Sayı: 34 ◆ Yıl: 2015
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSAM
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 34 • Yıl 2015

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editörler	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu
Kitâbiyat	Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı
Yayın Sekreteri	Bayram Pehlivan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	İnayet Bebek, Osman Sevim
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 34 • Yıl 2015

Makaleler / Articles

Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi 1

Mehmet Emin Maşalı

تحقيق «رسالة في مفهوم المخالفة» لأخي زاده عبد الحليم أفندي 53

أُوقَانْ قَدِير يِلْمَاز

تحقيق «الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري» لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي 135

سامي طُورانْ أَرَلْ

Kitâbiyat / **Book Reviews**

Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*

Ayşe Başaran 175

Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*

Muhammed Usame Onuş 183

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*

Murat Saritaş 187

Ali Ertuğrul, *Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü'ş-Şefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak) Cilt I (İnceleme-Tercüme), Cilt II (Farsça Metin)*

Nevzat Topal 192

Elmar Holenstein (çev. Ogün Duman), *Felsefe Atlası: Düşünmenin Mekânları ve Yolları*

Sümeyye Parildar 197

Samuel Noble and Alexander Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700: An Anthology of Sources*

Elif Tokay 200

İslâm Araştırmaları Dergisi, 34 (2015): 1-51

Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi

Mehmet Emin Maşalı*

Taha Abdurrahman's Criticism of Modernity and of the Modernist Interpretations of the Qur'an

This paper presents the views of Taha Abdurrahman, a contemporary Moroccan thinker, on the nature of a progressive understanding of the Qur'an and his criticism aimed at the modernist interpretations of the Qur'an as displayed in his *Rūh al-hadāsa*. Thus the paper is based mainly on *Rūh al-hadāsa* and uses a descriptive method in which Taha Abdurrahman's critiques and opinions on the topic are presented without much endeavor to analyze these views. The objective of this is to present Taha Abdurrahman's conception of progress and the Islamic model of renovation formulated by him to the Turkish academia where his works and opinions are not widely known. The paper also aims to encourage analytical and critical works on the views of Taha Abdurrahman in the Turkish language.

Key words: Taha Abdurrahman, modernity, modernist reading, renovation, progressive reading.

Giriş

Fas'ın Cedîde şehrinde dünyaya gelmiş olan (1944) Tâhâ Abdurrahman, Muhammed el-Hâmis Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almıştır. Sorbonne Üniversitesi'ne bağlı olarak hazırladığı "Langage et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de L'ontologie" isimli teziyle doktorasını tamamlamış (1972); "Essai sur les Logiques des Raisonnements Argumentatifs et Naturels" isimli teziyle ikinci kez doktor unvanı almaya hak kazanmıştır (1985). Pek çok bilimsel ödüle lâyık görülmüş olan Tâhâ Abdurrahman, Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi dersleri okutmuş ve 2005 yılında emekliye ayrılmıştır. Başlıca eserleri şunlardır:

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (eminmasali@gmail.com).

© İSAM, İstanbul 2015

el-Mantık ve'n-nahvü's-sûrî (1985), *Fî Usûli'l-hivâr ve tecdîdü ilmi'l-kelâm* (1987), *el-Amelü'd-dînî ve tecdîdü'l-akl* (1989), *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs* (1994, 2001), *Fıkhü'l-felsefe -1-: el-Felsefe ve't-terceme* (1996), *el-Lisân ve'l-mîzân ev et-tekevsürü'l-aklî* (1998), *Fıkhü'l-felsefe -2-: el-Kavlü'l-felsefî, kitâbü'l-mefhûm ve't-te'sîl* (1999, 2005), *Suâlü'l-ahlâk: Müsâhame fi'n-nakdi'l-ahlâkī li'l-hadâseti'l-garbiyye* (2000), *Hivârât min ecli'l-müstakbel* (2000), *el-Hakku'l-Arabî fi'l-ihtilâfi'l-felsefî* (2002), *el-Hakku'l-İslâmî fi'l-ihtilâfi'l-fikrî* (2005), *Rûhu'l-hadâse: el-Medhâl ilâ te'sîsi'l-hadâseti'l-İslâmiyye* (2006), *el-Hadâse ve'l-mukāveme* (2007), *Suâlü'l-amel: Bahs ani'l-usûli'l-ilmiyye fi'l-fikr ve'l-ilm* (2012), *Rûhu'd-dîn: Min dîki'l-almâniyye ilâ seati'l-i'timâniyye* (2012), *el-Hivâr ufukan li'l-fikr* (2013), *Bu'sü'd-dehrâniyye: en-Nakdü'l-i'timânî li-fasli'l-ahlâk ani'd-dîn* (2014).[1]

Fas'ın en meşhur düşünürlerinden olan, hatta "el-feylesûfü'l-Mağribî" ve "âhiru hukemâi'l-Mağrib" gibi unvanlarla anılan Tâhâ Abdurrahman'ın ülkemizde hak ettiği ölçüde tanındığını söylemek güçtür.[2] Yetmişli yılların ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlâk felsefesi üzerine çok sayıda çalışma kaleme alan Tâhâ Abdurrahman'ın, bizdeki felsefî metinlerde dahi kendine yer bulamamış olması dikkat çekicidir. Faslı bir diğer düşünür olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin hemen hemen bütün eserlerinin Türkçe'ye aktarıldığı bir zeminde, Tâhâ Abdurrahman'ın hiç değilse, Câbirî'nin gelenek okumasına yaptığı karşı okuma ve Câbirî eleştirisiyle tanınıyor olması beklenirdi.[3]

Kaldı ki Tâhâ Abdurrahman, Arap akademik camiası ve entelektüelleri nezdinde çok saygın bir yere ve şöhrete sahiptir. Fikrî projesi üzerine çok sayıda eserin kaleme alınmış olması da bunu teyit etmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: İbrahim Meşrûh, *Tâhâ Abdurrahman: Kırâa fî meşrûihi'l-fikrî* (2009), Bûzebra Abdüsselâm, *Tâhâ Abdurrahman ve nakdü'l-hadâse*

1 Bu eserlerin bir kısmının özeti için bk. İbrahim Meşrûh, *Tâhâ Abdurrahman: Kırâa fî meşrûihi'l-fikrî* (Beyrut: Merkezü'l-hadâre li-tenmiyeti'l-fikr, 2009), s. 249-57.

2 Kendisiyle yapılan birkaç mülâkat dışında ülkemizde Tâhâ Abdurrahman hakkında kaleme alınmış bir metnin bulunduğu söylenemez. Bu mülâkatlardan biri Ömer Faruk Tokat tarafından gerçekleştirilmiştir [Bk. http://sahniseman.org/taha-abdurrahman-ile-mulakat/?print=pdf (12.09.2015)]. Tâhâ Abdurrahman *el-Hivâr ufukan li'l-fikr* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2013) isimli eserinin 157-169 sayfaları arasında bu mülâkat metnine yer vermiştir.

3 Tâhâ Abdurrahman, Câbirî'nin geleneğe parçacı bir bakışla (en-nazra et-teczîiyye) yaklaştığını belirtmiş ve kendisi bütüncül bir bakış (en-nazra et-tekâmüliyye) önerisinde bulunmaya çalışmıştır. Ona göre geleneksel metnin içeriğiyle ilgilenip de bu içeriğin ortaya çıkmasını ve olgunlaşmasını sağlayan lügavî ve mantıkî araçlar dikkate alınmadan yapılan gelenek değerlendirmesi, parçacı bir değerlendirme olur. Bk. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs* (2. baskı, Beyrut: el-Merkezü's-sekāfiyyü'l-Arabî, ts.), s. 23.

(2011), Yûsuf b. Adî, *Meşrûu'l-ibdâi'l-felsefî el-Arabî: Kırâa fî a'mâli Tâhâ Abdirrahmân* (2012), Abbas Erhîle, *Feylesûf fi'l-müvâcehe: Kırâa fî fikri Tâhâ Abdirrahmân* (2013), Hammû en-Nekkârî, *Mantıku tedbîri'l-ihtilâf min hilâli a'mâli Tâhâ Abdirrahman* (2014), M. Ahmed es-Sagîr, *Aklâniyyetü'l-hadâseti'l-müeyyede: İstikrâât tefkîkiyye fî a'mâli Tâhâ Abdirrahmân* (2014), Abdünnebî el-Harbî, *Tâhâ Abdurrahmân ve Muhammed Âbid el-Câbirî: Sırâu'l-meşrû ayn alâ arzi'l-hikmeti'r-Rüşdiyye* (2014). [4]

Bu yazının ana izleğini oluşturan *Rûhu'l-hadâse* isimli eserinde İslâmî bir yenilenme[5] modeli inşasına kalkışan Tâhâ Abdurrahman, genel İslâmî usullere dayanan ve içeriği üzerinde herkesin ittifak edebileceğini öngördüğü bir yenilenme modeli ortaya koymuş; sunduğu bu modelin İslâmî yenilenmenin alması mümkün şekillerden sadece biri olduğunu özellikle vurgulamıştır. Tâhâ Abdurrahman'a göre nasıl ki Batılı yenilenmenin (modernite) muhtelif şekilleri varsa, aynı şekilde İslâmî yenilenmenin de muhtelif şekilleri olacaktır; dolayısıyla önerdiği yenilenme modeli de yegâne mütekâmil ve nihaî bir model olmayıp tashihe açıktır.[6]

Tâhâ Abdurrahman önerdiği yenilenme modeline zemin teşkil eden kuramsal asılları geniş bir biçimde ele alırken, yenilenme bağlamında evvelemirde "yenilenmenin ruhu" ile "yenilenmenin fiilî 'de facto' durumu" olgularının birbirinden ayrılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Ona göre yenilenme ruhu, bir yenilenmeyi yenilenme kılan temel nitelikler olup, "reşit olma", "eleştiri", "şümullülük" olmak üzere üç ilkeyi tazammun etmektedir. Yenilenmenin fiilî durumu ise yenilenmenin mevcut biçimi olan Batılı yenilenme modeli, yani modernitedir.[7]

---

4 Tâhâ Abdurrahman'ın fikrî projesi üzerine ulusal ve uluslar arası pek çok sempozyum düzenlenmiş, bazı tezler de kaleme alınmıştır. Bûzebra Abdüsselâm'ın "Mevkıfü Tâhâ Abdirrahmân mine'l-hadâse" isimli yüksek lisans tezi (Cezayir, Câmiatü Mentûrî Kosantîne, 2010) bunlardan biridir.

5 Tâhâ Abdurrahman "hadâse" kelimesine kimi zaman olumlu bir anlam yüklemekte ve yenilenmeyi kastetmekte, kimi zaman da olumsuz bir anlam yüklemekte ve moderniteyi kastetmektedir. Bu sebeple biz de yazıda bu ayrıma dikkat etmeye çalıştık.

6 Tâhâ Abdurrahman, *Rûhu'l-hadâse: el-Medhal ilâ te'sîsi'l-hadâseti'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Merkezü's-sekāfiyyü'l-Arabî, 2006), s. 18. Tâhâ Abdurrahman *Süâlü'l-ahlâk* isimli eserinde bir taraftan moderniteyi söylem, aklî ve epistemolojik mekanizma açısından ele almış ve böylece içerdiği ahlâkî felâketleri ortaya çıkarmaya çalışmış iken, diğer taraftan Batı toplumunun âşina olduğu "maddeyi merkeze alan yenilenme modeli"ne alternatif "mâneviyat merkezli yenilenme modeli" tesis etmeyi hedeflemiştir. Bir sonraki eseri olan *Rûhu'l-hadâse*'de ise *Süâlü'l-ahlâk* kitabında sözünü ettiği "İslâmî yenilenme"nin inşasına çalışmıştır. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'a göre *Süâlü'l-ahlâk, Rûhu'l-hadâse*'nin mukaddimesi niteliğindedir. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 15, 17.

7 *Rûhu'l-hadâse*, s. 19. Tâhâ Abdurrahman "rûhu'l-hadâse/yenilenme ruhu" yerine "hakîkatü'l-hadâse/yenilenme gerçeği", "akîdetü'l-hadâse/yenilenmenin akidesi",

Tâhâ Abdurrahman "yenilenmenin ruhu" ve "yenilenmenin fiilî durumu" ayrımının, yenilenmenin kötü ve olumsuz bir olgu olarak anılmasının da önüne geçeceği kanaatindedir. Ona göre yenilenmeye ilişkin olarak serdedilen bütün tanımlar, yenilenmenin fiilî durumunu, yani moderniteyi esas almaktadır ki bu da onu özünde kötü ve olumsuz göstermektedir.[8] Zira mevcut tanımlara göre modernite, âdeta "canlıların ve nesnelerin tamamı üzerinde, yazdığı kaderi geri çevirecek hiçbir güç bulunmayan mutlak kudret sahibi bir Tanrı gibi tasarrufta bulunan tarihsel tuhaf bir yaratık" görünümü arzetmektedir. Tâhâ Abdurrahman'a göre, moderniteyi hayalî ve kutsal bir şeye dönüştüren bu tariflerin yenilenme kavramı üzerinde icra ettiği olumsuz algıdan kurtulmanın yolu, yukarıda belirtildiği üzere, yenilenmenin söz konusu iki boyutunu birbirinden ayırmaktır.[9] Zira böyle bir ayırım şunu ortaya koyacaktır: Yenilenme, sözü edilen temel nitelikleri ve ilkeleri itibariyle kendisinden asla müstağni kalınamayacak bir olgusallık vasfı taşımaktadır. Bu yönüyle özünde olumlu, faydalı ve dahası kaçınılmazdır. Yenilenmenin olumsuz görülmesine sebep olan şey ise onun fiilî (de facto) durumunu ifade eden Batılı modernite anlayışının, yenilenmenin temel ilkelerinin tatbikinde hatalı uygulamalara gitmiş olmasıdır. Dolayısıyla kusurlu olan yenilenmenin kendisi değil, Batılı uygulamadır; yani modernitedir.[10]

"emru'l-hadâse/yenilenme meselesi" gibi ifadelerin de kullanıldığını söylemektedir. Bk. Tâhâ Abdurrahman, *el-Hadâse ve'l-mukāveme* (Beyrut: Ma'hedü'l-meârifi'l- hikemiyye, 1428/2007), s. 22.

8 Tâhâ Abdurrahman'ın ifadesine göre bazıları bu kavramı "Batı'da başlamış olan ve birbirini takip eden uzun bir tarihî dönem olup bilahare etkileri dünyanın bütününe sirayet etmiştir" şeklinde tarif etmişlerdir. Bazılarına göre modernite, XVI. asırda başlamış ve beş asır sürmüş olup Rönesans, Reform hareketleri, Aydınlanma, Fransız devrimi, sanayi devrimi, teknoloji devrimi ve bilişim devrimi süreçlerini içine almaktadır. Bazıları ise moderniteyi anılan süreçlerle değil de bu süreçlere damgasını vuran özellikler üzerinden tarif etmişlerdir. Söz gelimi "Modernite akıl, ilerleme ve özgürlük gerekçesiyle ayaklanmadır" ve "Modernite ilim ve teknoloji yoluyla tabiat, toplum ve kişilik üzerinde egemenlik kurmaktır" şeklindeki tanımlar, bunlardan bazılarıdır. Moderniteyi bu niteliklerden biriyle sınırlandıran şu türden tarifler de yapılmıştır: "Modernite, gelenekle ilişiği kesmektir", "Modernite, yeni olanı talep etmektir", "Modernite, evrenden kutsallığı kazımaktır", "Modernite, akılcılıktır", "Modernite, demokrasidir", "Modernite, insan haklarıdır", "Modernite, dinle bağı koparmaktır", "Modernite, laikliktir." Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 23.

9 *Rûhu'l-hadâse*, s. 24. Tâhâ Abdurrahman'a göre moderniteye yönelik olarak öyle abartılı tanım ve tarifler serdedilmiştir ki bunlara bakan, modernitenin bizlere yeni bir insanlık ve yepyeni bir tarih sunacağını, hatta insanın insanlığını, tarihin de tarihliğini modernite ile birlikte elde ettiğini düşünmeye başlar. Bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 19.

10 Bir başka yerde şöyle demektedir: "Hangisi olursa olsun her ruhun çeşitli tecellileri vardır, dolayısıyla yenilenme ruhunun da muhtelif tatbik imkânlarının olması kaçınılmazdır. Nitekim Batılı yenilenme olgusu bunlardan yalnızca biridir veya sonuncusudur." Bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 22.

Bu genel girişten sonra Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenme ruhunu temsil ettiğini ifade ettiği üç temel ilke ile Batılı modelde bu ilkelerin uygulanışında görülen yanlışlar ve İslâmî yenilenme modelinde bu yanlışların üstesinden nasıl gelineceği hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye geçebiliriz. Zira ancak böyle bir incelemenin ardından, Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenme ruhunu temsil eden ikinci ilkenin, yani "eleştiri ilkesinin" Batılı uygulamasının yol açtığı hatalardan biri olarak gördüğü "modernist Kur'an yorumları" hakkında ne gibi eleştirilerde bulunduğu ve nasıl bir yenilikçi okuma önerdiği konusunu izah etmek mümkün olacaktır.

1. Yenilenme Ruhunun Üç Temel İlkesi

1.1. Reşit Olma İlkesi

Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunun bu ilk ilkesi "başkasına bağımlı olmamayı" ifade etmektedir. Ona göre bağımlılığın muhtelif şekilleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki "klasik bağımlılık"tır. Bu, "kişinin kendisinin düşünmesi gereken hususlarda, onun namına düşünsün diye, idaresini, gönüllü olarak bir başkasına vermek" şeklinde tarif edilen bir bağımlılık türüdür. Bağımlılığın ikinci şekli "kopyacı bağımlılık"tır. Bu, "salt kendi iradesiyle, başkasının düşünce yöntemlerini/usullerini ve fikrî ürünlerini transfer edip, onları aslî şekliyle kendi olgusuna ve ufkuna uyarlamak" şeklinde gerçekleşen bir bağımlılıktır. Üçüncüsü ise "araçsal bağımlılık"tır. Bu da "nasıl olduğunu bilemediği bir şekilde, başkasıyla aşırı derecede hemhal olmaya bağlı olarak, düşünce yöntemleri itibariyle taklide sürüklenmek" şeklinde tezahür eden bir bağımlılıktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durum "reşit olmanın", şu iki temel prensibi esas almasını zorunlu kılmaktadır: Birincisi vesayete karşı çıkmayı, kendi kararlarını tek başına almayı ve neye ilgi göstereceğine, ne ile ilgisini keseceğine bizzat karar vermeyi ifade eden "bağımsızlık"tır. İkincisi ise düşünceyi, söylem ve eylemleri, değerleri sıfırdan üretmeyi, kadim değerleri ele alırken onları özgün bir biçimde ele almayı ifade eden "özgünlük"tür. Dolayısıyla bağımsızlığın ve özgünlüğün olmadığı yerde, reşit-ergin olmaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu yönüyle sahih bir yenilenme modelinin inşası, bağımsızlığı ve özgünlüğü esas alması durumunda mümkün olabilecektir.[11]

1.2. Eleştiri İlkesi

Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunu temsil eden ikinci ilke "eleştiri"dir. Buna göre yenilenmede asıl olan, "kendisine dair bir delil

11 Benzer değerlendirmeler için bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 23.

olmaksızın bir şeyi kabullenme" anlamındaki inanç halinden, "bir şeyin kabullenilmesi için ona dair delil talebinde bulunmak" şeklinde ifade edilebilecek olan eleştiri haline geçiş yapmaktır.[12] Tâhâ Abdurrahman'a göre "eleştiri ilkesi" kendi içinde iki temel prensibe dayanır: Bunlardan ilki "aklileştirme" prensibidir. Bundan kasıt; olguları, toplumsal kurumları, insan davranışlarını, geçmişin mirasını, hülasa her şeyi rasyonalist ilkelerin hükmü altına sokmaktır. Zira söz konusu unsurları anlamada, ileri ve gelişmiş yapıların aşamalı bir biçimde hayata geçirilmesi bu sayede mümkün olabilecektir. İkinci prensip ise "kategorize etme"dir. Bundan maksat, benzer görünen unsurlar arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmak, homojen görünen unsurlara heterojen unsurlar olarak yaklaşmak, onlar arasında kategorik ayrımlara gitmektir. Bir başka ifadeyle benzer, homojen, mütecanis veya iç içe geçmiş olarak görülen alanlardan her birini, kendi mantığı ve kuralları bulunan müstakil bir alan olarak ele almaktır.[13] Nitekim gerek müesseseler, gerekse toplumsal ve bireysel hayat tarzları itibariyle moderniteyi farklı kılan bu kategorik ayrımdır. Söz gelimi "bilim-kanun", "ahlâk-sanat", "teorik değer-pratik değer-sembolik değer" şeklindeki kategorik ayrımlar, kezâ "din-devlet", "din-ahlâk", "din-akıl", "ahlâk-siyaset" ayrımı gibi modern ayrımlar bunlardan bazılarıdır. Bu ayrımlar sayesinde bağımsız alanların her biri, mantığı ve yasası itibariyle tek başına hareket etme, diğer alanlardan bağımsız olarak gelişim sergileme hakkı elde etmektedir.[14]

1.3. Şümullülük ilkesi

Üçüncü ilkeye karşılık gelen şümullülük, "özel olma hali"nden "umuma şâmil hal"e intikal etmeyi ifade eder. Burada "özel oluş" ile şu iki şey kastedilmektedir: "Bir şeyin sınırlı bir sahada var olması" ve "bir şeyin sınırlı sıfatlarla var olması." Dolayısıyla "özel oluş", iki tür özel oluşu içermektedir: "Sahanın/alanın özel oluşu" ve "toplumun özel oluşu". Buna göre yenilenme öyle bir kapsama sahip olmalıdır ki, her iki tür özel oluşun üstesinden gelebilsin.[15] Yenilenmenin sahip olduğu bu kuşatıcılık da şu iki temel prensibin esas alınması sayesinde gerçeklik kazanır: Bunlardan ilki "genişleyebilme" ilkesidir. Yani yenilenme muayyen bir alana hapsolmamalı, bir alanda meydana gelen yenilenme sair alanlara da tesir etmelidir. Bir başka ifadeyle yenilenmenin mevcudiyeti ve etkisi hukuk, siyaset ve ekonomi alanlarında olduğu gibi fikir,

12 *Rûhu'l-hadâse*, s. 26. Ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 24.

13 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 24-25.

14 *Rûhu'l-hadâse*, s. 26-28.

15 *Rûhu'l-hadâse*, s. 28.

ilim, din ve ahlâk alanlarında da görülebilmelidir. Böylece herhangi bir alanda görülen yenilikçi bir faaliyet, sair alanlara da sirayet eder ve bu alanlarda da değişim ve dönüşüm gerçekleşir; buna bağlı olarak söz konusu alanlar da kendi sınırlarının dışına çıkma imkânı bulurlar. Yenilenmenin kuşatıcı ve kapsamlı bir etkinlik olabilmesi için esas alması gereken ikinci prensip ise "genelleşebilme"dir. Bu, yenilenmenin neşet ettiği topluma hapsolmamasını, tarihî ve kültürel farklar ne olursa olsun, sair toplumlara da intikal etmesini ve sonuçta dünyanın bütününü kuşatmasını ifade eder.[16] Dolayısıyla yenilenme etkinliği, muayyen bir alana ve muayyen bir topluma münhasır olmamalı, bütün alanları ve bütün toplumları içine almalıdır.[17]

Hülâsa Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhu üç ilkeden oluşmaktadır: İlki vasîlerden ve hâmilerden bağımsız hareket etmenin ve sözlerde olsun fiillerde olsun özgünlüğün yakalanmasını gerektiren "reşit olma ilkesi"; ikincisi hayatın bütün alanlarında aklı işletmeyi ve bu alanlar arasında ayrıma gitmeyi gerekli kılan "eleştiri ilkesi"; üçüncüsü ise bütün alanların yenilenme etkinliğine açılmasını ve tüm toplumların işin içine katılmasını öngören "kuşatıcılık ilkesi"dir. Bu durum yenilenme ruhunu "ergin, eleştirel ve kuşatıcı bir ruh" olarak tavsif etmeyi mümkün kılmaktadır.[18]

Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenmenin esas alması gereken temel ilkeler ve bu ilkelerin hayat bulmasını sağlayacak alt prensiplerle ilgili değerlendirmeleri özetle bu şekildedir. Bu değerlendirmeler göstermektedir ki ona göre yenilenme, olmazsa olmaz bir olgudur ve insanlık tarihi muhtelif dönemlerinde yenilikçi bir uygulama içine girmiştir. Böyle tarihî bir zorunluluğu ve gerekliliği ifade eden yenilenme, özünde birtakım temel özelliklere sahiptir ki bunlar "yenilenme ruhunun temel ilkeleri"ni oluşturmaktadır. Bu temel ilkeler itibariyle baktığımızda yenilenme bağımsız, özgün, eleştirel, akılcı, bütün alanları ve toplumları kuşatan bir faaliyet olmak durumundadır. Hal böyle olmakla birlikte Batı'da karşımıza çıkan mevcut yenilenme modelinde bu ilkelerin hayata geçirilmesinde yanlış uygulamalara gidilmiş, böylece Batılı yenilenme, olumsuz birtakım sonuçlar doğurmuştur. Fakat bu olumsuz sonuçlara bakarak yenilenme hakkında olumsuz değerlendirmelere gitmemek gerekir. Zira bahsi geçen olumsuzluklar, bizâtihi yenilenmenin kendisinden değil, mevcut uygulamadan kaynaklanmaktadır. Bu durum, yenilenme itibariyle "yenilenmenin ruhu" ile "yenilenmenin fiilî durumu" arasında ayrıma gitmeyi gerektirmektedir.

16 *Rûhu'l-hadâse*, s. 28-29.

17 Ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 25-26.

18 *Rûhu'l-hadâse*, s. 29.

2. Yenilenme Ruhunun İslâmî Uygulamasına İlişkin Usuller

Bütün bu açıklamalardan sonra Tâhâ Abdurrahman şu sorunun cevabını aramaya çalışır: "Yenilenme ruhunun Müslüman bir topluma uygulanmasının usulleri nelerdir ve bu usuller ile Batılı bir toplumdaki uygulama arasında ne gibi farklar vardır?" Bu soruya cevap sadedinde Tâhâ Abdurrahman şu üç mülâhazayı hareket noktası kılar:[19] 1. Yenilenme ruhunun Batılı tatbiki, yani modernite muhtelif yıkımlara mâruz kalmış ve buna bağlı olarak kendisinden beklenenin hilâfına sonuçlar doğurmuştur. Nitekim ilerlemeyi hedeflemişken geri kalmışlıkla sonuçlanmış; tabiata hâkim olmayı amaçlamışken, tabiatın insana hâkim olduğu bir durumun oluşmasına sebep olmuştur.[20] Batılı yenilenmenin mâruz kaldığı bu dönüşümün sebebi, onda araçların amaç haline gelmesidir. Zira bir noktadan sonra Batılı yenilenme modeli öyle bir evreye girmiştir ki bu evrede yenilenmenin tahakkukunu sağlayacağı düşünülen "değişim", "ilerleme", "üretim", "tüketim", "sanat" ve "eleştiri" gibi araçlar, bizâtihi amaçlar olarak görülür olmuştur. 2. Yenilenme, -daha önce geçtiği üzere- üç temel ilkeden ibaret bir ruhun doğrudan pratiğe aktarılmasından ibarettir ve bu yalnızca içten hareketle gerçekleşebilir. Dolayısıyla Batı tipi yenilenmeyi olduğu gibi alma şeklinde gerçekleşen ve adına "haricî yenilenme" denen şey, asla kabul edilebilir değildir; zira, yenilenme ruhunun uygulamaya konmasını değil, Batı tipi yenilenmenin olduğu gibi transfer edilmesini ifade etmektedir. 3. Yenilenmeye, tâbi olmayı değil, özgünlüğü esas alan bir uygulama olarak yaklaşmak gerekir. Zira yenilenme yalnızca "özgünlük" yoluyla yakalanabilir, bu sebeple yenilikçi uygulamanın her açıdan özgün olması gerekir.[21]

Bu mülâhazalar ışığında İslâmî düzlemde karşımıza çıkan mevcut uygulamaya bakıldığında, onun yenilenme ruhunun içten hareketle tatbike konmasından ibaret değil, başkalarının -yani Batı'nın- keşfi olan bir uygulamanın taklidinden ibaret olduğu görülür.[22] Taklidin olduğu yerde ise asla yenilenmeden söz edilemez. Dolayısıyla "Müslüman bir toplumda yenilenme ruhunu tatbik etmenin vasıtaları nelerdir?" şeklindeki soru, "Müslüman toplumun taklitçi yenilenmeden özgün yenilenmeye geçişini sağlayacak vasıtalar nelerdir?" şeklinde tevcih edilmelidir.[23]

---

19 *Rûhu'l-hadâse*, s. 32-34.

