Onlara göre eğer ortada şart yoksa meşrût da yoktur. Bu durumda ittisâf muhâl olmaz. Çünkü onlara göre ademin maiyyet yoluyla değil ama sâir mevcûdâtta olduğu gibi tarayân yoluyla vücûdu izâlesi câizdir. Dolayısıyla vücûbun zorunlu şartı olan ademle vasıflanmama ve adem tarafından öncelenmeme hükmü ortadan kaldırılmış olmaktadır.<sup>23</sup>

Yine bu çerçevede itirazcılar vücûdun kavram düzeyinden hareketle hakikat düzeyinin bulunmadığı dolayısıyla vücûbunun söz konusu olmadığını vücûdun müştereklik hükmüyle gerekçelendirirler. Bu hükme göre vücûd müşterek olması nedeniyle genel olarak kadîm ve hâdis, vâcib ve mümkün kısımlarına ayrılır. Bir şeye ve onun gayrı başka bir şeye ayrılan bir şey bu şeyin yalnızca aynı olamaz. Yani vücûd ne mümkün ne de vâcibdir. Çünkü onun vâcib olan kısmı mümkün kısmının aynı değildir. Bilakis ikisine birden söylenen bir anlamdır. Dolayısıyla vücûdun müşterekliği onun vücûbuna mânîdir.<sup>24</sup> Ayrıca vücûd müşterek olması dolayısıyla meclâların tekessürü ile tekessür eder. Tekessür eden bir şey vâcib olamaz. Zîrâ vâcibin çok sayıda olmaması gerekir.<sup>25</sup>

Kavram düzeyinden hareketle vücûdun vücûbunu geçersiz kılmak için ileri sürülen bir diğer argüman ise vücûda ait müşekkelik hükmüdür. Bu hüküm

<sup>23</sup> Haydar Âmûlî, *Nakdu'n-Nukûd*, s. 646.

<sup>24</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 164.

<sup>25</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 165.

çerçevesinde vücûdun mâhiyetlere ziyâdeliği ve paylaşılması delil getirilerek vücûb geçersiz kılınmaya çalışılır. Buna göre vücûd, mâlule göre illet için, araza göre cevher için evleviyet sahibi olması dolayısıyla vücûd, müşekkek bir kavramdır. Mevcûdlara teşkik üzere söylenmektedir Vücûdun vâcib olduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu durum, vücûdun efrâdına teşkik ile söylenmesiyle çelişecektir. Zirâ müşekkek olan bir şey, birden fazla şeye zâid olur. Payları üzere zâid olan bir şey ise o payların aynı değildir. Bu nedenle vücûdun yalnızca vâcib olması imkânsızdır.<sup>26</sup> Ayrıca teşkikte ortaya çıkan ziyâdelik ve âriz olmak da vücûb ile çelişen durumlara yol açar. Bu durum vâcibi kıyâmında başka bir şeye ihtiyaç duymak durumunda bırakacağı için vâcibin bir şeye âriz olması imkânsızdır.<sup>27</sup>

Yine kavramsal düzeyle ilgili olarak öne sürülen bir diğer itiraz ise vücûdun vücûbu kabul edilecek olsa bu durumun, vâcibin vücûdunun câizu'l-adem olması sorununa yol açacağı iddiasıdır. Bu iddiada itirazcıların hareket noktası vücûdun her şeyi kuşatan genel bir mefhûm olmasıdır. Onlara göre böyle durumda vücûdun vâcib olduğunu söylediğimizde mümkünler onunla vasıflandıklarında yoktan var oldukları ve tekrar yok oldukları için vâcibin vücûdunun yokluğu câiz olan bir şey durumuna düşmesi gerekir. Ya da mümkün vücûdun yokluğu câiz olmayan vâcib olması gerekir. Her iki durum da imkânsızdır. Dolayısıyla vücûdun vücûbu söz konusu değildir.

Vücûdun vücûbu konusunda kavramsal düzeyden hareketle ileri sürülen gerekçelerden bazıları da itirazcılarının hedefindedir. Buna göre vücûdun mutlak besâtetinin vâcibin besâyeti ile benzeştirilerek ikisi arasında özdeşliğe gidilmesi de yer alır. İtirazcılara göre böyle bir durum söz konusu değildir. Zirâ bir şeyin basitlik ve cüzlerinin olmaması durumu o şeyin vücûbunu temin etmez. Dolayısıyla vücûdun basit olması ve cüzlerinin olmamasını kanıtlamak için ileri sürülen cüzlerin küllü öncelemesi nedeniyle vücûdun kendisini öncelemesi veya nakîzı olan ademden meydana gelmesi sorunları da onun vücûbu için yeterli sebepler değildir. Bununla beraber kendisinde terkîbin olduğu varsayılan mutlak vücûdun cüzlerinin kendisi ya da onların mukavvimi olması gerekir. Çünkü vücûd-i mutlakı oluşturan cüzlerin hakikatleri mutlak vücûda muhâlif özel vücûdlar olması câiz kabul edilmiştir. Mevcûdların özel vücûdlarında vücûd-i mutlak elde edilmektedir. Nitekim insan kavramı da insanı oluşturan cüzlerden meydana gelir. Bu cüzler insanın hakikatine muhâlif şeyler olmakla beraber bunların terkîbinden insan meydana gelir. Dolayısıyla vâcib ile vücûdun aynı şeylerle vasıflanması bu ikisinin aynı şey olmasını gerektirecek bir durum değildir. Söz gelimi "İnsan canlıdır" önermesi ile "At canlıdır" önermesinde ortak durum olan canlılık özelliğine bakılıp buradan insanın at olduğu sonucu çıkarmak vücûd ile vâcib arasındaki benzerliklere bakıp bunları birbirine eşitlemekle aynı durumdur. Dolayısıyla vücûdun besâyeti, onun vücûbu için yeterli delil teşkil etmemektedir.<sup>28</sup>

İtirazcılara göre kavramsal düzeyden hareketle vücûdun vücûbu konusunda delil olarak ileri sürülen vücûd-i mutlakın irtifânın imkânsızlığı da vücûbu kanıtlamaz. Bu delile göre mutlakın irtifâi mukayyedin de ortadan kalkmasına neden olur. Ancak itirazcılar mutlak-mukayyed ilişkisinde mutlağı ortaya çıkaranın mukayyed olması ilkesinden hareket ederler. Yani mutlakın -ki o zihni bir kavramdır- zihinde ortaya çıkışı diğer bir ifadeyle kıyâmı ancak dış dünyada

<sup>26</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 167.

<sup>27</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 166; Lârî, *Risâle fi Vâhdet-i Vücûd*, vr. 19b.

<sup>28</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 79-80.



kendisinin hissesi ya da ferdi olan bir cüz'isi bulunduğu mümkündür. Bu nedenle vücûd-i mutlakın irtifânının vâcibu'l-vücûd dâhil her türlü vücûdu mürtefi olması dolayısıyla vücûd-i mutlakın irtifânının imkânsız kabul edilmesi ve buradan hareketle vücûbuna kâil olunması da doğru değildir. Vahdet-i vücûdu kabul edenler burada bizzât olan bir durum ile bi'l-gayr olan durumu karıştırdıkları için böyle bir sonuca ulaşmaktadırlar. Çünkü vücûbun gerçekleşmesi için bir şeyin zâtı dolayısıyla yokluğunun imkânsızlığı söz konusu olmalıdır. Vücûd-i mutlakın irtifâi ise ancak vâcib dâhil fertlerinin ortadan kaldırılmasıyla meydana gelir. Dolayısıyla onun irtifânının imkânsızlığı vâcibin ortadan kaldırılmasının imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Yani bizzât değildir. Başkası dolayısıyladır. Bu nedenle vücûd-i mutlakın ortadan kaldırılamayacağı için vâcib olması gerektiği önermesi doğru değildir. Sûfilerin vücûdun irtifânının imkânsızlığının bi'l-gayr değil bizzât olduğunu ispat için ileri sürdükleri bir şeyin nakızı ile ittisâfının imkânsızlığı durumu da burada yeterli görülmemiştir. Zirâ buradaki durum muvâtaa yoluyla gerçekleşmemektedir. Yani burada vücûd ademdir denmemektedir. Aksine iştikâk yoluyla vücûd mâdumdur denmektedir. Dolayısıyla itiraz geçerli kabul edilmez.<sup>29</sup>

Vücûdun vücûbuna kavram düzeyinden hareketle yöneltilen itirazlar içerisinde gramatik itirazlar da vardır. Buna göre vücûd vâcibe eşitlendiğinde vücûd, vâcibin zât ismi olur. Bu durumda gramer kuralları gereği kendisinden ism-i mef'ûl kalıbında mevcûd lafzını türetmeye imkân yoktur. Çünkü zâta işaret eden şeylerden ism-i mef'ûl kalıbında sıfat türetilmez. Öte yandan vücûd eğer vâcibin zâtına işaret eden bir lafız olarak kabul edilirse bu durumda onun tesniye ve cem' kipleri olmaz. Çünkü gramer kuralı gereği vâcibin zâtına işaret eden Allah lafzının tesniyesi ve cem' kipleri yoktur. Vücûddan mevcûd türetilmediği ve vücûdun ikil ve çoğul kiplerinin bulunduğu dikkate alındığında gramer ve şeriat gereği vücûdun vâcib olmadığı ortaya çıkmış olur.<sup>30</sup>

İtirazcılar, kavram düzeyinden hareketle yöneltilen bu itirazlara ek olarak hakikat düzeyi kabul edildiğinde ortaya bazı teolojik sorunların çıkacağı da iddia edilerek bu düzeyde de itirazlar yapılmıştır. Bu itirazlar daha çok ta'til, vâcib-mümkün ayrışmasının ortadan kalkması, tenzih'in bozulması gibi başlıklar altında toplanırlar. Buna göre vücûdun vücûbu kabul edildiğinde öncelikle vâcibin ta'tili gibi önemli bir teolojik sorun ortaya çıkar. Zirâ eğer vücûdun vâcib olduğu kabul edilecek olursa, bu vücûd tek olmak zorunda olması dolayısıyla zâtları bakımından yani hâricî varlıkları bakımından mümkünlerle birleştiğinde, vâcibin onlarda ve varlıklarında hiçbir tesirinin olmaması gerekir. Çünkü mümkünlerin vârlıkları Sûfilere göre vâcibin kendisidir. Filozoflar ve vahdet-i vücûdu kabul eden Sûfilerin iddiasına göre mâhiyetler herhangi bir câilin ca'line konu olmadıkları için gayr-i me'ûl kabul edilmeleri nedeniyle, bir şeyin kendi nefsinde veya mâhiyetinde etki etmesi imkânsızdır. Bu durum vâcibin ta'tilini gerektirir.<sup>31</sup>

Vücûdun hakikat düzeyinin kabul edilmesi ve bu hakikatin de vücûbuna kâil olunmasının yol açacağı iddia edilen ikinci teolojik sorun ise vâcib-mümkün ayrışmasında karşılaşılan sorundur. Vücûdun vücûbu nedeniyle vâcib-mümkün ayrışmasının ortadan kalkacağı iddiasının odağında vücûdun mümkünâta sereyânı yer alır. Sereyân nedeniyle vücûd mümkünâta dağıldığında vâciblik tabiatının da mevcûdâta yayılması gerekeceği savıyla vücûdun vücûbu eleştirilmiştir. Bu eleştiriye

<sup>29</sup> Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, C. I, s. 177; Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 80.

<sup>30</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 84-85.

<sup>31</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 94-95.

göre vücûd vâcib olursa ve bütün mümkünâta da sârî olursa bütün mümkünâtın vâcibu'l-vücûd olması lâzım gelir. Çünkü mukayyed mutlakin aynıdır. Sûfiler vâcibu'l-vücûdu mutlak vücûd kabul etmişlerdir. Dolayısıyla mukayyed vücûdlar olan mümkünâtın vücûdları da vâcibin aynı olmak durumunda kalacaktır. Bu durumda teolojik açıdan çok önemli bir husus olan vâcib-mümkün ayrışması gerçekleşmeyecektir. Bu durum birçok problemi de peşinden getirmektedir. Özellikle vâcibin tenzihî açısından büyük problemlerin doğması ve şer'î teklifin oluşmaması problemi bunların başında yer almaktadır. Problem, kazûrâtın, köpeğin ve domuzun vâcib olması şeklinde ifade edilerek pis ve murdar şeylerin Tanrı olması bağlamında daha popüler bir hüviyete de büründürülmüştür.

İtirazcılar, sûfilerin hakikat düzeyinden hareketle vücûdun vücûbuna getirdikleri kanıtları da eleştirirler. Buna göre vücûdun hayr-ı mahz olması, zıddının ve mislinin bulunmaması gibi sûfiler tarafından vücûb için kanıt olarak gösterilen hususlar vücûbu gerektiren durumlar değildir. Söz gelimi hayr-ı mahz olmayı ele aldığımızda bu durum vücûbu gerektirmez. Çünkü vücûdun hayr-ı mahz olması gerekmediği gibi eğer hayr-ı mahz olsaydı bile bu, onun vücûbunu gerektirmezdi. Çünkü hayr-ı mahz olmak vücûbu zorunlu olarak gerektiren şeylerden değildir.<sup>32</sup> Vücûdun zıddı ve mislinin bulunmaması vücûbunun gerekçesi olamaz. Nitekim vahdet-i vücûd karşıtlarından olan Alâeddin Buhârî, vücûdun zıddının ve mislinin bulunmamasının onun vücûbuna delâlet etmediğini savunur. Ona göre mümkünler arasında da pek çok şeyin zıddı ve misli bulunmaz. Söz gelimi herhangi bir cinsi ele aldığımızda o cins mümkün olmasına rağmen bütün hakikatinde kendisine benzeyen bir şey yoktur. Vücûdun mâhiyet olmadığını göstermek için ileri sürülen önerme de bu konuda yetersizdir. Zirâ vücûdun vücûd olması bakımından vücûd ve adem ile ittisâf etmemesi zâtın olmamasını gerektirmez. Her bir mâhiyet kendisi olması bakımından ele alındığı takdirde zâten vücûd ve ademle muttasıf olmaz. Dolayısıyla da bu durum vücûdun kendisine ârız olduğu bir zâtının olmadığını kanıtlanamaz. Bu nedenle vücûd kendi başına zorunluluk hükmü taşımaz.<sup>33</sup>

Sonuç olarak itirazcılara göre vücûd, ikinci mâkullerden olması, müşterekliği ve müşekkeklği, efradı ile çoğalması gibi gerekçelerden ötürü vâcib bir tabiata işaret etmez. Bu konuda basitliği, zıddı ve mislinin, cinsi ve faslının bulunmaması, hayr-ı mahz oluşu, irtifâi nedeniyle efradının da ortadan kalkması gibi gerekçelere dayalı olarak vücûb için ileri sürülen bütün deliller gayr-i mâkul iddialardır.

### C. Vücûdun Vücûbunun Savunulması

Vücûdun vücûbuna dair getirilen nazarî kanıtlara rağmen vahdet-i vücûd muarızlarının konuya çeşitli itirazlarla karşı çıktıklarını yukarıdaki başlık çerçevesinde inceledik. Muarızların bu itirazları yine vahdet-i vücûd müdâfileri tarafından cevaplandırılmıştır. Bu cevaplar, kanıtlar ve itirazlarda olduğu gibi vücûdun kavram ve hakikat düzeyleri açısından olmak üzere iki ana grup altında incelenebilir. Cevapların ilk grubu daha çok vücûdun vücûbunun mantıksal açıdan kanıtlanmasına yönelik itirazlara cevaplardan teşekkül etmektedir. Dolayısıyla vücûdun kavramsal düzeyine ait hükümlerle ilgilidir. İkinci gruptaki cevaplar ise daha çok vücûdun vücûbunun teolojik sonuçlarını ilgilendiren hususlardır. Bu nedenle daha çok vücûdun hakikat düzeyi ile irtibatlı olan itirazlara yöneliktir.

Yukarıda işaret olunduğu üzere vücûdun vücûbu konusunda kavramsal düzey açısından yöneltilen itirazlar daha çok vücûdun küllilik, müştereklik,

<sup>32</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 76.

<sup>33</sup> Alâeddin Buhârî, *Fâziha*, s. 78.

müşekkeklik gibi hükümleriyle ilgiliydi. Dolayısıyla muârizlar bu hükümlerden hareketle vücûdun itibârilîğini kanıtlamak ve buna bağlı olarak da dış dünyada bir gerçeklik taşımadığı için vâcib olamayacağını ispat etmek istemekteydiler. Bu yüzden sûfilerin bu konudaki cevapları bu hususların vücûdun vücûbuna engel teşkil etmeyeceğini göstermeye dönüktür.

Bu bağlamda sûfiler öncelikle vücûdun itibârilîği iddiasını geçersiz kılmayı hedeflerler. Buna göre vücûdun itibârilîğini savunanların var olma konusunda illersiz olmanın vücûbu gerektirmemesi iddiası ele alınır. Vücûdun vücûbuna karşı çıkan ehl-i nazar, vücûdun itibârî bir kavram olması kabulünden hareketle onun illete ihtiyaç duymayacağını ileri sürmüşlerdi. Vücûdun vücûbunu kabul eden Dâvûd el-Kayserî (ö. 1350) ise bu iddiayı itibârî olan bir şeyin illete ihtiyaç duymamasının imkânsızlığı üzerinden cevaplar. Kayserî, her şeyden önce itibârî olan bir şeyin, kendisini dikkate alacak bir mu'tebire muhtaç olmasını öne sürerek illersiz olma iddiasını geçersiz kılar. Bu bakımdan itibârî olan bir şeyin zihinde tahakkuku ancak kendisini dikkate alacak olan mu'tebire bağlı olduğundan, bu mu'tebir olan idrâk sahibi, o şeyin illeti durumundadır. Ayrıca mu'tebirin hâriçteki tahakkuku vücûd ile gerçekleşmektedir. Çünkü mu'tebirden vücûdun gittiği farz edildiğinde, geriye yokluk kalacaktır. Bu bakımdan eğer vücûd bir emr-i itibârî ise bu durumda varlıktaki her şey itibârî olmak durumunda kalacaktır. Zîrâ vücûddan ayrı olarak düşünülüklerinde mâhiyetler ancak itibârî durumlardırlar.<sup>34</sup>

Muârizlar tarafından ileri sürülen bir diğer iddia olan vücûdun ademle vasıflanmasının imkânı da yine müdâfiler tarafından reddedilmiştir. Bu bağlamda öncelikle vücûd ile adem arasındaki nakızlık ilişkisine yönelik itiraz ele alınır. Yukarıda zikredildiği üzere muârizlar vücûdun ademle ittisâfının söz konusu olabileceğini savunmuşlar ve buradan hareketle vücûbu geçersiz kılmak istemişlerdi. Sûfiler vücûdun ademle ittisâfını kabul konusunda bu itirazı yetersiz bulurlar. Onlara göre böyle bir itiraz yapılamaz. Çünkü adem hâriçte bir şey değildir. Bu nedenle vücûda tarayân edemez. Bu yüzden böyle bir tasavvur da mümkün değildir. Bu tasavvur mümkün olsaydı, bu ancak mümkünün vücûdu ve onun adem-i hâssî için gerçekleşecek bir durum olurdu. Çünkü burada gerçek anlamda bir tarayândan söz edilemez. Zîrâ bir şeyden vücûdun izâlesinin imkânsız olması nedeniyle mümkünün mâhiyetinden de vücûdun izâlesi gerçek değil mecâzîdir. Bunun nedeni hâriçte mevcûd olan şeylerin hepsinin vâcib bi'l-gayr olarak kabul edilmesidir. Bu durumda kendisiyle vâcib oldukları gayr izâle olmadan onlar izâle olunamazlar. Vâcib Tanrı olduğu ve Onun izâlesi muhâl olduğuna göre hâriçte mevcûd olan vâcib bi'l-gayrları izâle etmek de imkânsızdır. Öyleyse mevcûdât sürekli ve dâimî bir şekilde Tanrı ile vardır. Öte yandan vücûdun bir mâhiyeti olmadığı için ademin ona tarayân edip vücûdu oradan izâle etmesi de söz konusu olmaz. Zîrâ vücûdun mâhiyeti olsa ortaya devir ve teselsül gibi çeşitli sorunlar çıkacaktır. Bu nedenle ademin vücûdu tarayan yoluyla izâlesinden söz edilemez ve onun i'dâmı kabul edilemez. Vücûdun tarayan yolu ile yok edilmesi imkânsız olduğuna göre mâhiyet yoluyla yok edilmesi evleviyet ile imkânsızdır. Zîrâ maiyyet yoluyla vücûdun yok edilmesi ictimâ-ı nakızayn problemine yol açacaktır. Ayrıca hakikatlerin dönüşmesi sorunu da ortaya çıkacaktır. Yani mâhiyet yoluyla vücûdun adem tarafından izâlesini kabul vücûdun hakikatinin ademin hakikatine dönüşmesini kabul demektir. İnkılâb-ı hakâyık ise muhâl kabul edilmektedir. Dolayısıyla vücûdun ademi kabul etmesini

<sup>34</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s. 11.

kabul etmek imkânsızdır. Ayrıca mevcûd bir şeyi mutlak anlamda yok etmek imkânsızdır. Mutlak anlamda yok olan bir şeyi var etmek de imkânsızdır. Bu nedenle vücûd yok edilemez. Bu durumda vücûd bizzât vâcib olur.

Vücûdun ademi kabul etmeyişinin bir diğer delili de vücûdun ademi kabul ettiğini kabul ettiğimizde bu kabulün gerçekleşme şartlarının incelenmesi üzerinden getirilir. Buna göre vücûdun ademi kabul ettiğini iddia eden kişinin iddiası kabul edilecek olsa buna göre vücûd ademi üç şekilde kabul edebilir:

1. Vücûdun ademi kabulü ya zâtî gereğidir.
2. Ya zâtî dışındaki bir şeyden kaynaklanmaktadır.
3. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Yani ne zâtî ne de zâtının gayrı nedeniyle kâbildir.