20 Nitekim önceden görülmeyen hastalıklar, radyasyon kâbusu, kitle imha silâhları, çevre kirliliği gibi birtakım âfetler bunun sonucunda zuhur etmiştir.

21 Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenmenin tahakkuku için özgünlük şarttır, hatta yeter şarttır; dolayısıyla ancak özgün olabilen kimse yenilenme iddiasında bulunabilir. Bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 14.

22 Bu yöndeki değerlendirmeleri için ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 32-34.

23 *Rûhu'l-hadâse*, s. 35.

Bu soruya verilecek cevap özetle şöyledir: Taklitçi yenilenmeden özgün yenilenmeye geçiş, Batılı yenilenmenin esas aldığı önermelerin yanlış olduğunu göstermekle gerçekleşecektir. Zira yenilenme uygulaması, beraberinde bu uygulamanın gerçekleştiği çevreye has inanç ve varsayımları getirir. Tâhâ Abdurrahman bunlara "yenilenmeci uygulamanın önermeleri"[24] adını vermektedir. Dolayısıyla taklitçi yenilenmeden, özgün yenilenmeye geçiş için yenilenmenin Batılı uygulamasının esas aldığı bu türden önermeler devre dışı bırakılmalı ve onların yerine İslâmî uygulamayla uyumlu başka önermeler konmalıdır.

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman şu sorunun cevabını aramaktadır: Yenilenme ruhuna ilişkin İslâmî uygulama hangi önermeleri devre dışı bırakmalı ve hangilerini esas almalıdır? Bu soruya cevap sadedinde Tâhâ Abdurrahman yenilenme ruhunun temel ilkeleri olarak kabul ettiği reşit olma, eleştiri, şümullülük şeklindeki üç ilke ile bunların esas aldığı bağımsızlık, özgünlük, akılcılık ve kapsamlılık gibi temel prensipler itibariyle Batılı uygulamanın bağlı olduğu hatalı önermeleri tespite çalışmakta ve İslâmî uygulamada bunların yerini alacak önermeleri belirleme yoluna gitmektedir.

2.1. Reşit Olma İlkesinin Önermeleri

Yenilenme bağlamında reşit/ergin olma ilkesinin ilk prensibi olan bağımsızlığın hayata geçirilebilmesi için Batı'nın belli önermeler aracılığıyla İslâm dünyası üzerinde oluşturduğu bağımlılık hallerinden kurtulmak gereklidir. Batı'nın bu çerçevede başvurduğu önermeler şöyledir:[25]

i. "Güçlü olan yabancının vesayeti, güçlünün zayıf olana önem atfetmesi anlamına gelir." Batılı tatbikin sömürge sürecinde esas aldığı bu önerme geçersizdir. Çünkü güçlü olanın vesayeti, zamanla geçici bir vesayet olmaktan çıkmakta, kalıcı bir vesayete dönüşmektedir.

ii. "Dâhilî vesayet, din adamlarının vesayetidir." Bu önerme yanlıştır. Çünkü Batı'da hıristiyan din adamlarının siyasî otoriteyi tekeline alması şeklinde görülen vesayete, İslâm dünyasında rastlanmamış ve Müslüman din adamları hiçbir zaman vesayete konu olmamıştır.

iii. "Yenilenme demek –din adamlarının vesayeti şeklindeki– bu dahilî vesayetten bağımsız hale gelmek demektir." Müslümanlar nezdinde din adamlarının üstlendiği bir vesayet mevcut olmadığından, İslâmî yenilenme

24 *Rûhu'l-hadâse*, s. 35.

25 *Rûhu'l-hadâse*, s. 36-37.

tecrübesinde, Batı'da olduğu gibi, dinî vesayetten kurtulma diye bir durum söz konusu olamaz.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu önermeler, Batı'nın sömürge döneminde Müslümanlar'ın düşünce dünyalarını biçimlendirirken başvurduğu temel enstrümanın "gerçekleri ters yüz etme" olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar'ın bağımsızlığı ve özgünlüğü yakalayabilmeleri için yapmaları gereken şey, sömürgeci Batı tarafından tersyüz edilmiş olan hakikatleri gerçek şekline dönüştürmek, Müslümanlar'ın, düşünce haklarını ellerinden alan ve böylece onlar üzerinde vesayet tesis etmeye çalışanın Batı'nın kendisi olduğunu görmelerini sağlamak, din adamları ile ilgili olarak Batı'nın oluşturmaya çalıştığı olumsuz düşünceleri bertaraf etmektir. Bu başarıldığı takdirde yenilenmeye ait bağımsızlık prensibinin İslâmî uygulaması, yenilenme etkinliğini her türlü haricî vesayetten koparmayı başaracaktır. Oysa Batılı uygulama, bağımsızlığı Kilise'nin insanlar üzerinde kurduğu vesayetten kurtulma olarak algılamış; bu da Hıristiyanlığın yani dinin kayıtlarından kurtulmayla sonuçlanmıştır. Halbuki insanın ihtiyacı olan şey, delil ve burhana dayalı olarak insanın saygınlığını ve haklarını heder ettiği tespit edilen haricî, dahilî bütün kayıtlardan kurtulmasıdır. İnsanın böyle bir bağımsızlığı temin etmesi, ancak söz ve fiil düzeyindeki bütün tasarruflarında mutlak olana yani Allah'a yönelmesiyle gerçekleşir ki bunu sağlayacak olan İslâmî değer "ihlâs"tır. Çünkü kişiye gerçek hürriyeti sağlayacak olan, kişinin kendisini sadece Allah'a adamasıdır. Batılı yenilenmede ise tam tersine mutlak ile irtibat kopmuş ve "âfetü'n-nisbiyye/nisbî olana bağlanma felâketi" olarak isimlendirilebilecek bir yanlışa düşülmüştür.[26]

"Reşit olma" ilkesinin ikinci prensibi "özgünlük"le ilgili önermelerin tespitiyle ilgili ise Tâhâ Abdurrahman şunları söylemektedir: Kendi namına düşünmeyen insanların ve toplumların özgün şeyler ortaya koymaları mümkün değildir. Müslümanlar'a bakıldığında taklidin onların baskın karakteri olduğu, bu yüzden de yaratıcılık yeteneklerinin işlemez hale geldiği görülmektedir. Zira Müslümanlar "eski düşünceyi taklit" ve "modern düşünceyi taklit" şeklinde temelde iki tür taklit arasında salınıp durmaktadır.[27] Taklit huyunun onların baskın karakteri haline gelmesine sebep olan şey, Batı'yı taklit

26 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 26-27.

27 Tâhâ Abdurrahman'a göre bugün Müslüman toplum, karşı karşıya bulunduğu mânevî meydan okumaları aşmada taklitçiliğe sığınmaktadır. Bu bağlamda bir kesim Selef'i yani mütekaddimûnu taklit etmekte (mukallidetü'l-mutekaddimîn) iken, diğer bir kesim Batı'yı taklit etmektedir (mukallidetü'l-müteahhirîn) ve her iki kesim de körü körüne bir taklit içindedir. İlk kesim, Selef'i taklitle yetinmekte, Selef'in ortaya koyduğu şeylerde orijinalliği ve özgünlüğü yakalamasına sebep olan amilleri kavramaya çalışmamaktadır. İkinci kesim ise Batı'yı taklitle yetinmekte, Batı'nın ortaya koyduğu şeylerde orijinalliği

etmeyi bir taklit olarak görmemeleri, aksine bu taklidin, onlara yenilenmenin kapılarını açacağını düşünmeleridir.[28] Müslümanlar'ın içinde bulundukları bu taklit halinden kurtulmaları, Batılı uygulamanın dayandığı önermelerin geçersizliğini ortaya koymakla ve bunların neticesi olan felâketleri bertaraf etmekle mümkündür. Söz konusu önermeler ise şunlardır:[29]

i. "En özgün buluş, geçmişle alâkası bulunmayan buluştur." Bu önerme geçersizdir. Çünkü her şeyden önce geçmişten tevarüs edilen bütün fikirlerle tam anlamıyla ilişkiyi koparmak, bir defa pratik olarak imkânsızdır. Mâziyle ve mâzinin mirasıyla ilişkiyi kopardıklarını ve sadece geleceği hedef aldıklarını iddia edenler dahi geleneksel unsurları araç kılmanın ötesinde bir şey yapamazlar. Bu sebeple İslâmî yöntem, özgünlüğü, geçmişle bütünüyle ilişiği koparmak olarak değil, özgünlüğü tüketen kadim unsurlarla ilişiği kesmek olarak değerlendirmelidir. Öte yandan nice kadim değer vardır ki onları ne şimdi ne gelecek eskitebilir. Bu tür değerlerle ilişiği kesmek, insanı bayağılaştırır; onu kemalden mahrum bırakır. Haddizatında yenilenme, insanı geçmişten koparma gücüne değil, insanı yüceltme gücüne sahip olmalıdır. Dolayısıyla kimi zaman geçmişten kopma gerçekleştiği halde bir ilerleme görülmeyebilir; kimi zaman da ilerleme görüldüğü halde geçmişten kopma gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla İslâmî yöntem, gerektiğinde geçmişle ilişkiyi koparmaya, gerektiğinde de ilişkiyi sağlam tutmaya çalışmalıdır. Bu yönüyle de İslâmî yenilenme "değerlere bağlı bir yenilenme" olmalıdır, "zamana bağlı bir yenilenme" değil.[30]

ii. "İcat hem ihtiyacı ortaya çıkarır hem de onun karşılanmasını sağlar." Mutlak olarak ifade edildiği ve kayıtlanmadığı sürece bu önerme kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü icat, mâneviyat sahasında bir ihtiyacın oluşmasını sağlayan bir şey olma vasfına sahip olduğu takdirde makbuldür. Zira insanı insan yapan mânevî değerleri, ancak bu özellikteki icat besler. Oysa gerçekte ihtiyaçlar, ilmî gelişme, teknolojik ilerleme ve ekonomik kalkınmaya bağlı olarak ortaya çıkmakta, dolayısıyla da maddî alanda husule gelmektedir. Bu nitelikteki ihtiyacın, tüketicinin ahlâkî değerlerinde değil, yalnızca üreticinin maddî kazancında artış sağladığı bir gerçektir. Dolayısıyla bu noktada izlenecek İslâmî yöntem, her ne kadar maddî alanda yeni ihtiyaçların husule gelmesine imkân verse de, mânevî ihtiyaçlarda aynı oranda bir artışın oluşmasını temine çalışacaktır. Müslümanlar gerçek anlamda evrensel bir

ve özgünlüğü yakalamasına sebep olan amilleri kavramaya çabalamamaktadır. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 11-12.

28 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 38.

29 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 39-42.

30 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 39-41.

yenilenme modeli inşasında, kimi zaman "anlamsızlık", kimi zaman "çaresizlik", kimi zaman "amaçsızlık", kimi zaman da "hedefsizlik" şeklinde kendini gösteren mânevî boşluğu gidermeye ihtiyaç duyduğu kadar, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla modern insanın beklentileriyle uyumlu yeni ahlâkî değerlerin keşfine muvaffak olunduğu takdirde, beşerî varoluşu kemal bakımından daha da ilerilere taşımak mümkün olacaktır.

iii. "İcatlar içerisinde en uygun olanı, içinde egonun en üst düzeyde tatmine ulaştığı icattır." Mevcut haliyle bu önerme de kabul edilebilir değildir. Çünkü egonun alabildiğine tatmini, başkalarıyla ilişkinin gerektirdiği ahlâkî beklentilerin gözetilmesi ve başkalarıyla bir arada yaşamanın tevlit ettiği mânevî yükümlülüklere bağlı kalınması durumunda makbul bir şeydir. Ancak kişi, sürekli olarak kendi kişisel isteklerini tatmin arayışı içinde olduğunda ve bencilliğin hükümranlığı altına girdiğinde, egonun tatmini kötü bir şey haline gelir; hatta kişinin yalnızca sosyal ilişkilerine değil, kişiliğine de zarar vermeye başlar. Binaenaleyh bu noktada İslâmî yöntem asla sadece tek tarafın egosunun tatminini temin noktasında kalmamalı, bunun da ötesinde karşı tarafın egosunun tatminini de dikkate almalıdır. Çünkü İslâmî yöntem, Batılı yenilenmenin tevlit ettiği ve "bireycilik", "öznelcilik" ve "narsizm" gibi muhtelif isimlerle anılan davranışlara engel olmayı amaçlamaktadır. Haddizatında bireyci davranışın İslâmî değerlerin hâkim olduğu bir çevrede kendine yer bulması ve yaygınlık kazanması da mümkün değildir.

Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'a göre özgünlük prensibine ilişkin İslâmî uygulamanın miras bırakacağı yenilenme, içe dayalı ve yaratıcı bir yenilenme olacaktır. Çünkü İslâmî uygulama gelenekle bağını bütünüyle koparamaz. Zaten gelenekle bağı tamamen koparmak muhal kabilinden bir şeydir. Yenilenme esaslı İslâmî uygulama, Batılı yenilenmenin reel halinin bozuk olan bölümüyle ilişiğini kesip elverişli olan bölümünü özgün bir biçimde yeniden yapılandırdığı gibi, geleneğin de yalnızca fayda sağlamaz hale gelmiş olan kısmıyla bağını kesecek, fayda sağlayan bölümüne ise yeniden özgün bir yapı verecektir.[31] Oysa Batılı uygulama özgünlüğü geleneksel değerlerden bütünüyle sıyrılmak olarak algılamıştır. Halbuki geleneksel değerler içinde faydası hiçbir zaman son bulmayacak olanlar bulunmaktadır ki bu durum gelenekle irtibatın korunmasını gerektirir. Dolayısıyla özgünlük, gelenekten kopuşun ölçüsüne göre değil, insanın yücelmesine sağladığı katkının ölçüsüne göre değerlendirilmelidir. Bir kopma gerçekleştiği halde yücelme olmayabilir. Yücelme olduğu halde bir kopma gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla insanın yücelmesini temin edecek türde bir özgünlüğü sağlayacak olan İslâmî

31 *Rûhu'l-hadâse*, s. 41.

değer "kemal"dir. Müminin kemal talebi arttıkça, özgünlüğü artar. Oysa Batılı yenilenmede özgünlük gelenekten ve geçmişten kopuş olarak görülmüş, tabiri câiz ise "âfetü'l-infisâliyye/kopuş felâketi" olarak isimlendirilebilecek bir tehlikenin içine düşülmüştür.[32]

2.2. Eleştiri İlkesinin Önermeleri

"Eleştiri İlkesi" ve bu ilkenin iki temel prensibi itibariyle İslâmî uygulamanın devre dışı bırakacağı ve esas alacağı önermeleri tespit bağlamında Tâhâ Abdurrahman ilk olarak şu sorunun cevabını aramaktadır: "Taklitçi akılcılıktan özgün akılcılığa geçiş nasıl olacaktır?" Bu soruya cevap bağlamında özetle şunu söylemektedir: Şurası bir gerçek ki Müslümanlar, bir süreden beri gelenek, tarih ve kültürlerini, kezâ muhtelif siyasî, hukukî ve sosyal kurumlarını kapsamlı bir tenkide tâbi tutma suretinde gerçekleşen akılcı bir faaliyet içine girmişlerdir. Ancak bu faaliyeti ne kendi kendilerine başlatmışlardır ne de yenilenme ruhu bunu onlara dayatmıştır; aksine moderniteyi taklidin bir sonucu olarak böyle eleştirel bir tutum içine girmişlerdir. Öyle ki onlar yürüttükleri gelenek eleştirisini gerekçelendirme ve meşruiyetini açıklama noktasında bile Batılılar'ın başvurdukları vasıtaları aynıyla iktibas etme yoluna gitmişlerdir. Batı'dan ithal eleştiri yöntemlerine tutunmada aşırıya kaçmışlar, bunu yaparken de çevre ve şartların değişikliğini dikkate almamışlardır. İşte günümüz Müslümanları'nın bu taklitçi akılcılıktan kurtulabilmesi için, aklı işletme (ta'kîl) ilkesinin Batılı tatbikinin esas aldığı önermelerin hilâfına hareket edilmesi gerekmektedir.[33] Bu önermelerin başlıcaları şunlardır:

i. "Akıl her şeyi kavrar." Bu, modernitenin esas aldığı en köklü önerme olsa da, yenilenme ruhuna ilişkin bir başka uygulamada aynı düzeyde köklü bir konuma sahip olacak evsafta değildir. Çünkü bir kere akıl, kendini idrakten uzaktır; dolayısıyla onun idraki için daha üst bir akla ihtiyaç vardır. Öte yandan aklın her şeyi kavraması mümkün değildir. Zira akıl, varlıklar bütününün bir parçasıdır; dolayısıyla da parçanın bütününü ihata etmesi muhaldir. Kezâ akledilmeleri mümkün olmayan varlıklar mevcuttur. Bütün bunların da ötesinde Batılı tatbikin esas aldığı akıl, güdük bir akıl olup araç-gereç üretimine ve maksimum düzeyde kâr teminine odaklanmış bir akıldır. Bir başka ifadeyle "değer merkezli bir akıl" değil, "araç merkezli bir akıl" veya "madde merkezli bir akıl"dır. İslâmî yöntemin esas alacağı akıl ise, teknik anlamda daha fazla araç-gereç üretimi ve talep oluşturma üzerine değil, insanın yücelmesini sağlayacak değerlerin hayata geçirilmesi üzerine odaklanan "değer merkezli bir

32 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 27-28.

33 *Rûhu'l-hadâse*, s. 42-43.

akıl" olmak durumundadır. Bunun böyle olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla matlup olan akıl, bilgi ve değerleri içerdiği gibi, vicdan/duygu yönünü de içermelidir. Şu halde insanın önem atfetmesi gereken akıl, araç-gereç üretimini, insan vicdanına nüfuz etmiş olan değerler doğrultusunda gerçekleştiren akıl olmalıdır.[34]

ii. "İnsan tabiata hükmeder." Descartes'ın dile getirdiği günden bu yana yenilikçi çevrelerde kabul gören bu önerme, boş bir hayal olmanın ötesine geçememiştir, geçmesi de mümkün değildir. Çünkü insanın tabiata hâkim olması diye bir şey söz konusu olamaz. Bırakın tabiata hükmetmeyi, insan tabiat karşısında âcizdir de. Şöyle ki insan bazı tabiat kanunlarını keşfetmiş ve o kanunları kendi amaçları doğrultusunda kullanmış olsa da, gerçekleştirdiği keşfin yol açtığı sonuçları ve istihdamının sebep olduğu neticeler sonucu tabiat kanunlarını kontrol altına almayı başaramamıştır. Bu yönüyle insan-tabiat ilişkisine baktığımızda, tabiatın insana değil, insanın tabiata itaat etmek durumunda kaldığı bir ilişkinin varlığına tanıklık ederiz. Nitekim günümüzde dillendirilen "doğayla uyum" söylemi dahi, tabiatın insana karşı serkeş olduğuna ve ona başkaldırdığına yönelik bir hissiyatın varlığına ve insanın tabiatla arasındaki çatışmayı sona erdirmek için ondan taahhüt almaya çalıştığına delâlet eder. Bütün bunlar sebebiyledir ki aklın işletilmesi noktasında izlenecek İslâmî yöntem tabiatla çatışmayı ve ona hükmetmeyi değil, aksine onunla dostluk kurmayı, karşılıklı sevgi/saygı temelinde bir ilişkiye girmeyi esas almalıdır. Bu sayede insan, tabiatın sırlarına muttali olacak, muttali oldukça da ona karşı saygısı ve şefkati artacaktır. Sonuçta tabiatı değil, tabiata bu esrarı serpiştiren Allah'ı takdise yönelecektir. Öte yandan İslâmî akılcılık, Batılı uygulamada olduğu gibi, yalnızca nesneler dünyasına münhasır bir akılcılık olmayıp görünür görünmez bütün âlemleri kapsayan bir akılcılıktır, dolayısıyla varoluşun tamamını kuşatır.[35]

iii. "Her şey eleştiri kabul eder." Bu önerme de sıkıntılı yönler içermektedir. Sebep, şu iki temelsiz varsayıma dayanıyor olmasıdır. İlki "Her şeyde hakikate ulaştıran tek yol eleştiridir" varsayımıdır. Doğrusu şudur ki, bilgi edinme yolları eleştiriyle sınırlı değildir. Zira eleştirinin karşıtı olan haber de bilgi edinme yollarından birisidir. Hatta haber yoluyla elde edilen bilgi -en azından bazı hallerde- eleştiri yoluyla elde edilen bilgiden daha kesin olabilir. Çünkü habere dayalı bilgi hakiki, açık ve şek içermeyen bir bilgi olurken, eleştiriye dayalı bilgi sorgulamadan ve tashihten kendini kurtaramaz. İkincisi ise "Eşyanın tamamı zâhirî olgular olup onları eleştiriye tâbi tutmak mümkündür" varsayımıdır. Oysa eşya içerisinde mânevî değerler ve idealler gibi zâhirî

34 *Rûhu'l-hadâse*, s. 43-44.

35 *Rûhu'l-hadâse*, s. 44-45.

olmayan olgular da bulunmaktadır. Bu türden hususların bilgisine ulaşmada "kuşku uyandırma" değil, onlardan emin olma ve onlar doğrultusunda hareket etme esastır. Bütün bunlar sebebiyledir ki yenilenme amaçlı aklın işletimi itibariyle izlenecek İslâmî yöntem, Batılı uygulamaya hâkim olan tek yönlü eleştiriyi değil "çok yönlü eleştiri"yi esas almak durumundadır.

Ezcümle Tâhâ Abdurrahman'a göre aklı işletme prensibine ilişkin İslâmî uygulamanın sonuç vereceği yenilenme, içe dayalı ve özgün bir yenilenme olacaktır ve bu yönüyle de o, araçsal akılla iktifâ etmeyecek; bunun da ötesinde bu araçsal aklı, Müslümanlar'ın esas aldıkları değerlerle ve onlara has vicdan temizliğiyle çepeçevre sarmalayan daha kuşatıcı bir akla dahil edecektir. Bu aklın ürünü olan araç-gereçler de insan için en büyük, en güzel ve en akılcı maslahatların teminine hizmet edecektir. Hülâsa, "yenilenme, esaslı aklı işletme" ilkesine ilişkin İslâmî uygulama, aklı, bu prensibe ilişkin Batılı uygulamada olduğu gibi, araç-gereç şeklindeki maddî hususlara münhasır dar çerçeveli bir işletime değil, geniş çerçeveli bir işletime tâbi tutacaktır.[36] Oysa Batılı yenilenme, eleştiri ilkesinin bir gereği olan "aklî istidlâl"i, "araçsal akılla istidlâlde bulunmak" olarak anlamıştır. Halbuki insanî değerler, araç-gereç ve teknik donanımdan çok daha fazla aklı vasıta kılmayı gerektirir. Öte yandan araç-gereç merkezli akılcılık, yolunu bulmada değer merkezli akılcılığa ihtiyaç duyar. Bunu temin edecek İslâmî değer ise "iman"dır. Çünkü kalp imanın mahallî olduğu gibi bâtınî/derûnî değerlerin de mahallidir. Bu derûnî değerlerden biri de akıldır. Bu durum aklî fiillerin kalpten sudûr etmesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla yenilenmeyi "araç-gereç odaklı dar düşünce"ye saplanma felâketinden, yani "âfetü'l-edâtiyye"den koruyacak olan şey, "iman odaklı akılcılık" olacaktır.[37]

"Eleştiri ilkesi"nin ikinci temel prensibi olan "ayrıştırma prensibi" ile ilgili önermelere gelince, Tâhâ Abdurrahman'a göre günümüzdeki yenilikçi Müslüman araştırmacıları en çok etkileyen, bu "ayrıştırma" enstrümanı/vasıtası olmuştur. Bu sebeple onlar her fırsatta bu vasıtayı işletme yoluna gitmişler, geçmişte/gelenekte bu vasıtayı işletmeye konu olabilecek hususların arayışı içerisine girmişlerdir. Çünkü onlar yenilenmeyi gerçekleştirmenin temel parametresinin, bu vasıtanın işletimi olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa onlar bunu yaparken özgün davranamamışlar, Batılı yenilenme modelini taklit etmişler ve ithal kavram, kuram ve düşünceleri aracı kılmışlardır. Nitekim "Yenilenme, gelenekle ilişkiyi kesmekten ibarettir" ve "Siyaset ile dini birbirinden ayırmak gerekir" şeklindeki kabuller, bu vasıtayı işletmenin bir sonucudur. İlk kabul İslâmî gelenekte bir yenilenmenin gerçekleşmediği veya

36 *Rûhu'l-hadâse*, s. 45-46.

37 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 27-28.

İslâmî geleneğin yenilenme ruhuyla bir alâkasının bulunmadığı anlamına gelir ki bunun aslı esası yoktur. Zira yenilenme ruhunun esas aldığı ilkelere, başta İslâm medeniyeti olmak üzere, geçmiş medeniyetlerin kahir ekseriyeti âşinadır. Öte yandan Müslümanlar'ın fikir ve ilimde ortaya koydukları özgün eserler, yenilenme ruhunun Batılılar nezdinde yayılmasına katkı sağlamış, en azından onların böyle bir ruhun varlığından haberdar olmalarını temin etmiştir. Kezâ yenilenme ruhuna ait ilkeler, İslâmî yenilenmeye ilişkin bir pratik dahilinde hayata geçirilememiş olsalar bile, İslâmî geleneğin özünde gizlidirler, saklıdırlar. İlkelerin var olması için illâ da onların hayata geçirilmiş olmaları şart değildir; şart olan yalnızca onların tasavvur edilebilir olmalarıdır.[38]

İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre Müslümanlar'ın Batı'yı taklide bağlı olarak giriştikleri gelenekle ve dinle bağı koparma işlemi özetle bundan ibarettir. Bu durumdan kurtulmanın yolu, bu noktada Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerden kurtulmaktan geçer:

i. "Yenilenme-din ayrımı mutlak bir ayrımdır." Bu önerme birkaç açıdan geçersizdir. Öncelikle burada Kilise ile din birbirine karıştırılmaktadır. Oysa Batı'daki yenilenme hareketinde, yenilenme ile din değil, ruhban sınıfı arasında bir kopma gerçekleşmiştir. Ruhban sınıfı ile Hıristiyanlık arasında ise büyük fark vardır. Hıristiyanlık ruhban sınıfına özgü bir şey olmadığı için de hıristiyan din adamlarının otoritesi sona ermiş; ancak din sona ermemiştir. Öte yandan Batılı yenilenmenin temellerini Antik Yunan, Yahudi ve İslâm kültürlerine kadar götürmek mümkündür ki bu kültürler de dinî bir ruha ve temele sahiptirler. Dolayısıyla bu kültürlerin taşıdığı dinî ruhun etkileri moderniteye nüfuz etmiş, böylece onun unsurlarının oluşumunu sağlamış, hedeflerinin yönünü tayin etmiştir. Modernitenin temelini atanlar arasında din adamlarının bulunması da yine bu yargıyı geçersiz kılmaktadır. Zira modernitenin önde gelen kurucuları arasında Descartes, Newton, Kant ve Hegel gibi, düşünceleri belirgin bir biçimde dinî etkiler taşıyan kimselerin olması, İtalya Rönesansı'nın önde gelen isimlerinin din adamlarından oluşması, din reformunu gerçekleştirenler içerisinde Hollanda asıllı Erasmus gibi kendilerine has dinî duruşları olan kimselerin bulunması kayda değerdir.[39]

ii. "Akıl-din ayrımı mutlak bir ayrımdır." Bu önerme de geçerli değildir. Çünkü, gaybî ve mitolojik inançlardan ibaret olduğu gerekçesiyle dini "gayr-i ma'kûl" alanına hasretmektedir. Oysa "gayr-i ma'kûl" kavramı, "vukuu imkânsız olan şey", "akıl aracılığıyla ulaşılamayan şey" ve "aklın, hakkında gerek doğrulama gerekse yalanlama şeklinde bir yargıya varamayacağı şey"

38 *Rûhu'l-hadâse*, s. 47-48.