Bir şey ya mevcûd ya da mâdum olması ve mevcûdlük ile mâdumluk arasında da ara bir durumun bulunmaması hasebiyle üçüncü durumun olmasına imkân yoktur. Bu durumda bir şey eğer mevcûd ise onun mevcûdiyeti ya zâtî gereğidir veya zâtî dışında bir şey vâsıtasıyla. Vücûdu zâtından ileri gelen şey vâcibdir. Zâtından kaynaklanmayan ise mümkündür. Dolayısıyla burada bir üçüncü durumdan söz edilemez. Bu nedenle üçüncü şık muhâldir.

Vücûd-i mutlakın ademi kabulünün zâtî dışındaki bir şeyden kaynaklanmasına gelince, vücûdun dışında sırf yokluk ve lâ şeylik olduğu için vücûdun gayrı olan bir şey gerçekte mevcûd değildir. Bu nedenle vücûdu yok edemez. Mümkün mevcûdun mevcûdiyeti ve mevcûdiyetin de mümkünlüğünden ayrı oluşu durumu değiştirmez. Zîrâ mümkün, kendi vücûdunun kaynağı olan zâtî gereği vâcib vücûdu yok etmesi mümkün olmadığından dolayı mutlak vücûdun mümkündürden yok edilmesi de mümkün değildir. Çünkü mümkün, mutlak vücûdun aksâmındandır ve vücûd-i mutlakla izâfesi bakımından vücûd-i mutlak ile kâimdir. Bu nedenle mümkünün mümkünlüğünden ayrı olan vücûdu yok edilemez.

Vücûdun, ademi zâtî gereği kabulü şıkkı ele alınacak olursa, bu durumda iktizâ-yı zâtînin zâtından ayrılması mümkün olmadığı için vücûdun sürekli bir biçimde mâdum olması sorunu ortaya çıkacaktır. Bütün bu gerekçeler göstermektedir ki, vücûd zâtî gereği ademi kabul etmemektedir. Buna göre vücûd ne zâtî gereği, ne zâtî dışında bir şey nedeniyle veya bu ikisi dışında bir durumdan dolayı ademi kabul ediyor ise bu durumda vücûdun vâcib olması gerekmektedir. Bu durumda vücûd zâtî gereği vâcibdir ve zâtî dolayısıyla ademi imkânsızdır.<sup>35</sup>

Vücûdun ademi kâbil olabileceği iddiasını geçersiz kılmamanın yanı sıra kavramsal düzeyden hareketle ileri sürülen diğer itirazlar da sûfiler tarafından ele alınır. Bunların başında vücûdun kavram düzeyine ait müştereklik hükmü yer alır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere itirazcılar vücûdun vâcib ile mümkün arasında mevrîd-i taksim olmasını gerekçe göstererek vücûdun vâcib ile mümkün arasında müşterek bir kavramdan ibâret olduğu dolayısıyla da vâcib olamayacağını savunmuşlardır. Zîrâ vücûdu hiçbir şey şartıyla ele aldığımızda vücûd, hem mümkünü hem de zorunluyu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla vücûd ne yalnızca mümkündür ne de yalnızca vâcibdir. Çünkü vâcib kısmı mümkünün, mümkün kısmı da vâcibin aynı değildir. O hâlde vücûdun vâcib olduğunu kabul etmemize gerek kalmaz. Çünkü o iki farklı durumun bileşiminden meydana gelmiştir.

Sûfiler vücûb-i vücûda yönelik bu itirazı doğru bulmazlar. Çünkü onlara göre bahsi geçen bu çokluk ancak bu tabiatın yani vücûdun hiçbir şey olmamak yalnızca

<sup>35</sup> Âmûlî, *Nakdu'n-Nukûd*, s. 646-648.

kendisi olması bakımından vücûd olmak tabiatının fertleri hakkında tasavvur olunabilir. Gerçekte ise küllî-tabîî olan bu hakîkatin çoğalması söz konusu değildir. O hâlde vücûdu mümkün kabul etmemiz doğru olmayacaktır.<sup>36</sup> Ayrıca vücûb ve imkân, hudus ve kıdem vücûdun nisbetlerinin isimleridir. Bunlar vücûdun hakîkatinin isimleri kabul edilmezler. Dolayısıyla vücûdun vâcib ve mümkün şeklindeki taksimi nisbetler arasında yapıldığı için vücûdun hakîkatinin herhangi bir şekilde taksim edildiği söylenemez.<sup>37</sup>

Müştereklik hükmüyle bağlantılı olarak ileri sürülen vücûdun mevzûâtına göre hem kavram hem de hakikat bakımından çoğalması hükmü de sûfiler tarafından vücûbu geçersiz kılma konusunda yeterli bulunmaz. Sûfiler vücûddaki çoğalmanın zâtta değil vücûdun nisbetlerinde gerçekleştiğini söyleyerek bu itiraza cevap vermişlerdir. Bu cevabın teorik zemini bir yönden vücûdun zât anlamına gelmesi ile ilgili iken diğer yönden vücûdun mâhiyete eklendiğinde ortaya çıkan durum ile ilgilidir. Şöyle ki, vücûd mâhiyete eklendiğinde bu ekleme neticesinde oluşan şey vücûddan başka bir şey değildir. Çünkü mâhiyet mutlak olarak itibârî bir şeydir. Dolayısıyla vücûdun mâhiyete eklenmesi ile ortaya çıkan şey vücûd olmaktan çıkmaz. Ancak vücûd, mâhiyete eklendiğinde gayr diye adlandırılır. Dolayısıyla vücûd bütün taayyünâtıyla birlikte birdir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere vücûdun bu birliği müşahhas bir birliktir. Bundan dolayı vücûd her şe'n ve her anda bulunur. Hatta aynı anda pek çok şe'nde bulunabilir. Bu, taayyünlerin taayyünleri vâsitasıyla olur. Bu yüzden taayyünlerin taaddüdünden ancak mevcûdların ve mevcûdiyetlerin çoğalması söz konusu olur. Zîrâ daha önce de dikkat çektiğimiz üzere müdâfaa yazarlarına göre vücûd müşahhas bir zâttır ve mevcûdun ondan türemesi izâfet yoluyla. Vücûdun vâcib ya da mümkün taayyünlerle iktisâsı onu aslî durumundan çıkarmaz. Zîrâ vücûdun min haysu huve huve olarak bu taayyünlerle iktisâsından önce de sonra da aynı kalması gerekir. Aksi hâlde vücûdun değişmesi ve zıddına inkılâbı lâzım gelecektir. Dolayısıyla mevcûdun çoğalmasından dolayı vücûdun çoğalması gerekmez. Bundan dolayı da onun vücûbuna hâlel gelmez.<sup>38</sup>

Vücûdun, müşekkek bir kavram olmasından dolayı vâcib olamayacağı itirazı da sûfiler tarafından cevaplandırılmıştır. Nitekim vücûdun vücûbu konusunda aklî burhânlar getiren Mola Fenârî (ö. 1431) bu itirazı vücûdun nisbetleri ile vücûdun hakîkati arasındaki ayırmadan hareketle reddeder. Ona göre teşkik, tıpkı çoğalma konusunda yöneltilen bir önceki itirazda olduğu gibi vücûdda değil vücûdun nisbetlerinde ortaya çıkmaktadır. Fenârî teşkikin nasıl gerçekleştiğini de açıklar. Ona göre teşkik hükmü vücûdun taalluk ettiği şeylerin kabiliyetlerine ve vücûdun zâtî veya arazî olması durumlarına bağlıdır. Fenârî bunu Konevî'den yaptığı bir alıntıyla açıklar. Konevî *Risâle-i Hâdiye* isimli eserinde mutlak olan bir hakîkatin bir şeyde daha güçlü, daha öncelikli ve daha kıdemli olması nedeniyle bu hakîkatin muhtelif olmasının gerekmediğini belirterek teşkike karşı çıkmıştır. Ona göre teşkik, kabiliyetlerin istidâtlarında ortaya çıkar. Dolayısıyla zuhûra yönelik bir durumdur. Dolayısıyla hakîkat her şeyde tektir. Bununla beraber teşkik, bu hakîkatin taayyün ettiği muktezâ hasebiyle zuhûrâtı arasında ortaya çıkmaktadır.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, s. 62.

<sup>37</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 165.

<sup>38</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 165; Lârî, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 15b.

<sup>39</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 167.

Teşkinin vücûbu engellemeyeceğini savunan bir diğer vahdet-i vücûd müdâfii Abdülgafûr-i Lârî (ö. 1506) ise bu itirazı vücûb ve imkân ya da kıdem ve hudûs gibi durumların vücûdun nisbet isimlerinden olmasıyla ilgili olarak cevaplar. Ona göre bunlar zâtî isimler değildir. Zâtî isimler mütekâbilâttır. Onların zâta nisbeti eşit seviyededir. Dolayısıyla vücûdun mümkün ya da vâcib diye taksim edilmesi zâtında değil nisbetlerinde gerçekleşmektedir. çünkü vücûd, müşahhas birliği ve mutlaklığı açısından bölünemez. Çünkü vücûdun mutlak ve müşahhas birliğinde herhangi bir nisbet ve izâfet kabul edilmemektedir. Bu yüzden zâtı itibâriyle vücûdda bir taksim olmadığı için iki farklı kısmın birbirinin aynı olması söz konusu olmaz. Dolayısıyla kısmet yoksa nasıl kısmetin müşterekle zamm-ı muhtas olması ve temeyyüz ve imtiyâz ifâde etmesi söz konusu olur. Zîrâ münkasım-i mutlak, muhtasın eklenmesiyle birlikte kendi gayrı olur. Aksi hâlde bir şeyin kendisine ve gayrına taksimi gerekir. Ancak vahdet-i vücûduların konuya dair teorileri böyle değildir. Lârî'ye göre bu sorun çokluğun vücûdun zuhûrunda ortaya çıkışı ile ilgilidir. Vahdet-i vücûda göre çokluk temessülle ortaya çıkan bir durumdur. Bu durum, tıpkı Cebrâil'in farklı insan sûretlerinde gözükmesi gibidir. Bu durumda melekî hakikat zuhûr ettiğinde beşerî hakikatin gayrı olmaz. Bunun gibi vücûd hakikaten ve zuhûr bakımından birdir. Ancak itibârî nisbetler dolayısıyla temeyyüz eder ve vehmî olarak çoğalır. Kesretin bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla vücûdun vücûbuna bir zarar gelmez.<sup>40</sup>

Vücûdun hakikat düzeyi açısından yöneltilen teolojik itirazlar da sûfiler tarafından cevaplandırılır. Bu bakımdan vâcib-mümkün ayrışması bu cevapların odağında yer alır. böylece aynı zamanda ta'til ve tenzihî geçersiz kılma suçlamaları da ortadan kaldırılır. Sûfiler vücûdun vücûbunu kabulün vâcib-mümkün ayrışmasını ortadan kaldırmadığını ve bahsi geçen sorunlara yol açmadığını şey ile lâzımı arasındaki ilişki ile bağlamında çözüme kavuştururlar. Buna göre bir şeyin vücûbu, onun lâzımı olan şeylerin de vücûbunu gerektirmez. Mümkünler vücûdun lâzımları oldukları için vücûdun vücûbu dolayısıyla onların da vâcib olmasına gerek yoktur. Çünkü mümkünlerin hakikatlerine ait izâfî vücûdun anlamı mevcûdiyettir. Bunlar yani mümkünlerin vâcibu'l-vücûd olan vücûda izâfetleriyle ortaya çıkan ve mevcûdiyette anlamı taşıyan izâfî vücûdlar vâcibin zâtının aynı değil, onun vücûduna bağlı özel nisbetlerdir. Bu nedenle vücûdun kendi zâtında vâcib olması, onun özel başka bir şeye nisbetini de vâcib kılmaz. Bu nedenle vücûbun zâtın muktezâsı olduğunda bu muktezânın lâzımı olması ve bu yüzden zât nerde ortaya çıkarsa vücûbun da orada ortaya çıkması gerekmez. Çünkü zâtın muktezâsı, zâtın kendi nefsinde veya her şeydeki küllî tahakkukunda ortaya çıkar. Onun özel bir nisbetindeki tahakkukunda ortaya çıkmaz. Söz gelimi cismi ele alalım. Tecessüm ve temeyyüz cismin hakikatinin iki lâzımıdır. Dolayısıyla tecessüm ve temeyyüz, cismin bütün cisimlerde görülür. Yalnızca herhangi özel bir nisbette ortaya çıkmaz.<sup>41</sup>

Bu durumun anlaşılması için vücûdun birden çok özelliğinin bulunması ve vücûbun bu özelliklerle ilişkisinin anlaşılması gerekir. Buna göre vücûd kendi zâtında mutlak olarak birlik sahibi bir hakikat olmakla birlikte bu zât çeşitli özelliklere de sahiptir. Vücûdun birden fazla özelliğinin olması aynı zamanda ondan kesretin zuhûrunu da mümkün kılmıştır. Buna göre vücûd, bu özellikleri bağlamında kendisine mensûb olan şeylere sereyânı dolayısıyla onları vâcib kılmaz. Çünkü vücûd, sereyânı bakımından vâcib değildir. Çünkü vücûb, vücûdun

<sup>40</sup> Lârî, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 16a.

<sup>41</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 162.

kendisine ait bu özelliklerle telebbüsünün değil aksine bunlardan tecerrüdünün vasfıdır. Dolayısıyla vücûd, bu özelliklerden tecerrüdü dolayısıyla vâcib olduğu için bunlarla telebbüsü dolayısıyla mümkün olmasından ayrıdır. Bu nedenle de vücûd, vâcib olması bakımından mümkün olamaz. Mümkün olması bakımından da vâcib olamaz. Zirâ vücûb ve imkân, birbirinden farklı ve başka hükümlere sâhiptirler. Dolayısıyla itirazcıların iddia ettiği gibi tenzih ve ta'til problemlerinin ortaya çıkması söz konusu değildir.<sup>42</sup>

### Sonuç:

Başta makalemize konu edindiğimiz vücûdun vücûbu önermesi ile ilgili yukarıda zikredilen tartışmalar olmak üzere vahdet-i vücûdun diğer temel önermeleri hakkında gerçekleşen polemiklerin tarihsel süreci bize sûfilerin dilinin giderek felsefi bir hüviyet kazandığını göstermektedir. Bunun nedeni vahdet-i vücûd tartışmalarının ortaya çıktığı dönemde artık tasavvufun sistemli bir metafizik tasavvura kavuşması ve bu yönüyle kelâm ve felsefe geleneklerine meydan okur bir duruma gelmesidir. Bu nedenle sûfiler muhataplarının dilini kullanarak kendi sistemlerini savunmuş ve onları kendi ilim geleneklerinin unsurları üzerinden ilzâm etmişlerdir. Vahdet-i vücûd tartışmalarının güncelliğine paralel olarak nazarî planda vücûbla ilgili tartışmaların izleri bugün de canlılığını sürdürmektedir. Nitekim son zamanlarda Kâsım Ali Ahmedî tarafından İran'da yayınlanan *Tenzîhu'l-Ma'bûd fi'r-Red alâ Vahdeti'l-Vücûd* (Müessesetü Seyyide Ma'sûme, 1373) isimli eser ile geçmişte vahdet-i vücûd polemik literatürü açısından önem arz eden metinlerin günümüzde yeniden neşredilmeleri bu görüşümüzü destekler mâhiyettedir. Şu kadarı var ki, güncel tartışma metinlerinin büyük çoğunluğu eski metinlere kıyasla güçlü bir nazarî temelden yoksundur ve vücûdun vücûbu konusunda eski tezleri ve itirazları tekrardan öteye geçmemelerinin yanı sıra daha çok pejoratif bir yapı arz etmeleri de kaydedilmesi gereken önemli bir husustur.

### Kaynakça:

Abdûlgafûr-i Lârî, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd*, Emânullah Han Ktp. (Afganistan), tasnif numarası bulunmuyor.

Abdürrezâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili* (MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi) içinde)

Alâeddin Buhârî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn*, dirâse ve tahkik: Muhammed b. İbrahim el-Avdî, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Dâ'vet ve Usûlü'd-dîn Fakültesi, h. 1414, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Akâid*, Kum 1393.

Baş, Derya, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihle Dair Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIV, sayı: 31, s. 33-56.

Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, Kayseri 1997.

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed Mehâimî, *Meşrau'l-Husûs ilâ Me'ânî en-Nusûs*, Beyrut 2008.

<sup>42</sup> Lârî, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 15b. Vahdet-i vücûda tenzih açısından yöneltilen bu itiraz büyük ölçüde vahdet-i vücûdun tenzihî nasıl kurguladığının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle birçok vahdet-i vücûdçu müellif bu konuyu ele alarak tenzih-teşbih ilişkisi içerisinde Tanrının nasıl bilinmesi gerektiğini açıklamaya çalışır. konuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Derya Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihle Dair Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIV, sayı: 31, s. 33-56.

Haydar Âmülî, *Risâletü Nakdi'n-Nukud fi Ma'rifeti'l-Vücûd*, (*Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* ile birlikte), Tahran 1989.

İbn Sînâ, *Kategoriler*, trc. Muhittin Macit, İstanbul 2010

İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, C. II, Medine 2004.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, C. IX, İstanbul 2006.

Mâcit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşât Geleneği*, İstanbul 2012.

Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, İntişârât-ı Mevlâ 1374 (eser Konevî'nin *Miftâhu'l-Ğayb* ıyla birlikte basılmıştır).

Özerverli, M. Said, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, C. XXII, s. 495-497.

Sa'deddin Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3 cilt, Beyrut 2001.

Sadreddin Şîrâzî (Molla Sadrâ), "Risâletü'l-Vücûd", (*Mecmuatü Resâili'l-Felsefiyye* içinde) Beyrut 2001.

Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, Tahran 1982.

Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye alâ Tecrîd*, (Mekkî Efendi, *Aynu'l-Hayât* (Kahire 2007) üzerinden (*İrşâdu Zevî'l-Ukûl ilâ Berâeti's-Sûfiyye mine'l-İttihâdi ve'l-Hulûl* içinde))

Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *DİA*, C. XVIII, s. 304-309.



**“Abdülazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme  
el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi”**

Mansur KOÇINKAĞ\*

**Özet**

*Bu çalışmada, Abdülazîz b. Abdullâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn’un ilmi şahsiyeti ve kaderle ilgili iki risalesinin Türkçeye tercümesi hedeflenmektedir. İslam tarihi açısından önemli bir zaman diliminde yaşayan Mâcişûn, fıkıh alanında olduğu gibi kelim alanında da önemli eserler telif etmiştir. Zira kendisi Medine’nin önde gelen fakihlerinden İmâm Mâlik’in arkadaşı ve İbn Teymiyye’nin ifadesiyle Medine’nin önde gelen üç imamından biridir. Kendisi, İmâm Mâlik’ten daha evvel Muvatta adlı eserini kaleme almış, fakat bu güne kadar ilgili eserinden sadece küçük bir kısmı neşredilmiştir. Mâcişûn, ileride inceleyeceğimiz her iki risâlesinde de kadere imanın hak, onu inkâr etmenin ise bidat olduğunu, zira bedevî arabînin, eğitilmiş köylünün, kapanmış kadınların ve bnykları yeni terlemiş gençlerin dahi kaderi kabul ettiğini belirtmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mâcişûn, Medine, Kelam, Kader, İrade

**Abstract**

***Al-Imâm Abd al-‘Azîz b. ‘Abd allah b. Abî Salama al-Majishûn and his two briefs in adar.***

*In this study, it is aimed to introduce Abd al-‘Azîz b. ‘Abd allah b. Abî Salama al-Majishûn and to translate his two briefs on adar to Turkish. al-Majishûn, who lived in an important period in the Islamic history, has important works in the field of Kalâm as well as in Fiqh. Forasmuch, he is a friend of al-Imâm Mâlik, one of the leading jurisprudents of Madîna, and according to Ibn Taymiyya he is one of the three leading imâm of Madîna. He had written a book called al-Muwaţta’ before al-Imâm Mâlik, but only a small part of his work has been reached to our time. In his both briefs, Al- Majishûn stated that belief in adar is haqq and denying adar is bid’ah, likewise, even bedouin arabs, educated villagers, covered women, and boys in puberty are believe in adar.*

\* Arş. Gör., Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. E-posta: mansur-kocinkag@hotmail.com

## الإمام عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون ورسالتان له في القدر

## الملخص

يتناول هذا البحث شخصية علمية مهمة هو عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون وكذلك ترجمة رسالتين له إلى اللغة التركية. عاش الماجشون في فترة مهمة من التاريخ الإسلامي وألف كتباً مهمة في علم الكلام والفقه، فقد كان صاحب مالك إمام دار الهجرة، وأحد أئمة المدينة الثلاثة كما قال ابن تيمية. وألف قبل مالك كتابه الموطأ، وإن لم يصل إلينا إلا قدر يسير منه. ونخص الماجشون في رسالتيه بأن الإيمان بالقدر حق، وإنكاره بدعة، ولقد آمن به الأعرابي الجاني، وألقروبي القاري، والنساء في ستورهن، والعلماء في حديثهم.

## Giriş

## Abdülazîz b. Abdullâh el-Mâcişûn'un Hayatı ve İlmi Kişiliği

Abdülazîz el-Mâcişûn (v. 164/780), yaşadığı dönemin önemli simalarından biri olmasına rağmen hakkında yeteri kadar çalışmanın yapılmamış olması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Nitekim *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde dahi onunla ilgili hiçbir maddenin yer almamış olması bu durumu destekler mahiyettedir. Dolayısıyla kısaca da olsa onun hakkında önemli bazı bilgilere temas etmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira böylece onun fıkıh, hadis ve kelam anlayışı hakkında az da olsa fikir sahibi olmamız mümkün olacaktır. Abdülazîz el-Mâcişûn'un doğum tarihi hakkında net bir bilgi verilmesi de Hicri doksanlı yıllarda Medine'de doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen İsfahânlı (İranlı) olan müellif, Medine'de yaşamış<sup>1</sup>, hicri 150'li yıllarda Halife tarafından Irak'a davet edilmiş ve ömrünün sonuna kadar (hicri 164) orada yaşamıştır. Cenaze namazı da dönemin Abbâsî Halifesi Mehdî (v. 169/785) tarafından kıldırılmıştır.

Mâcişûn lakabıyla ilk anılan kişinin kim olduğu net şekilde bilinmese de bu bağlamda müellifin dedesi Ebû Seleme'nin ve amcası Yakub b. Ebî Seleme'nin (v. 111-120) ismine yer verildiği görülür.<sup>2</sup> Farsça gül anlamına gelen mâcişûn, kırmızı yanaklı olmasından dolayı ilk defa aile büyüklerinden birine lakap olarak verilmiştir. Ayrıca Mâcişûn tabirinin, "Mâhigûn (ay parçası)" kelimesinin tahrif olmuş hali olduğunu belirtenler de bulunmaktadır.<sup>3</sup> Zamanla Mâcişûn ifadesi, müellifin ailesi için kullanılan bir lakap haline dönüşmüş ve bundan dolayı da bu isimle birçok kişi

<sup>1</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnâût), Beyrut 1402/1982, VII, 310.

<sup>2</sup> Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998, I, 207.

<sup>3</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422, XII, 194; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 310; Günay, H. Mehmet, İbnü'l-Mâcişûn, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 122.

anılagelmiştir. Fakat terâcim ve tabakât türü eserlerde kullanılan Mâcişûn lakabının genellikle, yukarıda söz konusu edilen risalenin müellifi Abdülaziz b. Ebî Seleme, İbnü'l-Mâcişûn ifadesinin ise onun oğlu hakkında kullanıldığı söylenebilir.

Abdülazîz el-Mâcişûn, önemli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Nitekim babası Abdullah, fakîh bir zat olup Ömer b. Abdülaziz'in Medine valisi Ebû Bekr b. Hazm'ın kâtibidir.<sup>4</sup> Yine dönemin önemli simalarından Yakub b. Ebî Seleme el-Mâcişûn müellifin amcası, Yusuf b. Yakub el-Mâcişûn ise onun amcasının oğludur.<sup>5</sup> İmâm Mâlik'in öğrencilerinden olup onun vefatından sonra Medine okulunun en önemli fakîhlerinden kabul edilen ve Mâlikî mezhebinde İbnü'l-Mâcişûn (v. 212/827) diye anılan meşhur zat ise mezkûr müellifin oğludur.

#### **Önemli Bazı Hocaları:**

Yakûb b. Ebî Seleme (v. 111-120),  
İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742),  
Vehb b. Keysân (v. 127/745),  
İbnü'l-Münkedir (v. 130/747),  
Eyyûb es-Sahtiyânî (v. 131/749),  
Sâlih b. Keysân (v. 140/757),  
Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (v. 143/760).  
Ebü'l-Münzir Hişâm b. Urve (v. 146/763),

#### **Önemli Bazı Öğrencileri:**

İbnü'l-Mâcişûn Abdülmelik b. Abdülaziz (v. 212/827),  
İbrahim b. Tahmân (v. 163/780),  
Leys b. Sa'd (v. 175/791),  
Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805),  
İbn Vehb (v. 197/813),  
Vekî b. Cerrâh (v. 197/812),  
Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813),  
Yezîd b. Hârûn (v. 206/821),  
Fazl b. Dukeyn (v. 219/834),  
Abdullah b. Sâlih Kâtibü'l-Leys (v. 223/838),  
Ebû Dâvud et-Tayâlisî (v. 204/819).

**Fıkıh Anlayışı:** Mâcişûn, kelim alanında olduğu gibi fıkıh sahasında da dönemin önde gelen âlimlerinden biridir. İbn Teymiyye (v. 728/1328) Mâcişûn'un, İbn Ebî Zî'b (v. 159/776) ve İmâm Mâlik'in (v. 179/795) yanı sıra Medine'nin üç

<sup>4</sup> İbn Hibbân, *Meşâhirü 'ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fukahâi'l-aktâr*, (Merzûk Ali İbrahim), Dâru'l-Vefâ, 1411/1991, s. 219.

<sup>5</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 310.

büyük fakihinden birisi olduğunu belirtir.<sup>6</sup> İbn Vehb (v. 197/813), Hicri 148 yılında hacca gittiğini ve orada “Mâlik ve Abdülaziz b. Ebî Seleme dışında kimsenin fetva vermemesi” için anonların yapıldığını söyler.<sup>7</sup> Mâcişûn, İmâm Mâlik gibi amel merkezli fıkıh anlayışına sahiptir.<sup>8</sup> Nitekim onun, İmâm Mâlik’ten daha evvel Medine ameline dair *Muvatta* adıyla eser telif ettiği, fakat rivayetlere fazla yer vermediğinden dolayı İmâm Mâlik tarafından tenkit edildiği aktarılmaktadır.<sup>9</sup> Bu da onun, İmâm Mâlik’in aksine rivayet merkezli fıkıh anlayışından daha ziyade, yorum/rey merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hicri ikinci asın ortalarına doğru Medine’de Rebîa (v. 136/753) ve Ebû’z-Zinâd (v. 130/748) rekabeti söz konusu iken Mâcişûn’un, Rebiâtürrey’e destek verdiği belirtilmektedir.<sup>10</sup> İmâm Mâlik’in önde gelen öğrencilerinden Eşheb’in (v. 204/820), Mâcişûn’un İmâm Mâlik’ten daha büyük bir fakih olduğuna dair ifadesi de büyük önemi haizdir.<sup>11</sup>

Abdülaziz el-Mâcişûn’a ait olan *Kitâbü’l-Hac* adlı eser, Alman oryantalist Miklos Murany tarafından 2007 yılında neşredilmiştir. İlgili eser incelendiğinde onun yorum/rey merkezli olduğu ve bu eserde isnadlı şekilde sadece bir rivayetin yer aldığı görülecektir. Adı geçen eser, eksik olup hacca dair bazı konuları içermektedir. Bu eserin, kendisine nisbet edilen *Muvatta*’ın bir kısmı olduğu iddia edilebileceği gibi müstakil şekilde telif edilen *Kitâbü’l-Hac* adlı eserinin baş kısmı olduğu da söylenebilir.

**Hadis Anlayışı:** Abdülaziz el-Mâcişûn, hadis ilminde otorite kabul edilmese de kendisinden birçok rivayetin aktarıldığı söylenebilir. İbn Sa’d (v. 230/845), onun “sika” ve “kesîrû’l-hadîs” olduğunu, fakat Iraklıların, Medinelilere göre ondan daha çok rivayette bulunduğunu vurgulamıştır.<sup>12</sup> Yahya b. Ma’in (v. 233/848) ise onun hadiste iyi olmadığını, Irak’a göç ettikten sonra Iraklıların, kendisinden hadis rivayet ettiğini belirtmiş ve onun da bir sözünde “Iraklılar beni muhaddis yaptı” dediğini

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsî’l-Cehmiyye fi te’sîsi bida’ihim el-ke’lâmîyye*, (thk. Heyet Mecmau’l-Melik Fehd, Medine 1426/2005, III, 419. Schacht, İbn Ebi Zib’in Medine fıkhı üzerinde hiçbir etkinliğe sahip olmadığını, sadece bir hadis ravisi olduğunu iddia etmiş de (Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford Univerts Press, London 1967, ilk baskısı 1950, s. 65) bunun gerçeği yansıtmadığı rahatlıkla söylenebilir, nitekim Şâfiî’nin görmediğinden dolayı hayıflandığı iki kişiden biri olması açısından da önem arz etmektedir.

<sup>7</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 194; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VII, 311.

<sup>8</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VII, 311.

<sup>9</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, I, 103; İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dîbâcî’l-müzhîb fi ma’rifeti a’yânî ‘ulemâi’l-mezheb*, (thk. Muhammed Ahmedî Ebû’n-Nûr), Kahire t.y., I, 120-121.

<sup>10</sup> İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut t.y., VI, 376.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, Hind 1326, VI, 344.

<sup>12</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, VII, 323.

aktarmıştır.<sup>13</sup> Zehebî (v. 748/1348), onun, Mâlik ve Şu'be gibi hadiste otorite kabul edilmediğini (lem yekûn min fursânî'l-hadîs) belirtmesine rağmen<sup>14</sup> onun hakkında "imâm", "müftü", "hüccet" ve "sâhibu sünne" gibi ifadelerle yer vermiştir. Abdülazîz'in eserlerinin olduğu ve eserlerinin en büyük râvîsinin ise İmâm Mâlik'in öğrencisi İbn Vehb olduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup> Müellif, ayrıca oğlu İbnü'l-Mâcişûn (Abdûlmelik) ile de karıştırılmaktadır. Hâlbuki Mâcişûn, İmâm Mâlik'in akranı iken, İbnü'l-Mâcişûn, İmâm Mâlik'ten sonra Medine okulunun önde gelen âlimlerinden kabul edilmektedir.<sup>16</sup>

**Kelam Anlayışı:** Müellif, hicri ikinci asrın ortalarında Medine'nin önde gelen fakihlerinden kabul edilmekle beraber İmâm Mâlik'in aksine kelamcı yönü de söz konusudur. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülazîz el-Mâcişûn'un, kelama dair üç risalesi bulunmaktadır. Bu risâleler de onun, kelam ilminde yed-i tûla/büyük bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Yazarın iki risalesi kaderle ilgili iken diğer risalesi ise rü'yet (Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği) meselesine dairdir. Yahya b. Ma'in'in aktardığına göre müellif, önceleri Kaderiyye ekolüne mensup iken sonraları Ehl-i sünnete intisab etmiştir.<sup>17</sup> Günümüze ulaşan eserlerinden hareketle onun Ehl-i sünnete mensup biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mâcişûn, İmâm Mâlik gibi sıfatların tevilsiz şekilde kabul edilmesi gerektiğini ve sıfatların keyfiyetinin ise bilinmeyeceğini savunur. Böylece onun da Hicri ikinci asırda yaşayan birçok âlim gibi selef anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, kader anlayışı hususunda Mutezile gibi insanın mutlak özgürlüğe sahip olduğunu kabul etmemekte, zira ayetlerden hareketle her şeyin Allah'tan olduğunu dile getirmekte, fakat Cebriyye düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Zira Allah'ın, Kur'an'da insanı muhsin (iyilik yapan) ve musî (kötülük yapan) şeklinde nitelendirdiğini ve bundan dolayı Allah'ın, insanı bazen övdüğünü, bazen de yerdüğünü belirtmektedir. Yazar, özet olarak ilgili risalelerde kader anlayışının, esasında Kur'an'a ve sünnete dayandığını, fakat Cahiliyye şiiri ve kültüründe de bu inancın bulunduğunu, İslam dininin de bunu onayladığını, kader inkârcılığının ise sonradan ortaya çıkmış bir bidat olduğunu ve kaderi inkâr edenlerin küçük bir gruptan ibaret olduğunu ifade etmektedir.

### Eserleri

Bilindiği üzere Hicri birinci asrın sonlarından itibaren kaleme alınmış bazı risaleler söz konusudur. Bunların kahir ekserisi de kelam/teoloji konularına dairdir.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 310.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 310.

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 311.

<sup>16</sup> Ayrıca bkz. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 207-208.

<sup>17</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XII, 194; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 16.

Nitekim Hasan el-Basrî'ye (v. 110/728) ve Ömer b. Abdülaziz'e (v. 101/720) *Kader*, Muhammed b. Hanefiyye'ye (v. 81/700) ise *İrcâ* ve *Kader* risaleleri nisbet edilmekte ve bunlar hakkında birçok akademik çalışmanın yapıldığı görülmektedir.<sup>18</sup> Fakat Mâcişûn'a ait risâleler, en az bunlar kadar değerli olmasına rağmen görebildiğimiz kadarıyla bu güne kadar hiçbir akademik çalışmaya konu edilmemişlerdir. Yaptığımız incelemeler sonucunda Kelam ilmine dair üç önemli risalenin Mâcişûn'a nisbet edildiği, bunlardan ikisinin kaderle ilgili olduğu, diğerinin ise Cehmiyye'ye reddiye olarak kaleme alındığı tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca Mâcişûn'a *Muvatta/Musannef* adında bir fıkıh kitabı nisbet edilmekte olup ve eserin, içerik olarak "Medine amelî" ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Bu eser, günümüze ulaşmamış olsa da onun bir kısmı olduğu tahmin edilen *Kitâbü'l-Hac* adlı eser, Kayravan'da bulunan tek yazma nüsha dikkate alınarak neşredilmiştir.

**1. Kitâbü'l-Hac:** Miklos Murany tarafından 2007 yılında tahkik edilerek basılan eser, eksik olup birkaç sayfadan müteşekkildir. Bu eser, günümüzde sahip olduğumuz ilk fıkıh metinlerinden olması itibariyle büyük önem arz etmektedir. Zira muhtemelen Hicri 150'li yıllarda kaleme alınıp günümüze ulaşan ilk eserlerden birisidir. Eser, Habîb - Sahnûn - İbn Nâfi - Abdülaziz, ayrıca Muhammed-Rebî b. Süleyman-Leys'in kâtibi Ebû Sâlih-Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme isnadıyla rivayet edilmiştir. Diğer bir ifadeyle eser, Mâcişûn'un Medineli öğrencisi İbn Nâfi ve Leys'in kâtibi diye bilinen diğer bir öğrencisi Ebû Sâlih kanalıyla günümüze ulaşmıştır.

**2. Kader Risalesi:** İncelemeye çalıştığımız risalelerden biri olup bir önceki eser gibi Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih kanalıyla rivayet edilmiştir. Eserin başında bulunan isnaddan hareketle ilgili eserin iki farklı tarikle rivayet edildiği görülmektedir. Birincisi Ebû'l-Fazl Cafer b. Muhammed el-Kâflânî - Muhammed b. İshak es-Sâğânî- Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih - Abdülazîz el-Mâcişûn iken, ikincisi Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Recâ ve Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Abdillâh b. Şihâb - Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. el-Hasen b. Şihâb - Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hâni et-Tâi el-Esrem - Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih - Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn isnadıdır. İlgili risâlenin, İbn Batta'nın *el-İbâne* adlı

<sup>18</sup> Bu konuda yapılmış çalışmalardan kadere ilişkin olanlardan, Mehmet Kubat'ın "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup Ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", adlı makalesi (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 1, 2008, 351-374) Hasan-ı Basrî'nin Kader risalesi ile; Özcan Taşcı'nın "İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu" adlı kitabı ise ( İz Yayıncılık, İstanbul 2009), Ömer b. Abdülaziz ve Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin Kader risaleleri ile alakalıdır. Ayrıca Josef Van Ess'in 1975 Beyrut'ta yayınlanan "Anfänge muslimischer Theologie" adlı eseri de bu bağlamda zikredilmesi gereken kaynaklardır.

<sup>19</sup> Bütün bu eserler, Leys b. Sa'd'ın kâtibi Ebû Sâlih vasıtasıyla aktarılmıştır. Bu da onun, Mâcişûn'un en önemli râvilerinden olduğunu göstermektedir.

eserinin içinde yer aldığı ve bu şekliyle günümüze ulaştığı görülmektedir.<sup>20</sup> İlk paragraflarda görüleceği üzere risâle, Kaderiyye'ye mensup birine cevap olarak kaleme alındığından Hicri ikinci asırda yaşayan Kaderîlerin kader anlayışı hakkında da önemli bilgiler içermektedir.

**3. Kader Risâlesi:** İncelemeye çalıştığımız diğer bir risale olup Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih tarafından rivayet edilmiştir ve hacim olarak beş sayfa civarındadır. Bu eserin de bir önceki risale gibi aynı kişiler vasıtasıyla aktarıldığı ve İbn Batta'nın *el-İbâne* adlı eserinin içinde yer aldığı görülmektedir.<sup>21</sup> Söz konusu risâlede yer alan bazı paragraflar, neredeyse aynı lafızla Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen risâlede bulunmaktadır.<sup>22</sup> Okuyucuya mukayese imkânı vermesi için de dipnotta ilgili kısma temas edilmiştir. Bu bölümün, birçok eserde Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilerek aktarılmış olmasından hareketle -eğer bir râvî tasarrufu değilse- Abdülazîz el-Mâcişûn'un, ilgili bölümü faydalı bulduğundan kendi risâlesine eklediği anlaşılmaktadır. Abdülazîz el-Mâcişûn'un, Hicri 150'li yıllarda telif ettiği tahmin edilen mezkûr kısa mektubunda "sünnetü resûlillâh" ifadesine iki yerde, "es-sünne" ifadesine üç yerde, elif lamsız şekilde "sünnet" tabirine ise bir yerde yer verdiği tespit edilmiştir. İleride dipnotta görüleceği üzere Ömer b. Abdülazîz'in kısa mektubunda dahi "hadis", "es-sünnet" ve "sünnetü nebiyyihi" kavramlarına temas edildiği görülmektedir.<sup>23</sup> Şâfiî'nin henüz doğmadığı veya çocuk olduğu dönemlerde kaleme alınan bu mektuplar, "sünnetin, ilk defa Hz. Peygamber'in örnek davranışı şeklinde tanımlayan kişinin Şâfiî olduğuna" dair Batılıların iddiasının<sup>24</sup> da hayal mahsulü olduğunu net şekilde ortaya koymaktadır.

**4. Rü'yet Risalesi:** Bu risale, Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih tarafından rivayet edilmekte ve hacim olarak birkaç sayfadan oluşmaktadır. Söz konusu risalenin de Ebü'l-Fazl Cafer b. Muhammed el-Kâflânî - Muhammed b. İshak es-Sâğânî- Ebü Sâlih Abdullah b. Sâlih - Abdülazîz el-Mâcişûn isnadıyla aktarıldığı görülmektedir. Mâcişûn, ilgili risâleyi ahirette Allah'ın görülmeyeceğini iddia eden Cehmiyye'ye reddiye olarak kaleme almıştır. İbn Batta *el-İbâne*'de ve Esrem de *es-Sünne* adlı eserinde adı geçen risâleye yer vermiştir. İbn Teymiyye ise onların eserlerinden hareketle mezkûr risâleye birçok yerde atıfta bulunmuştur.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, (thk. Osman Âdem el-Etyûbi), Riyâd 1415/1994, IV, 240.

<sup>21</sup> İbn Batta, *İbâne*, IV, 247.

<sup>22</sup> Burada temas ettiğimiz kader risalesi, Ebü Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde bulunan ve Josef Van Ess tarafından yayınlanan risaleden farklı bir eserdir.

<sup>23</sup> Bkz. 85. Dipnot.

<sup>24</sup> Schacht, *The Origins*, s. 1-2.

<sup>25</sup> İbn Batta, *İbâne*, VII, 63; İbn Teymiyye, *el-Fetvâ'l-Hameviyyeti'l-kübrâ*, (thk. Hamd b. Abdilmuhsin), Riyâd 1425/2005, s. 307; *Der'ü te'ârudi'l-akl ve'n-nakl*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyâd 1411/1991, II, 35; *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyâd 1416/1995, V, 42.

**Kaynakça**

Abdülazîz el-Mâcişûn, *Kitâbü'l-Hac*, (thk. Miklos Murany), Dâru İbn Hazm, 1428/2007.

Günay, H. Mehmet, "İbnü'l-Mâcişûn", *DİA*, XXI, İstanbul 2000.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422.

İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, (thk. Osman âdem el-Etyûbî), Riyâd 1415/1994.

İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dîbâcü'l-müzhîb fî ma'rifeti a'yânî ulemâ'l-mezheb*, (thk. Muhammed Ahmedî Ebû'n-Nûr), Kahire t.y..

İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hind 1326/1908.

İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut t.y..

İbn Hibbân, *Meşâhirü 'ulemâ'l-emsâr ve a'lâmu fukahâ'l-aktâr*, (Merzûk Ali İbrahim), Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.

İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârudi'l-akl ve'n-nakl*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991.

İbn Teymiyye, *el-Fetvâ'l-Hameviyyeti'l-kübrâ*, (thk. Hamd b. Abdilmuhsin), Riyâd 1425/2005.

İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sisi bida'ihim el-kelâmiyye*, (thk. Heyet), Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1426/2005.

Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998.

Kubat, Mehmet, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 1, 2008.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London 1967 (ilk baskısı 1950).

Schrameier, W.L., *Ueber den Fatalismus der Vorislamischen Araber*, Bonn 1881.

Taşcı, Özcan, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam-Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

Taşcı, Özcan, *İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.



Van Ess, Josef, *Anfänge muslimischer Theologie*, Beyrut 1975.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnâût), Beyrut 1402/1982.

### Abdülaziz Mâcişûn'un Kadere Dair Birinci Risalesi

1. Ebü'l-Fazl Cafer b. Muhammed el-Kâflânî - Muhammed b. İshâk es-Sâğâni - Abdullâh b. Sâlih - Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dan:

2. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Recâ ve Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Şihâb - Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. el-Hasen b. Şihâb - Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hâni et-Tâi el-Esrem - Abdullâh b. Sâlih - Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dan:

Şimdi meseleye gelince, derim ki:

Kader konusunu açıklamamı talep etmişsin. Hayatıma and olsun ki Allah, onu **"aklı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için"**<sup>26</sup> açıklamıştır. Allah, bize mülk ve kudret sahibi olduğunu, özür/mazeret ve hüccetin kendisine ait olduğunu bildirmiştir. O, kaderi temellük, hücceti ise inzâr olarak, insanı da bu hususta muhsin (iyilik yapan), müsi (günah işleyen), makdûrun aleyh ve ma'zûrun aleyh şeklinde nitelemiştir. Allah, insana iyiliği rızık olarak vermiş ve bunun için onu övmüş, ona hatayı takdir etmiş ve bundan dolayı onu yermiştir. Allah'ın, insanı övmesinden ve kınamasından hareketle onun mümellek olduğunu (yapacağı eylemlerde mutlak anlamda özgür bırakıldığını) sanmışsın, fakat bunun kadere dayandığını unutmuşsun. Allah'ın, insanı övmesi veya yermesi onu mülkünden çıkardığı anlamına gelmez, hata yaptığında da kaderden dolayı onu mazur görmez.