39 *Rûhu'l-hadâse*, s. 48-49.

anlamlarına gelir. Bu kavram, anılan anlamlardan hangisine hamledilirse edilsin, din "ma'kûl" olma vasfını haiz olacaktır. Dolayısıyla İslâmî yenilenme "dinin aklî oluşu" prensibini esas almak durumundadır. Çünkü Müslümanlar nezdinde "din" kelimesinin ifade ettiği anlam, modernitenin yüklediği anlamdan farklıdır. Zira modernitede din "aklî olmayan inanç ve imanî ritüeller bütünü"nden ibaret addedilmiş iken, Müslümanlar nezdinde din "inançla ilgili haller ve şer'î hükümler"den ibarettir ki bunlar da "gayr-i ma'kûl" değil, "ma'kûl"dür ve İslâmî yenilenmede bu hükümlerin, modern hayatın muhtelif yönleri içerisindeki yerlerini alması sağlanmalıdır.[40]

iii. "Bu ayırma (bağı koparma) işlemi kutsallığı geçersiz kılar." Bu önerme de geçersizdir. Çünkü burada, bilimsel ilerleme sayesinde insanları, evrende tasarrufta bulunan büyülü güçlerin bulunduğu şeklinde bir inanca sevkeden gizemlerin çözüldüğü düşünülmekte, dolayısıyla da kutsallık fikrinin son bulduğu kabul edilmektedir. Oysa evrenin kanunlarının keşfedilmesi, kutsallık fikrinin iptaline değil, aksine bu kanunların ardında bir yüce gücün bulunduğunun kabulüne götürür. Nitekim tabiat kanunlarının keşfini gerçekleştirenlerin, bu keşif neticesinde "yüce bir Allah'ın var olduğu" inancına gitmiş olmaları bunu teyit eder.[41]

Bütün bu önermeler geçersiz olduğu içindir ki Tâhâ Abdurrahman'a göre İslâmî yenilenme şu hakikati esas almak durumundadır: "İnsan, aslı itibariyle bağlı bir varlıktır." Bu bağlı olma hali, yalnızca fizikî âleme bağlı olmayı değil, aşkın âleme bağlı olmayı da ifade eder. İnsanın fizikî âleme bağlılığı onun bu âlemin sırlarını keşfetmesini, dolayısıyla fizikî âlemle ve onu oluşturan fenomenlerle arasındaki varoluşsal ilişkiyi muhafaza etmesini sağlar; bu da onun evrene karşı bir güven duygusu beslemesini temin eder. Aşkın âleme bağlılığı ise, bu âlemle arasında kuvvetli bir bağ oluşmasını sağlar. Modernite tarafından fizik ötesiyle ilişiği koparılmış olan insana hâkim olan ölüm korkusu, bu kişide bulunmaz. Çünkü ölüm korkusunun tek sebebi vardır, o da ölüm ötesiyle ilişkinin koparılmış olmasıdır.[42]

İslâmî yenilenmenin esas alacağı ayırma işlemi, ayrıma konu olan taraflar arasındaki ilişkiyi tamamen ortadan kaldıracak nitelikte yapısal ve mutlak bir ayrım değil, ayrıma konu olan tarafları muayyen bağlamlarda irtibata geçirecek nitelikte fonksiyonel ve muvakkat bir ayrım olmalıdır. Çünkü İslâmî uygulamada ayrım fer iken, bağlantı asıldır. Bu yüzden İslâmî yenilenme modelinde âlemle ilişki, âlemi kendine boyun eğdirme amacıyla değil, âlemi imar

40 *Rûhu'l-hadâse*, s. 51-52.

41 *Rûhu'l-hadâse*, s. 52.

42 *Rûhu'l-hadâse*, s. 53.

etme amacıyla onun sırlarını keşfe çalışan; âlemi meydana getiren fenomenlerle insanlar arasındaki varoluşsal ilişkileri kesen değil, aksine, söz konusu ilişkiyi sağlayan vasıtaları muhafazaya çalışan bir ilişki olacaktır.[43] Oysa Batılı yenilenme "ayırma" kavramını, eşyayı oluşturan muhtelif yapılar arasında ayrıma gitme olarak değerlendirmiş, böylece de her bir eşyayı müstakil mahiyetler olarak görmüştür. Halbuki eşyanın bir yapısal yönü olduğu gibi bir de fonksiyonel yönü vardır. Bu durum tek bir yapıda muhtelif fonksiyonların toplanmasını, kezâ muhtelif yapıların tek bir fonksiyona yönelik olmasını sağlar; bu da eşyalar arasında bir bağlantı vasfının oluşmasını temin eder. İşte eşya arasındaki bu bağlantıyı koruyacak olan İslâmî değer "tekâmül"dür. Zira İslâm'da hayatı oluşturan alanlar birbiriyle irtibatlıdır, birbirini etkilerler ve birbirinden etkilenirler; hatta birbirini tamamlarlar, birbirinin eksiğini idrak ederek onu gidermeye çalışırlar. İslâm, insan hayatının yalnızca dünyevî yönleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaz, bu dünyevî yönlerin uhrevî yönlerle de bağlantısını kurar. Çünkü tekâmül, sadece dünyevî şeyler arasında gerçekleşecek değildir, aksine görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında da gerçekleşecektir. Buna göre yenilenme etkinliğini, eşya arasında yapısal bölümlemeye giden ve adına "parçalama âfeti" diyebileceğimiz felâketten koruyacak olan şey, "tekâmülü esas alan eleştiri"dir. Bu tür bir eleştiri, insan hayatının bütünlüğünü korumaya ve hayatın bölümlerini bir arada tutmaya da muvaffak olacaktır.[44]

2.3. Şümullülük İlkesinin Önermeleri

Tâhâ Abdurrahman, şümullülük ilkesinin ilk prensibi olan "genişleyebilme" ile "yenilenmenin hayatın bütün alanlarını kuşatmasını" kastetmektedir. Şöyle ki, Müslüman toplumlarda ilim, teknoloji ve ekonomi alanlarında yenilenmeden bahsetmek mümkünken siyasî, hukukî ve sosyal alanlarda bu pek mümkün değildir. Hatta bilim, teknoloji ve ekonomi alanlarındaki yenilenme de şeklî ve sathî bir mahiyet arz etmektedir. Bunun sebebi, Müslüman toplumlarda görülen yenilenme modelinin, sahih bir yenilenme etkinliğinin izlemesi gereken güzergâhın aksi istikametinde bir güzergâh izlemiş olmasıdır. Zira yenilenmenin önce ahlâk, sonra fikirler, sonra kurumlar, sonra araç-gereç üretimi şeklinde bir seyir izlemesi gerekirken Müslüman toplumlarda tersi bir seyir söz konusudur. Oysa mâneviyatı geliştirmeden fikir hürriyetinin gerçekleşmesi, fikir hürriyeti olmadan bilimsel bir zihniyetin oluşması, bilimsel zihniyet oluşmadan da yönetme ve keşfetme kudretinin

43 *Rûhu'l-hadâse*, s. 53-54.

44 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 28-30.

kendini göstermesi mümkün değildir.[45] Müslümanlar'ın içinde bulundukları bu durumdan kurtulmalarının yolu, Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerden kurtulmaktan geçmektedir:

i. "Modernite kendisinden müstağni kalınması mümkün olmayan 'de facto' bir durumdur." Bu önerme, modernitenin insanın karşı koyması mümkün olmayan mukadder bir alın yazısı olduğu yönünde bir inancın varlığına işaret eder. Buna göre olumlu-olumsuz yönleriyle moderniteden kaçmak, onu yok saymak, görmezden gelmek mümkün değildir. Yapılacak tek şey vardır, o da modernite ile uyum içerisinde olmak; sağladığı fırsatlardan olabildiğince yararlanmak, tazammun ettiği olumsuzluklarla birlikte yaşamaya katlanmaktır. Bu önerme geçerli değildir. Çünkü mevcut haliyle modernite, hayatın bizzat kendisi ya da ilâhî irade tarafından dayatılmış değildir. Aksine Batı, modernitenin gerek temel ilkelerini gerekse ilgili kurumlarını kendi iradesiyle ve kendi kendine vaz ve inşa etmiştir. Modernitenin "de facto" bir durum olduğu ve ona uyum sağlamanın ötesinde yapılacak bir şeyin bulunmadığı kabulünün üstesinden "İnsan moderniteden daha güçlüdür" kabulü esas alınarak gelinebilir. Zira Batılı modernitenin başarısız olduğu açıkça görülmüştür. Bu durumda insanoğlu modernitenin gidişatını değiştirme ve modernitenin hedeflerini tashih etme yönünde bir irade ortaya koymalıdır. Hatta tashihin de ötesinde sıfırdan yeni ve tamamen farklı bir yenilenme modeli geliştirmelidir. İnsanlık bunu gerçekleştirecek kudrete ve güce sahiptir. Dolayısıyla modernite, hâkim olan inancın aksine, zaruri ve karşı konulamaz bir hakikat değil, tarihî ve ârızî bir olgudur.[46]

ii. "Modernite, ardında kapsamlı bir güç bırakır." Bu önerme de geçersizdir. Modernitenin ilim ve teknoloji alanındaki muazzam başarılarının yanı sıra, taraftarlarına yalnızca maddî alanda kapsamlı bir gücü miras bıraktığı bir gerçektir. Peki, bu gücü Batı, insanlığın hayrına mı kullanmıştır? Tam aksine, onu diğer toplumlar üzerindeki baskı politikalarına araç kılmıştır. Modernitenin akılcılığı, insan hayatına maddeci bakışın hâkim olmasıyla neticelenmiş; bu da beraberinde kişisel menfaatler üzerine kurulu bir ahlâk anlayışının hâkim olmasını getirmiştir. Bu şekilde modernite, Batılılar'a bir taraftan ezici bir maddî kuvveti, diğer taraftan akla ziyan bir ruhî zaafı miras bırakmıştır. Bu mânevî eksiklik, "dinî olanın dönüşü", "irrasyonel olanın dönüşü", "mâneviyatın dönüşü", "kutsalın dönüşü' şeklinde ifadesini bulan bir reaksiyona dönüşmüştür. Ancak bu "dönüş" hareketi de sağlıklı olmamış; dine ve kutsala yeniden dönüşte fertler, geleneksel dinlerden birini benimsemekle

45 *Rûhu'l-hadâse*, s. 54-55.

46 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 55-57.

yetinmemişler; söz konusu dinlere ait muhtelif öğelerden oluşan karma inançlar telif etmeye, akla ziyan ritüeller icat etmeye başlamışlardır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre modernitenin bu olumsuzluğunu gidermede İslâmî yöntem şu hakikati esas almalıdır: "İnsanın maddî yönü, mânevî yönüne tâbidir." Bu gerçek, yenilenmeci uygulamada insanın bedeni kadar ruhunun da dikkate alınmasını, bedenin ihtiyaçlarının karşılanması gibi, ruhun ihtiyaçlarının da karşılanmasını icap ettirir. Bunun da ötesinde maddî ihtiyaçların karşılanmasının mânevî ihtiyaçların karşılanmasına bağlı olmasını gerektirir. Binaenaleyh yenilenme ruhu, "madde planındaki yenilenme" ve "mâneviyat planındaki yenilenme" olmak üzere iki boyutlu olacaktır.[47]

iii. "Yenilenme ekonomik bir mahiyete sahiptir." Bu önermenin içeriği şudur: Batılı yenilenme modelinde ekonomi, salt beşerî bir faaliyet olmayıp kendi başına buyruk olan ve sair faaliyetleri kendi mantığına boyun eğdiren baskın bir olgudur. Bu sebeple toplumsal örgütlenme, sınırsız üretim ve tüketime dayalı ekonomik genişleme ve ilerleme üzerine kurulmuş, yegâne güç piyasa ve emtia gücü olmuştur. Modernitenin ekonomiyi merkeze alan bu fiilî durumu, insanın saygınlığının hayat bulmasını hedefleyen "yenilenme ruhu"ndan çok uzaktır. Böyle bir uzaklaşma iki şeyle neticelenmiştir: İlki ekonomik ilerlemenin bizzat kendisi amaç haline gelmiş; sağlık, eğitim, kültür, hürriyet, demokrasi, çevre, insan hakları bu amaca hizmet eden araçlar olmanın ötesinde bir anlam ifade etmez olmuşlardır. İkincisi ise birey planında tüketim artmış, böylece birey hazcı bir eğilim kazanmış; muhtelif alanlarda hareketleri ve nesneleri değerlendirirken, onların kendisine sağladığı hazzı ölçü alır olmuştur. Haliyle kendisini hazzın gücüne kaptırmış olan kimsenin önünden, onu çirkin ve mahzurlu eylemlerde bulunmaktan alıkoyan psikolojik ve ahlâkî engeller kalkmıştır.[48]

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu olumsuzlukları aşmak için yenilenmenin İslâmî tatbikatında şu prensip esas alınmalıdır: "İnsan ahlâkî bir mahiyete sahiptir." Bu prensibin ifade ettiği anlam şudur: Ekonomik faaliyeti ahlâktan yalıtmak mümkün değildir. Tam aksine ekonomik faaliyet, ahlâkî bir karaktere sahiptir ve insan onu doğru düzgün yaptığında yücelir, yanlış yaptığında ise alçalır. Çünkü insanı insan yapan özelliklerden biri olan kemal arayışının tahakkukunu sağlayacak şey, onun satın alma gücünün artışı değil, mânevî/ahlâkî yönünün her daim daha iyiye gidişidir. Kezâ vahyin sesine kulak veren kimse, dünya hayatıyla yalnızca onun uhrevî hayata açılan bir kapı olması

47 *Rûhu'l-hadâse*, s. 57-58.

48 Nitekim bu kimse özellikle cinsel mutluluk söz konusu olduğunda hiçbir kaygı gütmeden gönül rahatlığı içerisinde bu türden fiilleri işler hale gelmiş; yanı sıra bütün hayat tarzlarını, onları benimseyenler keyif aldıkları sürece, meşru görmeye başlamıştır.

yönüyle ilgilenir.[49] Oysa modernite, yenilenmenin hayatı ilgilendiren alanlara etkide bulunmasını, sadece maddî etki olarak anlamış ve meseleyi salt maddî etkiye hasretmiştir. Dolayısıyla onun kuşatıcılığı, maddeci bir karakteri bütün eşyaya tamim etmek şeklinde tahakkuk etmiştir. Halbuki hayatı ilgilendiren alanların bazısında maddî olan ile mânevî olan iç içe geçmiştir. Bu gibi alanların maddî olana boyun eğdirilmesi, madde-mâna arasındaki dengenin bozulmasına yol açacaktır. Böyle bir bozulmanın oluşmasını engelleyecek olan İslâmî değer "mâneviyattır". Mâneviyat öyle bir değerdir ki, her değer özünde ondan bir şeyler taşır. Dolayısıyla o, insanın kemal mertebelerini katetmesini sağlayan değerlerin tamamının kendisinden neşet ettiği bir merkez konumundadır. Mâneviyatın eşlik ettiği maddiyat, maddiyatın sınırlarında kalmaz, onun ötesine geçer.[50]

Hülâsa "genişleyebilme" prensibine ilişkin İslâmî uygulama şu üç hakikati esas alacaktır: İlki "İnsan moderniteden daha güçlüdür." Bu, modernitenin gerek ortaya çıkışı, gerek tashihi, gerekse geliştirilmesi noktasında insanın etkin olmasını sağlayacaktır. İkincisi "İnsanın maddî yönü onun mânevî yönüne tâbidir." Bu, maddî düzeydeki değişimlerin sorumluluğunun insanın mâneviyatına bağlı olmasını sağlar. Üçüncüsü ise şudur: "İnsan ahlâkî bir mahiyet arzeder." Bütün bunlar göstermektedir ki, yenilenme esaslı "genişleyebilme" prensibine ilişkin İslâmî uygulama, bu prensibin, Batılı uygulamada olduğu gibi, insanın, hayvan düzeyine düşmesini sağlayan maddî genişleme değil, insanı ihsan mertebesine çıkaracak olan mânevî bir genişleme olmasını sağlayacaktır.[51]

Şümullülük ilkesinin ikinci prensibi olan "genelleşebilme" prensibinin uygulanması noktasında, Batılı yenilenmeyi taklitten kurtulup orijinal, özgün bir uygulamaya gitmenin yolu ise Tâhâ Abdurrahman'a göre Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerin iptalinden geçmektedir:

i. "Yenilenme bireyciliği teyit eder." Yenilenmenin şu anlamda bir bireyciliğin yayılmasına öncülük ettiği müsellemdir: "Geleceğine karar verecek olan, bizzat bireyin kendisidir. Bunun da ötesinde birey hayatını kendi eliyle yapar; bunu yaparken de fiillerinin bütün sorumluluğunu kendisi üstlenir. Toplum içindeki varoluşunu, kişisel mutluluğunu gerçekleştirmenin aracı kılar." Modernist uygulamanın ayrılmaz bir parçası olarak görülen bu tarz bir bireyciliğin, yenilenme ruhuyla uzaktan yakından alâkası bulunmamaktadır. Zira yenilenme ruhunun çağrıda bulunduğu şey, bireyin hak ve özgürlüklerden

49 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 59-60.

50 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 30-31.

51 *Rûhu'l-hadâse*, s. 60-61.

yararlanmasını sağlamak ve onun saygınlığını korumaktır. Bu tarz bir çağrıda bireyin, başkalarının menfaatlerini dikkate almaksızın yalnızca kendi menfaatlerini gözetmekle meşgul olması diye bir şey söz konusu değildir. Onun içerdiği tek bir şey vardır, o da insanın saygınlığını, insan olduğu için talep etmektir. Modernite ise tersine egoizme ve bencilliğe yol açmıştır.[52] Dolayısıyla İslâmî yenilenme, kişinin kendisini değil, başkalarını merkeze aldığı bir anlayışı esas alacak, böylece cihanşümul bir toplumun inşasını gerçekleştirecektir. Bu toplumun, Batılı uygulamanın (modernite) onayına mazhar olan bir yapıda olması düşünülemez. Zira Batılı uygulamanın onayladığı toplum -daha önce de geçtiği üzere- birlik ve beraberlik içinde imiş izlenimi veren; fakat gerçekte her biri ayrı telden çalan, her biri kendi derdine düşmüş, kişisel hesaplarının yerine gelmesine kilitlenmiş fertler topluluğundan ibaret bir toplumdur. Bu durumda söz konusu yeni cihanşümul topluma uygun yeni tür bir düşüncenin inşa edilmesi ve bu düşüncenin de Batılı uygulamaya hâkim olan ve temellerini Descartes'in "cogito"sunun attığı düşünceden farklı olması kaçınılmazdır. Tâhâ Abdurrahman bu yeni düşünceyi "başkalarını düşünmek" olarak isimlendirmiş ve Descartes'ın "cogito"sunun temsil ettiği "kendini düşünme" anlayışının karşıtı olarak görmüştür. Ona göre başkalarını düşünme anlayışı, Müslümanlar'ın kendilerini ilgilendirdiği ölçüde başkalarını da ilgilendirdiği esası doğrultusunda düşünce üretmelerini, şayet bir şeyi ispat ve nefyediyor iseler, bu ispat veya nefyin bir başkası üzerindeki yakın veya uzak etkisini dikkate almalarının zorunlu olduğunu ifade eder.[53]

ii. "Laiklik bütün dinlerin saygınlığını korur." Şurası açıktır ki bilfiil vuku bulduğu haliyle modernite ile laiklik arasında sıkı bir ilişki kurulmuş, hatta modernite eşittir laiklik gibi söylemlere gidilmiştir. Zira bu yöndeki açıklamalara göre modernite, herkesin kendine uygun gelen dini tercih etmesine imkân tanımış, bir dinin bir başka dine karşı herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığı hissini verecek şekilde bütün dinler arasında eşitliği gözetmiş, onların saygınlığının muhafızı olarak kendini görmüştür. Dinlerin eşitliğinden dem vuran bu söylem sahih değildir. Çünkü dinler arasında farklar bulunmaktadır. Zira bazı dinler diğerlerine oranla akla daha uygundur, bazıları daha evrenseldir, bazıları dünya işlerine daha çok önem verir, bazıları vahiy ürünü iken bazıları beşer ürünüdür. Modernite mademki siyaset ve felsefeleri, aklî ve analitik olarak eleştiri süzgecinden geçirmiş ve böylece onların doğrusunu yanlışından ayırmıştır, bu sefer de dinleri aynı süzgece tâbi tutmalı

52 Bu bağlamda Tâhâ Abdurrahman "insan olma" ve "fert olma" kavramları arasında bir ayrıma gider. Ona göre "insan olma", sembolik bir rütbe olup varlığı zorunludur; buna karşın "fert olma", sosyal bir rütbe olup reel bir durumu ifade eder.

53 *Rûhu'l-hadâse*, s. 62-63.

ve böylece onların da sahihini batılından ayırmalı, bu vesileyle kamusal işleri düzenlemede sahih siyasetlerden ve felsefelerden yararlandığı gibi, sahih dinlerden de yararlanma yoluna gitmelidir. Modernite bunları yerine getirmediğinde bütün dinleri "aklî olmayan kurumlar" sayma yoluna gidecektir ki dinlerin eşitliği söylemi de buradan gelmektedir. Modernitenin "dinlerin saygınlığının muhafazası"ndan anladığı, onları dikkate almak, onlara itibar etmek değil, onların tamamını yetersiz ve küçük görmektir. İslâmî yenilenme bu olumsuzluğu "başkalarını da dikkate alan bir düşünce modelini" dayanak almak suretiyle aşacaktır.[54]

iii. "Modernitenin değerleri evrensel değerlerdir." Batılılar, modernitenin değerlerinin, her tür düşüncenin ve her toplumun kabul edeceği nitelikte evrensel değerler olduğunu düşünürler. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu düşünceyi benimseyenler şu temel gerçeği gözden kaçırmaktadırlar: Batılılar'ın kendisine çağrıda bulundukları değerler ile onların tatbike konması neticesinde ulaşılan sonuçlar arasında büyük fark vardır. Bu yüzden şu an itibariyle tanıklık ettiğimiz modernitenin, evrensellikten eser taşıdığı söylenemez. Zira o yerel bir uygulamadır. Fakat uygulayıcıları bütün halkları onunla yükümlü tutmuş ve onu bütün insanlığa dayatmışlardır. Dolayısıyla modernite, kaba kuvvete dayalı olarak evrensellik mertebesine yükseltilmiş olan yerel bir uygulamadan ibarettir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu olumsuzluğu aşmak için İslâmî yenilenme, değerlerin oluşumunda kendini gösteren şu iki tür oluşum arasında ayrıma gitmek durumundadır: İlki "bağlamsal oluşum"dur ki, bu şunu ifade eder: Bir şey, herhangi bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konmuş olsa da, başka bir toplumda ona yeniden özgün bir yapı kazandırılabilir. Öyle ki bu durumda o şey, kimi zaman ilk özgün şeklinden çıkar, onu zenginleştirmek amacıyla özünde olmayan şeyler ona ilâve edilir. İkincisi ise "bağlamsal olmayan oluşum" veya "mutlak oluşum"dur ki, bu da şunu ifade eder: Bir şey, bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konduğunda, artık bir başka toplumda ona yeni özgün bir yapı vermek mümkün değildir. Bu noktada yapılabilecek tek bir şey vardır, o da o şeyi aslî şekliyle almaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunun uygulamaya konması, yalnızca mutlak olmayan bağlamsal oluşumlara imkân veren bir uygulama olmalıdır. Bunun en tipik göstergesi "insan hakları"dır. Zira insan haklarının, dünyanın bütün yerlerinde Batı'nın ortaya koyduğu şekliyle uygulamaya konması mümkün değildir. Hatta onun bizâtihi Batılı devletlerdeki uygulamaları bile, bu devletlerin ihtiyaçlarının farklı oluşuna bağlı olarak farklılık arzetmektedir. Bu itibarla İslâmî

54 *Rûhu'l-hadâse*, s. 63-65.

uygulama, değerleri oluştururken şu iki temel gerekliliğe bağlı kalacaktır: İlki "değerlerin, cârî oldukları aslî çevrede oluşumlarını sağlayan faktörlerden koparılmamaları" gerektiğidir. İkincisi ise "her bir kültürün, kendi icadı olan değerleri ihraç ederken, onları özgün bir biçimde yeniden tasarlama ve cârî olacağı özel çevrenin rengine büründürme hakkını diğer kültürlere bırakması" gerektiğidir.[55] Oysa Batılı yenilenme, yenilenmenin diğer toplumları etkilemesini, ferdiyetçiliğin hâkim kılınmasına hasretmiş ve ferdin menfaatlerinin teminini insanlığın ortak gayesi olarak görmüştür. Buna göre Batılı yenilenmenin diğer toplumları kuşatıcılığı, ferdiyetçi anlayışın yaygınlaşmasını sağlamaktan ibarettir. Ferdiyetçiliği bertaraf etmeyi sağlayacak olan İslâmî değer ise "şefkattir". Çünkü şefkat, kişinin, kendisine önem verdiği kadar, başkasına da önem verdiğinin tecelligâhıdır. Bu önem vermenin amacı ise, insanlığının, bu başkasıyla vicdan birlikteliği ve duygudaşlık kurması durumunda tamamlanacağını düşünmesi; birtakım menfaatlere kendisinin nâil olması gibi bu başkasının da nâil olmasını temine çalışmasıdır. İşte "âfetü'l-ferdiyye" olarak isimlendirilebilecek olan bu bireyselcilik felâketine çare olacak İslâmî değer merhamettir/şefkattir.[56]

3. Mevcut Yenilikçi/Modernist Yorumların Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman'ın yenilenmenin teorik altyapısı ve İslâmî yenilenmenin esas alacağı ana ilke ve prensiplerin ne olacağına yönelik değerlendirmelerini bu şekilde özetledikten sonra, onun Kur'an bağlamında ortaya konan mevcut modernist okumalara yönelik eleştirilerini ve teklif ettiği ideal yenilikçi okumanın ana vasıflarıyla ilgili açıklamalarını ele almaya geçebiliriz. Bu bağlamda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Tâhâ Abdurrahman mevcut modernist okumaları, yenilenme ruhunu temsil eden ilk ilkenin, yani reşit olma ilkesinin yanlış tatbik edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Yenilenmenin bağımsız ve özgün bir uygulama olmasını ifade eden bu ilke açısından bakıldığında Tâhâ Abdurrahman'a göre mevcut modernist okumaların en temel eksikliği, özgünlük olmaktadır. Şöyle ki, yukarıda da gördüğümüz üzere Tâhâ Abdurrahman, yenilenme ruhunun reşit olma ilkesinin temel prensiplerinden birinin özgünlük olduğunu belirtmiş; İslâmî uygulamanın özgünlük anlayışının ise "geçmişle bağını sürdüren özgünlük" tarzında olacağını kaydetmiştir. "Müslüman bireyin, ümmetin geleneği içinde faydası sabit olanla bağını muhafaza etmesine imkân veren bu özgünlük"[57], Tâhâ Abdurrahman'a

55 *Rûhu'l-hadâse*, s. 65-66.

56 *el-Hadâse ve'l-mukāveme*, s. 31-32.

57 *Rûhu'l-hadâse*, s. 176.

göre, modern dönemde gerçekleştirilen Kur'an okuma faaliyetlerinin en temel eksikliğidir. Zira mevcut yenilikçi okumalarda karşımıza çıkan özgünlük, geçmişle bağı olmayan kopuk bir özgünlüktür. Tâhâ Abdurrahman'a göre bunun böyle olmasının sebebi, mevcut yenilikçi okumaların, yenilenme ruhunu esas alan okumalar olmayıp yalnızca önceki bir yenilikçi uygulamanın yani modernitenin birebir taklidinden ibaret olmalarıdır. Zira Batı'da moderniteyi tatbike koyanlar, onun, geçmişe ait vasıtalarla ve geçmişin eserleriyle ilişkisinin olmamasını istemişlerdir. Çünkü geçmiş, onların zihninde, Ortaçağ boyunca sıkıntısını çektikleri geri kalmışlık biçimlerinden biri olarak iz bırakmıştır. Oysa geçmiş, Müslümanlar için ilerleme demektir, medeniyet demektir. Hal böyle iken, İslâm ümmetinin geleneği ve tarihiyle ilişkisinde, Batı'nın geleneği ve tarihiyle olan ilişkisini aynıyla takip etmenin gerekli olduğunu düşünen bazı araştırmacılar, önceki tefsirlerle bağı kopuk bir Kur'an okuma faaliyeti içine girmişlerdir. Dolayısıyla bu okumalar, kendileriyle "geleneksel okumalar"[58] arasında epistemolojik olarak ayrıma gitmişlerdir. Öte yandan geleneksel okumaların itikadî bir karaktere sahip okumalar olmasına karşın bu modernist okumalar, itikadî değil, eleştirel okumalardır. Bu yönüyle modernist okumalar, Kur'an âyetlerinden bir itikat tahsil etmeye çalışan okumalar olmayıp eleştirilerini Kur'an âyetlerine tatbik etme amacı taşıyan okumalardır.[59]

Tâhâ Abdurrahman, özgün olmadıklarını ve moderniteyi birebir taklit ettiklerini düşündüğü için bu okumaları "taklitçi modernist okumalar" olarak isimlendirmiştir.[60] Bu türden okumada bulunanların başında Muhammed Arkoun,[61] Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Tayyib Tizînî'yi zikreden Tâhâ Abdurrahman, eleştiri ve değerlendirmelerinde daha ziyade Arkoun'un *Mine't-Tefsîri'l-mevrûs ilâ tahlîli'l-hitâbi'd-dînî* isimli eserini, Ebû Zeyd'in *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî* ve *Mefhûmü'n-nas* isimli eserlerini, Tizînî'nin *en-Nassü'l-Kur'ânî: Emâme işkâliyyeti'l-binye ve'l-kırâe* isimli eserini esas almış, dipnot kayıtlarında bunların ilgili yerlerine atıfta bulunmuştur.[62]

---

58 Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneksel okumalar iki kısma ayrılır: İlki "kurucu okumalar"dır ki bunlar fukahasıyla, kelâmcısıyla, tasavvufçusuyla mütekaddim âlimlerin gerçekleştirdikleri okumalardır. İkincisi ise "yenilikçi okumalar"dır ki bunlar da Selefçisiyle, İslâmcısıyla, bilimselcisiyle müteahhir âlimlerin gerçekleştirdiği okumalardır. Her iki türüyle bu okumalar, Kur'an'ın tefsirleri olma vasfını hâiz olup imanın teorik temellerini vazederler veya imanın pratik sebeplerini kuvvetlendirirler. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 176.

59 *Rûhu'l-hadâse*, s. 175-76.

60 *Rûhu'l-hadâse*, s. 177.

61 Tâhâ Abdurrahman, Abdülmecid eş-Şerefî ve Yusuf Sıddîk gibi bir kısmı Tunus'ta bir kısmı Paris'te ikamet eden bazı kimseleri de (ki o bunları "Tunus Ekolü" olarak tavsif etmektedir) Arkoun'un takipçileri arasında zikretmektedir.

62 *Rûhu'l-hadâse*, s. 177.

Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın "taklitçi ve modernist" olarak tavsif ettiği bu okumaların temel nitelikleri ve başvurdukları strateji ve planlar hakkındaki izahatının nakline geçebiliriz.

3.1. Taklitçi Modernist Okumaların Uygulamaya Koydukları Planlar

Tâhâ Abdurrahman'a göre "taklitçi modernist okumalar"[63] eleştirel projelerini hayata geçirirken şu stratejileri ve/veya eleştirel planları takip etmişlerdir: 1. Beşerîleştirme planı. 2. Aklîleştirme planı. 3. Tarihselleştirme planı. Tâhâ Abdurrahman bu planların her birinin şu üç öğeden/bileşenden oluştuğu kanaatindedir: i. Modernist okumanın gerçekleşmesini amaçladığı "eleştirel hedef"[64]. ii. Eleştirel hedefe ulaşma adına yürütülecek faaliyetleri koordine edici mekanizma. iii. Eleştirel hedefe ulaşmak amacıyla uygulamaya konulacak olan sistematik işlemler.[65] Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın gerek bu planlar gerekse onların başvurduğu araç ve işlemler hakkındaki açıklamalarına geçebiliriz.

3.1.1. Beşerîleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'a göre, taklitçi-modernist okumanın esas aldığı ilk plan, "beşerîleştirme planı"dır.[66] Bu planın eleştirel hedefi, Kur'an'ın kutsal bir kelâm olduğu inancında ifadesini bulan "kutsallık anlayışını" ortadan kaldırmaktır. Bu eleştirel hedefin tahakkuku için modernist okumaların başvurduğu düzenleyici araç "Kur'an âyetlerini ilâhî düzlemden beşerî düzleme indirgemek" olmuştur.[67] Taklitçi modernist okumanın Kur'an nassını beşerî

63 Tâhâ Abdurrahman "modernist okuma" ile "çağdaş okuma" arasında ayrıma gitmektedir. Ona göre modernite, Batı toplumunun kültür ve medeniyet tarihiyle irtibatlı bir olgu iken, çağdaşlıkta böyle bir irtibat zorunlu değildir. Zira çağdaş okuyucu, içinde bulunduğu asrın kazanımlarını esas alır, bunu yaparken bu kazanımların ortaya çıkmasını sağlayan tarihî şartların yeniden üretimiyle ilgilenmez; dahası bu şartların yerine, gerçekleştirdiği okumaya tanıklık eden medeniyete has tarihî şartlar koyar. Ona göre söz gelimi, Muhammed Şahrûr'un *el-Kitâb ve'l-Kur'ân* isimli eserinde gerçekleştirdiği okuma çağdaş bir okumadır. Zira Şahrûr eserinin isminde, yaptığının çağdaş bir okuma olduğunu bizzat belirtmiştir. Zaten Nasr Hâmid gibi modernistler de Şahrûr'un çalışmasını eleştirmişler ve onda modernist bir karakterin bulunmadığını söylemişlerdir.

64 Tâhâ Abdurrahman'a göre bu hedef, muayyen bir itikadî engelin ortadan kaldırılmasıdır.

65 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178.

66 Tâhâ Abdurrahman bu planı "et-te'nîs" veya "el-ensene" kavramlarıyla ifade etmektedir.

67 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178.

düzleme indirgemede başvurduğu sistematik işlemlerden bazıları ise Tâhâ Abdurrahman'a göre şöyledir:[68]

i. Kur'an'dan bahsederken saygı ifadelerini kullanmamak: Modernist okuyucu, müminlerin Kur'an'dan bahsederken ona olan saygılarının bir ifadesi olarak kullandıkları "Kur'ân-ı kerîm", "Kur'ân-ı azîz", "Kur'ân-ı hakîm", "Kur'ân-ı mübîn" "âyet-i kerîme", "kâlellâh", "sadakallâhu'l-azîm" gibi saygı ifadelerini kaldırmış ve bunları kullanmama yoluna gitmiştir.

ii. Kur'an hakkında kullanımı yaygın olan kavramların yerine yeni kavramlar kullanmak: "Hitâb-ı ilâhî" yerine "hitâb-ı nebî", "nüzûlü'l-Kur'ân" yerine "ez-zâhiratü'l-Kur'âniyye" veya "el-vâkıatü'l-Kur'âniyye", "Kur'ân-ı Kerim" yerine "el-müdevvenetü'l-kübrâ", "âyet" yerine "ibare" kavramlarının kullanılması böyledir.

iii. Allah kelâmı ile beşer kelâmını eş düzeyde delil tutmak: Modernist okuyucu bir konuda beşer kelâmının tanıklığına başvurma ile Kur'an âyetlerinin tanıklığına başvurma arasında bir fark görmez. Modernist okuyucuların, kaleme aldıkları eserlerin bölüm başlıklarında, Kur'an âyetleri ile gayri müslim, hatta ateist araştırmacıların sözlerini bir arada vermeleri buna örnek gösterilebilir.

iv. İlâhî hitabın muhtelif düzeyleri arasında ayrıma gitmek: Modernist okuyucu vahiy-tenzil, vahiy-mushaf, sözlü Kur'an-yazılı Kur'an arasında bir fark gördüğü gibi vahyin Levh-i mahfûz'daki hali ile Arap diline dökülmüş hali arasında da ayrımı öngörmektedir.

v. Kur'an ile Hz. Îsâ arasında benzerlik kurmak: Modernist okuyucu "Allah kelâmı nasıl Hz. Îsâ'da ete kemiğe bürünmüş ise, aynı şekilde Kur'an'da da vücut bulmuştur" şeklinde bir kabulü esas almakta ve bunun üzerine şu hükmü bina etmektedir: Nasıl ki Müslümanlar'a göre, şahsında vahiy ete kemiğe bürünmüş olan Hz. Îsâ, ilâhî bir yapıya sahip değildir ve beşerî bir yapı arzetmektedir, aynı şekilde vahyin vücut bulduğu Kur'an da ilâhîlik vasfı taşımamalıdır, beşerîlik vasfını haiz olmalıdır.[69]

Tâhâ Abdurrahman'a göre Kur'an'ı beşerî düzeye indirgemeyi esas alan bu sistematik işlemlerin tatbiki, Kur'an'ı, sıradan dilsel bir metne dönüştürmeye götürür ve bu durumda Kur'an, herhangi bir beşerî metinden farksız hale gelir. Ona göre modernistler Kur'an nassı ile beşerî metinler arasında kurulan bu benzerlikten şu sonuçları devşirmeye çalışmaktadırlar:[70]

68 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178-80.

69 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 178-80.

70 *Rûhu'l-hadâse*, s. 180-81.

i. Böylece Kur'an nassı, oluşumunu, dilinin ait olduğu kültürün gereklerine göre tamamlamış olan sıradan bir nas halini alır. Böyle olunca da söz konusu özel kültürel alana müracaat olmaksızın Kur'an'ın anlaşılması mümkün olmaz ve Kur'an, mutlak olanla irtibatlı olmaktan çıkarak nisbî olanla irtibatlı hale gelir.

ii. Kur'an nassı, müteaddit anlam ihtimallerine açık olan ve sınırsız tevili kabul eden kapalı ve çelişik bir nassa dönüşür. Buna göre tevil sahiplerinin kendi tevillerinin hakikati yakaladığını iddia etmesi dışında, bir tevilin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü olamaz.

iii. Kur'an nassının aşkın kaynağıyla ilişkisi kopar ve bütünüyle yorumcuyla irtibatlı bir hal alır. Modernist okuyucuya göre Kur'an'ın mütekellimi ile doğrudan bir bağlantıya sahip olmadığımızdan, O'nun kasdını tespit etmek imkânsız olacaktır. Bu durumda Kur'an'ı okumaya tâbi tutan kimse, kasdı, gerek sahip olduğu kültürel arka planı ve epistemolojik birikimi gerekse içinde bulunduğu içtimaî, siyasî halin referansıyla tespit etmeye çalışır ki, bu da mâna ve kasıt olarak ulaşılan şeyin, insanî bir içerik olduğu anlamına gelir.

v. Kur'an nassının tam olmadığı ve eksik olduğu: Modernist okuyucuya göre cem ve istinsah faaliyetleri esnasında Kur'an'dan bazı bölümlerin Kur'an dışında kalması şeklinde metin düşmesi vuku bulmuş olabileceği gibi, şu veya bu kesimin menfaatlerine hizmet etmeye, o kesimin otoritesini güçlendirip meşrulaştırmaya dönük bazı beşerî ifadelerin Kur'an'a ilâve edilmesi şeklinde kendini gösteren bir metin ilâvesi de gerçekleşmiş olabilir.[71]

3.1.2. Aklîleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman, taklitçi-modernist okumanın esas aldığı ikinci planı "aklîleştirme planı" olarak isimlendirmektedir.[72] Ona göre bu planın hedefi "Kur'an bir vahiy olup fizik ötesi âlemden gelmiştir" itikadında ifadesini bulan "metafiziksellik" anlayışını ortadan kaldırmaktır. Bunu temine yönelik olarak başvurulan araç, Kur'an naslarını modern yöntem ve kuramların tedarik ettiği inceleme ve araştırma araçlarına açmaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre modernistler söz konusu eleştirel hedefe ulaşmak için şu özel sistematik işlemlere başvurmuşlardır:[73]

i. Kur'an ilimlerini eleştirmek: Modernist okuyucu, klasik Kur'an ilimlerinin, statik epistemolojik araçlar olduğu kanaatindedir; dolayısıyla da nakle

71 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 180-81.

72 Tâhâ Abdurrahman bu planı et-te'nîs ve el-ensene kavramlarıyla ifade etmektedir.

73 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 181-83.

dayalı bu ilimler ona göre eleştiriye tâbi tutulmalıdır. Çünkü söz konusu ilimler, bu haliyle, Kur'an'ı açık aklî düşüncenin gerektirdiği şekilde ele almayı engellediği gibi, Kur'an nassının bizzat kendisine başvurmayı da engellemektedir.

ii. Din bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu, Tevrat ve İncil araştırmalarında takip edilen din bilimi yöntemlerini,[74] Kur'an araştırmaları alanına aktarmada hiç tereddüt göstermez. Çünkü ona göre semâvî kitaplar arasında olsun, onların ifade ettiği dinî gerekler arasında olsun bir fark bulunmamaktadır.

iii. İnsan ve toplum bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu; dilbilim, semiyoloji, tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve psikanaliz gibi insan ve toplum bilimlerine ait yöntemleri Kur'an nassına uyarlamada herhangi bir sakınca görmez. Çünkü o, Kur'an'ı araştırmanın gerekleri ile sair metinleri araştırmanın gerekleri arasında hiçbir farkın bulunmadığı kanaatindedir.

iv. Yeni eleştirel kuramları ve modernist felsefeleri istihdam etmek: Modernist okuyucu, yirminci asrın ikinci yarısında edebiyat ve fikir alanında varlık kazanmış olan eleştirel teorilerden yardım almada bir sıkıntı duymaz. Bu anlayışının bir uzantısı olarak yapısalcılık, hermenötik ve yapıbozumculuk gibi disiplinlerde karşımıza çıkan söylem analizi yöntemlerine, kezâ edebiyat eleştirisine yönelik yeni yaklaşımlara alabildiğine başvurur.[75] Ancak bunu yaparken söz konusu teorilerin sonuçlarının ne olduğuna, onların bir kısmının diğer kısmını geçersiz addettiğine, bazılarının ise tarih sahnesinden silinip gittiğine aldırmaz.

v. Aklın mutlak hâkimiyete sahip olduğunu kabul etmek: Modernist okuyucu, akıl yürütmeye kapalı hiçbir âyet bulunmadığı, dahası Kur'an'ı anlama

---

74 Tâhâ Abdurrahman anılan disiplinler içerisinde özellikle şunları zikretmektedir: "Karşılaştırmalı Din Bilimleri", "Dinler Tarihi", "Tefsir (Kitab-ı Mukaddes Tefsiri) Tarihi", "Teoloji Tarihi".

75 Tâhâ Abdurrahman'a göre geçmişte olduğu gibi günümüzde de felsefî söylem itibariyle taklide yönelenler vardır. Söz gelimi geçmişte İbn Seb'în Aristo'yu bire bir taklit etmiş ve bu taklit işini öyle bir noktaya vardırmıştır ki, şayet Aristo "Ayakta olan kimse aynı zamanda oturmaktadır" şeklinde aklın kabul etmeyeceği bir söz söylemiş olsa bile onu aynıyla tekrarlamıştır. Tâhâ Abdurrahman'a göre günümüzde de bu tarz bir taklit içerisinde bulunanlar vardır: "Bir baksana bu çağdaş Arap düşünürler, nasıl, doğru olsun yanlış olsun başkaları (Batılılar) hermenötikte bulunduğunda onlar da aynısını yapıyorlar, arkeolojik bir yaklaşım gerçekleştirdiklerinde onlar da aynısını gerçekleştiriyorlar, yapıbozuma gittiklerinde onlar da yapıbozuma gidiyorlar." Bk. Tâhâ Abdurrahman, *Fıkhü'l-felsefe -2- : el-Kavlü'l-felsefî, kitâbü'l-mefhûm ve't-teʾsîl* (Beyrut: el-Merkezü's-sekāfiyyü'l-Arabî, 2005), s. 11-12.

bağlamında aklın duracağı ve ötesine geçemeyeceği muayyen/belirlenmiş sınırların var olmadığı, aklın muttali olamayacağı özel ufukların mevcudiyetinden bahsedilemeyeceği kabulündedir. Aklın Kur'an âyetleri karşısındaki durumuna bakışı bu olan modernist okuyucunun, mütekaddim âlimlerin ortaya koyduğu tefsirlere şüpheyle yaklaşması son derece doğaldır.[76]

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu sistematik işlemler, Kur'an nassını, monoteist-paganist sair dinî metinler gibi bir metin haline dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Ona göre Kur'an nassı ile diğer naslar arasında kurulan bu benzerlikten modernistler şu sonuçları devşirmek istemişlerdir:[77]

i. Farklı bir vahiy anlayışına gitmek: Modernist okuyucu, geleneksel vahiy anlayışının kabulünün artık mümkün olmadığı, dolayısıyla da onun yerine aklın onay vereceği yeni bir vahiy anlayışına gidilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu yeni anlayış çerçevesinde vahiy kavramına "Allah'ın bir peygamber olsun, dâhi biri olsun, insana has kıldığı bir mevhibe" ya da "İnsan olsun, hayvan olsun, cansız olsun, muayyen bir varlığı ayrıcalıklı kılan görev" şeklinde bir anlam yüklenmiş, buna bağlı olarak da vahyin içeriği ahlâkî ve mânevî alana münhasır kılınmıştır.

ii. Kur'an'ın (diğer semavî kitaplardan) bir üstünlüğünün bulunmadığı: Modernist okuyucu Tevrat ve İncil itibariyle söz konusu olan tavsif ve yargıların aynıyla Kur'an itibariyle de sabit olacağı kabulündedir. Ona göre Kur'an'ın herhangi bir konuda bu iki kitaptan üstün olduğu yönünde bir iddiaya gitmek imkânsızdır. Bu durum tahrife uğramaktan korunmuş olma itibariyle de böyledir. Bu sebeple modernist okuyucuya göre Tevrat ve İncil'in mâruz kaldığı tahrifin, Kur'an'ın başına gelmiş olması da pekâlâ mümkündür.

iii. Kur'an metninin tutarsız olduğu: Modernist okuyucuya göre Kur'an'ın gerek sûre ve âyetleri, gerekse ele aldığı konuları mantıkî bir tertibe sahip değildir. Bu durum Kur'an'ın maksatlarının anlaşılması noktasında çelişkilere yol açmaktadır. Kezâ Kur'an metni tarihî tutarlılıktan da yoksundur. Bu yüzdendir ki onda olayların akışının kimi zaman yanlış kurgulandığı görülmektedir.

iv. Kur'an metnine mecazın/sembolizmin hâkim olduğu: Modernist okuyucu mecaz ve istiarelerin Kur'an metninde delil ve burhanlara baskın olduğu kanaatindedir. Ona göre Kur'an nassının esas aldığı akıl, istidlâle ve mantığa dayalı akıldan ziyade, kıssacı ve mitik akla daha yakın durmaktadır.

76 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 181-83.

77 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 183-84.

v. Akılla çelişen Kur'anî nasların devre dışı bırakılmasının gerektiği: Modernist okuyucu, Kur'an nassında akılla çelişen hüküm ve haber adına ne varsa her şeyin, şu an itibariyle devre dışı kalmış olan beşerî idrak dönemlerinden birine yönelik tarihî tanıklar olmanın ötesinde bir anlam ifade etmediği kabulündedir. Bu yüzdendir ki modernist okuyucuya göre söz konusu hüküm ve haberler aslî bağlamlarında bırakılmalı; onların medlülleri, içinde vücut buldukları idrak döneminden sonraya ait olan ve akılcılık bakımından onu aşan diğer idrak dönemlerine taşınmamalıdır.

3.1.3. Tarihselleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman, taklitçi-modernist anlayışın esas aldığı üçüncü projeyi "tarihselleştirme planı" olarak isimlendirmektedir.[78] Ona göre bu plan, esas itibariyle Kur'an'ın sabit ve ezelî hükümler getirdiği ve Kur'an'ın hüküm değeri bulunduğu anlayışına son vermeyi hedeflemektedir. Tarihselleştirme planının söz konusu hedefe ulaşmada başvurduğu araç "Âyetleri, kendi çevresel şartlarına, zamanına ve muhtelif bağlamlarına irca etmek"tir.[79] Bunu gerçekleştirmek için ise şu sistematik işlemlere başvurulmaktadır:[80]

i. Modernist okuyucu, klasik tefsir anlayışında kabul gören esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, peyderpey nüzûl gibi tarihî yöntemlerin, ahkâm âyetlerinin muayyen tarihî olaylarla irtibat içinde olduğunu gözler önüne serdiğini göstermeye çalışmakta, anılan konuların Kur'an âyetlerinin tarihsel diyalektik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyduğu düşüncesinden hareketle de, Kur'an âyetlerini tarihsel eleştirinin konusu kılmaktadır.[81]

ii. Modernistler, ahkâm âyetlerinin her zaman hukukî kural taşımayacağı kanaatindedir. Bunun sebebi, onlara göre ahkâm âyetlerinin içerdiği hükmün, kimi zaman emir kipiyle, kimi zaman ise haber kipiyle gelmesi; kimi zaman âm, kimi zaman hâs olması; kimi zaman nâsih kimi zaman da mensûh olabilmesidir. Bütün bunlar modernistlere göre ahkâm âyetlerinin teşrîî değeri ve bağlayıcılığı hakkında üst düzeyde bir ihtilâfın oluşmasına yol açmaktadır.

iii. Ahkâm âyetlerinin sayısını azaltmak: Modernistlere göre, Kur'an âyetlerinin bütünü içinde çok az bir yekûne tekabül eden ahkâm âyetleri nâzil

78 Tâhâ Abdurrahman bu planı te'rîh ve erhane kavramlarıyla ifade etmektedir.

79 *Rûhu'l-hadâse*, s. 184.

80 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 185-86.

81 Tâhâ Abdurrahman'a göre, modernist okuyucunun anılan ilimlere başvurması ile fukaha ve müfessirlerin başvurması arasında fark vardır. Çünkü modernist okuyucu, anılan konulara, mütekaddim ulemânın atfettiği rolün çok ötesinde bir rol atfetmiş ve klasik ulemânın bu konularda gitmediği sınırların ötesine geçmiştir.

oldukları şartlara ve zamana bağlı olarak şekillenmişlerdir. Bu âyetlerin çoğu yürürlükten kalkmış, hatta bazıları tekrar yürürlük kazanmaları mümkün olmayacak şekilde tarihe mal olmuştur. Bu sebepledir ki modernistler ahkâm âyetlerinin sayısını mümkün mertebe asgarî düzeyde tutmaya çağırmışlar, gelecekte bir kısım âyetlerin devre dışı kalma imkânını da dikkate alarak bu sayının sekseni geçemeyeceğini belirtmişlerdir.

iv. Ahkâm âyetlerine görecelik atfetmek: Modernistlere göre, ahkâm âyetlerinin delâleti, yalnızca sebeb-i nüzûllerine konu olan olaylarla sınırlı olmayıp tefsire tâbi tutuldukları ana da delâlet eder. Dolayısıyla da nâzil oldukları an itibariyle ifade ettikleri anlama ilâve anlamlara da işarette bulunurlar. Müfessirler ve fakihler kültürel, içtimaî, iktisadî ve siyasî ilgilerinin farklılığına bağlı olarak bu âyetlerden farklı anlamlar elde etmişlerdir. Bütün bunlar ahkâm âyetlerine sabit ve mutlak anlamlar yüklemenin mümkün olmadığı anlamına gelir.

v. Tarihsellik vasfını akîdeye de teşmil etmek: Modernistler, tarihsel olma vasfının yalnızca hadler, kısas ve muâmelâtla ilgili âyetlere has olmadığı, ibadetlerle ilgili âyetleri de kapsadığı kanaatindedirler. Onlara göre Kur'an'ın ele aldığı akîde konuları, bu âyetlerin nâzil olduğu asrın epistemolojik düzeyi ile irtibatlıdır. Dolayısıyla Kur'an, vahyin ilk muhataplarının idrak derecesiyle irtibatlı tasavvurları esas almıştır. İlk muhatapların idrak düzeyinin, eleştirel idrakin çok altında olması, Kur'an'ın mevzubahis ettiği bazı tasavvurların mitolojik bir karaktere sahip olması gibi bir sonucu doğurmuştur.

Tâhâ Abdurrahman'a göre tarihselleştirmeyi esas alan bu sistematik işlemler, Kur'an'ı, herhangi bir tarihsel metne dönüştürmeye götürecektir. Ona göre Kur'an metni ile tarihsel metinler arasında kurulan bu benzerlikten modernistler şu sonuçları devşirmeye çalışmışlardır:[82]

i. Kur'an'ın her şeyin beyanını içerdiği kabulünün iptali: Modernistlere göre, diğer âyetlerle kıyaslandığında ahkâm âyetlerinin sayısı son derece azdır. Buna ilâve olarak ahkâm âyetlerinin büyük bölümü has veya mukayyet olarak varit olmaktadır. Dolayısıyla birtakım şahıslarla, durumlarla ve

82 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 186-88. Tâhâ Abdurrahman'a göre, modernistler öyle bir iman tasavvuru geliştirmişlerdir ki semavî dinlerin hiçbirinde böyle bir iman telakkisini destekleyecek dinî bir referans bulmak mümkün değildir. Şöyle ki, semavî dinlere göre iman, gönül dünyasında bir huzur miras bırakır ve uzuvların fiilleriyle kuvvet kazanır. Oysa modernistler imanın, birtakım sorgulamalara yol açması sebebiyle, gönülde bir gerginlik tevlit ettiği, teabbüdî uygulamaların ise, belli sınırlı ritüelleri zorunlu kılması sebebiyle, imanın zayıflamasına yol açtığı kanaatindedirler. Onların kabulüne göre kişi geleneksel dindarlık biçimlerinden kurtulduğu ölçüde yenilikçi girişimlerde bulunma imkânı yakalar. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 188.

şartlarla irtibatlıdırlar. Bu yönüyle de söz konusu şahıs ve şartların ortadan kalkmasıyla amelden düşmektedirler. Öte yandan fukahanın Kur'an metninden istinbat ettiği hükümler, beşerî çıkarımlardan ibarettir. Bu hükümlerin onları gerçekleştirenlere nispet ediliyor oluşu, Kur'an metninin, İslâmî teşrîin bütününü içermediği anlamına gelir. "El-yevme ekmeltu lekum"[83] gibi âyetler, modernistlere göre, Kur'an'ın, teşrî adına ne varsa hepsini içerdiğine değil, onun nüzûlünün tamamlandığına delâlet etmektedir.

ii. Ahkâm âyetlerini, bağlayıcılığı bulunmayan tavsiyeler konumuna indirgemek: Onlara göre ahkâm âyetleri tanzim edici kanunlar olmayıp sadece birtakım tavsiye ve nasihatlerden ibarettirler. Bir başka ifadeyle, bu âyetler Müslüman bireyin gündelik hayatta karşısına çıkan problemlerin hallinde yardımına başvuracağı belli tavsiyeler olmanın ötesinde bir değer taşımaz.

iii. Kur'an'ı kişisel bâtınî/iç ahlâka münhasır kılmak: Modernistlere göre Kur'anî tâlimatlar, esas itibariyle Müslümanlar'ın gönüllerine ve iç dünyalarına hitap eden belli nasihat ve tavsiyelerden ibarettir. Bu tavsiyelerin "Ey müminler!" diye başlaması ve "gerçek müminler iseniz" veya "samimi iseniz" şeklinde son bulması da buna delâlet etmektedir. Bunun da ötesinde ahkâm âyetlerinin çoğu, yalnızca uhrevî cezadan bahsetmektedir. Hadler gibi dünyevî cezalardan bahseden âyetlerin tövbe kapısını açık tutması da, onların gönle hitap eden nasihatler olduğunu teyit eder. Zira tövbe, kalbe ait ahlâkî bir fiildir, azalara ait kanunî bir fiil değil.

iv. Dindarlık anlayışını yenilemeye çağrıda bulunmak: Modernistlere göre Kur'an nassından, modernite felsefesi ile insicamlı bir dindarlığı çıkarmaya ihtiyaç vardır. Bu öyle bir dindarlık olmalıdır ki, onda, kişilerin hürriyetini sınırlayan açık bir baskıya, insanların tutum ve davranışlarını daraltan karşı konulamaz kurallara, onların akıllarının takat getiremeyeceği modası geçmiş mitolojilere asla yer yoktur. Bu vasıftaki bir dindarlık kişisel imana dayanmalıdır ve bu dindarlık dahilinde kişi, bireysel hayatının bir parçası olan ibadet tarzını da kendisi seçebilmelidir.