Allah, kabiliyet ve beceriyle (hakkı) aramak üzere (alâ't-talebi bi'l-hîle) insanı yaratmıştır. Nitekim insan bunu bilir ve onu inkâr ettiğinde de kendisini kınar. Allah, ona kudreti/kaderi öğretmiş ve o da buna iman etmiş ve her şeyin kadere bağlı olduğuna inanmıştır. İnsan, O'nun mülkünde olduğunu bildiğinden, başarılı olma hususunda O'na yönelmiş, zira başarının, O'nun eliyle olacağına inanmıştır. Fakat insan, yaptığı eylemin yanlış olması durumunda ise kendisini kınamaktadır. Taksir durumunda (kusur işlediğinde) kişinin barınağı, yapmadığı şeyden dolayı nedâmet/pişmanlık duymasıdır. Allah'ın, bunu, onun aleyhinde bir hüccet/delil olarak sunacağını kesin bir şekilde bilmektedir. Onun muavveli/dayanağı hayır talep etmek, Allah'a güvenmek ve kadere iman etmektir. Hayr/iyilik talep ettiğinde "lâ havle velâ kuvvete ilâ billâh (bütün güç ve kuvvet yalnızca Allah'ındır)", günaha

<sup>26</sup> Kâf: 50/37.

düştüğünde ise “Allah’a isyanda mazeretim olamaz” demektir. Hayrı talep edince teslim olmuş (müsteslim) ve zayıf bir haldedir, günah işlediğinde ise güçlü ve kendisini kınar vaziyettedir. Rabbine isyan ettiğinde kader, onun katında zâlim olmaya daha layık değildir. Eğer onlardan (kader veya kendisinden) birinin, diğerinden zalim olmaya daha müstahak olduğuna inanırsa haktan sapmış ve dinini bilmiyor demektir.<sup>27</sup>

Kişinin, kaderi kabul etmekten ve hatasını da itiraf etmekten başka çaresi yoktur. Her kim bunu kabul etmekte zorlanırsa **“hemen tavana bir ip çeksın, sonra kendini assın da bir baksın; başvurduğu (bu yöntem), öfkelendiği şeyi giderecek mi?”**<sup>28</sup> Allah’a and olsun ki (insanoğlu), emrin/yaratmanın kendisine ait olmadığına inanan kişi gibi O’na boğun eğmekten ve takdir edilmemiş (kaderinde yazılmamış) gibi hatasından dolayı özür dilemekten başka bir çıkış yol bulamayacaktır. Sakın nefsinizi, kaderi inkâr etmeye yönlendirmeyiniz ve Allah’ın hüccetinden kaçmak için de suçu kadere atmayınız. Allah’ın vazettiği gibi her şeyi yerli yerine koyun ve Allah’ın cem ettiği şeyleri ayırmaya çalışmayın. Nitekim bazı şeyler iç içe girmiş, bazıları ise birbirinin parçası haline gelmiştir. Allah, hile/beceri ile kaderi iç içe girdirmiş, akabinde (insanı da) kınamış ve azarlamıştır. Bundan sonra da “sakın (her şeyi) nefislerinize mal edip hidayet nimetini inkâr etmeyin” şeklinde bir ilke koymuştur.

Allah’ın kader sıfatı hususunda haddi aşmayın, zira haddi aşmanız halinde hatadan dolayı kendi nefsinizi mazur görmeye başlarsınız. Şayet nefsinizi kınarsanız ve Rabbinizin mutlak hükümlerini ikrar ederseniz problemin kapısını kapatmış, aşırılığı terk etmiş olursunuz, düşmanınız da sizden ümidini kesmiş olur. Tartışmaktan uzaklaşmayı metod/prensip edinin, zira bu, hidayet/doğru ve kastedilen şeydir. Cedel ve taammuk/derinlik doğru yoldan sapmaktır ve hatanın yoludur. Sakın dinde derinleşmenin/taammukun rusûh (ilimde derinlik) olduğunu sanmayın, zira ilimde râsih/derin olanlar, ilimlerinin bittiği yerde durmuş ve şöyle demişlerdir: **“Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”**<sup>29</sup> Sana anlattığım gibi tek çarenin kader(e iman) olduğunu öğrenmek istiyorsan savaş ayetini ve Allah’ın kitabında zikrettiği şeyleri incele, böylece garip/ilginç şeyler bulacaksın. Nitekim orada mağlup olmayan melikten, ters yüz olmuş olmuş devletten, kesin zaferden bahsedildiğini ve kulun da buna rağmen övüldüğünü ve kınandığını göreceksin. Allah, (bazen) dostlarına yardım eder, (bazen de) onların desteğini talep eder, (bazen) düşmanlarını

<sup>27</sup> Yazar, kişinin iradesi kadar kaderinin de davranışlarında belirleyici olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

<sup>28</sup> Hac: 22/15.

<sup>29</sup> Âl-i İmrân: 3/7

azaplandırır, (bazen de) onlara zafer kazandırır. Nitekim Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

**"Onlarla savaşın ki, Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın; onları rezil etsin; sizi onlara galip kılsın ve mümin toplumun kalplerini ferahlatsın ve onların (müminlerin) kalplerinden öfkeyi gidersin."**<sup>30</sup>

**"Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır."**<sup>31</sup>

**"Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir? Mü'minler, ancak Allah'a tevekkül etsinler."**<sup>32</sup>

**"Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; "Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok" diyorlardı. De ki: "Bütün iş, Allah'ındır."**<sup>33</sup>

Câhiliyye zannını/anlayışını düşünürsen şu iki fırkadan hangisinin ona daha uygun olduğunu anlarsın: Rabbine dayanan ve O'nun kaderini iman eden mi, yoksa O'nun kaderine malik olduğunu iddia edip kendi nefesine tevekkül eden (güvenen) mi? Onların zannı şu ayette geçen kişilerin zannı gibidir: **"Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı burada öldürülmezdik."**<sup>34</sup> Fakat biz isyan ettik, şayet itaat etmiş olsaydık burada öldürülmezdik. Hayatıma and olsun ki şayet onlar hakkı söylüyorlarsa sen de hakkı söylüyorsundur, şayet onlar yanlış bir şey söylüyorlarsa sen de yanlış bir şey söylüyorsundur. Zira yüce Melik şöyle buyurmuştur:

**De ki: "Bütün iş, Allah'ındır."**<sup>35</sup> **De ki: "Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı."**<sup>36</sup>

**"İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) döndürür dururuz. (Bazen bir topluma iyi ya da kötü günler gösteririz, bazen öbürüne.) Allah, sizden iman edenleri ayırt etmek, sizden şahitler edinmek için böyle yapar."**<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Tevbe: 9/14-15.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân: 3/125.

<sup>32</sup> Âl-i İmrân: 3/160.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân: 3/154.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân: 3/154.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân: 3/154.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân: 3/154.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân: 3/140.

Allah (c.c), düşmanlarını dostlarına gâlip getirir, onları düşmanlarının elleri vasıtasıyla şehid ettirir, akabinde bunu da onların hanesine hata olarak yazar, ardından onları bundan dolayı azab eder ve sorguya çeker, hâlbuki düşmanlarını bu hataya bizzat kendisi sürüklemiştir. (Başka zaman) Dostlarını, düşmanlarına karşı gâlip getirir ve akabinde şöyle der: **“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.”**<sup>38</sup> Akabinde bundan dolayı onlara sevap yazar, onları övgü ve senâyla anar, hâlbuki kendisi onları gâlip kılmıştır. Nitekim “bütün işler benimdir, herkes benim vasıtamla mağlûb olur” diye buyurur. Bedir’de her iki taifeden (Kervan ve müşrik ordusundan) birinin Müslümanların olacağını ve öçlerini alacaklarını kesin bir şekilde söz verdi ve **“Allah bunu, inkâr edenlerden bir kısmını helak etsin veya perişan etsin de umutsuz olarak dönüp gitsinler diye yaptı.”**<sup>39</sup> Bunun ardından elçisine şöyle dedi: **“Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur.”** Allah, vaadini hileye benzer şekilde tamamladı, onlara hazırlık yaptı ve tuzak kurdu. Bu sadece gizli bir kudret vasıtasıyla olur. Allah, bin kişilik müşrik ordusuna karşı semadan melekler indiriyor, sonra da meleklerle **“ben sizinle beraberim”**<sup>40</sup> diyerek onlara sebat veriyor, onlar da iman edenlere sebat veriyorlar. Kaderi inkâr edenlere göre bu, çekişmeli bir durum gibi duruyor ve sanki düşmanın zafer kazanacağından endişe ediliyor. İblis, kâfirlerle bir olup onlara eylemlerini güzel göstermiş ve onlara **“Bu gün artık insanlardan size gâlip gelecek (kimse) yok, mutlaka ben de size yardımcıyım.”** demişti<sup>41</sup>

Sanki Müslümanlar gâlip gelme hususunda endişe ediyor, hileye başvuruyor ve hazırlık hususunda yalnız bırakılmıyorlar. Nitekim Allah, düşmanın kalbine korku salmış ve onlar da dönüp kaçmışlardı. Allah, meleklerle **“Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına”** diye vahyedyordu. Öyle bir şeyle karşılaştılar ki ondan kaçamadılar, efendileri (İblis) de buna sabredemedi. Zira sadece İblis onlara vaatte bulunmuştu, o da melekleri görünce arkasını dönüp kaçmış ve şöyle demişti: **“Ben sizden uzayım. Çünkü ben**

<sup>38</sup> Enfâl: 8/17.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân: 3/127.

<sup>40</sup> Enfâl: 8/12.

<sup>41</sup> Enfâl: 8/48.

**sizin görmediğiniz şeyler (melekler) görüyorum. Ben Allah'tan korkarım. Allah, cezası çetin olandır.**"<sup>42</sup> Böylece İblis, "ne beni ne de sizi onun azabından koruyacak kalkan yoktur, onu benden ve sizden uzaklaştıracak hazırlık ve güç de yoktur. Siz kiminle savaştığınızı görmüyorsunuz, kalplerinizdeki korkuyu gidermeye de gücünüz yetmiyor, ben de kendi nefsimden korkuyu gideremiyorum, sizden nasıl gidereyim?" demiştir.

Tasalanmış olanlar, düşman ordusunu çok gördüklerinden dolayı ortaya çıkmaktan korktular ve Allah, onlar hakkında şöyle buyurdu. "**hani Allah, sana onları uykunda az gösteriyordu. Eğer sana onları çok gösterseydi elbette gevşerdiniz ve o iş hakkında birbirinizle çekişirdiniz. Fakat Allah (sizi bunlardan) kurtardı. Çünkü O, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir. Hani karşılaştığınız zaman onları gözlerinize az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu**"<sup>43</sup> Nedenini ise Allah şöyle açıklamıştır: "**ki Allah, olacak bir işi gerçekleştirsin.**" Nitekim Allah, onlara her şeyin bittiğini ve kararın daha önce verildiğini belirtiyor, zira O, işlerin sadece böyle olmasını diliyordu.

Kaderiye ekolüne mensup olanlar (Kaderî), bunların Allah'tan bir ihtiyâl, ihtifâl ve savaşa hazırlık olduğunu sanır, fakat dilediğinde O'nun, rekabet söz konusu olmadan bütün işlere hâkim olduğunu ve düşmana karşı mutlak üstün olduğunu unuttur. O, Âd kavmini akîm bir rüzgârla helak etmiş, Semûd kavmini bir sesle havasız bırakmış, Kârûn ve evini yere batırmış, Lût'un kavmine semadan taş yağdırmıştır. O yıldırımlar gönderir, dilediğine isabet ettirir ve olduğu yerde öldürür. Bunda hile (mekr) ve istidrâc yoktur. Ayrıca O, kendisini aciz bırakamayacak kişilere tuzak kurar ve istidrâc yapar (yani ona mühlet verir, ta ki güven içinde ve rahat şekilde istediğini yapsın). Allah'ın azabı, ansızın gelir ve kimse ona engel olamaz ve kimse de O'nun azabından kaçacak güce sahip değildir. Her iki durum (ansızın helak ile mühlet vererek helak) da onun kazâ ve kaderinde eşittir. O dilediği kişi üzerinde bunları tatbik eder. Dikkatsizliğinden istifade etmek için onları ansızın ve kahren helak etmedi, onlar hakkında irade ettiği şeyleri yerine getirmeyeceğinden endişe ettiği için de onlara mühlet vermedi ve hile yapmadı.

<sup>42</sup> Enfâl: 8/48.

<sup>43</sup> Enfâl: 8/43.

Kaza ve kaderin iki yönü vardır, biri zâhir ve kâhir, diğeri ise güçlü ve gizlidir. Öyle ki hiçbir şey ondan kaçamaz, onun için dokunma, işitilen bir ses ve görülen bir nesne söz konusu değildir. Onun için bir iz de söz konusu değil ki gerçekleştiğinde ortaya çıksın. O, kader sıfatı vasıtasıyla yakını uzak yapar, kalpleri ondan çevirir, uzağı yakın yapar, inatçı ve zorbaları zelil eder, öyle ki O istediğini yapar. O, Hz. Musa'yı (a.s) tabut ve dalgada henüz kundakta iken korudu, onu, ölümüne sebep olacak düşmanına yaklaştırdı. Muhakkak ki Hz. Musa'nın tabut ve dalgalar içinde kurtulacağını takdir ve kaza etmişti, bundan dolayı annesine, Fir'avn'un çocuğunu alacağından endişe ediyorsan **"Onu (bebek Mûsâ'yı) sandığın içine koy ve denize (Nil'e) bırak ki, deniz onu kıyıya atsın"** böylece Fir'avn, onu alsın. Allah, Hz. Musa'yı bu şekilde almasını murâd etmişti.

Allah, Hz. Musa'yı annesinin elbisesi içinde ve annesinin memesinden süt emdiği bir halde alıp ürkütücü denize ve dalgalara bıraktı. Hz. Musa'nın annesinin kalbine de kesin bir şekilde Musa'yı kendisine geri döndüreceğine ve onu peygamberlerden kılacağına dair bilgi koydu. Böylece annesi, Hz. Musa'nın boğulmayacağından emin oldu ve onu dalgalara bıraktı ve oradan ayrılmadı. Akabinde dalgaya onu kıyıya atmasını emretti, o da işitti ve itaat etti. Böylece Allah'ın emriyle gücü nisbetince onu korudu ve Fir'avn'a verdi. Daha önce verilen hükümden dolayı Allah, Fir'avn'un kalbine ve bilinçaltına onu korumasını, güzel şekilde himaye etmesini takdir etti. Bu takdiri ilahiden dolayı Fir'avn'un onu sevmesini sağladı ki onun gözünün önünde onu terbiye etsin ve onun gazabından korusun. Bu, tağrîr ve acıma duygusuyla değil, bilakis yakîn ve güven duygusuyla gerçekleşmişti. Fir'avn, onun için yiyecekler, içecekler, hizmetçiler ve eğiticiler seçiyor, öleceğinden endişe ettiğinden onun için sütanneler arıyordu. O, İsrailoğullarını kıyımdan geçiriyor ve kendisinin sonu olacağına inandığı çocuğu elinden kaçıracağından endişe ediyordu, hâlbuki aradığı çocuk, onun önünde, kucağında ve boynundaydı. Hz. Musa'yı evlat ediniyor, onu öpüyor, onu görüyor, fakat hakikati bilmiyordu. Muhakkak ki Allah, onun kalbini gâfil kılmış, Hz. Musa'yı onun gözüne güzel göstermiş ve ona sevdirmişti. Bütün bunları sırf

şundan dolayı yapmıştı: **"kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olması için."**<sup>44</sup>  
Zira Fir'avn'un elinde olsaydı, ona sevgi beslemezdi.

Hz. Musa, onun elindeydi, fakat onun haberi yoktu, yine Allah, kendi kudretiyle Hz. Musa'yı annesine iade etti ve kendi kudretiyle onu peygamberlerden kıldı. Fir'avn ise bu sırada âlemlerin Rabbi olduğunu iddia ediyordu. Hâlbuki Allah'ın güçlü planı içinde (bir figüran olarak) geziniyordu, nihayet savaşlarda ve emirlerinde kendisine güvendiği bir anda Rabbinden bir yakın geldi. Allah, onu derece derece yükseğe çıkarmış ve **"Nihayet boğulmak üzere iken, "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım" demişti.**<sup>45</sup>

Biz, Allah'tan dünya ve ahirette nimetinin tamamını istiyoruz. Bu, bizim elimizde değildir. Bütün güç ve kuvvetin O'nda olduğunu, zulüm ve hatanın ise kendi nefsimizden kaynaklandığına inanıyoruz. Kudreti sahiplenmeden hüccetin aleyhimize olduğuna, davet ettiği şeylere de O'nun minnet ve faziletiyle ulaştığımızı kabul ediyoruz. "Neden bize iyiliği ihsan etti, akabinde bundan dolayı övdü" demiyoruz, ayrıca "neden bize hatayı takdir etti, akabinde bizi bundan dolayı kınadı" da demiyoruz. Nefsimizi kınadığı gibi biz de (sadece) kendi nefsimizi kınıyoruz, kudret onun mülkünde olduğu gibi kudreti/kaderi ikrar ediyoruz. "Neden böyle dedi" diye sormuyoruz, sadece onun buyurduğu gibi şöyle diyoruz: O istediğini söyler, istediğini yapar. **"O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar."**<sup>46</sup> **"Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir."**<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Kasas: 28/8.

<sup>45</sup> Yûnus: 10/90.

<sup>46</sup> Enbiyâ: 21/23.

<sup>47</sup> A'râf: 7/54.

**Abdülazîz b. Abdullâh b. Ebî Seleme'nin Kadere Dair İkinci Risalesi**

1. Ebû'l-Fazl Cafer b. Muhammed el-Kâflânî - Muhammed b. İshâk es-Sâğânî- Abdullâh b. Sâlih - Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dan:

2. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Recâ ve Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Şihâb - Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. el-Hasen b. Şihâb - Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hâni et-Tâi el-Esrem-Abdullâh b. Sâlih- Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dan:

Emmâ ba'd:

Sana takvayı, Allah'ın işlerinde orta yolu, Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı/ittibayı ve bidatçıların/muhdislerin, dinleri hususunda ve hakkında sünnetin bulunduğu konularda gereksiz yere ihdas ettikleri şeyleri terk etmeni vasiyet/tavsiye ediyorum. Akabinde iyi bil ki ne zaman bir bidat gerçekleşmişse ondan önce o hususta bir ibret ve aleyhinde bir delil söz konusu olmuştur. Sünnete tutunman gerekir, zira sünnet, Allah'ın izniyle senin için koruyucu/ismet görevi görür. Sünnet, takip edilmesi, uygulanması ve başka yollara sapmayı önlemek amacıyla vazedilmiştir. Muhakkak ki sünnet, onun hilafında bulunan hususlarda kayma, hata, ahmaklık ve derinlik/taammuk olduğunu bilen bir zat tarafından uygulamaya konulmuştur. Onların (selefin), kendi nefislerine razı oldukları şeylere sen de razı ol, zira onlar, bir bilgidен hareketle böyle davranmışlardır. Onların, bizim bakış açımıza ihtiyaçları yoktur ve onlar, durumları keşfetme ve anlamada bizden daha güçlüdürler. Şayet bu bahsettiğin (kaderi inkâr etme), iyi bir şey olsaydı, selef onu yapmayı daha çok arzular ve onu yapmaya daya layık olurdu, zira onlar (dinde) sâbık (öncü) olanlardır.<sup>48</sup> Şayet hidayet, sizin üzere olduğunuz yol ise onları geçmişsiniz demektir. Eğer "onlardan sonra birçok şeyin ortaya çıktığını" söylüyorsanız bu gibi şeyleri ortaya çıkaranlar, onların (selefin) yolunu takip etmeyip kendi nefisleri için yoldan sapanlardır. Onlar, (dinî) hususları yeterince açıkladılar, onların altında kalanlar mukassir/tefrite kaçanlar, onlardan ileri gidenler ise mücessir/ifrata sapanlardır. Muhakkak ki bazı insanlar, onların altında kalarak taksirde bulunmuş, bazıları da tamah edip aşırıya kaçmıştır. (Mutedil olan) İslam toplumu ise bu iki aşırı ucun arasında doğru yol üzeredir.

Bana, kaderi ve onunla ilgili inkâr edilen hususları sormuşsun. Allah'ın izniyle konuya vakıf olan birine denk geldin. Kanaatime göre insanların sonradan ihdas ettiği ve bidat olarak ortaya koydukları şeyler içinde "kader" kadar açık ve sabit başka bir şey yoktur. Kader, cahiliyye döneminde de mevzu bahis edilen bir husustur, nitekim onlar da kaderi inkâr etmemiş, konuşmalarında ve şiirlerinde

<sup>48</sup> Sünnete uymaya yapılan bu vurgu Ömer b. Abdülazîz'in kader risalesi ile benzerlik arz etmektedir (bkz. Taşçı, *İlk Kelam Risalelerine Göre*, s. 141-146).



kaderden bahsetmişler, yapamadıkları şeyler hususunda kaderle teselli bulmaya çalışmışlardır.<sup>49</sup> İslam da ancak bu anlayışı pekiştirmiştir, nitekim Hz. Peygamber, bu hususu -iki veya üç defa değil- birçok yerde zikretmiştir. Müslümanlar da bunu (kader inancını) ondan işitmiş, hayatında ve vefatını müteakip yakın/kesin şekilde ona inanmış, teslim olmuş, nefislerini taz'if ve Allah'ı ta'zim ederek bu konuyu konuşagelmışlerdir. Zira O'nun ilminin ihâta etmediği, onun kitabında (levh-i mahfuz) zikredilmeyen ve kaderinin daha önce karar vermediği bir şeyin söz konusu olamayacağını kabul etmişlerdir. Bütün bunlar, Allah'ın muhkem kitabında bulunmaktadır. İnsanlar da (kader anlayışını) ondan iktibas etmiş ve ondan hareketle öğrenmişlerdir. Şayet "Nerede şu ayet, nerede şu ayet?", "neden Allah şöyle dedi?" diyecek olursanız muhakkak ki onlar, sizin okuduğunuz ayetleri (daha önce) okumuş, sizin bilmediğiniz tevilleri öğrenmiş ve sizin inkâr ettiğiniz şeylere mukabil, onlar Kur'ân'ın tamamına iman etmişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: Takdîr edildi ve yazıldı. Her şey kitap ve kader vasıtasıyla gerçekleşir (her şey kitapta ve kaderde vardır). Her kimin ceennemlik olduğu yazılmışsa (o gerçekleşir). Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz. Bütün güç ve kuvvet O'nundur, lehimize ve aleyhimize olan hususlara mâlik değiliz, (her şey) ancak Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir. Bu sözlerine rağmen onlar, (hayırlı işleri) talep etmeye devam etmiş, (Allah'ın azabından) korkmuşlardır.<sup>50</sup> Onlar (iyilikle) emrolunmuş ve (kötülükten) nehyolunmuşlardır. İyilik hususunda Allah'ı övmüş, hata anında ise kendi nefislerini kınamışlardır. Onlar, Allah'ın kaderini ta'zim etmiş, kaderden dolayı da mazeret sunmamışlardır. Minnetinden dolayı Allah'a hamd etmiş ve O'nun dışında kimseye de dayanmamışlardır. Nitekim Allah, "Bu, muhsinlerin mükâfatıdır" ve "fasık olduklarından dolayı..." buyurmuştur. Hayr/iyilik, Allah'tan olmasına rağmen (ayetlerde) insanlara nisbet edilmiştir. İyilik gibi kötülük de O'ndandır ve kader, bu doğrultuda hükmetmiştir.