3.2. Taklitçi Modernist Okumaların Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman, "taklitçi modernist okumalar"ın Kur'an'ı tefsir noktasında izlediği bu üç eleştirel planın açıklamasını bitirdikten sonra, bu okumaların tashihine geçmekte; bu bağlamda evvelemirde söz konusu okumaların referans kaynağını oluşturan moderniteyi esas almaktadır. Modernite olgusunun veya yenilenmenin Batılı uygulamasının en karakteristik özelliği,

83 el-Mâide 5/3.

geçmişe ait her şeyle irtibatı koparmaktır. Oysa onu taklit etmeyi esas alan bu taklitçi modernist okuma sahipleri, kadim olanla irtibatı bütünüyle kesmemektedirler. Bir başka ifadeyle, onlar kendi geçmişleriyle irtibatı kesseler de, Batı'nın geçmişiyle ilgilerini sürdürmektedirler. Çünkü onlar modernist uygulamayı, Batı'nın tarihinde vuku bulduğu şekliyle ve bu uygulamanın evrelerini ve aşamalarını birebir taklit etmek suretiyle uygulamaya kalkışmışlardır. Bir başka ifade ile, onlar özgün yenilikçi bir uygulama yoluna gitmemişler, kendi tarihlerinin özel oluşundan hareket etmemişlerdir. Nitekim onların mezkûr üç planı, Avrupa'da aydınlanmacıların Kilise ricaline karşı giriştikleri mücadelede esas aldıkları üç ilkeden iktibas edilmedir.[84] Şöyle ki, "beşerîleştirme planı", aydınlanmanın "Tanrı'yı değil, insanı merkeze almak gerekir" ilkesinden; "aklîleştirme planı", aydınlanmanın "yalnızca akıldan yardım almak gerekir" ilkesinden; "tarihselleştirme planı" ise aydınlanmanın "yalnızca dünyaya ilgi atfetmek gerekir" ilkesinden iktibastır. Bütün bunlar göstermektedir ki modernist okuyucular, Batı'da aydınlanmacı ilkelerin ürün verdiği bilgi, disiplin, yöntem, vasıta ve teorileri esas almışlar; onları Kur'an âyetlerine uyarlamaya koyulmuşlar, haliyle de çoğunlukla Batılı ilim adamlarının Tevrat ve İnciller itibariyle ulaştıkları sonuçların aynısını tekrarlamanın ötesine gidememişlerdir. Geçmiş bir uygulamayı esas almış olmalarına bağlı olarak mâzi ile ilişiği kesememiş olmaları, onların yaptığının esas aldıkları modernite açısından bile kabul edilebilir olmadığını gösterir. Çünkü modernitenin en belirgin vasfı, geçmişle ilişiği kesmektir.[85]

Tâhâ Abdurrahman'a göre modernistler, Batılı yenilenmede olup biteni birebir taklitte başarılı olamamışlar, sağlıklı sonuçlara ulaşamamışlardır. Bu başarısızlığın sebeplerinden bazıları ona göre şöyledir:[86]

i. Modernistlerin tespit ve tenkit gücüne sahip olmamaları: Herhangi bir aracı, herhangi bir mevzuya uyarlamanın bir meşruiyeti olması gerekir. Araç ile konu arasında bir münasebet olması durumunda böyle bir meşruiyetten söz edilebilir ve yapılacak uyarlama, işte o zaman meşru bir uyarlama olur. Araç ile konu arasında bir münasabetin var olduğuna ise şu durumda

84 Tâhâ Abdurrahman'a göre söz konusu üç ilke şöyledir: 1. "Artık Tanrı'yı değil, insanı merkeze almak gerekir" ilkesi. Bu ilke sayesinde Kilise'nin mânevî vesayeti reddedilmiştir. 2. "Vahiyden değil, akıldan yardım almak gerekir." Bu ilke sayesinde Kilise'nin kültürel vesayeti reddedilmiştir. 3. "Âhirete değil dünyaya ilgi göstermek gerekir." Bu ilke sayesinde Kilise'nin siyasî vesayeti reddedilmiştir. Tâhâ Abdurrahman'a göre modernist okuma gerçekleştirenlerin takip ettikleri eleştirel planlara derinlemesine baktığımızda, onların Batı'ya hâkim olan bu ilkelerden alınma oldukları görülecektir. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 189.

85 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 188-90.

86 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 190-92.

hükmedilir: Araç, kaynağından başka bir yere nakledildiğinde hâlâ icra kabiliyetini sürdürüyor ve mevzû da o araç kendisine tatbik edildiğinde özel oluşunu muhafaza ediyorsa. İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre modernist okuyucular, nakli gerçekleşen araçlar ile onların nakledildikleri konular arasında bu türden bir münasebetin var olup olmadığını tespit edecek kudrete sahip değillerdir. Dolayısıyla onların yapması gereken önce bu yönde bir kudret kazanmaya çalışmak olmalıdır. Çünkü nakli gerçekleşen aracın tatbik edildiği yeni özel sahada icra kabiliyetine sahip olması, ancak bu sayede sağlanabilir.

ii. Modernistlerin nakli gerçekleşen vasıtaların kullanımında yetersiz kalmaları: Bu kimseler, transfer ettikleri yöntem ve teorilerin çoğunu kullanmaya muktedir olmadıkları gibi, bu yöntem ve teorilerin esas aldıkları teorik gerekçeleri ihata edecek çapa da sahip değillerdir. Hal böyle iken bilimsel yapısı henüz kemale ermemiş olan ve hâlâ gelişim ve test sürecinde bulunan ya da kökleşmiş bilimsel başarılardan ziyade, eleştirel araçlardan ibaret olan yöntem ve teorilerin en azından bazılarını nakletme yoluna gitmemeleri gerekirdi.[87]

iii. Modernistlerin modası geçmiş vasıtalarla amel etmede ısrar etmeleri: Bu kimseler esas aldıkları menkul araçların geçerliliğini göstermeye çabalamışlar, bu bağlamda onlara muhalif olanları "gelenekselcilikle", "taklitçilikle", "seleficilikle" ve "sabit fikirlilikle" itham etmişlerdir. Ancak çok geçmeden esas aldıkları bu menkul vasıtaların terkedilme zarureti hâsıl olmuştur. Hal böyle olmakla birlikte, onlar esas alınabilir bir yanı kalmamış bu yöntemleri ne gözden geçirmişler ne fayda sağlayıp sağlamadığını ve elverişliliğini sorgulamışlar ne de geçerliliği bulunmayan bu yöntemleri esas almaları sebebiyle kendilerini kınama yoluna gitmişlerdir. Tam aksine onlar orada burada buldukları bütün vasıtaları Kur'an nassına uyarlamaya devam etmişler, bunu yaparken de söz konusu vasıtaların tarihselliğini ve sonuçlarının göreceliğini dikkate almamışlardır.

iv. Modernistlerin ulaştıkları sonuçları abartmaları: Onlar gerek naklettikleri vasıtaları, gerekse bunları üretenleri gözlerinde büyütmüşlerdir. Bunun sebebi, onların benzeri vasıtaları icat etmek bir yana, eleştiriden bile âciz olmalarıdır. Bu sebepledir ki modernistler, söz konusu vasıtaların bütün türlerine, bütün tiplerine ve düzeylerine başvurmuşlar; onların olağanüstü düzeyde bir analitik ve eleştirel fayda sağladığını düşünmüşler; muhataba, bu vasıtanın ürünü olan şeylerin, Kur'an nassını yenilikçi bir okumaya tâbi tutmada nihaî noktayı ifade ettiği hissini vermişlerdir. Oysa ulaştıkları

87 Bu yöndeki benzeri değerlendirmeler için ayrıca bk. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 10-11.

sonuçlar derinlemesine incelendiğinde görülecektir ki –çok az bir bölümü hariç- onlar ya Batılı ilim adamlarının ulaştıkları şeylerin bir tekrarıdır ya İslâm âlimlerinin önceden gerçekleştirdikleri tespitlerin bir tekrarıdır ya da sıradan tespitler olup gerek Batılılar'ın gerekse İslâm âlimlerinin elde ettikleri bulguların seviyesine çıkacak düzeyde değildir.

v. Modernistlerin Kur'anî hakikatlerin tertibini altüst etmeleri: Menkul araçları uyarladıkları konular, aslı itibariyle, bu araçların vazına sebep olan konular olmadığından, o konularla ilgili tavsif ve değerlendirmelerinde, İslâmî çevrenin kabul ettiği tertibin ötesinde bir tertip ortaya koymuşlar, buna bağlı olarak da sonra gelmesi gerekeni öne almışlar, önce olması gerekeni sona bırakmışlar; aslî olanı fer'î konumuna indirgemiş, fer'î olanı ise aslî konumuna yükseltmişlerdir. Bununla da yetinmemişler mütekaddim müfessirlerin zikrettikleri rivayet ve görüşlere "tâbi olunmaması ve dikkate alınmaması gereken şâz görüşler ve hatalı izahlar" olarak yaklaşmışlar; sonrasında da bu rivayet ve görüşler içinden şâz olanları öne çıkarıp onları "meşhur görüş" ve "kabul görmüş usul" olarak lanse etmişler, onların üzerine fâsit çıkarımlar ve tuhaf hükümler bina etmişlerdir. Yani müfessirlerin görüşleri içinden şâz olanları esas almışlar, buna karşın cumhur tarafından benimsenen ve meşhur olan görüşleri dikkate almamışlardır.

vi. Modernistlerin Kur'an nassı üzerinde şek ve şüphe uyandırmaları: Modernistlere göre Kur'an nassının kaynağı, kutsiyeti, tamlığı ve geçerliliği hususları da dahil, Kur'an nassının gizli yanlarını açığa çıkarmak için işe şüphe ile başlamak gerekir. Modernistler bunu söylerken şüphenin hiçbir şeyde hakikate ulaştırmayacağını, faydasının yalnızca bir sahaya, yani maddî olgular sahasına münhasır olduğunu görememişlerdir. Oysa Kur'an âyetleri maddî olgular sahasına değil, değerler sahasına aittir. Dolayısıyla Kur'an âyetleri itibariyle hakikate ulaşmada fayda sağlayacak olan şey, şek yöntemi değil, onun hilâfı olan iman ve yakîn yöntemidir. Çünkü bir değere iman arttıkça o değer, iman eden kişiye kendisini daha fazla açar; iman azaldıkça ise açılma eksik olur. Tam bir şek ve şüphe içinde olan kimseye ise söz konusu hakikat kendini bütünüyle örter.

Bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Şu ortaya çıkmıştır ki söz konusu modernistlerin tatbik ettikleri tarzda bir Kur'an okuması, yenilenme olgusunun Batı toplumundaki ürününün açık bir taklididir, bu sebeple de muhtelif metodik felâketlere mâruz kalmıştır. Modernist okuyucuların özgünlüğünün, Kur'an'a, daha önceden tatbik edilmemiş yöntemleri ve teorileri tatbik etmiş olmalarında kendini

gösterdiği söylenemez. Çünkü bizler bu tatbikin, mekanik bir uyarlamanın ötesine geçmediği kanaatindeyiz. Hal şu ki uyarlamanın olduğu yerde asla bir özgünlükten bahsedilemez. Aksine gerçekleştirdikleri taklit, onların okumalarını modernite öncesi döneme irca etmektedir ki bu da vesayet dönemi olup modernite bizzat buna karşı çıkmıştır. Kezâ bu kimseler, kendilerini, gönüllü olarak modernitenin faillerinin kültürel vesayeti altına sokmaya rıza göstermişlerdir. Dolayısıyla gerçekleştirdikleri okumalar, bizâtihi yenilenme ruhunun gereği olarak reşitlerin gerçekleştirdiği okumalardan olmayıp rüştünü tamamlayamamış kimselere ait okumalardan ibarettir.[88]

4. Özgün Yenilikçi Okuma

Taklitçi modernist okumaları bu şekilde eleştiren ve yenilenmeden bahsedebilmek için vesayetten kurtulmak ve özgünleşmek gerektiğine işaret eden Tâhâ Abdurrahman, gelinen bu noktada şu soruya cevap aranması gerektiği kanaatindedir: "Kur'anı yorumlarken özgünlüğü nasıl tahakkuk ettireceğiz?" Ona göre bu soruyu cevaplamada şu iki tarihî hakikat esas alınmalıdır: 1. Kur'an'a yönelik yeni bir yorumlama faaliyeti içine girmeksizin Müslümanlar'ın yenilenme etkinliğine dahil olması asla mümkün değildir. Zira İslâm ümmeti, varoluşunu ve tarihini Kur'an'a borçludur. Bu varoluş ve tarih, Kur'an'ın, Hz. Peygamber tarafından beyan edilmesiyle başlamış ve bu nebevî beyan, "ilk İslâmî yenilenme fiilini" başlatmıştır. Söz konusu varoluşun yeniden başlaması ve ümmetin tarihî yürüyüşüne devam etmesi, dolayısıyla ikinci İslâmî yenilenme fiilinin başlaması, ancak mezkûr nebevî okuma ile irtibatı yenileyecek bir başka okumanın ortaya konmasıyla gerçekleşecektir. Pek tabi bu yeni okuma, içinde bulunduğumuz asrın tazammun ettiği özgün enerjinin geleceğe aktarılmasına muktedir bir okuma olmak durumundadır. 2. Batı toplumunda modernite olgusu, bilindiği üzere, Kilise'ye bağlı kurumlara karşı koyma üzerine kaim olmuştur. Çünkü bu kurumlar, din üzerinde vesayet tesis etmeye kalkışmışlar, buradan hareketle de mâneviyat, kültür ve siyasetin tamamı üzerinde bir vesayet oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu durum, toplumu paramparça edecek nitelikte uzun dinî savaşlara sebebiyet vermiştir. Bütün bunlar, insanı ve aklını hür kılma, kutsal adına yürütülen savaşların yol açacağı âfeti bertaraf etme yönünde faaliyete geçme şeklinde bir çağrıya vücut vermiştir.[89] Tâhâ Abdurrahman'a göre bu iki tarihî hakikatten şöyle bir sonuç çıkmaktadır:

88 *Rûhu'l-hadâse,* s. 192-93.

89 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 193-94.

İslâmî yenilenmenin içeriği, Batılı yenilenmenin içeriğine taban tabana zıttır. Bu şu anlama gelir: Mezkûr ikinci tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki Batılı yenilenme faaliyeti, dinle çatışma temeli üzerine kuruludur ki bu durum, bu faaliyetin görünüm kazandığı özgünlüğün, 'kopuk özgünlük' kabilinden olmasını sağlamaktadır. Buna karşın ilk tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki, İslâmî yenilenme faaliyeti, ilk nebevî dönemi itibariyle olsun, ikinci özgün dönemi itibariyle olsun, sadece ve sadece dinle karşılıklı sağlıklı ilişki temeli üzerine kurulu olacaktır. Böylece onun görünüm kazandığı bu faaliyet, 'mevsûl özgünlük' kabilinden olacaktır. Bu durum sabit olduğuna göre, artık taklitçi okuma yapanların işledikleri hatanın büyüklüğü ortaya çıkmıştır… Onların böyle bir hata işlemesinin sebebi, dinle ilişkiyi koparmayı zorunlu kılan Batılı yenilenme faaliyetini taklit etmeleridir. Oysa düşündüklerinin aksine yapmaları gereken şey, dinle müspet bir ilişki içerisinde olmayı dikkate almaları, bunu da Müslümanlar'ın sahip olduğu özgün enerjiyi kinetik hale getirmeye muktedir kılacak şekilde yapmalarıdır. Zira Müslüman kimsenin üretim ve özgünlük melekeleri, gönlünde taşıdığı iman kuvveti ölçüsünde hazır hale gelir. Onların yapması gereken bir diğer şey ise, yenilenme faaliyetinin temel unsurlarına, söz konusu dinî ilişki ışığı altında müracaatta bulunmalarıdır.[90]

4.1. Kur'an Yorumunda Gerekli Olan Özgünlüğün Şartları

Tâhâ Abdurrahman'a göre buraya kadar anlatılanlar göstermektedir ki gerçekleştirilecek Kur'an yorumu, şu iki şartı taşımalıdır ve bu şartlar tahakkuk etmeksizin yapılan yorumlama, gerçek mânada özgün yenilikçi bir yorumlama olmayacaktır: Bu şartlardan ilki "Kur'an ile olumlu bir dinî ilişkinin kurulmasına özen göstermek"tir; diğeri ise "(Batı'dan) transfer edilen yenilenme eyleminin, özgün bir yapıya kavuşturulmasıdır." Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme eyleminin yinelenmesi, Batılı modelde olduğu gibi dinle çatışma içerisine girmekle değil, dinle sağlıklı ve olumlu bir ilişki kurmakla gerçekleşecektir. Bunun için de modernist okumanın takip ettiği planların esas aldığı "eleştirel hedef"in yapısını değiştirmek gerekecektir. Şöyle ki, taklitçi modernist okumada "eleştirel hedef" yıkıcı bir yapıya sahiptir ve belli bir itikadî kabulün ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. İşte özgün yenilikçi eylem, bu yıkıcı hedefin yerine, yapıcı bir hedefin konmasıyla gerçekleşecektir. Bir başka ifadeyle, taklitçi modernist okumaların muayyen bir kabulü ortadan kaldırmayı amaç edinmesine karşın, özgün yenilikçi okuma muayyen bir değeri temin etmeyi amaç edinecektir. Dolayısıyla özgün

90 *Rûhu'l-hadâse*, s. 194.

okumada yapıcı olma vasfı, yıkıcı olma vasfının önünde gelir. Oysa taklitçi okumada durum tersine olup yıkıcı olma vasfı her daim önde gelmektedir.[91]

4.2. Geçmişle Bağını Devam Ettiren Türde Bir Özgünlüğe Sahip Yenilikçi Yorumun İzleyeceği Planlar

Tâhâ Abdurrahman gelinen bu noktada, önerdiği yenilikçi yorumun takdimine geçmektedir. Ona göre bir defa yenilikçi yorum, özgün olmalıdır. Ama buradaki özgünlük, daha önce de geçtiği üzere, geçmişle bağı sürdüren türde bir özgünlük olacaktır.[92] Yürütülecek özgün ve yenilikçi okumanın izleyeceği planlar, taklitçi-modernist okumanın izlediği planlarla ismen aynıdır; fakat nitelik ve içerik olarak farklıdır. Bu iki okuma arasındaki en temel fark, ilkinin "taklitçi" olmasına karşın, ikincinin "özgünlükçü" olmasıdır. Buna göre "özgün yenilikçi okuma"nın takip edeceği planlar da şu şekilde olacaktır: "Özgün beşerîleştirme planı", "özgün aklîleştirme planı", "özgün tarihselleştirme planı".

4.2.1. Özgün Beşerîleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'ın "Kur'an âyetlerini ilâhî konumdan beşerî konuma nakletmekten ibaret olup, amacı insanı saygın kılmaktır"[93] şeklinde tarif ettiği bu plan, ona göre, modernistlerin esas aldığı beşerîleştirme planında olduğu gibi "kutsallığın yok edilmesini" değil, "insanın yüceltilmesini ve saygın kılınmasını" amaçlamaktadır. İnsanın saygın kılınması ise -başta bireyin veya egonun kutsanması olmak üzere- yerli yerince olmayan bütün kutsamaların ilgasını içerir. Ona göre bu tarz bir beşerîleştirmenin temel nitelikleri şunlardır:

i. Kur'an'ın bizzat kendisi, genel olarak bütün insanlığa yönelik bir hitap olmakla birlikte, insanî bir dil olan Arap diliyle ve insanların karşılıklı konuşmalarında esas aldıkları üslup doğrultusunda inmiş bir vahiy olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu durumda vahiy, gerek muhataplara aktarım şekli, gerekse dile dökülmesi itibariyle insanîlik vasfı kazanmış ve hiçbir dilin, keyfiyetini aktaramayacağı ve ifade edemeyeceği ilâhîlik vasfının dışına çıkmıştır.[94]

---

91 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 194-95. Tâhâ Abdurrahman bu bağlamda "Hedef itikadî oldu, oysa modernite eyleminde olması gereken, hedefin itikadî değil intikâdî/eleştirel olmasıdır" şeklinde bir itiraz ileri sürülemeyeceğini belirtmiş ve bunu üç gerekçe ile izaha çalışmıştır. Bu gerekçeler için bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 195-96.

92 Ona göre bu planlardan her biri "Kur'an'la etkin bir dinî etkileşim içinde olma"yı ve "yenilikçi özgün eylemin devamını sağlama"yı tahakkuk ettirmeye çalışmalıdır.

93 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197.

94 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197.

ii. İnsanın saygınlığını geri kazanması, kendisini Allah'ın otoritesinden çekip çıkarmasıyla değil, aksine sadece Allah'ın iradesine rıza göstermesiyle olur. Çünkü saygınlığın devamlılığını ve kemal bulmasını garantileyecek olan Allah'tır. Öte yandan Allah, insanın, yalnızca kendisini ilgilendiren işleri yerine getiren biri olmasını değil, bunun da ötesinde bu âlemi ilgilendiren işleri düzenlemede Allah'a halifelik etmesini de murat etmiştir. Allah'ın halifesi olan insanın, saygınlıkta nihaî noktaya vasıl olacağı şüphesizdir. Buna göre özgün beşerîleştirme planı, insanın yaratıcısıyla irtibatının geri dönmesini sağlayacaktır. Bu, insanın konumunu yücelten, saygınlığını gerçek kılan bir irtibat olup böyle bir irtibatı, insanı Tanrı'nın konumuna yüceltme iddiası içinde olan taklitçi beşerîleştirmenin temin etmesi asla söz konusu olamaz. Çünkü insan için, Tanrı'nın konumuna yükselmekten asla bahsedilemez.[95]

iii. Özgün beşerîleştirme planı, diğerinin yaptığı gibi Kur'an nassından kutsallığı kaldırmakla uğraşmayacak, dolayısıyla da geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü ürün vermeyecektir. Onun ilgilendiği tek şey vardır o da Kur'an'da insanın hangi yönlerden saygın kılındığının beyanıdır.[96]

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu özellikler, özgün beşerîleştirme planında insana olan ilginin, taklitçi beşerîleştirme planındaki ilgiden daha fazla olduğunu açıkça gösterir. Şöyle ki, taklitçi beşerîleştirme, insanın asaletine zarar vereceği düşünülen şeylerin defini üstlenirken, özgün beşerîleştirme bu asalete fayda sağlayacak şeylerin teminini üstlenmektedir. Böyle bir asaletin temini tahakkuk ettiğinde, bu asalete zarar verecek nitelikteki abartılı kutsallık anlayışı devre dışı kalacaktır. Tâhâ Abdurrahman bazı kimselerin, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sözlerine gösterdikleri tazime benzer şekilde, kadim âlimlerin ve müfessirlerin kimi içtihat ve söylemlerini tazime gitmelerini, sözünü ettiği abartılı kutsamaya örnek göstermekte, âlimlere itiraz edilemeyeceği ve onların içtihat ve açıklamalarında hatanın olmasının tasavvur edilemeyeceği yönündeki değerlendirmeleri bu kabilden addetmektedir. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durum "özgün beşerîleştirmenin yenilenmeye dahil oluşunun, taklitçi beşerîleştirmeden daha ileri düzeyde olduğu" anlamına gelir.[97]

Görüldüğü üzere, Tâhâ Abdurrahman'a göre özgün beşerîleştirme planı hem Kur'an nassında geçen ve insanın saygın kılınmasını sağlayan olguların hem de bu saygınlığın sebep ve mertebelerinin keşfine, bu keşfi yaparken de âyetlerden "insanın halife kılınması" ilkesini ispat edecek delillerin istihracına

95 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197-98.

96 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.

97 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.

çalışacaktır.[98] Çünkü kişinin kendisini Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak konumlandırması, ona halifelik görevini hakkıyla yerine getirme şuuru verecektir. Bu şuurla hareket eden insan özgünlüğe yönelecek ve bunu da Allah ile irtibatını koparmadan yürütecektir. Saygınlığını Allah'ın halifesi oluşundan alan kişi, başka varlıklara kutsiyet atfetme şeklinde Allah ile irtibatını zedeleyecek uygulamalardan da kaçınacaktır. Oysa Batı tipi yenilenmenin güdümüne girmiş olan taklitçi planda insan, Allah ile irtibatını zayıflatmıştır. Asaletini elde edeceği kaynakla ilişiği zayıfladığı için de özgünlüğe yönelme gücünü kaybetmiştir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre taklitçi beşerîleştirmenin Kur'an nassı ile beşerî naslar arasında, Kur'an nassının kutsiyetini bertaraf etmeye yönelik olarak tesis ettiği dilsel benzerlik de böylece hükümsüz kalır. Şöyle ki, taklitçi beşerîleştirme Kur'an nassı ile sair naslar arasındaki benzerliği, metinsel özellikler itibariyle görülen benzerlik üzerine tesis etmiştir. Beşerî metinlerin başına gelen –söz gelimi- farklı tevillere, muhtelif analizlere, hatta çelişik çıkarımlara konu olma gibi hususların, içerdiği kapalı ifadeler sebebiyle, Kur'an nassının başına da gelmesinden hareketle Kur'an'ın sair naslardan bir farkının bulunmadığını belirtmiştir. Oysa Kur'an âyetlerinde asıl olan onların ibareleri değil, o ibarenin tazammun ettiği ve muhataba aktarılması gereken içerikleridir. Bu içeriklerin büyük bölümü de akaitle ilgilidir. Zira Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki, akaitle ilgili olarak yerine getirilmesi istenen bir hususu içermesin. Durum böyle olduğuna göre, Kur'an nassı ile sair naslar arasındaki dilsel benzerliğin ve farklılığın boyutunun tespitinde esas alınması gereken ölçüt, kaçınılmaz olarak, metinlerin sahip olduğu ifade şekilleri ve sıradan içerikleri değil, inançla/akîdeyle ilgili içerikleri olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın gerçekleştirdiği türde bir akîdevî teşviki meydana getirecek ve bunu sürekli olarak yapacak bir başka kelâm bulunmamaktadır. Kur'an'ın tevhid anlayışına yaptığı vurguda bu teşvikin boyutunu görmek mümkündür.[99]

4.2.2. Özgün Aklîleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman bu planı "aklın alanını genişletme amacına matuf olarak, modern yöntem ve teorilerin sağladığı bütün araştırma ve inceleme araçlarını kullanmak suretiyle Kur'an âyetlerini ele almaktır"[100] şeklinde tarif etmiş ve amacının, modernistlerin esas aldığı aklîleştirme planında olduğu gibi "gaybîliğin iptali" değil, "aklın alanını genişletmek" olduğunu belirtmiştir.

98 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.
99 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.
100 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.

Ona göre pek tabi ki aklın alanının genişletilmesi, haricî dünyaya ait muayyen olgulara ilişkin bilgiye gaybîlik atfedilmesi gibi kimi yersiz kabullerin ilgasını da içerecektir.[101]

Tâhâ Abdurrahman, önerdiği bu planın temel özellikleri ile ilgili olarak şu hususlara işaret etmiştir:

i. Kur'an âyetlerini bilimsel olarak ele almak, bu âyetlere dinî açıdan yaklaşmayı engellemez. Zira burada, taklitçi aklîleştirme planında olduğu gibi, modern yöntem ve teorilerin tatbik edilmesinde uyarlamaya gidilmemektedir. Öte yandan bu durumda Kur'anî söyleme has aklı[102] mümeyyiz kılan kimi özelliklerin keşfi de mümkün olabilmektedir.[103]

ii. Bilimsel yaklaşım, yenilenme etkinliğine halel getirmez. Çünkü böylece akıl yeniden aydınlığa kavuşur. Özgün aklîleştirme, aklın aydınlığını kazanmasını, taklitçi aklîleştirmede olduğu gibi gayb âleminden bütünüyle el etek çekerek değil, olaylara ilişkin nesnel sebeplerin yanı sıra, insana ait değersel yönelimlerin sırlarını da idrake muktedir olmasını sağlayacak şekilde aklın ufuklarını genişleterek gerçekleştirir. Dahası, alanı genişletilmiş akıl, yenilikçi uygulamanın terakkisine de katkıda bulunacaktır. Zira o, yenilenmeyi salt maddeye dayalı bir devreden, maddî olana mânevî olanın eşlik ettiği bir devreye aktaracak; böylece de yenilenmeyi, önceki uygulamaların mâruz kaldığı hatalardan kurtaracaktır.[104]

iii. Bu tarz bir yaklaşım, geçmişe bağlı bir özgünlüğün hayata geçirilmesini de sağlar. Bu durumda özgün aklîleştirme planı, taklitçi aklîleştirmenin yaptığı gibi, Kur'an nassından gaybîliğin bertaraf edilmesiyle değil, aklın alanının genişletilmesini sağlayacak yönlerin beyanıyla hemhal olur. Aklın alanının genişletilmesi, beşerî varoluşun üzerine kurulu bulunduğu ve dinî metinlerin emirde bulunduğu değerlerin idraki için şarttır. Bu durum gerçek anlamda geçmişle bağı devam eden bir özgünlüğün tahakkukunu sağlayacaktır.[105]

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu mülâhazalar göstermektedir ki, özgün aklîleştirme planında kendini gösteren "akla ilgi atfetme", modernistlerin esas aldığı aklîleştirmede görülen ilgiden çok daha fazladır. Zira modernistlerin planı rasyonalist düşünceye zarar verdiği düşünülen şeylerin -yani gaypçılığın- devre dışı bırakılmasıyla hemhal olmakta iken, özgün

101 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.

102 Tâhâ Abdurrahman'a göre bu "alet"e endeksli bir akıl değil, "âyet"e endeksli bir akıldır, "nesep" odaklı bir akıl değil, "değer" odaklı bir akıldır. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

103 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

104 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

105 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200-1.

aklîleştirme, bu düşünceye fayda sağlayan şeylerin temini ile ilgilenmektedir. Akılcı bir fikrin temini gerçekleştiğinde, aşırı gaypçılığın zararları kaçınılmaz olarak devre dışı kalacaktır.[106] Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bunlar özgün aklîleştirmenin, yenilenme etkinliğine, diğerinden daha fazla dahil olduğunu gösterir.[107] Böylece özgün aklîleştirme planına bağlı olarak uygulanan sistematik işlemler, hangi âyetlerde aklın alanının genişletilmesine göndermede bulunulduğu, hangi âyetlerde aklîleştirmenin mevzubahis edildiği ve hangi ölçüde bir aklîleştirmenin muteber görüldüğü hususlarının tespitine çalışacaktır. Bu tespiti yaparken de âyetlerin çağrıda bulunduğu "tedebbür ilkesini" onaylayacak muhtelif delillerin istihracına gayret edecektir.[108] Tâhâ Abdurrahman'a göre bu tespit ve istihraç, taklitçi aklîleştirmenin, Kur'an nassı ile diğer dinî naslar arasında ikame ettiği benzerliği hükümsüz kılacaktır. Bu hükümsüz kılma ise iki açıdan gerçekleşecektir: 1. Tevhidi esas alan dinî nassın içerdiği akıl ile putperestliği esas alan bir nassın tazammun ettiği akıl arasında görmezden gelinemeyecek bir fark vardır. Zira tevhide dayalı akıl, maddî olanı esas alan akıldan daha üst bir mertebede olup bu üstünlüğün boyutu semavî dinlere göre değişir. Kezâ putperestliği esas alan akıl da maddî olanı esas alan akıldan daha aşağı mertebede olup bu aşağılığın ölçüsü de gayri semavî dinler arasında farklılık arzeder. Buna göre tevhide dayalı nassın içerdiği ibadetler ile kıssalar, putperestliğe dayalı nassın içerdiklerinden farklı olmak zorundadır. Zira ibadetler ve kıssalar, ilkinde üst bir aklı faaliyete geçirmenin aracını temsil etmekte iken, ikincide daha düşük bir aklı faaliyete geçirmeyi temsil etmektedir. 2. Semavî-dinî metinlerin tek bir vahyin görünümleri olduğunu, her bir görünümün, kendinden öncekini tasdik ettiğini ve ona nezarette bulunduğunu kabul ettiğimizde, Kur'an nassının vahyin önceki görünümlerinin tamamı üzerinde hükümran (müheymin) olması gerekir ki bu durum Kur'an'ın akla vurgu bakımından onlardan üstün olmasını sağlar. Nitekim gerek sihirle hemhal olmak, mitolojiye saplanmak gibi akla mugayir şeyleri inkâr, gerekse aklı daha mantıklı olana doğru yönlendirme noktasında Kur'an'ın ulaştığı noktaya ulaşan hiçbir semavî metin yoktur. Bu durum Kur'an'daki aklî yönelişin daha üstün olduğunun bir kanıtıdır.[109]

---

106 Tâhâ Abdurrahman, aşırı gaypçılığa örnek olarak şu değerlendirmeyi gösterir: "Müstakbele ait bütün hadiseler gaybe dahil olup, insanın, onların herhangi bir bölümünü ihata etmesi imkânsızdır. Ancak Allah insana, bilmeyi tasavvur edemeyeceği şeyleri bildirmiştir, bildirmeye de devam etmektedir." Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

107 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

108 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

109 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201-2.

4.2.3. Özgün Tarihselleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'a göre "Ahlâkın kökleşmesini sağlamak amacıyla Kur'an âyetlerini, ait oldukları çevre, dönem ve bağlamlara irca etmektir"[110] şeklinde tarif edilebilecek olan özgün tarihselleştirme planı, modernistlerin tarihselleştirme planındaki gibi, Kur'an naslarının "hükümselliğini/normatifliğini geçersiz kılmayı" değil, "ahlâkı kökleştirmeyi" amaçlamaktadır. Ahlâkın kökleştirilmesi ise, başta temel insanî değerlere zarar veren statik normatiflikler olmak üzere, yerli yerince olmayan bütün normatifliklerin devre dışı bırakılmasını gerektirir.[111]

Tâhâ Abdurrahman, önerdiği bu planla ilgili olarak şu mülâhazalarda bulunmaktadır:

i. Kur'an'ı muayyen bir şart ve bağlamla irtibatlı kılmak, hiçbir biçimde Kur'an'a dinî bir perspektiften yaklaşmaya halel getirmez. Çünkü Kur'an âyetlerinin vârit olduğu özel şartlar ve bağlamlar, âyetlerin taşıdığı makâsıd ve değerlerin model niteliğindeki ilk tahakkukudur. Bundan çıkan sonuç şudur: Şartlar ve bağlamlar yenilendikçe gerek bu değerler, gerekse onlara olan iman yenilenir. Böylece Kur'an âyetlerinin sahip olduğu değerlerin muhtelif hallerde ve devirlerde korunması yoluyla Kur'an âyetleri korunmuş olur.[112]

ii. Âyetleri, içinde vücut buldukları şartlara ve bağlamlara dayandırmak, yenilenme faaliyetine de halel getirmez. Çünkü yeniden yenilenme esaslı bir uygulamaya gidilirken, bu, modernist planda olduğu gibi Kur'an nassının kuralsallığının devre dışı bırakılmasıyla değil, şöyle bir yaklaşımın esas alınmasıyla gerçekleştirilebilir: Ahkâm âyeti, yalnızca içerdiği teşrîin zâhirî yönü itibariyle değil, bu teşrîin hedefi olan "davranışın ahlâkîleştirilmesi" yönüyle de ele alınmalıdır. Çünkü ahkâm âyeti iki yöne sahiptir: Normatif yön ve ahlâkî yön. Haddizatında normatif yön de ahlâkî yöne tâbi olmaktadır. Bu durumda hükümler, sonuç verdikleri ahlâka göre değerlendirilirler.[113]

iii. Âyetleri içinde doğdukları şartlarla ve bağlamlarla irtibatlandırmak, geçmişle bağı olan özgünlüğü hayata geçirmeye götürür. Bu tarz bir özgünlük ise, modernist planda olduğu gibi, Kur'an âyetlerinin kuralsallığına son vermekle değil, âyetlerin içerdiği ahlâkın kökleşmesini sağlamayı mümkün

110 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202.

111 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202.

112 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202-3.

113 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203. Tâhâ Abdurrahman bu bağlamda şunun da vurgulanması gerekteği kanaatindedir: "İslâm'da ahlâk, genel kabulün aksine, terkinde bir zarar olmayan ve terk edenin üzerine de bir günah terettüp etmeyen mükemmellikler/kemâlât olmayıp sadece ve sadece terkine bağlı olarak insanın alçaldığı, olmamasına bağlı olarak da hayatın düzeninin bozulduğu zorunluluklardır."

kılacak hususların beyanıyla ilgilenir. Hz. Muhammed'in bi'setinin ilk gayesi de haddizatında ahlâkın kökleşmesini sağlamaktır. Durum böyle olduğundandır ki âyetleri, vücut buldukları şart ve bağlamlara dayandırmak, kaçınılmaz olarak, geçmişle bağı olan bir özgünlüğü ele verecektir.[114]

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu mülâhazalar göstermektedir ki, özgün tarihselleştirme planı, hayatın gidişatıyla, taklitçi tarihselleştirme planından daha fazla ilgilenmektedir. Zira taklitçi tarihselleştirme planı, tutum ve davranışa zarar verdiği düşünülen şeyin defi ile ilgilenirken, özgün tarihselleştirme, tutum ve davranışlara katkı sağlayan şeyin temini ile ilgilenmektedir. Ahlâkî davranışın temini gerçekleştiğinde, kaçınılmaz olarak, ona zarar veren statik/katı hükümler kendiliğinden devre dışı kalacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bazı kimselerin gerek kölelik gerekse müşriklerle ilişkiler hakkındaki hükümlere bağlanmalarında, bu tarz devre dışı kalmış bir normatiflik göze çarpmaktadır.[115]

Bütün bunların özgün tarihselleştirmenin, yenilenme etkinliğine, taklitçi tarihselleştirmeden daha fazla dahil olduğuna delâlet ettiğini düşünen Tâhâ Abdurrahman'a göre, özgün tarihselleştirme planında kendini gösteren metodik işlemler, Kur'an âyetlerinin tazammun ettiği ahlâklanmanın ne ile sağlanacağını, hangi âyetlerde bu hususlara işaret edildiğini, ahlâklanma örneklerinin neler olduğunu ve hangi derecelerinin bulunduğunu gözler önüne sermeyi üstlenecek; bunu yaparken de âyetlerden, onların teşvikte bulunduğu "ibret alma ilkesi"nin ispatına imkân verecek muhtelif delilleri çıkarmaya çalışacaktır.[116]

Tâhâ Abdurrahman'a göre, taklitçi tarihselciliğin Kur'an metni ile tarihî metinler arasında kurduğu tarihsel benzerlik de böylece geçerliliğini yitirir. Zira Kur'an metni hiçbir metne nasip olmayacak bir tarihsel konuma sahiptir. Çünkü o, son dinî metindir. Son metnin hitap dönemi, nüzûl döneminin ötesine kadar uzanır; hatta onun ortaya çıktığı zamanı takip eden bütün zamanlar, bu anlamda, onun hitap dönemi olmaktadır. Bu sebepledir ki Kur'an âyetlerinde geçmişin izlerini değil, yalnızca geleceğin izlerini aramamız gerekecektir. Böylece geleceğe ait bu izlerden, gelecek hayata dair yol

114 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203.

115 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203-4.

116 Tâhâ Abdurrahman'a göre, bu yönde bir ispat ise şu sorulara verilecek cevapta kendisini daha da net ele verecektir: Âyetlerde zikri geçen tarihî hadiseler, nasıl oluyor da salt nesnel sebeplere bağlı olaylar değil de özel makâsıd ve değerlerin hayata geçirilmesine güdümlü kılınmış olaylar olmaktadır ve böylece bu olaylar kevnî alâmetler konumuna geçmektedir? Kezâ bu alâmetlere eşlik eden değerler, nasıl olup da insan için birtakım öğütleri şekillendirmektedir ve bu öğütlerle amel etmek de insanın davranış biçiminin, hatta hayatının akışının değişmesine yol açmaktadır?

işaretleri çıkarılabilir; bu yapılırken de geleceğin tarihselliği yakalanabilir. Kezâ Kur'an'ın kendine has yüce mânevî ahlâkî değerleri vardır. Zamanın ilerlemesi, olayların değişmesine yol açsa da, bu değerlerde herhangi bir değişikliğe yol açamaz. Dolayısıyla bu değerlere tutunmak, olayların, alması gereken yönü almasına sebep teşkil eder. Bu göstermektedir ki tarihi yenileme itibariyle Kur'an nassının eşi benzeri bulunmamaktadır.[117]

Özgün yenilikçi bir Kur'an yorumunun nasıl olacağı ve hangi planları izleyeceği ile ilgili bu açıklamalarının ardından, Tâhâ Abdurrahman ulaştığı sonuçları şu şekilde özetlemektedir:[118]

1. Müslümanlar'ın yenilenmeye tutunabilmeleri için geçmeleri gereken iki yoldan biri, Kur'an'ı yeniden tefsire tâbi tutmak, bir başka ifadeyle Kur'an'ı yeni bir okumaya tâbi kılmaktır. Bu ise bazı modernist okumaların izlediği gibi "geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü" değil, yenilenme ruhunun İslâmî uygulamasını ayrıcalıklı kılan "geçmişle bağı devam eden özgünlüğü" tatbike koymak suretiyle gerçekleşecektir.

2. Geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü esas alan okumalar, esas itibariyle, Kur'an âyetlerine eleştiriyi tatbik etme arzusu içinde olmuşlar ve bu noktada şu üç planı takip etmişlerdir: "Beşerîleştirme planı", "aklîleştirme planı" ve "tarihselleştirme planı". Beşerîleştirme planının belirgin vasfı, Kur'an âyetlerini ilâhî konumdan beşerî konuma indirgemektir. Âyetlerin kutsallığını ilga etmeyi hedefleyen bu plan, Kur'an ile beşerî metinler arasında dilsel benzerliğin var olduğu yönünde bir kabule gitmiştir. Aklîleştirme planının en belirgin vasfı, Kur'an âyetlerine modern yöntem ve teorilerin tamamını tatbik etmektir. Kur'an âyetlerinden gaybîlik vasfını kaldırmayı hedefleyen bu plan, Kur'an ile diğer dinî metinler arasında dinî bir benzerliğin varlığının kabulüne gitmiştir. Tarihselleştirme planının en belirgin özelliği ise Kur'an âyetlerini içinde vücut buldukları şartlarla ve muhtelif bağlamlarla irtibatlandırmaktır. Bununla âyetlerin normatifliğini devre dışı bırakmayı hedefleyen bu plan, Kur'an ile sair metinler arasında, tarihsel olma bakımından bir benzerliğin var olduğunun kabulü yoluna gitmiştir.

3. Mevcut modernist okumaların taklitçi yorumlar olarak tavsifi mümkündür. Çünkü onlar bütün oluşturucu unsurlarını, modernite-din çekişmesinden almışlardır. Söz konusu çekişme ise sonuçta teoloji, vahiy ve âhirete müteallik değerlerle amel etmeyi terketmeye, bunların yerine hümanist, rasyonalist ve seküler değerlere tutunmaya müncer olmuştur.

117 *Rûhu'l-hadâse*, s. 204.

118 *Rûhu'l-hadâse*, s. 205-6.

4. Kur'an'ı yenilikçi bir okumaya tâbi tutma isteği, zorunlu bir istektir. Ancak bu, gerçek anlamda özgün bir okuma olmak durumundadır. Bir özgünlük, geçmişle bağını sürdürmediği sürece, asla hakiki özgünlük addedilemez. Dolayısıyla tefsir ve kültür geleneğimizin vasıtalarına tutunmadığı sürece bir özgünlüğün "bağlı bir özgünlük" olması mümkün değildir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre, özgün okuma ile taklitçi okuma arasında bazı unsurlar itibariyle bir örtüşme olsa da, bu iki okuma tarzı diğer hususlar itibariyle birbirinden ayrılmaktadır. Şöyle ki özgün okuma ile taklitçi okuma "düzenleyici vasıtaları" itibariyle örtüşmekte iken, "eleştirel hedefleri" itibariyle ayrılmaktadır. Zira özgün okuma "kutsallığın bertaraf edilmesi" yerine, "insanın saygın kılınması"nı; "gaypçılığın bertaraf edilmesi" yerine, "aklın alanının genişletilmesi"ni; "nasların hükümselliğinin ilgası" yerine de "ahlâkın kökleştirilmesi"ni hedeflemektedir. Bu hedeflerin tutturulması durumunda şu husule gelecektir: İnsanın saygınlığı, ilâhî olanı temsil mertebesine yükselecek; olayların idraki, değerlerin idraki mertebesine taşınacak, hüküm/kural kavramı ahlâk kavramı mertebesine terfi edecektir. Bunun sonucunda ise modernist okumanın Kur'an metni ile diğer metinler arasında tesis ettiği üç benzerlik ortadan kalkacaktır. Kur'an'ın inançla ilgili içeriği itibariyle özel oluşu, onunla diğer metinler arasında dilsel bakımdan bir benzerlik kurulmasını geçersiz kılacak; aklî yönelişi itibariyle özel oluşu, onunla diğer metinler arasında dinî olma bakımından benzerlik kurulmasını hükümsüz kılacak; tarihsel bakımdan sahip olduğu özel durumu da, onunla diğer metinler arasında tarihsel olma itibariyle bir benzerlik kurulmasına imkân vermeyecektir.[119]

Hülâsa Tâhâ Abdurrahman, beşerîleştirme, aklîleştirme ve tarihselleştirme projelerinin isim planında "modernist" diye eleştirdiği düşünürlerle fikir birliği içindedir. Onlardan ayrıldığı tek nokta, bu projelerin içinin nasıl doldurulacağıdır. Ona göre modernistler gelenekle ilişkiyi kesmiş ve salt Batı'yı taklit yoluna gitmişken, kendisi hem geleneği hem Batı'yı hiçbir şekilde taklide gitmemiş, bunun yerine her ikisiyle de sağlıklı bir ilişki kurmuştur. Bu yönüyle modernistlerden ayrıldığı kadar, gelenekçilerden de ayrılmıştır. Biz bu yazıda Tâhâ Abdurrahman'ın, önerdiği yenilikçi okumanın ittisal ve özgünlük taşıdığı yönündeki iddiasının aktarımıyla yetiniyor, bu iddianın geçerliliğinin sorgulanmasını başka çalışmalara bırakıyoruz.

119 *Rûhu'l-hadâse*, s. 205-6.

Sonuç Yerine

Geldiğimiz bu noktada modernist Kur'an okumalarıyla ilgili olarak kısa ve özlü bir değerlendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira bu sayede Tâhâ Abdurrahman'ın modernist kategorisinde niçin sadece Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Tayyib Tizînî'nin isimlerini zikrettiği, buna mukabil Fazlurrahman, Roger Garaudy, Hasan Hanefî ve gelenek bağlamında kendisine yönelik etraflı eleştirilerde bulunduğu Muhammed Âbid el-Câbirî'yi aynı kapsamda değerlendirmediği meselesi de az çok açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki modernist Kur'an okumalarıyla ilgili kısa ve öz bir değerlendirmenin tikel meseleler üzerinden ortaya konabilmesi pek mümkün değildir. Çünkü tek tek meseleler üzerinden yapılacak bir değerlendirme, modernist yaklaşımların tümünü ele alıp bu yaklaşımlar arasındaki ton farklarını göstermeyi, örtüştükleri ve ayrıştıkları noktalara işaret etmeyi, bunların tümüne yönelik, genel eleştiri bâki kalmakla birlikte, hangi yaklaşımın hangi yönüne ne tür eleştiriler yöneltildiğini zikretmeyi ve aynı zamanda bu eleştirilerle ilgili karşıt görüşleri aktarmayı gerekli kılmaktadır ki bunun hakkı ancak kapsamlı ve müstakil bir çalışmada verilebilir. Dolayısıyla öz mahiyetinde bir değerlendirmenin mümkün ve mâkul yolu, modernist okumaları/yaklaşımları kendi içinde kaba tasnife tâbi tutmaktan geçmektedir. Böyle bir tasnifin de ancak modernist yaklaşımlarda Kur'an'la ilgili görüş ve anlayışların nereye uzandığına, bu yaklaşımlarda ne tür argümanlar kullanıldığına dair genel çerçeveli tespitlerle yapılabileceği kanaatindeyiz.

Modernist okumaların tasnifinde ilk olarak bu tarz bir okuma biçimini benimseyen çevrelerin Kur'an'la ilgili mahiyet sorgulamalarına ilişkin bir değerlendirmede bulunmak isabetli olabilir ve bu noktada modernistler iki kategoride ele alınabilir. İlk kategoride Kur'an'ın sadece mesajını değil, mahiyetini de sorgulayan, diğer kategoride ise Kur'an'ın mahiyetinden ziyade mesajını ve aktüel değerini tartışan modernist yaklaşımlar söz konusudur.

Kur'an'ın mahiyet ve mesajının sorgulanması meselesinden yola çıkıldığında Muhammed Arkoun, Ebû Zeyd ve Tizînî'nin Kur'an'ı mahiyet itibariyle tartıştıkları ve Kur'an metninin aşkınlaştırılması fikrine ısrarla karşı çıktıkları söylenebilir. Bu yaklaşımın mantıksal sonucu, Kur'an'ın ilâhî vahiy veya ilâhî kaynaklı bir kelâm olmasının ne anlama geldiğini ya da gerçekten böyle bir anlam içerip içermediği meselesinin tartışmaya açılmasını gerektirir. Nitekim bu isimlerin vahiy, olgu, vahiy iletişiminde Hz. Peygamber'in konumu gibi meselelerde ortaya koydukları bazı görüşlerdeki îmâ ve işaretler tam da bu noktaya işaret etmekte ve sonuçta Kur'an'ın gerçekten ilâhî bir kelâm olup olmadığı hususunda ciddi şüpheleri davet etmektedir. Zira anılan isimlerin

kabulüne göre Kur'an, ilâhî vahiyden ziyade Arap peygamberin zihinsel, kültürel birikimini ve hatta şuur altına uzanan reflekslerini yansıtan bir metin görünümü arzetmektedir. Nitekim Ebû Zeyd, Kur'an'ın İbrâhim dinine yönelik davetini Câhiliye dönemi hanîflerinin, kabile savaşlarına bağlı olarak vuku bulan iç parçalanma ve dış düşman tehlikesine karşı Arap birliğini tesis edecek temel unsurun İbrâhim dini etrafında birleşmek olduğu yönünde bir idrake sahip olmaları ve nüzûl öncesi dönemde hanîf olarak bilinen/nitelenen Hz. Peygamber'in zihninin de bu türden sorunlarla hemhal olduğu, İbrâhim dinine çağrının işte böyle bir zeminde tahakkuk ettiği iddiasında bulunmuştur. Bu iddiasından da anlaşılacağı gibi Ebû Zeyd meseleyi vahiy ekseninde değil, Hz. Peygamber'in Araplar'ı bir araya getirme stratejisi ekseninde izaha çalışmıştır. Arkoun ise vahyin teşekkül anına odaklanmış ve bunun üzerinden vahyin tarihsel karakterini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Ali Harb'in de ifade ettiği gibi, Arkoun'un yaptığı şey, Kur'an bağlamında soruşturmanın kapılarını ardına kadar açmaktan öte bir şey değildir ve Arkoun'un bu yöndeki sorgulamaları "Kur'an mitolojik yapıda bir hitaptır" cümlesinde ete kemiğe bürünmüştür.[120] Kur'an'ın ve vahyin mahiyetini sorgulayan bu kesimin onun mesajını sorgulama yoluna gitmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu kesim, Kur'an'ı sorgulamaya Kur'an'ın mahiyetinden başlamış ve bu sorgulamayı Kur'an'ın mesajı üzerinde de sürdürmüştür.

Bu açıdan bakıldığında Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefî'nin daha farklı bir yere oturdukları görülmektedir. Zira bu isimler Kur'an'ı tartışma konusu yaparken, mahiyet meselesini mümkün mertebe hariçte tutmaya çalışmış veya bu meseleyi mihver almamışlar; daha ziyade Kur'an mesajının modern zamanlara ne söylediği konusuna odaklanmışlardır. Fazlurrahman'ın vahiy konusunda hâkim (Ortodoks) anlayışla bağdaşmaz görünen bazı görüş ve değerlendirmeleri olsa da, sonuçta Kur'an'ı ve İslâm'ı bir Müslüman duyarlılığıyla okuma ve anlamaya çalıştığı açıktır. Fazlurrahman, vahiy konusunda Hz. Peygamber'i ön plana çıkarmış gibidir; ama yine de Kur'an'ı ilâhî kelâm olarak gördüğü şüphesizdir. Buna göre Kur'an, ilâhî kaynaklı olan; ama aynı zamanda mesaj itibariyle tarihîlik vasfı taşıyan bir hitap hüviyetindedir. Fazlurrahman'ın Kur'an mesajının aktüel değeriyle ilgili görüşleri Garaudy tarafından da hemen hemen aynıyla benimsendiğinden, onu Fazlurrahman'ın takipçisi olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir.

Hasan Hanefî'ye gelince, Hanefî daha ziyade ilâhî vahyin realiteye bir cevap olarak geldiği hususu üzerinde durmuş; fakat onun mahiyetine dair bir soruşturma içerisine hemen hemen hiç girmediği gibi, kimi zaman

120 Ali Harb, *Nakdü'n-nas* (Beyrut: el-Merkezü's-sekāfiyyü'l-Arabî, 2000), s. 76.

Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan oryantalistleri de eleştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hasan Hanefi'nin temel fikir örgüsü ve hedefi, gelenek eleştirisi ve yenilenme meselesidir. Yenilenmeden kastı, dini ideolojiye dönüştürmeye çalışan, geleneksel ilimlerin malzemesini tarihle, insanla, vatanla, içinde yaşadığımız şu dünya ve gerçeklikle irtibatlı kılmaya çabalayan ve buradan hareketle de devrim niteliğinde bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedefleyen bir yenilenmedir. Onun *Mine'l-Akīde ilâ's-sevra*, *Mine'n-Nakl ile'l-ibdâ'*, *Mine'n-Nas ile'l-vâkı'* başlıklı eserlerinin isimleri dahi onun tasavvur ettiği bu ideolojik dönüşümü takibe imkân vermektedir. Câbirî ise epistemolojik açıdan bir gelenek okuması yapmış ve İslâmî düşüncenin işleyiş mekanizmalarının keşfine çalışmıştır; dolayısıyla onun esas ilgisi İslâmî düşüncede karşımıza çıkan çok yönlü fikrî yapıya vücut veren ayrım noktalarının tayin ve tespiti olmuştur.