Kader hususunda tabi olman gerektiğini söylediğim kişiler Ehlü't-tenzildir. Onlar ki Kur'ân'ı hakkıyla okur, onun muhkemiyle amel eder ve müteşâbihine iman ederler. Bundan dolayı da ilimde râsih diye nitelenen âlimlerden olmuşlardır. Sonra kader ve diğer hususlarda bilgi sahibi olanlar, bu bilgileri bir sonraki nesile aktarmışlardır. (Günümüz) Âlimlerden her hangi birinin tereddüt ettiği konulardan

<sup>49</sup> İslam öncesi Arapların Cebriyyeci/Fatalist olduğu, Alman oryantalist W.L. Schrameier'in (1859-1926) 1881 yılında Bonn'da yayınladığı "Ueber den Fatalismus der Vorislamischen Araber" (İslam Öncesi Arapların Cebriyeciliği Üzerine) adlı doktora tezinde de vurgulanmaktadır (bkz. Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam-Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 223).

<sup>50</sup> Mektubun buraya kadar olan kısmı, Ömer b. Abdülazîz'in risâlesinde de bulunmaktadır. Mâcişûn'un, Ömer b. Abdülazîz'in mektubundan alıntılar yaparak konuyu zenginleştirdiği söylenebileceği gibi râvilerden kaynaklanan bir hata olması da mümkündür.

hiç birinin, kaderi kabul etmek kadar yüce, yaygın ve açık olduğunu görmüyorum. Kader, bedevî arabînin, eğitilmiş köylünün, kapanmış kadınların, bıyıkları yeni terlemiş gençlerin dahi kabul ettiği bir husustur. Ayrıca Müslümanların güçlü ve zayıf olanları dahi kaderi kabul edegelmiştir. Hiç biri, kaderi duyunca inkâr etmemiş, herkes ondan bahsetmiş, muhakkak ki Allah, ona bu hususta geniş bilgi vermiş ve onun üzerinde kelimesini cemetmiştir. Fakat onu inkâr edenlerin kalamını belirsiz/olumsuz (nükra) kılmıştır. Allah'a iman edip insanlar arasında tanınan âlimlerden hiç kimse kaderi inkâr etmemiştir, ancak bir başın etrafına toplanmış küçük bir topluluk onu inkâr etmiştir. Allah, Allah! Şayet kadere inanmak sapıklıksa Hz. Peygamber bu hususta konuşmazdı. Şayet bidat ise Müslümanlar ne zaman ortaya çıktığını bilirlerdi. Nitekim Müslümanlar bidat, muhdes ve sapkınlıkların ne zaman ortaya çıktığını çok iyi bilmektedirler.

Kaderin esası, Allah'ın kitabıyla sabittir. Allah, musibet anında daha önce kaderin yazıldığını belirterek müslümanlara teselli veriyor, bununla onları teselli etmek istiyor ve gayba kesin şekilde inanmalarını sağlamaya çalışıyor. Onlar da O'nun emrini teslim etmiş, onun kaderine iman etmişlerdir. Ayrıca onlar, mümellek değil de memlûk olduklarının, kendi özgürlüklerine (mutlak anlamda) sahip olmadıklarının ve kendi nefislerine güvenemeyeceklerinin bilincindedirler. Onların kalbi Allah'ın elindedir, ancak O'nun verdiği şeyleri alırlar, O'nun (ezelde) hükmettiği şeyleri engelleyemezler. Nefislerine güvenmeleri durumunda heba olacaklarını, Allah'ın, nefislerin şerrinden onları koruması durumunda O'na itaat edeceklerini de biliyorlar. Onlar, böylece Allah'ın nimetinden haberdar kimselerdir. Nitekim Allah'ın elçisi ve kulu siddîk (Hz. Yusuf) şöyle demiştir:

**"Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan onlara meyleder ve cahillerden olurum" dedi.**<sup>51</sup>

**"Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" dedi.**<sup>52</sup>

Hz. Yusuf, bütün güç ve kuvvetin Allah'ın elinde olduğunu belirtmiş, bununla beraber hatadan dolayı kendisini kınamıştır. Hz. Yusuf'ta, onlar için bir örneklik vardır, zira onlar onun şiasıdırlar/taftarıydılar. Allah, kader ve imtihanı onların göğüslerinde farklı kılmamış ve şeytanın da onlara vesvese vermesini engellemiştir. Onlar da "Bu nasıl doğru olur?" dememişlerdir. Kesin bir surette

<sup>51</sup> Yusuf: 12/23.

<sup>52</sup> Yusuf: 12/53.

Allah'ın onları imtihan ettiğini düşünmüşler, O'nun kaderinin nâfiz/belirleyici olduğuna kanaat getirmişlerdir. Şu, şundan daha zor veya daha belirleyici, şu (kader), insanları zayıflığa/tembelliğe sürükler şeklinde bir düşünceye sahip değiller. Her şey kendi ellerindeymiş gibi nefislerine yönelirler, her şeyin Allah'ın emri altında olduğunu düşünenler gibi kadere iman ederler. Kader inancı, onları ibadet hususunda tembelliğe sevk etmez, bu inançtan dolayı kendilerini tehlikeye atmazlar, Allah da imtihandan dolayı onları kendi mülkünden çıkarmaz. İnsanlar çaba sarf eder, koşuştururlar, fakat bununla beraber kaderin doğrultusunda hareket ettiklerine de kesin şekilde inanırlar. Onlar, ancak Allah'ın onlara verdiği şeyleri alır ve O'nun kendilerini imtihan etmekte olduğunu inkâr etmezler. Allah, onları bu şekilde yarattı ve böyle inanmalarını onlara emretti.

Onlar, güç ve kuvvet hususunda Allah karşısında kendi nefisini zayıf görür, kudret ve hüccetin O'nun için olduğunu ikrar ederler. Nefislerini zayıf görmeleri, onları Allah'ın hüccetini inkâr etmeye yönlendirmez. Allah'a özür beyan edeceklerini bilmeleri de onları Allah'ın kaderinin nâfiz olduğunu inkâra sevk etmemektedir. Bu, onların katında eşittir ve onlar, Allah'tan dolayı başkasından müstağnidirler. Allah, onları bu fitneden korumuş ve fitne kapısını onlara açmamış, başka topluluklar için ise bu kapıyı açmıştır. Onlar, nefislerini diledikleri kadar şüpheye düşürmüşler<sup>53</sup> ve sarhoşlukları içinde amaçsız dolaşmaktadırlar. İnsanlar, bir şeyin eceli/vakti gelmeden yapabileceklerine ve istedikleri şeyleri yapmaya muktedir olduklarına inandıklarında, musibet anında huzurlu ve mutlu olmaları mümkün olamaz.<sup>54</sup>

Sübhânallâh, Sübhânallâh! Ey Allah'ın kulları, daha önce olduğu gibi Müslümanların yoluna dönünüz. Siz kendi nefsinizden dolayı bu yoldan saptınız ve birçok farklı yol edindiniz. Uzak bölgelerde üzülp sıkıntı yaşamadan önce, yakın olan hidayet ışıklarına doğru yönelin, önceki müslümanlar ne demişse siz de onu deyin, onlar gibi (salih amel) işleyin, onların cem ettiği şeylerin arasını ayırmayın, onların ayırdığı hususları da cem etmeye çalışmayın. Muhakkak ki onlar, size imâm ve öncü kıldılar. Onlar, size Allah'ın kitabından (Kitâbullâh) ve Hz. Peygamber'in sünnetinden (sünnetü resûlillâh) emin oldukları şeyler aktardılar. Şâhid olduğunuz hususları sakın inkâr etmeyiniz, zira bu sizin aleyhinize olur. Onların ikrâr ettiği kadere inkâr etmeyiniz, zira böyle yaparsanız bidate düşmüş olursunuz. Sakın onu başka bir şeyle desteklemeyin, külfet altına girersiniz.

<sup>53</sup> İlgili ifade "nefislerini şüpheye düşürdüler ve bu onların aleyhinedir" şeklinde de tercüme edilebilir.

<sup>54</sup> Arapça metinde "memlukün" ifadesi kullanılmış olsa da kanaatimizce "mümellekûn" olması anlam açısından bağlama daha uygun düşmektedir.

Kader hususunda şu kişiden daha sağlıklı düşünen bir kimse bilmiyorum: "Bu konuda kimsenin ileri geri konuştuğunu öğrenmemiş, yeni problemleri görmezden gelmiş, vesveseler onun zihnini kirletmemiş, cedel ve şüphe de onu zayıflatmamıştır." Kader inancı, geçmiş toplumun kalbinde sahil şekilde yer aldı. Bundan dolayı şu cedelden uzak durunuz, muhakkak ki cedel, sizi her türlü tehlikeye yaklaştırır ve sizi sağlam ve güvenilir limana götürmez. Kaderin (veya cedelin) sınırı yoktur, o her şeye müdahildir. Onu bilmek nimet, onu bilmemek ise gaflettir. Hidayet alametleri bizedir, başkasına değildir. Her kim cedele kendisini kaptırırsa cedel onu uçurumdan atar ve o kişi hidayeti terk eder. Cedelin<sup>55</sup> eseri açık, aldığı şey ise yakındır. İnsanlara, kaldıramayacakları zorluk ve sıkıntı da yüklenmez.<sup>56</sup>

Kur'ân'ın, sünnetten daha iyi tefsiri ve sığınağı (me'vil) yoktur. Sakın bu prensibi bırakma, yoksa "Arkadaşları 'bize gel!' diye doğru yola çağırdukları halde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşp şeytanların ayarttığı kimse gibi" dininde şaşırır ve yolundan saparsın. **De ki: "Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu."**<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> İlgili zamir, "cedel" kelimesine dönebileceği gibi kader veya Allah'a dönmesi de mümkündür. Fakat bağlam, cedelle ilgili olduğundan ona râci olması daha uygun kabul edilebilir.

<sup>56</sup> Arapça metinde birçok zamir peşi sıra zikredilmiştir, dolayısıyla merci olarak farklı tercihlerde bulunmak da mümkündür.

<sup>57</sup> En'âm: 6/71.

## الرِّسَالَةُ الْأُولَى فِي الْقَدْرِ

### لِعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ الْمَاجِشُونِ<sup>58</sup>

حَدَّثَنَا أَبُو الْفَضْلِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَافِلَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِحْسَاقَ الصَّاعَانِيُّ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو حَنْصِصٍ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ رَجَا قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شِهَابِ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو حَنْصِصٍ عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ هَانِيٍّ الطَّائِيُّ الْأَثْرَمُ، قَالَ جَمِيعًا: حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ الْمَاجِشُونُ قَالَ:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّكَ سَأَلْتَنِي أَنْ أُفَرِّقَ لَكَ فِي أَمْرِ الْقَدْرِ، وَلَعَمْرِي لَقَدْ فَرَّقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ لِإِنِّ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ<sup>59</sup>، فَأَعْلَمْنَا أَنَّ لَهُ الْمُدَّةَ وَالْقُدْرَةَ، وَأَنَّ لَهُ الْعُدْرَ وَالْحِجَّةَ، وَوَصَفَ الْقَدْرَ تَمَلُّكًا وَالْحِجَّةَ إِتْدَارًا، وَوَصَفَ الْإِنْسَانَ فِي ذَلِكَ مُحْسِنًا وَمُسِيئًا وَمَقْدُورًا عَلَيْهِ، وَمَعْدُورًا عَلَيْهِ، فَرَزَقَهُ الْحَسَنَةَ وَحَمَدَهُ عَلَيْهَا، وَقَدَّرَ عَلَيْهِ الْخَطِيئَةَ وَوَلَّاهُ فِيهَا، فَحَسِبْتَ حِينَ حَمَدَهُ وَوَلَّاهُ أَنَّهُ مُلْكٌ، وَنَسِيتَ اتِّخَالَهُ الْقَدْرَ، لِأَنَّهُ مُلْكٌ، فَلَمْ يُخْرِجْهُ بِالْمَحْمَدَةِ وَاللَّائِمَةِ مِنْ مُلْكِهِ، وَلَا يَعُدُّهُ بِالْقَدْرِ فِي خَطِيئَتِهِ.

خَلَقَهُ عَلَى الطَّلَبِ بِالْحِيلَةِ، فَهُوَ يَعْرِفُهَا وَيَوْمُ نَفْسِهِ حِينَ يَبْكُرُهَا، وَعَرَفَهُ الْقُدْرَةَ، فَهُوَ يُؤْمِنُ بِهَا وَلَا يَجِدُ مَعُولًا إِلَّا عَلَيْهَا، فَرَغِبَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ جَلَّ فِي التَّوْفِيقِ لِعَلِّهِ بِمُلْكِهِ، مُوقِنًا بِأَنَّ ذَلِكَ فِي يَدِهِ فَيُخْطِئُهُ مَا طَلَبَ، فَيُرْجَعُ فِي ذَلِكَ عَلَى لَائِمَةٍ نَفْسِهِ مَفْزَعُهُ فِي التَّقْصِيرِ نَدَامَتُهُ عَلَى مَا تَرَكَ مِنَ الْأَخْذِ بِالْحِيلَةِ، قَدْ عَرَفَ أَنَّ بِذَلِكَ يَكُونُ لِلَّهِ عَلَيْهِ بِهِ الْحِجَّةُ، مَعُولُهُ فِي طَلَبِ الْخَيْرِ: نَمَّتَهُ بِاللَّهِ، وَإِيمَانُهُ بِالْقَدْرِ حِينَ يَقُولُ يَطْلُبُ الْخَيْرَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، يَقُولُ حِينَ يَقَعُ فِي الشَّرِّ: لَا عُدْرَ لِي فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، مُسْتَسْلِمٌ حِينَ يَطْلُبُ، ضَعِيفٌ فِي نَفْسِهِ، قَوِيٌّ حِينَ يَقَعُ فِي الشَّرِّ، لِأَنَّمَا لِأَمْرِهِ، لَيْسَ الْقَدْرُ بِأَحَقَّ عِنْدَهُ بِأَنَّهُ ظَلَمٌ حِينَ يَعْصِي رَبَّهُ إِنْ رَأَى أَنَّ أَحَدَهُمَا أَحَقُّ مِنْ صَاحِبِهِ، سَفَهُ الْحَقَّ وَجَهَلَ دِينَهُ.

لَا يَجِدُ عَنِ الْإِفْرَارِ بِالْقَدْرِ مَنَاصًا، وَلَا عَنِ الْإِعْتِرَافِ بِالْخَطِيئَةِ مَحِيصًا، فَمَنْ ضَاقَ ذَرْعًا بِهَذَا {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يَدُهِنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ}<sup>60</sup> فَوَاللَّهِ لَا يَجِدُ بَدَأَ مِنْ أَنْ يَضْرَعَ إِلَى اللَّهِ ضَرَعَ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ إِلَيْهِ، وَيَعْتَدِرُ مِنَ الْخَطِيئَةِ اعْتِدَارَ مَنْ كَانَتْ لَمْ تَقْدَرُ عَلَيْهِ، فَلَا تَمَلِكُوا أَنْفُسَكُمْ بِحَدِّ الْقُدْرَةِ، وَلَا تَعْدُرُواهَا بِالْقَدْرِ فِرَارًا مِنْ حِجَّتِهِ، ضَعُوا أَمْرَ اللَّهِ كَمَا وَضَعَهُ الْآلُ تَفَرَّقُوا بَيْنَهُ بَعْدَمَا جَمَعَهُ، فَإِنَّهُ قَدْ خَلَطَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَجَعَلَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ، فَخَلَطَ الْحِيلَةَ بِالْقَدْرِ ثُمَّ لَامَ وَعَدَرَ، وَقَدْ كَتَبَ بَعْدَ ذَلِكَ، فَلَا تَمَلِكُوا أَنْفُسَكُمْ فَتَجْحَدُوا نِعْمَتَهُ فِي الْهُدَى.

<sup>58</sup> نقلها ابن بطه ونسبها إلى المؤلف في الإبانة (الكتاب الثاني القدر)، (240-247/4)، حقه: عثمان عبد الله آدم الأثري - الطبعة الأولى،

1994/1415.

<sup>59</sup> سورة ق: 37.

<sup>60</sup> سورة الحج: 15.

وَلَا تَعْلُوا فِي صِفَةِ الْقَدَرِ، فَعَدُّوا أَنْفُسَكُمْ بِالْخَطَا، فَإِنَّكُمْ إِذَا نَحَلْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِالْإِيمَةِ وَأَقْرَبْتُمْ لِرَبِّكُمْ بِالْحُكُومَةِ، سَدَدْتُمْ عَنْكُمْ بَابَ الْخُصُومَةِ، فَتَرَكْتُمُ الْعُلُوَّ وَبَسَّسْتُمْ مِنَ الْعَدُوِّ، فَاتَّخَذُوا الْكُفَّ طَرِيقًا فَإِنَّهُ الْقَصْدُ وَالْهَدَى، وَإِنَّ الْجِدَلَ وَالتَّعَمُّقَ هُوَ جُورُ السَّبِيلِ وَصِرَاطِ الْخَطَا، وَلَا تَحْسَبَنَّ التَّعَمُّقَ فِي الدِّينِ رُسُوحًا، فَإِنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ وَقَفُوا حَيْثُ تَنَاهَى عَلَيْهِمْ، وَقَالُوا: {أَمَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}، وَإِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْحِيلَةَ بِالْقَدَرِ كَمَا وَصَفْتُ لَكَ، فَانظُرْ فِي أَمْرِ الْقِتَالِ، وَمَا ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ فِي كِتَابِهِ تَسْمَعُ شَيْئًا عَجَبًا، مِنْ ذِكْرِ مَلِكٍ لَا يَغْلِبُ، وَدَوَلَةٍ تَنْقَلِبُ، وَنَصْرٍ مَحْتَرَمٍ، وَالْعَبْدُ بَيْنَ ذَلِكَ مَحْمُودٌ وَمَلُومٌ، يَنْصُرُ أَوْلِيَائَهُ وَيَنْتَصِرُ بِهِمْ، وَيُعَذِّبُ أَعْدَاءَهُ وَيُدْبِلُهُمْ، يَقُولُ تَعَالَى: {قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَيُدْهِبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ} 61، {وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ} 62، {إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} 63 قَالَ: {وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ} 64

فَأَفْهَمَ ظَنَّهُمْ أَيَّ الْفَرِيقَيْنِ أَوْلَى بِهِمْ، الْمُضِيفُ إِلَى رَبِّهِ الْمُؤْمِنُ بِقَدَرِهِ، أَمْ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ قَدْ مَلَكَهُ؟ فَإِلَى نَفْسِهِ وَكَلَهُ، فَإِنَّ ظَنَّهُمْ ذَلِكَ إِثْمًا هُوَ قَوْلُهُمْ: {لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا} 65، وَلَكَّا عَصَيْنَا، وَلَوْ أَطَعْنَا مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا، فَلَعَمْرِي لَئِنْ كَانُوا صَدَقُوا لَقَدْ صَدَقْتَ، وَلَئِنْ كَانُوا كَذَبُوا لَقَدْ كَذَبْتَ، فَقَالَ الْمَلِكُ تَعَالَى: {قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ} 66، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: {قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَيُخَيِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ} 67، {وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ} 68، فَيُدْبِلُ اللَّهُ أَعْدَاءَهُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، فَيَسْتَشْهِدُهُمْ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَكْتُبُ ذَلِكَ خَطِيئَةً عَلَيْهِمْ، ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ بِهَا وَيَسْأَلُهُمْ عَنْهَا وَهُوَ آدَاهُمْ بِهَا، وَيَنْصُرُ أَوْلِيَائَهُ عَلَى أَعْدَائِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} 69، ثُمَّ يَكْتُبُ ذَلِكَ حَسَنَةً لَهُمْ، يُجَدِّدُهُمْ عَلَيْهَا وَيُبْنِي عَلَيْهِمْ بِهَا، وَهُوَ تَوَلَّى نَصْرَهُمْ فِيهَا، يَقُولُ: {الْأَمْرُ كُلُّهُ لِي، لَا يَغْلِبُ وَاحِدٌ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ إِلَّا بِي، وَعَدَّهُمْ بِدَرِّ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهُمَا لَمْ وَعَدًا لَا يَخْلَفُ، وَنِقْمَةً لَا تُصْرَفُ إِلَّا قَطْعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ

61 سورة التوبة: 15.

62 سورة آل عمران: 126.

63 سورة آل عمران: 160.

64 سورة آل عمران: 154.

65 سورة آل عمران: 154.

66 سورة آل عمران: 154.

67 سورة آل عمران: 154.

68 سورة آل عمران: 140.