Kur'an'ın mesajına yönelik soruşturma konusunda modernistlerin benimsedikleri yaklaşım ve yöntemle ilgili olarak tarihselcilikte birleştikleri; ama tarihselciliğin anlamı, işlevi ve tatbik şeklinde kısmen ayrıştıkları görülmektedir. Şöyle ki Arkoun, Ebû Zeyd ve ona yakın duran Tizînî'nin Kur'an analizinde esas aldıkları tarihselcilik, felsefî tarihselciliktir. İlâhî kaynağı neredeyse tamamen devre dışı bırakma fikrini içeren bu tarz bir tarihselciliğin, Kur'an açısından son derece riskli sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Bu riskler Arkoun'un, tarihselliği, vahyin bütün süreçlerine tatbikinde ifadesini bulmaktadır. Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefî ise Kur'an'ın mesajına yönelik görüş ve değerlendirmelerinde hermenötik/yorumsamacı tarihselciliği benimsemiş ve bunun üzerinden bir izaha girişmiş görünmektedir. Haliyle onlar ilâhî kelâmı peşinen kabul etmekle birlikte, bu kelâmın içeriğini hermenötik çabayla güncellemeyi hedeflememişlerdir.

Mahiyet-mesaj ve yöntem üzerinden modernist söylemi kategorize etmeye yönelik bu izahlarımız ışığında, Tâhâ Abdurrahman'ın eleştirilerine bakacak olursak onun eleştirilerinin hedefinde niçin sadece Arkoun, Ebû Zeyd ve Tizînî'nin yer aldığını anlama imkânı buluruz. Anlaşıldığı kadarıyla Tâhâ Abdurrahman, Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan, Kur'an'a dair incelemelerinde felsefî tarihselcilik ve hatta "kötü tarihselcilik" (tarihsicilik) diye ifade edilen bakış açısıyla bağdaşır bir perspektifi benimseyen modernist eğilimin Kur'an okumalarını eleştiri konusu yapmış; buna mukabil Kur'an'ı mahiyet değil de mesaj düzleminde sorgulayan, bunun için de daha ziyade yorumsamacı tarihselcilik denebilecek bir yaklaşım ortaya koyan Fazlurrahman, Hasan Hanefî gibi modernistleri eleştiri kapsamının dışında tutmuş görünmektedir.

Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi

Bu makale Faslı çağdaş ilim adamı Tâhâ Abdurrahman'ın *Rûhu'l-hadâse* isimli eserinde ortaya koyduğu, yenilikçi bir Kur'an okumasının nasıl olması gerektiğine yönelik değerlendirmeleri ve mevcut modernist okumalara yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Bu yönüyle müellifin *Rûhu'l-hadâse* isimli eserindeki görüşlerini esas alan bir muhtevaya sahiptir. Makalede bütünüyle deskriptif bir yöntem izlenmekte ve Tâhâ Abdurrahman'ın görüş, tenkit ve değerlendirmelerinin tasviriyle yetinilmektedir. Bunun sebebi, makalenin Türkiye akademyasında neredeyse hiç tanınmayan Tâhâ Abdurrahman'ın geliştirdiği yenilenme tasavvurunun ve önerdiği İslâmî yenilenme modelinin takdim ve tanıtımını hedefliyor olmasıdır. Bu şekilde makalenin, Tâhâ Abdurrahman'ın görüşleri üzerine yapılacak analitik ve tenkidî çalışmalara da zemin hazırlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tâhâ Abdurrahman, modernite, modernist okuma, yenilenme, yenilikçi okuma.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 34 (2015): 53-134

تحقيق «رسالة في مفهوم المخالفة» لأخي زاده عبد الحليم أفندي*

أُوقَانْ قَدِير بِلْمَاز**

A Critical Edition of the *Risālah fī Mafhūm al-Mukhālafah* by Ahizade Abdulhalim Efendi

This paper is a critical edition of *Risālah fī Mafhūm al-Mukhālafah* written by Ahizade Abdulhalim Efendi, an Ottoman scholar from the 10th-11th (16th-17th) centuries. The section preceding the actual edition provides information regarding the author and his works as well as presenting an evaluation of the treatise. *Mafhūm al-mukhālafah* (counterimplication), which is one of the key topics in *usūl al-fiqh* (principles of jurisprudence), is approached by Ahizade in a different perspective. In his treatise, Ahizade examines the deductions (*istidlāl*) made through *mafhūm al-mukhālafah* in the works by Hanafi scholars on *furū' al-fiqh* (branches of jurisprudence), who are known not to accept *mafhūm al-mukhālafah* as evidence. The treatise, which is the only work written on this topic, includes an introduction on the description and types of *mafhūm al-mukhālafah*, a section on the cases in the Hanafite works where the authors appear to make deductions through *mafhūm al-mukhālafah* and another section on cases where *mafhūm al-mukhālafah* are unanimously considered as *hujjah* (proof).

Key words: Ahizade Abdulhalim Efendi, the Hanafi school, *usūl al-fiqh* (principles of jurisprudence), deduction (*istidlāl*), *hujjah* (proof), *furū' al-fiqh* (branches of jurisprudence).

* عملت هذا التحقيق في دورة التحقيق المنظمة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM). وأشكر محمد فاتح قايا الذي قرأ الرسالة من أولها إلى آخرها، والدكتور محمود المصري المشرف على تحقيق الرسالة، والأستاذ المشارك الدكتور سعاد مرد أوغلو والمحكمين لقراءتهم المقالة وإبداء ملحوظاتهم القيمة.

** الباحث، وقف الديانة التركي مركز البحوث الإسلامية (TDV İSAM) kadir.yilmaz@isam.org.tr

© İSAM, İstanbul 2015

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن أخي زاده عبد الحليم أفندي من علماء القرن العاشر–والحادي عشر الهجري في الدولة العثمانية، نشأ في أسرة علمية، ودرس في مدارس مختلفة، وتقلد القضاء حتى تقاعد عن قضاء عسكر روم إيلي، وألف مؤلفات عديدة.

وقد ألف كتبا ورسائل جليلة، ومن بين ما ألفه هي رسالته في مفهوم المخالفة، فقد جمع المؤلف في هذه الرسالة مسائل استدل عليها الأحناف بمفهوم المخالفة مع أنهم لا يرونه حجة، فحاول الإجابة عن هذه المسائل بأجوبة متنوعة، فجاءت الرسالة بحمد الله فريدة في بابه، فأردتُ تحقيقها لجذب الرسالة نظري بموضوعها ومادتها العلمية.

١. الدراسة

اسم المؤلف ونسبه وتاريخ ولادته ووفاته

هو عبد الحليم بن محمد بن نور الله بن يوسف المعروف بأخي زاده عبد الحليم أفندي، الملقب في شعره بحَلِيمِي.[١]

ولد رحمه الله سنة ٩٦٣هـ بإسطنبول ونشأ بها، وتوفي سنة ١٠١٣هـ فيها من الجمرة الخبيثة، ودفن في مقبرة مسجد أخي جلبي.[٢]

١ تحفة خطاطين لمستقيم زاده (دولت مطبعه سي، إسطنبول ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م) ص ٢٤٣؛ خلاصة الأثر للمحبي (دار صادر، بيروت بدون تاريخ) ٢/٣٢٠.

٢ هدية العارفين للبغدادي (وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، اسطنبول ١٣٧٠هـ/١٩٥١م) ١/٥٠٤؛ خلاصة الأثر للمحبي، ٢/٣٢١؛ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî,* Yay. Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996 III, 984.

أسرته

ونشأ أخي زاده عبد الحليم أفندي في أسرة علمية؛ فكان جده (من قِبَل أبيه) نور الله من القضاة، وتولى أبوه أخي زاده محمد (ت. ٩٨٩هـ/١٥٧٥م) أمر القضاء في حلب وبُورْسَه وأَدِرنَه، ثم عين "قاضي عسكر أناضول"، وتقاعد عن القضاء سنة ٩٨١ الهجرية.[٣]

وجده (من قِبَل أمه) هو شيخ الإسلام سعد الله بن عيسى (ت. ٩٤٥هـ/١٥٣٨م) المعروف بسعدي جلبي: محشي **تفسير البيضاوي** ومحشي **العناية** للبابرتي.[٤] (وقد نقل عن حاشية جده هذا على الهداية كثيرا في رسالته في مفهوم المخالفة).

وأخوه الصغير حسين أفندي (ت. ١٠٤٣هـ/١٦٣٤م) كان أول من قتل بالإعدام من شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية.[٥]

وكان ابنه من الفضلاء، له مؤلَّف باسم "البحرية" كما ذكره طاهر البورسوي.[٦]

نشأته وأساتذته

أخذ أخي زاده بأدرنة وأبوه قاض بها في سنة ٩٧٨هـ عن حسام الدين بن قره جلبي مدرِّس مدرسة طاشْلِقْ، وعن عبد الرؤوف الشهير بعرب زاده مدرِّس مدرسة أُوجْ شَرَفَلِي، ثم أخذ عن صالح الملا مدرِّس مدرسة السلطان بايزيد، وخواجكي زاده أفندي مدرس مدرِّس السلطان سليم بقسطنطينية، ثم وصل إلى خدمة فضيل الجمالي ولزمه، ثم وصل إلى خدمة شيخ الإسلام أبي السعود العمادي ولازم منه في سنة ٩٨١هـ.

وكان رحمه الله خطَّاطًا وقد تعلم من خليفه زاده بِير محمد دَهْدَه خط الثلث والنسخ وتفوق على أقرانه في هذا الفن، وله شعر مرغوب بالتركية ولقبه في شعره "حليمى".[٧]

---

٣ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî,* III, 984.

٤ خلاصة الأثر للمحبي، ٣١٩/٢.

٥ Hasan Güleç, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), I, 548.

٦ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي (مطبعۀ عامرة، اسطنبول، ١٣٣٣) ٢٢٨/١.

٧ خلاصة الأثر للمحبي، ٣٢٠/٢؛ تحفۀ خطاطين لمستقيم زاده، ص ٢٤٣.

المناصب التي تولاها

بدأ عبد الحليم أفندي يدرس في رجب سنة ٩٨٢هـ بمدرسة إبراهيم باشا الجديد ابتداء، ولم يزل ينتقل من مدرسة إلى مدرسة حتى وصل إلى مدرسة الوالدة بأُسْكُدَار في ذي القعدة سنة ٩٩٨هـ.

وولي منها قضاء بورسة في رمضان سنة ١٠٠٠هـ، ونقل منها إلى أدرنة في رجب سنة ١٠٠١هـ، وعزل منها في جمادى الآخرة سنة ١٠٠٣هـ.

ثم ولي قضاء قسطنطينية في منتصف رجب سنة ١٠٠٤هـ ونقل منها إلى صدارة أناضولي في ذي الحجة سنة ١٠٠٥هـ وعزل منها في صفر سنة ١٠٠٧هـ وتقاعد بوظيفة أمثاله ثم أعيد إليها في شهر ربيع الآخر سنة ١٠٠٨هـ وتقاعد عنها في شهر رمضان سنة ١٠٠٩هـ.

ثم صار قاضي عسكر روم إيلي في صفر سنة ١٠١٠هـ وتقاعد في ذي الحجة.[٨]

مؤلفاته

مؤلفات أخي زاده عبد الحليم أفندي مما تشهد لرسوخه في علمي الفقه وأصوله، واهتمامه بجزئيات هذين العلمين، وعنايته بعلم التفسير أيضًا، حيث أكثر ما ألفه هذا العالم في هذه العلوم الثلاثة، وله غير ذلك مؤلفات في مختلف العلوم.

وبجانب هذا فقد نسب إليه خطأً كثير من المؤلفات أيضًا، فحاولنا جهدنا في أمرين: في تعيين مؤلفاته مشيراً إلى مواضعها في مكتبات المخطوطات، وفي تمييز ما هو له حقيقة وما لم يصح نسبته إليه.

٨ خلاصة الأثر للمحبي، ٣٢٠/٢.

أ. الفقه وأصوله:

(١) **شرح الهداية**[٩] (تعليقة على الهداية وبعض شروحها): (مكتبة بايزيد الدولة، الرقم: ٢٠٨١؛ المكتبة السليمانية: أسعد أفندي، ٩٢٢؛ مراد ملا، الرقم: ٧٩٠).

(٢) **مرشد الأخيار في بيان شروط صحة الجمعة في الأمصار**: (مكتبة بايزيد الدولة، الرقم: ٢٢٢٧؛ المكتبة السليمانية، أياصوفيا، الرقم: ١١٨٤، المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الرقم: ٣٦٨٦).

(٣) **رسالة في المدعي والمدعى عليه**: (المكتبة السليمانية: أسعد أفندي، الرقم: ٩٥٢؛ صالحة خاتون، الرقم: ٨٤؛ شهيد علي باشا، الرقم: ٩٣٨، ٧٨٢؛ رئيس الكتاب، الرقم: ١١٩٩، فاتح، الرقم: ٥٣٥٠؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١).

(٤) **المسائل الفقهية الملتقطة**:[١٠] (المكتبة السليمانية: حاجي محمود أفندي، الرقم: ٢٤٦؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١).

(٥) **تحقيق مسألة من مسائل التاترخانية**:[١١] (جامعة القاهرة، الرقم: ١٩٥٨١).

(٦) **رسالة في مبحث الاستصحاب**:[١٢] (المكتبة السليمانية: حاجي محمود أفندي، الرقم: ٢٤٦؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١؛ رشيد أفندي، الرقم: ١١١٧؛ شهيد علي باشا، الرقم: ٢٨٣٠).

(٧) **تعليقات (حاشية) على الدرر والغرر**: نسبه إليه العطائي والمحبي وطاهر البورسوي.[١٣] ويأتي شيء قليل حولها فيما بعد هذه المادة.

(٨) **فتاوى أخي زاده عبد الحليم**: (مكتبة جامعة إسطنبول، الآثار النادرة، الرقم: ٦٣١)

---

٩ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي (مطبعة عامرة، إسطنبول، ١٢٦٨) ٤٩٧/٢؛ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

١٠ وقد كتب اسم الرسالة في بداية المجموع هكذا: رسالة في حل بعض المشكلات من علوم شتى.

١١ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الفقه وأصوله، ٤٩٦/٢.

١٢ حققه الأخ الكريم موسى سانْجاق بمناسبة دورة التحقيق المنظمة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM) الذي شاركه، جزاه الله على سعيه المشكور.

١٣ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٤٩٧/٢؛ خلاصة الأثر للمحبي، ٣٢٠/٢؛ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

وفي أول هذه النسخة ما تعريبه: «هذه هي المسائل التي وقعت في زمن حُكم أخي زاده عبد الحليم أفندي الذي توفي حينما كان معزولا عن قضاء عسكر روم أيلي. وكان رحمه الله نقل هذه المسائل إلى هوامش **الدرر والغرر** بخطه، وحُرّرت (هذه النسخة) من خطه». وفي أوائل هذه النسخة تعليقات على مواضع من **الدرر** (قال أُورْخان أَنْجَقار: لعلها هي المَعْنِيّ بتعليقات أخي زاده عبد الحليم على **الدرر والغرر** المار آنفًا)، والباقي فتاوى منقولة عن كتب الفتاوى على مذهب الحنفية.[١٤]

(٩) **تعليقات (حاشية) على جامع الفصولين**.[١٥]

(١٠) **تعليقات (حاشية) على الأشباه والنظائر**.[١٦]

(١١) **معارضة في مسئلة الرضاع**: وعلى ما في (tkvt)[١٧] أن هذه الرسالة موجودة في (المكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ٤٧٣٥)، ولم نجدها في هذا الرقم، ووجدنا في الرقم: (٤/٤٧٣٤) رسالة مطبوعة سجل بنفس الاسم، لكن رسالتنا ليست بموجودة في داخله.[١٨]

(١٢) **رسالة في مفهوم المخالفة**: وهي رسالتنا هذه التي حققناها.

ب. التفسير:

(١٣) **رسالة في تفسير أوائل سورة الأنبياء** (تعليقة على تفسير قوله تعالى: اقترب للناس حسابهم):[١٩] (المكتبة السليمانية: أياصوفيا، الرقم: ٤٣٠٣؛ حاجي محمود أفندي، الرقم: ٢٤٦؛ شهيد علي باشا، الرقم: ٢٧٤٤؛[٢٠] أسعد أفندي، الرقم: ٢٤٦؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١).

---

١٤ هذه المعلومات بتمامها منقولة من مقالة: Dürerü'l-Hükkam Etrafında Oluşan Literatür لأورخان أنجقار التي لم تنشر بعد.

١٥ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٤٩٧/٢؛ خلاصة الاثر للمحبي، ٣٢٠/٢؛ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

١٦ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٤٩٧/٢؛ خلاصة الاثر للمحبي، ٣٢٠/٢؛ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

١٧ وهي اختصار: قاعدة بيانات لمكتبات تركيا المسمى بـ Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı (http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/ findrecords.php)

١٨ هذه الرسالة –كما أفادنا الأستاذ شكري أوزان– موجودة وستصدر إن شاء الله تعالى بتحقيقه عن قريب. وهي رد على فتوى خواجه سعد الدين أفندي (شيخ الإسلام) في مسألة من الرضاع.

١٩ وقد كتب اسم الرسالة في بداية المجموع هكذا: رسالة في الدرس العام.

٢٠ لكن في بداية المجموع كتب: مجموعة رسائل أخي زاده السيد حسين أفندي، بخلاف النسخ السائرة فإن فيها نسبت هذه الرسالة إلى عبد الحليم أفندي.

(١٤) **تفسير قوله تعالى: ما كان على النبي من حرج:** (المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الرقم: ٢٤٦، ٣٧٦٧).

(١٥) **رسالة في تفسير قوله تعالى: والذين يرمون المحصنات:** (المكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي ، الرقم: ٢٤٦، ٣٧٦٧؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١).

(١٦) **رسالة في تفسير قوله تعالى: ما كان محمد أبا أحد:** (المكتبة السليمانية: حاجي محمود أفندي ، الرقم: ٢٤٦؛ أغا أفندي، الرقم: ٤١).

ت. متفرق:

(١٧) **نواهد الفتوة في ترجمة شواهد النبوة:**[٢١] (المكتبة السليمانية: جلبي عبد الله، الرقم: ٢٥٣؛ أسعد أفندي، الرقم: ٢٨٦؛ فاتح، ٤٢٧٥؛[٢٢] حاجي محمود أفندي، الرقم: ٤٣٧٦؛ حميدية، الرقم: ٦٣٣؛ حكيم أغلي، الرقم: ٧٢٢، ٧٢٣؛ لاله لي، الرقم: ٢٠٢٣؛ حالت أفندي «ملحق» ١٨٥).

(١٨) **منشئآت:** (مكتبة نور عثمانية، الرقم: ٤٢٩٠)

(١٩) **رياض السادات في إثبات الكرامات للأولياء حال الحياة وبعد المماة:**[٢٣] طبع بتحقيق أحمد فريد المزيدي سنة ٢٠٠٦ في القاهرة ضمن مجموعة "جمع المقال في إثبات كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال".

(٢٠) **رسالة في السعي والبطالة.**[٢٤]

(٢١) **تعليقات على شروح المفتاح:** نسبه إليه العطائي.[٢٥]

---

٢١ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٤٩٧/٢؛ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

٢٢ ويكتب في بداية النسخة: بخط مؤلفه المرحوم.

٢٣ إيضاح المكنون للبغدادي، ٦٠١/٣.

٢٤ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١. ونسب كاتب جلبي رسالة بنفس الاسم إلى ابن كمال باشا. كشف الظنون (دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ) ٨٧٢/١. وهذه الرسالة مطبوع في ضمن رسائل ابن كمال باشا (مطبعة إقدام، إسطنبول ١٣١٦هـ/١٨٩٨م) باسم: الرسالة الخامسة والثلاثون في مدح السعي وذم البطالة، ٣٨٤/٢.

٢٥ ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٤٩٧/٢.

وسَوّد عبد الحليم أفندي غير ما ذكر هنا "وقف نامات" و"الحجج الشرعية" و"تمسكات" و"الصكوك" و"دساتير العمل".[٢٦]

ث. الكتب المنسوبة إلى أخي زاده ولم تصح نسبتها:

وقد نسب في بعض المراجع[٢٧] وفي (tkvt)[٢٨] إلى أخي زاده عبد الحليم أفندي **مختصر الدرر والغرر**: (المكتبة السليمانية: حميدية، الرقم: ٤٥٤؛ نور عثمانية، الرقم: ١٨١٨) وهو خطأ، والاختصار لـ"أخي زاده خِصِمْ (و"مِنقْ") علي جلبي"، كما هو مصرح في آخر نسخة نور عثمانية.

فائدة: وهناك **حاشية على الدرر** للمولى عبد الحليم، قد طبع بمطبعة عامرة بإسطنبول في مجلدين، لكن مؤلفه هو عبد الحليم ابن الشيخ پير قدم بن نصوح بن موسى الرومي الحنفي وهو غير أخي زاده عبد الحليم، وقد فرغ مؤلفه منها سنة ١٠٦٠هـ، واسم الحاشية **كشف رموز غرر الأحكام وتنوير درر الحكام**.[٢٩]

ونسب الزركلي في الأعلام[٣٠] إليه **هدية المهديين**: وهو غلط، والرسالة لأخي جلبي زاده يوسف أفندي (ت. ٩٠٥هـ/١٥٠٠م) وطبع سنة ١٤٠٣/١٩٨٣ في إسطنبول.[٣١]

ونسب الزركلي في الأعلام[٣٢] إليه **حاشية [شرح] وقاية الرواية**: وهو غلط، والحاشية لأخي جلبي يوسف أفندي (ت. ٩٠٥هـ/١٥٠٠م) واسم الحاشية «ذخيرة العقبى».[٣٣]

---

٢٦ عثمانلي مؤلفلري للبورسوي، ٢٢٨/١.

٢٧ Hasan Güleç, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), I, 548; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), X, 28.

٢٨ هذه المعلومات بتمامها منقولة من مقالة: Dürerü'l-Hükkam Etrafında Oluşan Literatür لأورخان أنجقار التي لم تنشر بعد.

٢٩ هدية العارفين للبغدادي، ٣٦٠/٢.

٣٠ ٢٨٤/٣.

٣١ Halit Ünal, "Ahîzâde Yusuf Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), I, 549.

٣٢ ٢٨٤/٣.

٣٣ Halit Ünal, "Ahîzâde Yusuf Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), I, 549.

ونسب في (tkvt) إليه **رسالة في الأسطرلاب**: (المكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ٥٣٠٨)، وهذه النسبة غلط أيضا، وفي بداية هذه الرسالة (١٠٧ظ) صرح أن المؤلف هو عبد الحليم ابن محمد الحسيني، وهو غير مؤلفنا أخي زاده عبد الحليم.

ونسب في (tkvt) إليه **مسائل ترجيح البينات**: (المكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، الرقم: ٢٤٦)، لكن في بداية المجموع يكتب أن اسم الرسالة **ملجأ القضاة عند تعارض البينات** لغانم بن محمد البغدادي.

ونسب في (tkvt) إليه **ترجمة حياة الحيوان**: (المكتبة السليمانية، حالت أفندي، الرقم: ٦٢٧)، وهذه النسبة أيضا غلط، وفي ديباجة الكتاب (١و) يصرح أن المترجم هو عبد الحليم بن علي بن محمد بن سليمان بن عبد الرشيد، وهو غير مؤلفنا أخي زاده عبد الحليم.

ورأينا في (tkvt) أن في مكتبة بوردور (الرقم: ٩٥٢-٢) **رسالة في الدعوى** له، ونظن أن هذه الرسالة نفس **رسالته في المدعي والمدعى عليه** السابق ذكره.

التعريف بـ«رسالة في مفهوم المخالفة»

اسم الرسالة في النسخ:

(١) رشيد أفندي «ر» (الرقم: ١١١٧): في غلاف المجموعة: «رسالة أخي زاده في بيان المفهوم» وفي بداية الرسالة: «رسالة... في بيان المفهوم».

(٢) أغا أفندي «غ» (الرقم: ٤١): في غلاف المجموع: «رسالة المفهوم».

(٣) حاجي محمود أفندي «ح» (الرقم: ٢٤٦): في غلاف المجموعة وفي بداية الرسالة: «رسالة معلقة على مبحث مفهوم المخالفة».

(٤) لا له لي «ل» (الرقم: ٣٧٦٢): في غلاف المجموعة وفي بداية الرسالة: «رسالة مفهوم المخالفة».

(٥) المكتبة العامة في مغنيسا (الرقم: ٤/١٧٧): في غلاف المجموعة فقط: «رسالة في مفهوم المخالفة».

(٦) (٧) النسختان في الغازي خسرو (الرقم: ٢/٧٥١ – ١٢٩٩، الرقم: ٢٨٠٩ – ٨٩٤): فقد أورد في **الفهرس الشامل** اسم الرسالة في هذين النسختين هكذا: «رسالة في بيان أنواع مفهوم المخالفة».

(٨) نسخة دار الكتب المصرية (الرقم: ١٤٣م مجاميع): فقد أورد في **الفهرس الشامل** اسم الرسالة في نسختي الغازي خسرو ونسخة دار الكتب المصرية هكذا: «رسالة في بيان أنواع مفهوم المخالفة».

(٩) نسخة كلية الدراسات الشرقية (الرقم: ٤٣٠): فقد أورد في **الفهرس الشامل**[٣٤] اسم الرسالة في هذه النسخة هكذا: «مبحث في المفهوم».

(١٠) نسخة المكتبة الخالدية (الرقم: ٣/٧٩٣): واسم الرسالة في هذه النسخة هكذا: «مراتب جواز مفهوم المخالفة»، واسم المؤلف مجهول![٣٥]

يفهم من اختلاف اسم الرسالة في النسخ أن المؤلف لم يضع لرسالته اسما معينا، فقد قال هو في مفتتح رسالته: "فهذه عُجالة علقتها على مبحث المفهوم"، وهذه العبارة وإن كانت إشارة إلى موضوع الرسالة إلا أنها ليست بنص في اسم الكتاب، فنحن اخترنا في تحقيقنا اسم: "رسالة في مفهوم المخالفة" الواردة في "نسخة مغنيسا" لوضوحه ولإفادته موضوع الرسالة بسهولة.

توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

لم يرد اسم الرسالة في المصادر التي تحتوي على حياة أخي زاده عبد الحليم أفندي، إلا أنه لا بأس به؛ لأن أكثر رسائله لم يرد أسمائها في مصادر حياته، بل أكثر رسائله –وفي رأس هؤلاء رسالتنا هذه– قد صودف عليها في مكاتب المخطوطات منسوبة إليه رحمه الله. وقد نسبت الرسالة

---

٣٤ ١٠/١٧٨.

٣٥ فهرس مخطوطات المكتبة الخالدية –القدس– لنظمي الجعبة (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) ص ٢٦٦.

إلى المؤلف في نسخة رشيد أفندي «ر» وأغا أفندي «غ» وحاجي محمود أفندي «ح» ولا له لي «ل» وشهيد علي باشا «ش» والمكتبة العامة في مغنيسا، وفي **الفهرس الشامل**.[٣٦]

وصف نسخ الرسالة

حددنا ١٢ نسخة من الرسالة في المكتبات: ٧ منها في تركيا، ٢ في بوسنا، ١ في روسيا، ١ في فلسطين. وقد حصلنا على نسخ التركية السبعة من بين هذه النسخ فقط.

(١) نسخة رشيد أفندي: (ورمزها في التحقيق: «ر»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم رشيد أفندي برقم: ١١١٧.

وهذه النسخة هي أصح نسخ الرسالة على ما جربنا هذا الأمر عند تحقيقنا. لكن ليس فيها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ١٤.

وفي هامش النسخة تعليقات للمؤلف مختومة بكلمة «منه»، فنحن أثبتنا جميع هذه التعليقات في الهامش، مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى.

(٢) نسخة أغا أفندي: (ورمزها في التحقيق: «غ»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم أغا أفندي تحت الرقم: ٤١.

وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ١٤.

وفي هامش النسخة تصحيحات وتعليقات المؤلف مختومة بكلمة «منه» وأحيانا بعبارة «منه سلمه الله تعالى» فنحن أثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق، مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى. وأيضًا في هامش هذه النسخة بعض العناوين الفرعية لكن أعرضنا عن ذكرها لأننا لم نر فائدة كثيرة في ذكرها، والحال أن هذه العناوين ليست في النسخ الأخرى.

(٣) نسخة حاجي محمود أفندي: (ورمزها في التحقيق: «ح»)

---

٣٦ ١/٧٦٩؛ ١٠/١٧٨.