69 سورة الأنفال: 17.

يَكْتَبُهُمْ، فَيَنْقَلِبُوا حَائِينَ<sup>70</sup>، يَقُولُ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ<sup>71</sup>، تَمَّ ذَلِكَ الْوَعْدَ بِمِثْلِ الْحِيلَةِ وَأَعَدَ لَهُمُ الْعُدَّةَ وَالْمَكِيدَةَ، وَإِنَّمَا هُوَ تَسْبُبٌ لِقُدْرَةِ خَفِيَّةٍ، وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ الْمَلَائِكَةَ لِقِتَالِ أَلْفٍ مِنْ قُرَيْشٍ، ثُمَّ أَوْحَى إِلَيْهِمْ {إِنِّي مَعَكُمْ<sup>72</sup>، يَنْبَهُهُمْ بِذَلِكَ، {فَتَبَتُوا الَّذِينَ آمَنُوا<sup>73</sup>، حَتَّى كَانَهُ عِنْدَ مَنْ يَنْكُرُ الْقَدَرَ أَمْرٌ يُكَابِرُ، وَعَدُوٌّ يُخَافُ مِنْهُ أَنْ يَظْفَرَ، وَإِبْلِيسُ مَعَ الْكُفَّارِ قَدْ زَيَّنَ لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ: {لَا غَالِبَ لَكَ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكَ<sup>74</sup>.

فَبَيْنَمَا الْأَمْرُ هَكَذَا كَانَهُ أَمْرُ النَّاسِ الَّذِينَ يَحْشَوْنَ الْغَلْبَةَ وَيَحْتَدُونَ فِي الْمَكِيدَةِ، وَلَا يَتْرُقُونَ فِي عُدَّةٍ، إِذْ قَدَفَ الرَّعْبُ فِي قُلُوبِهِمْ قَوْلًا مُدْبِرِينَ، وَقَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: {اضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ،} جَاءَهُمْ أَمْرٌ لَا حِيلَةَ لَهُمْ فِيهِ، وَلَا صَبْرٌ لَوْلِيهِمْ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا وَعَدَهُمْ عَلَيْهِ إِبْلِيسُ، فَلَمَّا رَأَى الْمَلَائِكَةَ نَكَصَ عَلَى عَقْبِيهِ وَقَالَ: {إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ وَإِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ<sup>75</sup>، لَا يُجِنِّبُنِي وَإِيَّاكُمْ مِنْ بَأْسِهِ جِنَّةٌ، وَلَا يَدْفَعُهُ عَنِّي وَلَا عَنَّا عُدَّةٌ وَلَا قُوَّةٌ، لَا تَرَوْنَ مَنْ يُقَاتِلُكُمْ، لَا تَسْتَطِيعُونَ دَفْعَ الرَّعْبِ عَنْ قُلُوبِكُمْ، وَلَا أَسْتَطِيعُ دَفْعَهُ عَنْ نَفْسِي، فَكَيْفَ أَسْتَطِيعُ دَفْعَهُ عَنَّا؟ وَهُمْ الَّذِينَ كَانُوا حَذَرُوا، وَخِيفَ مِنْهُمْ أَنْ يَظْهَرُوا، وَرَأَوْا مِنْهُمْ كَثْرَةَ الْعَدَدِ حِينَ قَالَ: {إِذْ يُرِيكُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتُمْ كَثِيرًا لَفِشَلْتُمْ وَتَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ وَإِذْ يُرِيكُمُ اللَّهُ إِذْ تَتَّقِيهِمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَالِكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ<sup>76</sup>، لِمَه؟ قَالَ: {لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا<sup>77</sup>، فَيُخْرِجُهُمْ أَنَّهُ قَدْ فَرَّغَ وَقَضَى، وَأَنَّهُ لَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ إِلَّا هَكَذَا.

وَحَسَبَ الْقَدْرِيُّ إِذَا ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ احْتِيَالٌ وَاحْتِفَالٌ وَإِعْدَادٌ لِقِتَالِ، وَيَسَى أَنَّهُ الْغَالِبُ عَلَى أَمْرِهِ بغيرِ مُغَالِبَةٍ، وَالْقَاهِرُ لِعُدُوِّهِ إِذَا شَاءَ بِغَيْرِ مَكَاثِرَةٍ، أَهْلَكَ عَادًا بِالرَّيْحِ الْعَقِيمِ، وَأَحْمَدَ تَمُودَ بِالصَّيْحَةِ، وَخَسَفَ بِقَارُونَ وَبَدَارِهِ الْأَرْضَ، وَأَرْسَلَ عَلَى قَوْمِ لُوطٍ حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ، وَرَسَلَ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ قَعَصًا لَا مَكْرَ فِيهِ وَلَا اسْتِدْرَاجَ، وَيَسْتِدْرِجُ وَيَمَكُرُ بَيْنَ لَا يَعْجِزُهُ، وَيَأْتِي مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنْهُ مُوَاجِهَةً، وَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ عَلَى النَّجَاةِ مِنْهُ قُدْرَةٌ، وَكَلَا الْأَمْرَيْنِ فِي قُدْرِهِ وَقَضَائِهِ سَوَاءٌ، فَهُوَ يَنْفِذُهُمَا فِي خَلْقِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ، لَمْ يَهْلِكْ هَوْلًا قَعَصًا وَلَا قَهْرًا اغْتِنَامًا لِعَرَّتِهِمْ، وَلَمْ يَسْتِدْرِجْ هَوْلًا وَيَمَكُرْ بِهِمْ شَفَقَةً أَنْ يَعْجِزُوا بِمَا أَرَادَ بِهِمْ.

لِقُدْرِهِ وَقَضَائِهِ مَخْرَجَانِ: أَحَدُهُمَا ظَاهِرٌ قَاهِرٌ، وَالْآخَرُ قَوِيٌّ خَفِيٌّ، لَا يَمْتَنِعُ مِنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يُوجَدُ لَهُ مَسٌّ، وَلَا يَسْمَعُ لَهُ حَسٌّ، وَلَا يَرَى لَهُ عَيْنٌ وَلَا أَثْرٌ حَتَّى يَبْرُمَ أَمْرَهُ فَيَظْهَرُ، يُبَاعِدُ بِهِ الْقَرِيبَ، وَيَصْرِفُ بِهِ الْقُلُوبَ، وَيَقْرِبُ بِهِ

70 سورة آل عمران: 127.

71 سورة آل عمران: 128.

72 سورة الأنفال: 12.

73 سورة الأنفال: 12.

74 سورة الأنفال: 48.

75 سورة الأنفال: 48.

76 سورة الأنفال: 43.

77 سورة الأنفال: 42.

الْبَعِيدَ، وَيَذُلُّ بِهِ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ، حَتَّى يَفْعَلَ مَا يُرِيدُ بِهِ، حَفِظَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الثَّابُوتِ وَالْمِمْنُوسَا وَزَهَ يَقْرِبُهُ مِنْ عَدُوِّهِ إِلَيْهِ لِلَّذِي سَبَبَ أَمْرَهُ عَلَيْهِ، وَقَدْ قَدَّرَ وَقَضَى أَنْ نَجَّاهُ فِيهِ. قَالَ لِأُمَّهُ: {فَإِذَا خِفْتُ عَلَيْهِ} 78 أَنْ يَأْخُذَهُ فِرْعَوْنُ {فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ} 79 يَأْخُذُهُ فِرْعَوْنُ هُنَالِكَ، لَا يُرِيدُ أَنْ يَأْخُذَهُ إِلَّا كَذَلِكَ، فَاخْتَلَجَهُ مِنْ كَيْبِهِ، وَمَنْ نَذَى أُمَّهُ إِلَى هَوْلِ الْبَحْرِ وَأَمَاجِهِ، وَأَدْخَلَ قَلْبَ أُمِّهِ الْيَقِينَ أَنَّهُ رَادُهُ إِلَيْهَا، وَجَاعَلُهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ، فَأَمَنْتَ عَلَيْهِ الْغَرَقُ، فَأَلْقَتْهُ فِي الْيَمِّ وَلَمْ تَفْرُقْ، وَأَمَرَ الْيَمُّ بِإِلْقَائِهِ بِالسَّاحِلِ، فَسَمِعَ وَأَطَاعَ وَحَفِظَهُ مَا اسْتَطَاعَ حَتَّى آدَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِأَمْرِهِ، وَقَدْ قَدَّرَ وَقَضَى عَلَى قَلْبِ فِرْعَوْنَ وَبَصَرِهِ حَفِظَهُ وَحَسَنَ وَلَا يَتَّبِعُهُ بِمَا قَضَى مِنْ ذَلِكَ، فَأَلْقَى عَلَيْهِ حَبَّةَ مِنْهُ لِيُصْنَعَهُ عَلَى عَيْنِهِ، قَدْ أَمِنَ عَلَيْهِ سَطْوَتَهُ وَرَضِيَ لَهُ تَرْبِيَتَهُ، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى التَّغْيِيرِ وَالشَّفَقَةِ، وَلَكِنْ عَلَى الْيَقِينِ وَالثِّقَّةِ بِالْغَلْبَةِ، يَصْطَفِي لَهُ الْأَطْعِمَةَ وَالْأَشْرِبَةَ وَالْحُلْمَ وَالْحِضَانَ، يَلْتَمِسُ لَهُ الْمَرَاضِعَ شَفَقَةً أَنْ يَمِيتَهُ، وَهُوَ يَقْتُلُ أَبْنَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ يَحْتَسِي أَنْ يَفُوتَهُ وَهُوَ فِي يَدَيْهِ وَبَيْنَ جِرِّهِ وَنَحْرِهِ، يَتَبَاهَى وَيَتَرَشَّفُهُ، يَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ وَقَدْ أَغْفَلَ قَلْبَهُ عَنْهُ، وَزِينَهُ فِي عَيْنِهِ، وَحَبِيبَهُ إِلَى نَفْسِهِ، لَهُ؟ قَالَ: {لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحِزْنًا} 80، فَمِنْهُ يَفْرُقُ عَلَى وَدِهِ لَوْ عَلَيْهِ يَقْدِرُ، وَهُوَ فِي يَدَيْهِ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ حَتَّى رَدَهُ بِقُدْرَتِهِ إِلَى أُمِّهِ، وَجَعَلَهُ بِهَا مِنَ الْمُرْسَلِينَ، وَفِرْعَوْنَ خِلَالَ ذَلِكَ يَزْعَمُ أَنَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ يَجْرِي فِي كَيْدِ اللَّهِ الْمُنْتَبِهِينَ حَتَّى آتَاهُ مِنْ رَبِّهِ الْيَقِينَ مُدْعَاً مُسْتَوْثِقًا فِي كُلِّ مَقَالٍ وَقِتَالٍ، يَرْفَعُهُ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ، حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ: {أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ} 81.

فَنَسَأَلُ اللَّهَ تَمَامَ النِّعْمَةِ فِي الْهُدَى فِي الْآخِرَةِ وَالْدُنْيَا، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِأَيْدِينَا، نَبْرًا إِلَيْهِ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ، وَنَبْوُهُ عَلَى أَنْفُسِنَا بِالظُّلْمِ وَالْخَطِيئَةِ، الْحِجَّةُ عَلَيْنَا بِغَيْرِ انْتِحَالِنَا الْقُدْرَةَ عَلَى اخْتِذِ مَا دَعَانَا إِلَيْهِ إِلَّا بِمَنْتِهِ وَفَضْلِهِ صُرَاحًا، لَا نَقُولُ: كَيْفَ رَزَقَنَا الْحَسَنَةَ وَحَمَدَنَا عَلَيهَا، وَلَا كَيْفَ قَدَّرَ الْخَطِيئَةَ وَلَا مَنَّا فِيهَا، وَلَكِنْ نَلُومُ أَنْفُسَنَا كَمَا لَامَهَا، وَنَقْرُلُهُ بِالْقُدْرَةِ كَمَا انْتَحَلَهَا، لَا نَقُولُ لِمَا قَالَهُ: لَمْ قَالَهُ؟ وَلَكِنْ نَقُولُ كَمَا قَالَهُ، وَهُوَ مَا قَالَهُ، وَهُوَ مَا فَعَلَ: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} 82، {لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} 83.

78 سورة القصص: 7.

79 سورة طه: 39.

80 سورة القصص: 8.

81 سورة يونس: 90.

82 سورة الأنبياء: 23.

83 سورة الأعراف: 54.



## الرِّسَالَةُ الثَّانِيَّةُ فِي الْقَدْرِ

### لِعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ الْمَاجِشُونِ<sup>84</sup>

حَدَّثَنَا أَبُو الْفَضْلِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَافَلَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّاعَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، وَحَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ رَجَاءٍ، وَأَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهَابٍ، قَالَ جَمِيعًا: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ هَازِنِ الطَّائِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّهُ قَالَ:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي مُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْإِقْتِصَادِ فِي أَمْرِهِ، وَاتِّبَاعِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَرْكِ مَا أَحَدَثَ الْمُحَدِّثُونَ فِي دِينِهِمْ مِمَّا قَدْ كُفُّوا مُؤْتَنَةً، وَجَرَتْ فِيهِمْ سُنَّتُهُ، ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ تَكُنْ بَدْعَةً قَطُّ إِلَّا وَقَدْ مَضَى قَبْلَهَا مَا هُوَ عِبْرَةٌ فِيهَا وَدَلِيلٌ عَلَيْهَا، فَعَلَيْكَ بِلُزُومِ السُّنَّةِ؛ فَإِنَّهَا لَكَ بِإِذْنِ اللَّهِ عِصْمَةٌ، وَأَنَّ السُّنَّةَ إِذَا جَعَلْتَ سُنَّةً لَيْسَتْ بِهَا، وَبِقِصْرِ عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا سَنَاهَا مَنْ قَدْ عَلِمَ مَا فِي خِلَافِهَا مِنَ الزَّلَالِ وَالْخَطِئِ وَالْحَمِيِّ وَالْتَعَمُّقِ، فَارْضَ لِنَفْسِكَ بِمَا رَضُوا بِهِ لِأَنْفُسِهِمْ، فَإِنَّهُمْ عَنْ عِلْمٍ وَقَفَوا، وَبَصِيرَاتٍ قَدْ كُفُّوا، وَهُمْ عَنْ كَشْفِهَا كَانُوا أَقْوَى، وَيَفْضَلُ لَوْ كَانَ فِيهَا أُخْرَى، وَأَتَمُّ لَهُمُ السَّابِقُونَ، فَإِنَّ كَانَ الْهُدَى مَا أَتَمُّ فِيهِ، لَقَدْ سَبَقْتُمُوهُمْ إِلَيْهِ، وَلَئِنْ قُلْتَ: حَدَّثَ حَدَّثَ بَعْدَهُمْ مَا أَحَدَثَهُ إِلَّا مِنْ أَسْبَغِ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ وَرَغِبَ بِنَفْسِهِ عَنْهُمْ، وَلَقَدْ وَصَفُوا مِنْهُ مَا يَكْفِي، وَتَكَلَّمُوا مِنْهُ بِمَا يَشْفِي، فَمَا دُونَهُمْ مَقْصَرٌ، وَلَا فَوْقَهُمْ مَجْبِسٌ، لَقَدْ قَصَرَ أَنْاسٌ دُونَهُمْ جَحْفُوا، وَطَمَحَ آخَرُونَ عَنْهُمْ فَعَلُوا، وَأَنْتُمْ بَيْنَ ذَلِكَ لَعَلَّ هُدَى مُسْتَقِيمٍ.

سَأَلْتَنِي عَنِ الْقَدْرِ، وَمَا جَعَدَ مِنْهُ مِنْ جَعْدٍ، فَعَلَى الْخَبِيرِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ سَقَطَتْ، وَذَلِكَ أَرَى الَّذِي أَرَدْتَ فَمَا أَعْلَمُ أَمْرًا مِمَّا أَحَدَثَ النَّاسُ فِيهِ مُحَدَّثَةً أَوْ ابْتَدَعُوا فِيهِ بَدْعَةً أَبِينِ أَثَرًا وَلَا أَثَبْتَ أَصْلًا وَلَا أَكْثَرَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، أَهْلًا مِنَ الْقَدْرِ، لَقَدْ كَانَ ذِكْرُهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ الْجُهْلَاءِ، مَا أَنْكَرُوا مِنَ الْأَشْيَاءِ يَذْكُرُونَهُ فِي شِعْرِهِمْ وَكَلَامِهِمْ وَيُعِزُّونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ فِيمَا فَاتَهُمْ، ثُمَّ مَا زَادَهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً، لَقَدْ كَلَّمَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ وَلَا اثْنَيْنِ وَلَا ثَلَاثَةٍ، وَلَا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، وَسَمِعَهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْهُ، وَتَكَلَّمُوا بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقِينًا وَسَلِيمًا وَتَضَعِيفًا لِأَنْفُسِهِمْ، وَتَعْظِيمًا لِرَبِّهِمْ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ لَمْ يَحِطْ بِهِ عَلَيْهِ، وَلَمْ يُحْصِهِ كِتَابُهُ، وَلَمْ يَمُضِ بِهِ قَدْرُهُ، إِنَّ ذَلِكَ مَعَ ذَلِكَ لَتَبِي مُحْكَمٌ كِتَابُهُ، لِمَنْ أَقْبَسُوهُ وَبَلَّهْ عَلَيْهِ، فَلَئِنْ قُلْتُمْ: أَيْنَ آيَةٌ كَذَا؟ وَأَيْنَ آيَةٌ كَذَا؟ وَلِمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كَذَا؟ لَقَدْ قَرَأْتُمْ مِنْهُ مَا قَرَأْتُمْ، وَعَلِمُوا مِنْ تَأْوِيلِهِ مَا جَهَلْتُمْ، ثُمَّ آمَنُوا بَعْدَ ذَلِكَ بِهِ كُلِّهِ بِالَّذِي جَعَلْتُمْ قَوْلًا: قَدَّرَ وَكَتَبَ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَكْتَابُ وَقَدَّرَ، وَمَنْ كَتَبَتْ عَلَيْهِ الشَّقْوَةُ وَمَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَلَا تَمْلِكُ لِأَنْفُسِنَا ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِلَّا

<sup>84</sup> نقلها ابن بطة ونسبه إلى المؤلف في الإبانة (الكتاب الثاني القدر)، (247-252/4)، حققه: عثمان عبد الله آدم الأيوبي - الطبعة الأولى، 1994/1415.

مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ رَغِبُوا مَعَ قَوْلِهِمْ هَذَا، وَرَهَبُوا<sup>85</sup> وَأَمَرُوا وَنَهَوْا، وَحَمَدُوا رَبَّهُمْ عَلَى الْحَسَنَةِ، وَلَاؤُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْخَطِيئَةِ، وَلَمْ يَعْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِالْقَدَرِ، وَلَمْ يَمْلِكُوهَا فِعْلَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، فَعَظَمُوا اللَّهَ بِقَدْرِهِ، وَلَمْ يَعْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِهِ، وَحَمَدُوا اللَّهَ عَلَى مِنْهُ، وَلَمْ يَخْلَوْهُ أَنْفُسَهُمْ دُونَهُ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى {وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ}<sup>86</sup>، وَقَالَ {بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ}<sup>87</sup>، فَكَمَا كَانَ الْخَيْرُ مِنْهُ، وَقَدْ نَحَلَهُمْ عَمَلَهُ، فَكَذَلِكَ كَانَ الشَّرُّ مِنْهُ، وَقَدْ مَضَى بِهِ قَدْرُهُ،

وَإِنَّ الَّذِينَ أَمَرْتُمْكَ بِاتِّبَاعِهِمْ فِي الْقَدَرِ لِأَهْلِ التَّزْيِيلِ، الَّذِينَ تَلَّوْهُ حَتَّى تَلَّوْتَهُ، فَعَمِلُوا بِحُكْمِهِ، وَأَمَنُوا بِمُتَّبِعِيهِ، وَكَانُوا بِذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ فِي الرَّاسِخِينَ، ثُمَّ وَرَثُوا عِلْمَ مَا عَلِمُوا مِنَ الْقَدَرِ وَغَيْرِهِ مِنْ بَعْدِهِمْ، فَأَعْلَمُوا أَمْرًا شَكَّ فِيهِ أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ، لَا يَكُونُ أَعْظَمَ الدِّينِ أَعْلَى وَلَا أَفْسَى وَلَا أَكْثَرَ وَلَا أَظْهَرَ مِنَ الْإِقْرَارِ بِالْقَدَرِ، لَقَدْ آمَنَ بِهِ الْأَعْرَابِيُّ الْجَبَانِيُّ، وَالْقُرُوبِيُّ الْقَارِي، وَالنِّسَاءُ فِي سُتُورِهِنَّ، وَالْعُلَمَاءُ فِي حَدِيثِهِمْ، وَمَنْ بَيْنَ ذَلِكَ مِنْ قَوِيِّ الْمُسْلِمِينَ وَضَعِيفِهِمْ، فَأَسَمِعَهُ سَامِعٌ قَطُّ فَأَتَكَرَّهُ، وَلَا عَرَضَ لِمُتَكَلِّمٍ قَطُّ إِلَّا ذَكَرَهُ، لَقَدْ بَسَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْمَعْرِفَةَ، وَجَمَعَ عَلَيْهِ الْكَلِمَةَ، وَجَعَلَ عَلَى كَلَامٍ مِنْ بَحْدِهِ الثُّكْرَةَ، فَأَمَّا مَنْ بَحْدَهُ وَلَا أَنْكَرَهُ فَيَعْنُ آمَنَ بِهِ وَعَرَفَهُ مِنَ النَّاسِ إِلَّا كَأَكْلَةِ رَأْسٍ. فَاللَّهُ اللَّهُ، فَلَوْ كَانَ الْقَدَرُ ضَلَالَةً، مَا تَكَلَّمَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَوْ كَانَتْ بَدْعَةً فَعَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مَتَى كَانَتْ، فَقَدْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مَتَى أُحْدِثَتِ الْمُحَدَّثَاتُ وَالْبَدَعُ وَالْمُضَلَّلَاتُ.

وَإِنَّ أَصْلَ الْقَدَرِ لَثَابِتٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، يُعْزِي بِهِ الْمُسْلِمِينَ فِي مَصَائِبِهِمْ بِمَا سَبَقَ مِنْهَا فِي الْكِتَابِ عَلَيْهِمْ، يُرِيدُ بِذَلِكَ تَسْلِيَتِهِمْ، وَيُثَبِّتُ بِهِ عَلَى الْغَيْبِ يَقِينَهُمْ، فَسَلُّوا لِأَمْرِهِ، وَأَمَنُوا بِقَدْرِهِ، وَقَدْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ مُبْتَلُونَ، وَأَنَّهُمْ مَمْلُوكُونَ غَيْرَ مُلْكَيْنِ وَلَا مُوَكَّلِينَ، قُلُوبُهُمْ بِيَدِ رَبِّهِمْ، لَا يَأْخُذُونَ إِلَّا مَا أَعْطَى، وَلَا يَدْفَعُونَ عَنْ أَنْفُسِهِمْ مَا قَضَى، قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ إِنْ

<sup>85</sup> وَحَدَّثَنَا أَبُو طَلْحَةَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْفَرَّارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَبِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي سَابِطٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، قَالَ: كَتَبَ عَامِلٌ لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى عُمَرَ يُسْأَلُ عَنِ الْقَدَرِ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ: أَمَا بَعْدُ، "أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْإِقْتِسَادِ فِي أَمْرِهِ، وَاتِّبَاعِ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَرَكَ مَا أَحْدَثَ الْمُحَدِّثُونَ بَعْدَ مَا جَرَتْ سُنَّتُهُ وَكَفَرُوا بِمُؤْتَبَتِهِ، فَعَلِمَ بِالزُّلْمِ السَّنَةِ، فَإِنَّهَا لَكَ بِإِذْنِ اللَّهِ عِصْمَةٌ، ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَبْتَدِعِ النَّاسُ بَدْعَةً إِلَّا قَدْ مَضَى قَبْلَهَا مَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهَا. أَوْ عِبْرَةٌ فِيهَا، فَإِنَّ السَّنَةَ إِنَّمَا سَبَّحْنَا مِنْ قَدْرِ عَلَمٍ مَا فِي خِلَافِهَا مِنَ الْخَطَا وَالزَّلَالِ وَالْحَقِّ وَالتَّعَمُّقِ، فَارْضَ لِنَفْسِكَ مَا رَضِيَ بِهِ الْقَوْمُ لِأَنْفُسِهِمْ، فَإِنَّهُمْ عِلْمٌ وَقَفُوا، وَبَصُرْنَا قَدْ كَفَرُوا، وَفُهِمَ عَلَى كَشْفِ الْأُمُورِ كَانُوا أَقْدَرُ، وَيُفْضَلُ مَا فِيهِ كَانُوا أَوْلَى، فَإِنَّ كَانَ الْهَدَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ لَقَدْ سَبَقْتُمُوهُمْ إِلَيْهِ، وَلَئِنْ قَلْتُمْ: إِنَّمَا حَدَّثَ بَعْدَهُمْ مَا أَحْدَثَهُ إِلَّا مِنْ ابْنِي غَيْرِ سَبِيلِهِمْ وَرَغِبَ بِنَفْسِهِ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ السَّابِقُونَ، فَقَدْ كَلَّمُوا فِيهِ بِمَا يَكْفِي، وَوَصَفُوا مِنْهُ مَا يَشْفِي، فَمَا دُونَهُمْ مِنْ مَقْصُورٍ وَمَا فَوْقَهُمْ مِنْ مَجْبُورٍ، قَدْ قَصَرَ قَوْمٌ دُونَهُمْ لِحُجُوفِ، وَطَمَحَ عَنْهُمْ أَقْوَامٌ فَعَلُوا، وَأَنْهَمَ بَيْنَ ذَلِكَ لَعَلَّ هُدَى مُسْتَجْتَمِعٍ، كَتَبْتُ سُئِلْتُ عَنِ الْإِقْرَارِ بِالْقَدَرِ، فَعَمِلَ الْخَيْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَعَتْ، مَا أَعْلَمَ أَحَدٌ النَّاسَ مِنْ مُجَدِّدَةٍ وَلَا ابْتِدَاعٍ مِنْ بَدْعَةٍ هِيَ ابْنِي أَمْرًا وَلَا أَثْبَتَ أَمْرًا مِنَ الْإِقْرَارِ بِالْقَدَرِ، لَقَدْ كَانَ ذِكْرُهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ الْجَهْلَاءِ، يَتَكَلَّمُونَ بِهِ فِي كَلَامِهِمْ وَفِي شَرْعِهِمْ، يَعُزُّونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ عَلَى مَا فَاتَهُمْ، ثُمَّ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ بَعْدَ إِلَّا شِدَّةً، وَلَقَدْ ذَكَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ وَلَا حَدِيثَيْنِ قَدْ سَمِعَهُ مِنْهُ الْمُسْلِمُونَ، فَكَلَّمُوا بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ يَقِينًا وَتَسْلِيمًا لِرَبِّهِمْ وَتَضَعِيفًا لِأَنْفُسِهِمْ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ لَمْ يَحْطُ بِهِ عِلْمُهُ وَلَمْ يَحْصِهِ كِتَابُهُ، وَلَمْ يَحْضِ بِهِ قَدْرُهُ، وَاتَّهَمَ مَعَ ذَلِكَ لَفِي حُكْمِ كِتَابِهِ لَمَنْ أَسْتَسْوَهُ، وَلَمَنْ تَعَلَّمَهُ، وَلَئِنْ قَلْتُمْ: لَمْ أَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ كَذَا، وَلَمْ قَالَ اللَّهُ كَذَا؟ لَقَدْ قَرَأْتُمْ مِنْهُ مَا قَرَأْتُمْ، وَعَلِمُوا مِنْ تَأْوِيلِهِ مَا جِئْتُمْ، وَقَالُوا بَعْدَ ذَلِكَ كَلِمَةً بِكَلِمَةٍ وَقَدَرٌ، مَا قَدَرُ لَكُمْ، وَمَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَنْشَأْ لَمْ يَكُنْ، وَلَا تَمَلِكْ لِأَنْفُسِنَا ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، ثُمَّ رَغِبُوا بَعْدَ ذَلِكَ وَرَهَبُوا" (ابن بطنة، الابانة، 4/231-233).

وَكَلَّمَهُمْ إِلَى أَنْفُسِهِمْ ضَاعُوا، وَإِنْ عَصَمَهُمْ مِنْ شَرِّهَا أَطَاعُوا، هُمْ بِذَلِكَ مِنْ نِعْمَتِهِ عَارِفُونَ، كَمَا قَالَ نَبِيُّهِ وَعَبْدُهُ الصِّدِّيقُ {وَالْأَمْثَلُ أَنْ تَصْرِفَ عَيْنِي كَيْدَهُنَّ أَصْبَ إِلَيْنِ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ} 88، {وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ} 89، فَتَبَرَّأَ إِلَى رَبِّهِ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ، وَبَاءَ مَعَ ذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْخَطِيئَةِ، فَكَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أُسُوءَةٌ، وَكَانُوا لَهُ شَيْعَةً، لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ تَعَالَى الْقَدَرَ وَالْبَلَاءَ مُخْتَلِفًا فِي صُدُورِهِمْ، وَمَعَ الشَّيْطَانِ أَنْ يَدْخُلَ الْوَسْوَسةَ عَلَيْهِمْ، فَلَمْ يَقُولُوا: كَيْفَ يَسْتَقِيمُ هَذَا؟ قَدْ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ ابْتِلَاؤُهُمْ، وَأَنَّ قَدْرَهُ نَافِذٌ فِيهِمْ، لَيْسَ هَذَا عِنْدَهُمْ بِأَشَدَّ مِنْ هَذَا، وَلَا يُوْهُنُ هَذَا عِنْدَهُمْ هَذَا، يَحْتَالُونَ لِأَنْفُسِهِمْ كَيْدًا مِنْ زَعَمِ أَنَّ الْأَمْرَ بِيَدِهِ، وَيُؤْمِنُونَ بِالْقَدْرِ إِيمَانًا مِنْ عِلْمِ أَنَّهُ مَغْلُوبٌ عَلَى أَمْرِهِ، فَلَمْ يَبْطِئِهِمُ الْإِيمَانُ بِالْقَدْرِ عَنْ عِبَادَتِهِ، وَلَمْ يَلْقُوا بِأَيْدِيهِمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ مِنْ أَجْلِهِ، وَلَمْ يُخْرِجَهُمُ اللَّهُ عَرَّ وَجَلَّ بِالْبَلَاءِ مِنْ مُلْكِهِ، فَهُمْ يَطْلُبُونَ وَيَهْرَبُونَ، وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ بِالْقَدْرِ يَوْقُونَ، لَا يَأْخُذُونَ إِلَّا مَا أَعْطَاهُمْ، وَلَا يَنْكُرُونَ أَنَّهُ ابْتِلَاؤُهُمْ، كَذَلِكَ خَلَقَهُمْ، وَبِذَلِكَ أَمَرَهُمْ، يُضَعِّفُونَ إِلَيْهِ فِي الْقُوَّةِ وَيَقْرُونَ لَهُ بِالْقُدْرَةِ وَالْحِجَّةِ، لَا يَحْمِلُهُمْ تَضَعِيفُهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يَجْحَدُوا حُجَّتَهُ عَلَيْهِمْ، وَلَا يَحْمِلُهُمْ عَلَيْهِمْ بَعْدَ إِلَهُهِمْ أَنْ يَجْحَدُوا أَنْ قَدْرَهُ نَافِذٌ فِيهِمْ، هَذَا عِنْدَهُمْ سُوءٌ وَهُمْ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ أَغْنِيَاءُ، وَقَدْ عَصَمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فِتْنَةِ ذَلِكَ، فَلَمْ يَفْتَحْهَا عَلَيْهِمْ وَفَتَحَهَا عَلَى قَوْمٍ آخَرِينَ، لَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ، فَهُمْ هُنَالِكَ فِي غَمْرَتِهِمْ يَعْهَوْنَ، لَا يَجِدُونَ حَلَاوَةَ الْحَسَنَةِ فِيمَا قَدَّرَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْمُصِيبَةِ حِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ فِي ذَلِكَ مَمْلُوكُونَ أَنْ يَقْدِمُوهَا قَبْلَ أَجْلِهَا وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا.

فَسَبَّحَانَ اللَّهُ ثُمَّ سُبْحَانَ اللَّهِ، فَهَلُمَّ يَا عِبَادَ اللَّهِ إِلَى سَبِيلِ الْمُسْلِمِينَ الَّتِي كُنْتُمْ مَعَهُمْ عَلَيْهَا، فَانْجِسْتُمْ بِأَنْفُسِكُمْ دُونَهَا، فَتَفَرَّقَتْ بِكُمْ السَّبِيلُ عَنْهَا، فَارْجِعُوا إِلَى مَعَارِجِ الْهُدَى مِنْ قَرِيبٍ، قَبْلَ التَّحَسُّرِ وَالتَّنَاوُشِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ، فَقُولُوا كَمَا قَالُوا، وَاعْمَلُوا كَمَا عَمِلُوا، وَلَا تَفْرُقُوا بَيْنَ مَا جَمَعُوا وَلَا تَجْمَعُوا بَيْنَ مَا فَرَّقُوا، فَإِنَّهُمْ قَدْ جَعَلُوا لَكُمْ أُمَّةً وَقَادَةً، وَحَمَلُوا إِلَيْكُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَرَّ وَجَلَّ وَسُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا هُمْ عَلَيْهِ أُمَّةٌ وَعَلَيْكُمْ فِيمَا جَحَدْتُمْ مِنْهُ شُهَدَاءُ، فَلَا تَجْحَدُوا مَا أَقْرَأَ بِهِ مِنَ الْقَدْرِ فَتَبْتَدِعُوا، وَلَا تُشَدُّوهُ بِغَيْرِهِ فَتَكْفَرُوا.

فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَصَحَّ قَلْبًا فِي الْقَدْرِ مِمَّنْ لَمْ يَدْرِ أَنَّ أَحَدًا قَالَ فِيهِ شَيْئًا، فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِهِ غَضًا جَدِيدًا لَمْ تَدَسَّهُ الْوَسَاوِسُ وَلَمْ يُوْهِنُهُ الْجِدَلُ وَلَا الْإِتْيَاسُ، وَبِذَلِكَ فِيمَا مَضَى صَحَّ فِي صَدْرِ النَّاسِ، فَاحْذَرُوا هَذَا الْجِدَلَ؛ فَإِنَّهُ يَقْرَبُكُمْ إِلَى كُلِّ مُوبِقَةٍ، وَلَا يُسَلِّمُكُمْ إِلَى ثِقَّةٍ، لَيْسَ لَهُ أَجَلٌ يَنْتَهِي إِلَيْهِ، وَهُوَ يَدْخُلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَالْمَعْرِفَةُ بِهِ نِعْمَةٌ، وَالْجَهَالَةُ بِهِ

88 يوسف: 33.

89 يوسف: 53.

غُرَّةٌ، وَعَلَامَاتُ الْهُدَى لَنَا دُونَهُ، مَنْ رَكِبَهُ أَرَادَهُ، وَتَرَكَ الْهُدَى وَرَاءَهُ، بَيْنَ أَثَرِهِ، وَقَرِيبٌ مِمَّا أَخَذَهُ، لَا يُكَلِّفُ أَهْلَهُ  
الْعَوِصَ وَالْتَشَقِيقَ. ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْقُرْآنِ مَوْئِلٌ مِثْلُ السُّنَّةِ، فَلَا يَسْقُطَنَّ ذَلِكَ عَنْكَ فَتَحِيرَ فِي دِينِكَ وَتَلْبِيَهُ فِي طَرِيقِكَ  
{كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى انْتَهِتَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ  
لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} 90

## SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2016, Sayı 9



**Câmi'ü'l-Beyân fi'l-Kırâ'âti's-Seb'i'l-Meşhûra**  
**Ebû Amr ed-Dânî** (Thk: M. Kemal ATİK) TDV. Yay. 2 cilt,  
Ankara 1999, 1040 Sayfa

Ahmet KAZAN\*

Kur'ân lafızlarını eda yönüyle ele alarak bu husustaki ittifak ve ihtilafları belirten rivayetleri, nakledenlere isnat etmek suretiyle inceleyen kıraat ilmi, kıraat farklılıklarının, özellikle fıkhî hükümlerin belirlenmesinde farklı içtihatların dayanak ve gerekçesini teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Kıraat ilminde, bu sahanın temel taşı mesabesindeki şahsiyetlerden biri de Endülüslü âlim Ebû Amr ed-Dânî (444/1053)'dir. Kıraat ilminde büyük bir otorite olan Ebû Amr ed-Dânî'nin İslâmî ilimler alanında yazdığı yaklaşık yüz yirmi eserin en önemli ve hacimlilerinden biri hiç şüphesiz kıraat ilmi hakkındaki “Câmi'ü'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra” adlı eseridir. Prof. Dr. M. Kemal Atık'ın doktora çalışması olarak tahkik ettiği eser, TDV tarafından iki cilt halinde yayımlandı. Atık, yayım için hazırladığı mukaddimede Ebû Amr ed-Dânî'nin hayatı ve eserleri yanında Câmi'ü'l-beyân'ın muhtevasını teşkil eden kıraat ilminin tarihsel süreçteki gelişimi hakkında bilgi vermektedir.

Kur'ân kıraatinde ortaya çıkan bir takım ihtilafları bertaraf etmek için başta selef uleması olmak üzere büyük gayret sarf edilmiş ve h. II. asırdan itibaren kıraatler tedvine başlanmıştır. Böylece sahih olan ve olmayan kıraatler birbirinden ayrılmış, şaz olanlar ayıklanmıştır. Kıraatle ilgili rivayet ve ihtilafların derlenmesinde Ebû Amr ed-Dânî'nin çalışmaları, hususiyetle de Câmi'ü'l-beyân önemli bir yere sahiptir. Zira bu eser, kendisine kadar olan bütün kıraat farklılıklarını mükemmel bir şekilde toplamış ve kendinden sonraki eserlere de kaynaklık ederek büyük bir hizmet gerçekleştirmiştir.

Câmi'ü'l-beyân, kıraat ilminde kaleme alınmış eserlerin gerek hacim gerekse muhteva bakımından en mufassal olanıdır. Ebû Amr, bu eseri yazmadan önce kıraatleri tespit amacıyla birçok İslam beldesine gitmiş, önceki kıraat kitaplarından azami ölçüde faydalanmış, kıraat ilmini kıraat imamlarından sahih senetlerle elde etmiştir. Kıraat-i seb'a imamlarının kendilerinden rivayette buldukları imamları, onların usûl ve fûrûnu ihtiva eden bu eser, kendinden önceki eserlerin bir hülâsası olmak itibarıyla kıraate dair pek çok rivayet ve malumatı derleyen bir kıraat ansiklopedisi görünümündedir.

Eserin İstanbul, Kahire ve Hindistan'da bulunan yegâne üç yazma nüshasından İstanbul nüshası esas alınırken diğer nüshalardaki

farklılıklar dipnotta gösterilmiş, satır aralarında ise her üç nüshanın varak numaraları verilmiştir. Ayrıca herhangi bir rivayette yer alan ravilerin açık isim ve künyeleri, hicri ve miladi ölüm tarihleri rical kitaplarında bulunabildiği ölçüde tespit edilmiş ve fihristler kısmına konulmuştur. Metin imlasında güncel kullanıma genellikle riayet edilmiş, nüshalar arasındaki imla farklılıklarına her zaman değinilmemiştir.

Mukaddimenin bir bölümünde ise Ebû Amr ed-Dânî hakkında biyografik bilgiler verilmektedir (I, v-x). Tam adı Osman b. Said b. Osman b. Said b. Ömer olan Ebû Amr 371/981'de Kurtuba'da doğmuş, Endülüs'ün Valansia bölgesindeki Daniye'de vefat etmiştir. Daniye'ye nisbetle ed-Dânî olarak tanınmıştır. Küçük yaşta Kur'ân'ı ezberleyen ed-Dânî, Kurtuba'da İslâmî ilimlere dair ilk tahsilinin ardından Kayrevan, Kahire, Mekke, Medine gibi ilim merkezlerini de kapsayan rihlelerinde dönemin önemli âlimlerinden kıraat, hadis, fıkıh dersleri aldı. Daha çok Kur'ân ilimleri ile meşgul olan ed-Dânî, hem ders vermiş hem de eserler telif etmiştir. Dönemin siyasi karışıklıklarından uzak kalmak için bir nevi uzlete çekildiği Daniye'de 444/1053'te vefat etmiştir. Tabakât kitaplarında kendisinden övgüyle söz edilmiştir.

Câmi'ü'l-beyân'ı neşreden M. Kemal Atik, kıraatin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerde de söz sahibi bir âlim olduğunu belirttiği Ebû Amr ed-Dânî'nin otuz üç eserini kaydetmiş, bunların muhafaza edildiği kütüphaneler ve muhtevaları hakkında bilgi vermiştir (I, xiv-xxvi). Ebû Amr ed-Dânî, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde telifte bulunmuş olsa da eserlerinin önemli bir kısmı kıraatle ilgilidir.

Bundan sonra tahkik konusu eser olan Câmi'ü'l-beyân'ın kıraat ilmindeki yeri ve önemi ele alınmış, konunun daha iyi anlaşılması için kıraat farklılıklarının ortaya çıkış nedenleri ve buna ruhsat veren hadislerin amacı incelenmiştir (I, xxvii-xxxii).

Hz. Peygamber kendisine vahyolunan Kur'ân ayetlerini, hangi nazm ile vahyolundu ise öylece muhafaza edip ashabına öğretirdi. Ancak bunun o kadar kolay olmadığını fark etti. Çünkü Arapça, kelimelerin kök anlamları ve telaffuzlarındaki farklılıklara bağlı olarak birbirinden farklı lehçe ve şiveleri ihtiva ediyordu. Üstelik bu dilin kural ve kaideleri tespit edilmediği gibi, yazıya geçirilen metinlerin nokta ve hareketleri de mevcut değildi. Dolayısıyla, yazılı metni okuyan ağzın telaffuzuna göre kelimeler anlam kazanıyordu. Diğer taraftan Arap kabilelerine bakıldığında, onlar hiçbir zaman tek bir lehçe altında birleşemedikleri gibi, Arapça'nın kelime yapısı da tek bir esasa göre bina edilmemişti. Kelimeler aynı kültüre, aynı ırka mensup Araplar arasında bile farklı idi ve farklı çağrışımlar yapıyordu. Bir kabile "haber verdi" anlamında "أُنبأ" kelimesini kullanırken, başka bir kabile aynı anlama gelen "أخبر" lafzını kullanıyordu.

"ملك" kelimesini bir kabile "hizmetçisi, bineği ve karısı olan kişi" için kullanırken, başka bir kabile aynı kelimeyi "sultan, hüküm, siyaset" anlamında kullanıyordu. Bununla birlikte Arapça'nın, zenginlik ve çeşitlilik arz eden lehçeleri arasında Kureyş lehçesinin ayrı bir yeri vardı. Kur'ân da Hz. Peygamber'in mensup olduğu ve entelektüellerin lehçesi olan Kureyş lehçesi ile indi. Kureyş'ten olmayan şairler bile, Araplar



arasında yüksek bir itibara sahip olan Kureyş lehçesini şiirlerinde kullanmaya özen gösterirlerdi.

Kabileler arasında ses tonları ve eda şekillerinde de bir takım farklılıklar vardı. İdgâm, izhar, ihfâ, imâle, med vs. kabileler arasında farklılık arz ediyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber, farklı kabilelere mensup müminlere kolaylık sağlayacak şekilde Kur'ân'ın farklı lehçelerde de okunabilmesini istiyor ve bunun için Allah'a dua ediyordu. Netice de yedi harfe (الأحرف السبعة) ruhsat verilmiş oldu. İslâmiyet'in Arap kabileleri arasında hızla yayıldığı bir dönemde gelen bu ruhsat Kur'ân'ın öğrenilmesini hızlandırmış, bazıları bir lehçe ile bazıları da birden fazla lehçelerle Kur'ân'ı öğrenmeye başlamışlardır. Aslında bu ruhsat, Kur'ân'ın okunuşu noktasında, azap ayetini rahmet, rahmet ayetini azapla karıştırmadığı müddetçe her okuyuşun şâfi ve kâfi olduğunu, asıl maksadın ise emir ve yasaklara uymak olması gerektiğini ifade ediyordu. Daha sonra bu kıraatler, bu sahada meşhur olan şahıslara izafe edilerek yayılmaya devam etti. Her bölge halkı orada meşhur olan sahabinin kıraatini benimsedi. Ancak Kur'ân öğrenimini kolaylaştıran bu ruhsat, zaman içerisinde ötekileştirmenin bir aracı / gerekçesi haline getirilmiş, öyle ki bu ötekileştirme farklı kıraatlerle okuyan Müslümanların tekfir edilmesi noktasına varmıştır.

Kolaylık için gelen yedi harf ruhsatı, Müslümanlar arasında ayrışmalara neden olmaya başlayınca Halife Hz. Osman, Müslümanları tek bir lafızda, tek bir kıraatte cem etmek üzere, Kur'ân kıraatindeki ittifakın sağlanması için Kur'ân'ı yeniden istinsah ettirdi. Bu, tartışmaları büyük oranda azaltsa da Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek için Hz. Peygamber'den gelen kıraatle ilgili rivayetlerin tam olarak tespit edilmesi gerekiyordu. Bundan dolayı Sahabe, Rasûl-i Ekrem'den duyduğu kıraatleri tâbiüne, onlar da etbâ'u't-tâbiüne intikal ettirmiş, böylelikle rivayetler meşhur kıraat imamlarına kadar ulaşmıştır. Bu hususta yazılan ilk eserler hakkındaki bilgilerimiz, kendilerinden sonra gelen müelliflere dayanmaktadır. Hemen hepsi sonraki nesillere intikal etmeyen bu eserleri, onlardan yaptığı iktibas ve rivayetlerle kayıt altına alan Câmiu'l-beyân, günümüze kadar gelen en eski eserlerdendir.

*Câmi' u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*

Ebû Amr ed-Dânî kıraat ilmine dair tafsilat ve tekrarlardan uzak, başkaca bir kaynağa da ihtiyaç bırakmayacak nitelikte doyurucu bir eser yazması yönündeki talep üzerine kaleme aldığı *Câmi' u'l-beyân*'da, kıraat ilminin usûl ve fûrûu, rivayet ve tarikleri, sahih olan ve olmayan unsurları hakkında bilgi verdiğini söylemektedir (I, 4-8). Ebû Dâvûd b. Necâh, *Câmi' u'l-beyân*'ı 440 senesi Rebûlevvel ayında (Ağustos 1048) bizzat müellifinden rivayet ettiğine göre, eser bu tarihten önce telif edilmiş olmalıdır.

40 rivayet ve 10 tariki bir araya getirmiş olan *Câmi' u'l-beyân*, 31 babtan meydana gelir. Bab içerisinde yer alan bölümler için "zikir" başlığı kullanılmıştır. Örneğin, kıraat imamlarının adları ve onlardan kıraat nakledenlerle ilgili bölüm incelenirken "Zikru Nâfi' el-Medenî", "Zikru Ruvâtihi" gibi alt başlıklara yer verilerek konunun anlaşılması kolaylaştırılmıştır. 1-29. bablarda el-ahrufu's-seb'a, kıraat imamlarının hal

tercümeleri, hocaları, talebeleri, kıraat ilmindeki senetleri hakkında bilgi verilmiş; istiâze, besmele ve Fatıha sûresindeki kıraat farklılıkları, kıraat imamlarının genel başlıklar altında incelenebilecek usûl ve ihtilafları etraflıca ele alınmıştır (I, 8-438). Eserde en geniş bölümü oluşturan 30. babta her bir sûre için “Zikru ihtilâfihim fi sûreti...” başlığı konularak Bakara sûresinden Nâs sûresine kadar, genel başlıklar altında incelenmesi mümkün olmayan kıraat farklılıklarına ve bu ihtilaflarla ilgili rivayetlere yer verilmiştir (II, 3-501). Bu yapılırken, her bir imamın kıraat farklılıkları “Harf” alt başlığı ile sıralanmıştır. 31. bab ise, kırâat-i seb’a imamlarından İbn Kesir’in (120/738) kıraatında yer alan tekbir konusuna ve bu konudaki rivayetlerin incelenmesine ayrılmıştır (II, 501-511).

Şunu belirtmek gerekir ki, kıraatler hakkında yazılan en temel eser İbn Mücâhid’in (324/936) Kitâbü’s-seb’a’sıdır. ed-Dânî’nin bu eseri ise kıraat ihtilaflarını bir araya getirmiş ve bu ihtilafları genelde sağlam senetlerle kıraat imamlarına kadar ulaştırmıştır. Munkatı bazı rivayetlerin de yer aldığı eserde rivayet zincirinde mevcut zayıf ravilere dikkat çekilmiş, rivayetlerdeki yanlış okuyuşlara işaret edilmiş ve doğru okuyuşlar delilleri ile ortaya konulmuştur. Bazen de doğru ve yanlış olduğu belirtilmeden farklı okuyuşlar arasından tercihler yapılmıştır.

Câmi’u’l-beyân’ın bir özelliği de, kendinden önce yazılmış ve sonraki dönemlere ulaşmamış kıraatle alakalı pek çok kaynaktan istifade etmesi ve onların rivayetlerini aktarmasıdır. Müellif sadece bununla yetinmemiş, bazen o rivayetleri tenkit etmiş bazen de aralarından tercihte bulunmuştur. Hz. Osman’ın muhtelif şehirlere gönderdiği mushafların yanında bazı bazı âlimlerin özel mushaflarından, kıraat imamlarından gelen rivayetlerden ve bu konuda telif edilmiş kitaplardan istifade edilmesi, ayrıca “şevâhid” kabilinden olmak üzere Arap şiirine müracaat edilmesi Câmi’u’l-beyân’ın kıymetini daha da artırmaktadır

İbnü’l-Cezerî (833/1429) kıraat âlimleri hakkındaki “Ğâyetü’n-Nihâye fi tabakâti’l-kurrâ” ile kıraate dair “en-Neşr fi’l-kurrâ’âti’l-aşr” adlı eserlerini telif ederken önemli ölçüde istifade ettiği Câmi’u’l-beyân hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Câmi’u’l-beyân kıraat imamlarından gelen beş yüz küsur rivayet ve tariki ihtiva eden, bu sahada benzeri yazılmamış bir eserdir. Hatta kıraat ilminde bilinmesi gereken her şeyi cemetmiştir”. Aynı kanaati Keşfü’z-zunûn sahibi Kâtip Çelebi de paylaşmaktadır. İbnü’l-Cezerî dışında yine pek çok âlim, Câmi’u’l-beyân’dan nakillerde bulunmuştur.

Câmi’u’l-beyân bir kıraat ansiklopedisi olduğu kadar, tenkit ve tahlil eseridir. Bu özelliği sebebiyle, geçmişte olduğu gibi günümüzde de kıraat alanında ilk ve temel müracaat kaynaklarından biri olma vasfını korumaktadır. Ancak çok hacimli ve mufassal oluşundan dolayı tedrisatta kullanılmamış, muhtasar kıraat kitapları kadar yaygınlaşmamıştır.

## Suriye Tarihi

### Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebî ve Kültürel Hayat (1800-1918)

Ömer İshakoğlu, *Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 212, 422 sayfa.*

Mehmet AKINCI\*

Asırlar boyu İbrani, Asur, Babil, Pers, Yunan, Roma, Bizans ve son olarak Osmanlı medeniyetine ev sahipliği yapmış Bilâdü's-şam'ın günümüzde Suriye diye isimlendirilen topraklarında tarihin çalkantılarla dolu bir başka sayfası, Osmanlı'nın son demlerine şahitlik eden 19. yüzyılda edebî ve kültürel atmosfer nasıldı? Bir medeniyet şahikası Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinden hemen önce, dil ve edebiyatın peşinden sürüklediği kültürel hayatın ışıkları, birilerinin iddia ettiği gibi bu topraklarda sönmeye mi yüz tutmuştu? Yoksa bu topraklar, mahir ellerin, asırların getirdiği birikime yeni biçimler vermesiyle birlikte Avrupa'nın da etkisi altında farklı edebî türlere kapı aralamış, kültür birikimini genişletmiş ve bu alanda yeni bir ivme mi kazanmıştı? İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi Ömer İshakoğlu yukarıdaki sorulara cevap mahiyetinde 2010 yılında doktora tezi olarak bu çalışmayı kaleme almıştır.

Kısa bir literatür taramasından sonra Suriye üzerinde daha önce farklı çalışmalar yapılmış olduğu göze çarpmaktadır. Ne var ki genel olarak bu çalışmaların bir kısmı kültür ve edebiyattan ziyade tarihsel, siyasal ya da sosyal bir bakış açısıyla<sup>1</sup>, bir kısmı ise sadece belli bir edebiyat türü ya da belli bir edebî alanda etkin şahıslar hakkında yazılmıştır<sup>2</sup>. Ayrıca bu çalışmaların pek çoğunda bu günkü sınırlarıyla bilinen Suriye'den ziyade Filistin, Ürdün ve Lübnan'ı da içine alacak biçimde, konu edinilen bölge daha geniş tutulmuştur. Yine bu çalışmalar yapılırken çoğunlukla ya bir zaman dilimiyle sınırlandırmaya gidilmemiş ya da incelemekte olduğumuz kitabın ele aldığı tarihten daha önce ya da daha sonraki zamanlar işlenmiştir. Bu nedenle yazarın çalışması edebiyat ve kültürel alanda 19. yüzyıl Suriye'sini son derece derli toplu bir biçimde ele alması bakımından özgün olmakla nitelendirilebilir. Ömer İshakoğlu bu çabasıyla akademik bir çalışma ortaya koymuş, konuyla yakından ilgilenen kişilere kolayca erişebilecekleri bir kaynak sunmuştur.

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

<sup>1</sup> Bkz. Örn. Corci Yannî *Târîhu Sûriye*, Dâr Lahd'ı Hâtr, Beyrût, 1900; el-Mitrân Yûsuf ed-Debs, *Târîhu Sûriye ed-dîni ve'd-dünyevi*, el-Matbaatü'l-Umûmiyye, Beyrut, 1903 (10 cilt); *The Origins of Syrian Nationhood Histories, Pioneers and Identity*, Adel Beshara, Routledge, Londra, 2011; Ömer Osman Umar, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908 - 1938)*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2004; Linda Schatkowski Schilcher, Richard T. Antoun & Donald Quataert, *Syria Society Culture and Polity*, New York State Üniversitesi Yayınları, USA, 1991;

<sup>2</sup> Bkz. Örn. Heysem Havâce, *Hareketü'l-mesrah fi Hıms, ez-Zâkira Yayıncılık, Humus, 1984*, Ahmed el-'Alâvine, *Hayruddîn ez-Zirikli el-müerrih el-edib eş-şâ'ir*, Dâr Kalem, Şam, 2002.

Yazarın, büyük bir emeğin ürünü olan böyle bir çalışmaya girişmesindeki en önemli nedenlerden biri de, bazı oryantalistler ve hatta bazı Araplar tarafından dillendirilen Osmanlı döneminde Arap edebiyatının duraksadığı ya da gerilediği tezini çürütme isteğidir. 19. yüzyıl Suriye’inde ortaya konulmuş edebiyat çalışmalarını ve bu çalışmaları yapan kişileri bölümler halinde kitabında inceleyen yazar, bilimsel anlamda büyük oranda bu amacına ulaşmış görünmektedir.

Yavuz Sultan Selim’in 1516 yılında Mısır’ı fethetmesiyle birlikte 16. yüzyılda Osmanlı Devleti’ne katılan, İslâm tarihi ve kültüründe Bilâdü’ş-Şâm olarak bilinen coğrafya, bir dönem kuzeyde Halep ve Güneydoğu Anadolu toprakları ile güneyde Beyrut’u da içeren bir genişliğe ulaşmış olsa da (s. 21-24) İshakoğlu çalışmasını dönem itibarıyla 1800-1917 tarihleri, coğrafi olarak ise günümüz Suriye Devleti toprakları ile sınırlamaktadır.

Yazar kitabını dört bölüme ayırır. ‘Suriye’ye Genel Bir Bakış’ başlıklı birinci bölümde (s. 31-81), dört alt başlık altında ‘Suriye Adının Etimolojisi’, ‘Suriye’nin Coğrafi Yapısı’, ‘Nüfus’ ‘Etnik Yapı’ ‘Dini Yapı’, ‘Tarih Boyunca Suriye’, ‘Osmanlı Hâkimiyetinde Suriye (1516-1918)’yi inceler. İlk başlıkta Suriye adının nereden geldiği üzerinde durur, farklı görüşleri nakleder. Bu görüşlerden biri şudur: Asûrlular M.Ö. IX. yüzyılda bölgeye yerleşince burası “Asûrluların ülkesi” anlamında ‘Assurya’ olarak anılmaya başlamış, zaman içerisinde ‘as’ ekinin atılmasıyla bölgenin ismi ‘Surya’ olarak kalmıştır (s. 31-33).

Yazar, birinci bölümün alt başlıklarında demografik yapı, nüfusun etnik ve dinî-mezhebi dağılımı, konuşulan diller, eğitim durumu ve okuma-yazma oranı hakkında istatistikî bilgiler verir, iç savaşın sebep olduğu göç hareketliliğinin nüfusa yansımalarına değinir.

Kitabın birinci bölümünün son kısmı olan ‘Tarih Boyunca Suriye’, ‘Osmanlı Hâkimiyetinde Suriye (1516-1918)’ başlıkları altında yazar eski çağlarda ve İslam döneminde Suriye’de hangi devletlerin hüküm sürdüğünü anlatır, kronolojik bir sıralama ile Suriye’nin siyasi tarihine dair bilgiler verir. Tarihte ülke topraklarına hâkim olan Müslüman-Türk devletlerine ve daha ayrıntılı bir şekilde Osmanlı’nın hâkimiyetine değinir.

“İngilizlerin 1918’de taarruzu ile Suriye topraklarında dört asırlık Osmanlı hâkimiyeti sonra erer, ardından Suriye müstakil bir devlet haline getirildikten sonra Fransa’nın manda yönetimine bırakılır (s. 50-82).” diyerek birinci bölümü noktalar.

‘XIX. Yüzyılda Suriye’de Edebî ve Kültürel Hayatı Etkileyen Faktörler’ başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 83-138) yazar, belli başlı şehirlerdeki kütüphaneler, matbaalar, eğitim kurumları, ilmi ve edebi cemiyetler ile basın ve tercüme faaliyetlerinden bahseder, istatistikî bilgiler vererek bir takım ayrıntılara değinir.

Yine bu bölümde 19. yüzyılda Suriye’de kurulan cemiyetlerin de tıpkı okullar gibi yabancı ülkelerin öncülüğünde faaliyetlerini sürdürdüğünden söz eder. Yazar Suriye Cemiyeti, Suriye Diriliş Cemiyeti ve Arap Edebiyatı Kulübü gibi Suriye’de çalışmalar yapan belli başlı cemiyetler hakkında nerede, kim tarafından kurulduğuna, ne tür faaliyetler yürüttüklerine dair ayrıntılı bilgiler verir.

‘Basın’ başlığı altında, ülkede matbaanın kurulmasıyla birlikte gazete ve dergi basımının yaygınlaştığını belirtir. Suriye’de ilk gazetenin 1865 yılında Vilâyet Matbaası’nda basıldığını kaydeder. Suriye ve el-Furât dönemin resmi, eş-Şehba, el-İ’tidal, Dimeşk, eş-Şâm, el-Muktebes, el-‘Asru’l-cedîd, el-Miškât, eş-Şark, et-Takaddum, eş-Şa’b gayri resmi, Hitt bi’l-hurc ve en-Nedîm ise mizah gazeteleridir.

Ayrıca el-Muktebes, el-Arûs, el-Verkâ gibi ilmi ve edebi, en-Nî'me, el-Hakâik gibi dini içerikli dergiler dönemin Suriyesi'nde diğer basılı yayınlardır.

Bölümün son başlığı olan '*Tercüme Faaliyetleri*' adı altında yazar, Suriye'de o dönemde yapılan tercüme çalışmalarına değinir ve tercüme yazarların genellikle Fransızcadan yapıldığı, yapılan çevirilerin çoğunlukla uyarılma (adaptasyon) ve yeniden telif şeklinde olduğu, halkın Batı'yı tanıma arzusunun tercüme faaliyetlerini artırdığı tesbitleri ile bu bölümü noktalar.

'XIX. Yüzyılda Suriye'deki Kültürel Faaliyetler ve Öncüleri' başlığını taşıyan ve kitapta en çok yer edinen (s. 138-328) üçüncü bölümde yazar, dönemin Suriye'sinde yürütülen ilmi ve edebi çalışmaları ele almıştır. Bu bağlamda şiir, hikâye-roman, tiyatro, biyografi, edebi tenkit, gezi yazıları, hatırat, mektup-günlük, dil ve tarih çalışmaları üzerinde durur. Her bir edebiyat türünün başlığı altında bu türün Suriye'deki öncüleri ve başlıca eserleri hakkında bilgiler verir. Ayrıca özellikle şiir kısmında bahsettiği çalışmalardan alıntılar yaparak çeviri biçiminde bunları okuyucuya sunar.

'XIX. Yüzyılda Yaşamış Suriyeli Önemli İlim Adamları ve Düşünürler' başlıklı dördüncü ve son bölümde (s. 330-388) yazar, edebi olmaktan çok ilmi kişilikleriyle öne çıkan Abdurrezzâk el-Bitâr, Abdulkâdir Bedrân, Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddîn el-Kâsımî gibi şahsiyetleri ele alır. Bu kişilerin hayatlarına kısaca değinir ve belli başlı çalışmalarını inceler.

Sonuç bölümünde ise dört asır Osmanlı hâkimiyeti altında kalan Suriye'de 1800-1918 yılları arasında edebi ve kültürel alanda yaşanmış gelişmeleri siyasi, sosyal, eğitim-kültür ve dil-edebiyat alanındaki gelişmeler olmak üzere dörde ayırır.

Eğitim ve kültür alanındaki gelişmeler hakkında saydığı maddeler arasında şunlar göze çarpmaktadır: IX. yüzyılda modern eğitim kurumları açılmadan önce eğitim-öğretim faaliyetleri medreselerin yanı sıra cami, tekke, hankâh ve türbelerle âlimlerin evlerinde yapılmıştır. Modern eğitim alanındaki en önemli adım, 1869 tarihli Ma'arif Nizamnamesi ile atılmıştır. Bu nizamnamede öngörülen okullaşmanın gerçekleşmesi ancak 1880'den sonra vilayetlerde ma'arif müdürlüklerinin kurulmasıyla hız kazanmıştır. Suriye'de ilk matbaa Halepli Hıristiyanlar tarafından 1706'da kurulmuş, XIX. yüzyılda ise tam olarak yerleşmiş ve yayılmıştır. Osmanlılar tarafından kurulan ilk matbaa, 1864 yılında Şam'da açılan Vilayet Matbaası'dır. Bu matbaada Suriye'nin ilk resmi gazetesi *Suriye* adıyla Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmıştır. Bu dönemde Suriye'de kurulan ilmi ve edebi cemiyetler, amaçlarını Arapların dil, edebiyat ve tarihlerini yeniden canlandırmak olarak belirtmişler, ancak daha sonra siyasi bir çizgiye kayarak Arap milliyetçiliğinin propagandasını yapmışlardır. Tercüme aracılığıyla Batı düşüncesi ve edebiyatı ile tanışan aydınlar, kendi telif ettikleri eserlerde bu durumun etkisini yansıtmışlardır.

Dil ve edebiyat alanındaki gelişmeler arasında ise başlıca şu hususları kaydeder: Suriye'de şiir alanında XIX. yüzyılın ilk yarısında genellikle Halepli gayrimüslim şairlerin öne çıktığı, ancak aynı yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında milliyetçi duygulara sahip Şamlı şairlerin etkin olduğu görülmüştür. İlk dönem şairleri, genellikle edebi bir kaygıyla şiirlerini yazmışlardır. Son dönem şairlerinde daha çok milli, ulusal ve toplumsal kaygılar öne çıkar. Arap öykü ve romanının Suriye'de gelişen ilk devresi ele alındığında yazarların çoğunun gayrimüslim oldukları ve yabancı dil bildikleri görülür. Çeviri yoluyla Batı edebiyatındaki öykü ve roman ile tanışan bu yazarlar, içerik yönünden modern öyküye yakın, ancak üslup yönünden klasik Arap edebiyatına bağlı kalarak ilk denemelerini kaleme almışlardır. Suriye'de

XIX. yüzyılda düşünce ve icraatlarıyla öne çıkan birçok aydın yetişmiştir. Bu aydınlar çeşitli devlet kademelerinde görev almışlar ve bu yüzyılda görülen birçok reform hareketinin içerisinde olmuşlardır.

Sonuç itibariyle yazar, gerek içerik, gerek biçim bakımından olsun doyurucu bir çalışma ortaya koymuş, bilimsel bir dil ve üslup kullanarak edebiyat literatürüne özgün bir eser kazandırmıştır.

## DERGİ HAKKINDA

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi’de* özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

## YAYIN İLKELERİ

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)ı iade edilir.

### **Eser Gönderilmesi**

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası [http ://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/](http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/) üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebatan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.



Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

### İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

### Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

### **Yayın Takvimi**

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül  
Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar  
Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar  
Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.  
Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ocak  
Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Temmuz  
Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

### **YAZIM İLKELERİ**

#### **Başlık Sayfası**

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

### Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

### Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

**Kitap:** Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

**Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri,** makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

## TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.