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم «حاجي محمود أفندي» تحت الرقم: ٢٤٦.

وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ١٧.

وفي هامش النسخة تصحيحات وتعليقات المؤلف مختومة بكلمة «منه» وأحيانا بعبارة «منه سلمه الله تعالى» فنحن أثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق، مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى.

(٤) نسخة لا له لي: (ورمزها في التحقيق: «ل»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم «لا له لي» تحت الرقم: ٣٧٦٢.

وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ١٣.

وفي خلال سطور هذه النسخة تصحيحات وفي هامشها تعليقات المؤلف مختومة بكلمة «منه» وأحيانا بعبارة «منه سلمه الله تعالى» فنحن أثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق، مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى. وأيضا في هامشها بعض التعليقات لغير المؤلف أعرضنا عن ذكرها لأننا لم نجد فائدة كثيرة في ذكرها في الهامش.

(٥) النسخة الثانية في رشيد أفندي: (ورمزها في التحقيق: «ي»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم «رشيد أفندي» تحت الرقم: ١٠٥٤.

وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ٦.

وليست في هذه النسخة تصحيحات وتعليقات، ولذا لم ندخل هذه النسخة في عمل المقارنة، ولكن راجعنا إليه أحيانا.

(٦) نسخة شهيد علي باشا: (ورمزها في التحقيق: «ش»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع في قسم «شهيد علي باشا» تحت الرقم: ٢٨٣٠.

وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، وفي هوامشها بعض تعليقات للمؤلف، وهي نسخة صحيحة وجيدة، ومع ذلك لم ندخله في عمل المقارنة لكونه نسخة ناقصة وبعض أوراقه مخرقة، ولكن رجعنا إليه أحيانا، وعدد أوراق الرسالة في هذه النسخة: ٧.

(٧) نسخة المكتبة العامة في مغنيسا:

هذه النسخة في المكتبة العامة في مغنيسا ضمن مجموع تحت الرقم: ٤/١٧٧.

ولم يصل إلينا هذه النسخة إلا بعد إنهائنا عمل التحقيق.

وفي هامش النسخة تصحيحات وتعليقات المؤلف مختومة بكلمة «منه» وأحيانا بعبارة «منه رحمه الله تعالى» وأحيانا بغيرهما.

هذه النسخ السبعة حصلنا عليها، وأدخلنا الأربعة الأول في عمل المقارنة بين النسخ، لأن هذه الأربعة كانت نسخا كاملة، وفيها تصحيحات وتعليقات المؤلف. وهناك نسخ لم نحصل عليها ولكن رأينا أسمائها في الفهارس:

(٨) نسخة مكتبة الغازي خسرو (بوسنا):

والرسالة تحت الرقم: ٢/٧٥١ (١٢٩٩)، وتقع بين هذه الأوراق: (٢٠٨-٢١٦).[٣٧]

(٩) النسخة الثانية في مكتبة الغازي خسرو (بوسنا):[٣٨] والرسالة تحت الرقم: ٢٨٠٩ (٨٩٤)، وتقع بين هذه الأوراق: (١-١٩).

(١٠) نسخة دار الكتب المصرية (مصر):[٣٩] والرسالة تحت الرقم: ١٤٣م مجاميع.

(١١) نسخة كلية الدراسات الشرقية/جامعة بطرسبورغ (روسيا):[٤٠] والرسالة تحت الرقم: ٤٣٠، وتقع بين هذه الأوراق: (١٩٩-٢٢٠).

---

٣٧ الفهرس الشامل (الفقه وأصوله)، ١/٧٦٩.

٣٨ الفهرس الشامل (الفقه وأصوله)، ١/٧٦٩.

٣٩ الفهرس الشامل (الفقه وأصوله)، ١/٧٦٩.

٤٠ الفهرس الشامل (الفقه وأصوله)، ١٠/١٧٨.

(١٢) نسخة المكتبة الخالدية (فلسطين/القدس):[٤١]

والرسالة تحت الرقم: ٧٩٣/٣، وتقع بين هذه الأوراق: (١٤ب-٢٣ب).

دراسة الرسالة

موضوع الرسالة وأهميته:

مسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة من أهم موضوعات علم أصول الفقه الذي هو يعرفنا قواعد استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية. وقد وجدت هذه المسألة لنفسها من بين مسائل علم أصول الفقه مكانة رسيخة حتى ذكرت في عامة كتب علم أصول الفقه القديمة والجديدة.

وعرف مفهوم المخالفة في هذه الكتب بتعريفات عديدة ونحن نذكر منها ما عرفه أخي زاده عبد الحليم أفندي بأنه: «أن يدلّ قيد في الكلام على مخالفة حكم ما وراء القيد المذكور لصورة وجوده». فمثلا إذا قلنا: «في الغنم السائمة زكاة»، أن القيد المذكور في هذا الكلام هو «السائمة»، وهذا القيد يدل بلفظه ومنطوقه أن الزكاة واجبة في الغنم الموصوف بكونها سائمة، ويدل مع ذلك بمفهومه أن ما وراء ذلك القيد (وهو الغنم غير السائمة) له حكم مخالف لصورة وجود هذا القيد (السائمة) وهذا الحكم المخالف هو عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة.

وهذا النوع من الدليل من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء والأصوليون في كونه من الاستدلالات الصحيحة أو الفاسدة، وجرت في كتب الفقه والأصول مناقشات ومباحثات حوله. فالمشهور أن الأحناف لا يرون هذا النوع من الاستدلال صحيحا بل فاسدا، ولكن يُرى ويُظن في بعض مسائلهم التي في كتب الفروع المشهورة لهم أنهم استدلوا به في بعض المسائل مخالفا لرأيهم الأصولي في هذه المسألة. ولذا فقد مست الحاجة إلى تحقيق وتدقيق هذه المسائل من حيث إنها هل يوجد فيها الاستدلال بالمفهوم أم لا؟ فها هو الذي عمل به العالم العثماني أخي زاده عبد الحليم أفندي في رسالته في مفهوم المخالفة.

٤١ فهرس مخطوطات المكتبة الخالدية – القدس، ٢٦٦.

أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل:

بدأ المصنف رسالته بالبسملة والحمدلة والصلولة، ثم أشار إلى موضوع رسالته إشارة لطيفة بصناعة براعة الاستهلال حيث ذكر أقسام مفهوم المخالفة الخمسة.

ويفهم من ديباجة المؤلف أن مادة رسالة المصنف تتكون من ثلاث أمور:

١. النقول من أفاضل الفقهاء والأصوليين حول المسألة.

٢. ما استخرجه المصنف أوان مطالعته كتب الأصول والفروع من الفوائد والأفكار الدقيقة حول المسألة.

٣. ما سنح ببال المصنف من الأسئلة والأجوبة حول المسألة.

وهذا يفيدنا أن رسالة المصنف ليست رسالة تحتوي على نقول واقتباسات من كتب رجال هذا العلم فقط؛ بل هي محتوٍ على استخراجات المصنف الشخصية وأفكاره العلمية، وينبغي أن يعد هذا من مزايا المصنف ورسالته.

وقد أهدى المصنف رسالته في ديباجتها إلى من وصفه بصفات عالية ولم يسمه، ولذا لم نعرف بيقين أنه من هو؟ ولقد ذكر الأستاذ شكري أُوزان في تعليقه على رسالتنا هذه حين قراءته لها قبل طبعه احتمالَ كون المُهدَى إليه خواجه سعد الدين أفندي[٤٢] (ت. ١٠٠٨هـ/١٥٩٩) انطلاقا من أن المُهدَى إليه حي حين تأليف هذه الرسالة (كما أفاده أخي زاده في المقدمة بقوله: داما معا...)، وأنه معلم السلطان (كما أفاده قوله في المقدمة: معلم سلطاننا الحامي لحوزة الإسلام)، وهذه الأوصاف ينطبق تماما على خواجه سعد الدين أفندي.

ويؤيد هذا الاحتمال الذي ذكره الأستاذ شكري أوزان أن أخي زاده عبد الحليم أفندي قد أهدى رسالته في الاستصحاب (المكتبة السليمانية: رشيد أفندي، الرقم: ١١١٧، ورق: ١٠٥ظ) إلى من وصفه ببعض الصفات نفسها التي ذكرها في رسالته في مفهوم المخالفة (مثل: بقية السلف، وخاتمة المجتهدين)، إلا أنه زاد فيها بقوله: «سعد الملة والدولة والدين»، وهذا يلمح إلى أن في اسم المُهدى إليه كلمة "سعد"!

٤٢ راجع لترجمته: Şerafeddin Turan, "Hoca Sadeddin Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) XVIII, 196-198.

ثم ذكر المصنف في مفتتح رسالته أنه رتبها على مقدمة وعلى مبحثين.

ففي المقدمة: عرف مفهوم المخالفة بتعريف دقيق (كما ذكرنا في السابق)، ثم عد الأنواع الخمسة لمفهوم المخالفة: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم اللقب، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، وجاء بالأمثلة لكل نوع، ثم ذكر في كل نوع أسماء من يحتج بهذا المفهوم ومن لا يحتج به.

فعلى ما ذكره المصنف أن "مفهوم الغاية" متفق عليه في كونه حجة، حتى ذهب بعض العلماء كابن الساعاتي وابن كمال باشا الرومي إلى أن دلالة "حتى" و"إلى" وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما عداه بطريق الإشارة لا بطريق المفهوم.

و"مفهوم اللقب" (وهو يعمُّ اسمَ الجنس والعَلَم) كمتفق عليه في عدم كونه حجة حيث استدل به شرذمة قليلة ومنهم أبو بكر الدقاق وبعض أصحاب أحمد بن حنبل.

وأما مفهوم الصفة والشرط والعدد فمختلف في كونها حجة:

واحتج بـ"مفهوم الصفة" (وهو يعم النعت النحوي، نعتا كان أو حالا أو ظرفا) الشافعي، وأحمد بن حنبل، والأشعري وكثير من العلماء، ونفى كونه حجة أبو حنيفة وأبو بكر الباقلاني والغزالي والمعتزلة.

وقد أبهم المصنف أسماء من احتج بـ"مفهوم الشرط" حيث قال: «فكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط وبعض من لا يقول به أيضًا»، وقد بين أيضا درجة مفهوم الشرط حيث صرح بكونه أقوى من مفهوم الصفة.

وذكر المصنف في المقدمة الشافعيَّ فقط ممن احتج بـ"مفهوم العدد"، لكنه ذكر في المبحث الأول أن المرغيناني (صاحب **الهداية**) من الأحناف مائل أيضًا إلى القول بمفهوم العدد حيث استدل به على بعض المسائل في كتابه **الهداية شرح بداية المبتدي**، ولم يذكر المصنف صاحب **الهداية** ممن يحتج بمفهوم العدد صريحا، بل قال بأنه مائل إلى القول به؛ لأنه صرح أنه يمكن تقرير بعض ما ذكر المرغيناني في كتابه **الهداية** على وجه لا يلزم منه الاعتبار بالمفهوم إذا بُيّن مراده بأن احتجاجه بمفهوم العدد إلزامي غير مبني على التحقيق.

ثم المصنف بعد ما ذكر هذا كله فقد تصدى لبيان شرائط الاستدلال بمفهوم المخالفة، فقد صرح أن للاعتبار بالمفهوم عند القائلين به شرائط، لكنه ذكر شرطا واحدا من جملتها، وهو أن لا

يظهر للتخصيص بالذكر وجهٌ وفائدة غيرُ نفي الحكم عما عدا المخصوص بالذكر، ونقد خفاء هذا الشرط –مع وضوحه– على صدر الشريعة.

واستقصى المصنف في عد تلك الوجوه (الوجوه التي هي غيرُ نفي الحكم عما عدا المذكور) وبلغت في عَدِّنا سبعة وجوه:

١. أولويّة المسكوت عن المنطوق بالحكم المذكور للمنطوق.

٢. مساواة المسكوت المنطوقَ بالحكم المذكور للمنطوق.

٣. خروج التخصيص بالذكر مخرج الغالب.

٤. كون التخصيص بالذكر لخصوصية سؤال أو حادثة. وهذه الأقسام الأربعة نقلها المصنف عن **التنقيح** لصدر الشريعة ثم زاد عليها قسمين نقلا عن **مختصر المنتهى** لابن الحاجب:

٥. كون التخصيص بالذكر لعلم المتكلِّم بجهل المخاطَب بهذا الخصوص بعينه.

٦. كون التخصيص بالذكر لجهل المتكلِّم بحكم المسكوت.

٧. كون التخصيص بالذكر لخوف المتكلم عن ذكر حاله.

ثم نقل المصنف عن ابن الحاجب تعميمه هذه الوجوه فقال: «أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر»، ويفهم منه أن الوجوه غير محصورة في السبعة المذكورة، فإذا ظهرت للتخصيص بالذكر فائدةٌ أخرى غيرُ التخصيص بالحكم يبطل وجه دلالة التخصيص بالذكر على تخصيص الحكم بالمذكور.

وفي آخر المقدمة قَوَّم المصنف حجيّة المفهوم، ونبه على أنه عند القائلين به وإن كان دليلا معتبرا، لكنه دليل ظني يعارضه المنطوق والقياس، فنقل حول هذا الموضوع نصوص العلماء كالبيضاوي والتفتازاني.

* * *

وفي البحث الأول: ذكر أخي زاده عبد الحليم أفندي المواضع التي يُرى فيها الاعتبار بالمفهوم من الحنفيّة مما عثر عليها أثناء المذاكرة في كتب الأصول وفي كتب الفروع، وناقش بعض هذه المواضع التي بلغ جملتها تسعة عشر مسألة، وأجاب عن أكثرها من طرف الحنفية.

وأجوبة المصنف في الرسالة على هذه الاعتراضات كفقيه حنفي تتنوع أساسيًّا في ثلاثة أنواع:

« أ » قبول اعتراض الاستدلال بمفهوم المخالفة.

«ب» عدم قبول اعتراض الاستدلال بمفهوم المخالفة.

«ت» عدم الإجابة على الاعتراض قبولًا أو ردًّا.

« أ » فأجوبته في نوع قبوله الاعتراض أربعة أنواع:

١. وفي المسألة استدلال بمفهوم المخالفة، لكنه خاص بالمستدِلّ، ولا يمثل المذهب الحنفي. (أجاب به في مسألة واحدة رقمها: [٤]).

٢. وفي المسألة استدلال بمفهوم المخالفة، لكنها إلزامي لا تحقيقي. (أجاب به في مسألتين رقمهما: [٤] [١٣]).

٣. وفي المسألة استدلال بمفهوم المخالفة، لكنه لا يضر بالأحناف؛ لكون الاستدلال بمفهوم الغاية المتفق عليه في كونه حجة. (أجاب به في أربع مسائل، رقمها: [١٣] [١٥] [١٦] [١٧]).

٤. وفي المسألة استدلال بمفهوم المخالفة، لكنه لا يضر بالأحناف؛ لكون الاستدلال به في عبارات الناس لا في نصوص الآيات والأحاديث النبوية. (أجاب به في مسألتين فقط، رقمهما: [١٨] [١٩]).

«ب» وأجوبته في نوع عدم قبوله الاعتراض خمسة أنواع:

١. ليس في المسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة، بل حكم غير المذكور فُهِم من القرائن الحاليّة أو المقاليّة. (أجاب به في مسألتين فقط، رقمها: [٢] [٤]).

٢. ليس في المسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة، بل حكم غير المذكور فُهِم من النص بطريق المنطوق. (أجاب به في ثلاث مسائل، رقمها: [٥] [٧] [١٣]).

٣. ليس في المسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة، بل حكم غير المذكور ثبت بالعدم الأصلي، أي لعدم وجود دليل يلزم منه ثبوت حكم المذكور لغير المذكور. (أجاب به في ثلاث مسائل، رقمها: [٦] [٩] [١٥]).

٤. ليس في المسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة، بل النص ساكت عن بيان الحكم في صورة عدم القيد نفيا أو إثباتا. (أجاب به في ثلاث مسائل، رقمها: [١] [٣] [٨]).

٥. ليس في المسألة الاستدلال بمفهوم المخالفة، بل حكم غير المذكور ثبت بالقياس لا بالمفهوم. (أجاب به في مسألة واحدة رقمها: [١٤]).

«**ت**» **وأما عدم إجابته على الاعتراض قبولاً أو ردًّا** فقد سلك هذا المسلك في ثلاث مسائل فقط، ورقمها: [١٠] [١١] [١٢].

ورأينا أن المصنف قد أكثر النقل في هذا القسم عن **الهداية** للمرغيناني وشرحه **العناية** للبابرتي **وحاشية العناية** لجد المؤلف (من قِبَل أمه) سعدي أفندي، مما ينبئ عن درجة وقوف المصنف على هذه الكتب الثلاثة. وهو في هذا الأمر ليس مجرد ناقل بل باحث محقق حيث لم يقبل جميع ما نقله عن هذه الكتب بل قَدَّرَ سؤالات واعتراضات وأجوبة مما تظهر لنا عن موقف المصنف العلمية، وفكره السليم.

* * *

وفي البحث الثاني: ذكر موضعين يعتبر فيهما المفهوم بين العلماء ومن بينهم الأحناف:

فالأول منهما هو الروايات وكلام المصنفين، فالمفهوم فيه معتبر بالاتفاق بين علماء الآفاق، ونقل المصنف الاعتبار به عند الأحناف عن علمائهم مثل ابن الهمام، والإتقاني والبابرتي وصدر الشريعة.

ثم بين المصنف المراد من الروايات وكلام المصنفين أنه ما عدا كلام الله تعالى وكلام نبيّه عليه السلام سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلَّة الشرع: كأقوال الصحابة رضي اللّه عنهم.

ووجه اعتبار الحنفية بالمفهوم في الروايات على ما قاله المصنف نقلا عن منصور القاآني، هو أنه لو لم يكن التخصيص بالذكر في الروايات وكلام المصنفين لنفي الحكم عن غير المذكور لَمَا كان للتخصيص فائدة، بخلاف كلام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ فإنّه أوتي جوامع الكَلِم، فلعلَّه قصد فائدة لم ندركها، ألا ترى أنّ الخلف استفاد منه أحكامًا وفوائد لم يبلغ إليها السلف، بخلاف أمر الرواية؛ فإنّه لا يقع التفاوت فيه.

وكان المصنف قد بين وجه عدم قبول المفهوم في كلام الله تعالى وكلام نبيه عليه الصلاة والسلام قبل هذا في المبحث الأول ناقلا عن النافين الاستدلالَ بمفهوم المخالفة هكذا: أنّ موجِبات التخصيص وفوائدَه أشياءُ كثيرةٌ غيرُ محصورة؛ فلا يحصل الجزم بأنّ كلّ موجِبات التخصيص منتفٍ إلّا نفي الحكم عمّا عداه. على أنّه كثيراً ما يكون في كلام الله تعالى وكلام النبي عليه السلام –الذي أوتي بجوامع الكلم– لكلمة واحدة ألف فائدة يعجز عن دركها أفهام العقلاء.

ومما أكد المصنف في هذا المبحث: أنّ الاعتبار بالمفهوم في الروايات أيضًا مشروط بما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة سوى نفي الحكم، فإذا ظهرت فائدة غير نفي الحكم عن غير المذكور بطل الاستدلال بالمفهوم كما هو عند القائلين بالمفهوم في النصوص.

وأما الموضع الثاني الذي يعتبر فيها المفهوم فهو العقوبات، فنقل المصنف عن السغناقي أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه في العقوبات، لكن المصنف لم يرض عن تعميم هذا كأصل وقاعدة فقال عقبه: «والحقُّ أنّ دلالة ذكر شيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مُطَّرِد بل له مقام يقتضيه يُشكِل بيانه وضبطه، لكنّه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة والطِّباع المستقيمة».

مصادر الرسالة:

رغم صغر حجم الرسالة نرى أن المؤلف رحمه الله استفاد في تحرير رسالته من المصادر الكثيرة والمتنوعة، فنعد هذه المصادر فيما يلي:

أ. **التفسير وعلومه:**

١. **الاتقان في علوم القرآن** للسيوطي.

٢. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي.

ب. **أصول الفقه:**

٣. **التنقيح، والتوضيح** في حل غوامض التنقيح، كلاهما لصدر الشريعة.

٤. **التلويح على التوضيح** للتفتازاني.

٥. **شرح المغني** للقاآني.

٦. **بديع النظام** لابن الساعاتي.

٧. **مختصر المنتهى** لابن الحاجب.

٨. **شرح مختصر المنتهى** للإيجي.

ت. **فروع الفقه:**

٩. **الهداية شرح بداية المبتدي** للمرغيناني.

١٠. **العناية** (شرح الهداية) للبابرتي.

١١. **حاشية العناية** لسعدي جلبي.

١٢. **شرح الوقاية** لصدر الشريعة.

١٣. **النهاية** (شرح الهداية) للسغناقي.

١٤. **تعليقات على كتاب الوصايا من الهداية** لسنان أفندي.

١٥. **الكفاية** (شرح الهداية) للخوارزمي.

١٦. **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأفكار** (تكملة فتح القدير لابن الهمام) لقاضي زاده.

١٧. **المبسوط** للسرخسي.

١٩. **غاية البيان** (شرح الهداية) للإتقاني.

٢٠. **فتح القدير** (شرح الهداية) لابن الهمام.

ث. **علم الكلام:**

٢١. **شرح المواقف** للجرجاني.

ج. **مختلف:**

٢٢. **الفرائد** لابن كمال باشا.

مزايا الرسالة ونقدها:

وقبل كل شيء ينبغي أن يؤَكّد أن رسالة مفهوم المخالفة هو تأليف عالم عاش عمره بالمطالعة والمذاكرة والتدريس والتأليف في الفقه عموما وفي مذهب الحنفي خصوصا، فالقارئ يرى أثر هذا الأمر مدى قراءته للرسالة حيث إن المؤلف يأتي بنقول من بطون الكتب في مختلف العلوم، ولو تُتبِّع هذه المواضع لصعب الوصول إليها، ولكن مؤلفنا قد جمع هذه المواضع التي عثر عليها أثناء مطالعته وتدريسه لهذه الكتب، فهي من هذه الحيثية حاصلة عُمْر فُنِيَ في العلوم خصوصًا في الفقه وأصوله، وإن كان المصنف يتواضع في ديباجته بأنه عجالة علق على مبحث المفهوم!

ومن أهم مزايا الرسالة أنه وحيد نوعه حيث لم يؤلف قبله ولا بعده في الفترات التقليدية تأليف يتطرق إلى مسألة المفهوم من الحيثية التي بحث مؤلفنا، وهو أنه يرى في بادئ النظر أن المؤلف قد تطرق في رسالته هذه إلى مسألة مفهوم المخالفة كمسألة في علم أصول الفقه، والحال أنه تناول مسألة المفهوم من هذه الحيثية في مقدمة رسالته فقط، وقد تكشف المؤلف على هذه المسألة في أكثر صفحات رسالته من حيث إنه استدل به في كتب الفروع للمذهب الحنفي لمسائل فقهية مع أنه ليس بحجة في هذا المذهب، فأراد مؤلفنا الجواب عن هذه المشكلة في المسائل التي أدرجها في رسالته، ومن هذه الناحية تتوحد الرسالة في موضوعها، وهذا مما يرفع أهميتها أيضًا.

ومن مزايا الرسالة أيضًا –أو بتعبير أدق– ومن مزايا رسائل أخي زاده عبد الحليم أفندي عموما –كما اكتشفناها حال بحثنا هذا– أنه يكتب في هوامش رسائله –ومن بينهم رسالته في مفهوم المخالفة– حواشي وتعليقات توضح ما أبهمه في النص أو تفيد فائدة جديدة لم يأت بها فيه، ويستفيد منه القارئ أشد الاستفادة.

وأهم شيء ننقده على الرسالة هو كون مصادر المؤلف في إيراد الاعتراضات وإلإجابة عنها هي مصادر متأخرة جدًّا، وفي رأس هؤلاء الكتب الثلاثة التي تدور عليها رسالتنا وهي: **الهداية** للمرغيناني، **وشرح الهداية** للبابرتي، **وحاشية** سعدي جلبي على شرح الهداية للبابرتي. فمؤلفنا لم يكد يجاوز في الرسالة هذه الكتب الثلاثة إلى غيره، ولو جاوز يجاوز إلى كتب متأخرة مثلها.

لكن هذا النقد لا يخص مؤلفنا ولا رسالته؛ فإن تأليف **مختصر القدوري** أول نقطة تحول في المذهب الحنفي في انقطاع الوصلة بين المؤلفين وبين الكتب المتقدمة بنسبة كبيرة، ثم تأليف **الهداية** للمرغيناني نقطة تحول ثانية في هذا المذهب حيث تعمق هذا الانقطاع، ونرى هذه الظاهرة قد ظهرت في أخي زاده ورسالته أيضًا، ولا عجب فيها فإن كل رجل ابن زمانه!

الأهمية التارخية للرسالة:

وبالأسف لم نصادف على أي نقل عن رسالة أخي زاده في مفهوم المخالفة في المؤلفات بعده، ولكن هذا لا ينقص عن قيمة هذه الرسالة على رأينا، لأنها –كما أسلفنا قبل ذلك أيضًا– الرسالة الوحيدة في موضوعه، وهو إجابة الاعتراضات الواردة على مسائل الحنفية بسبب استدلالاتهم بمفهوم المخالفة حال كونهم لم يروه حجة. وهذا الجانب يعطي للرسالة قيمة فريدة كما لا يخفى.[٤٣]

عملنا في التحقيق

* اتبعنا في التحقيق: قواعد التحقيق عند مركز البحوث الإسلامية (İSAM).

* قابلنا الرسالة على أربع نسخ (نسخة رشيد أفندي –الأولى– «ر»، نسخة أغا أفندي «غ»، نسخة حاجي محمود أفندي «ح»، ونسخة لا له لي «ل».) وزدنا عليه نسختان في بعض الأحيان، (نسخة رشيد أفندي –الثانية– «ي» ونسخة شهيد علي باشا «ش») وأشرنا إلى الفروق بين النسخ في الهامش. ووضعنا في صلب النص بين قوسين معقوفين [ ] رقم الورق لنسخة رشيد أفندي التي هي أصح النسخ من بين نسخ التركية.

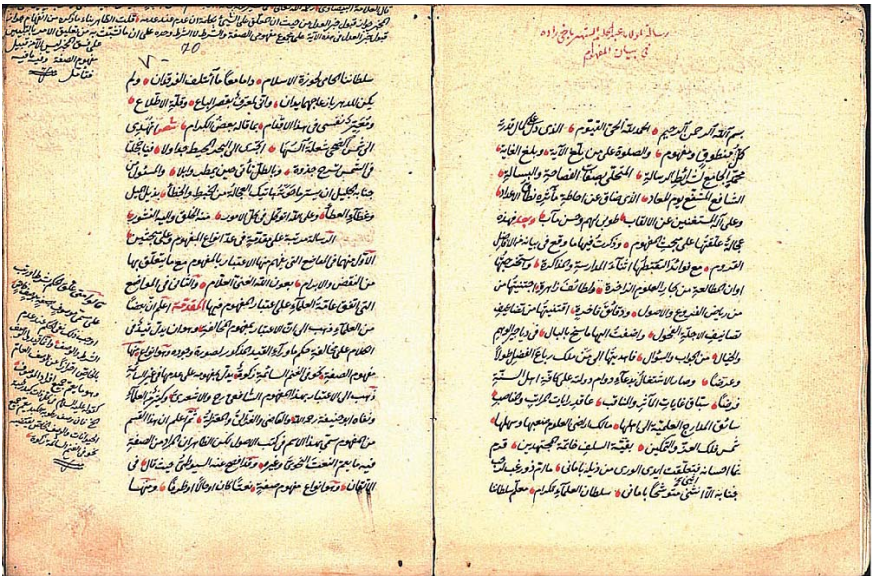
* أثبتنا جميع تعاليق المؤلف المختومة أحيانا بـ«منه» وأحيانا بـ«منه سلمه الله تعالى»، وأحيانا بعبارة أخرى (حسب اختلاف النسخ)، وغيرنا جميع هذه العبارات بـ«منه».

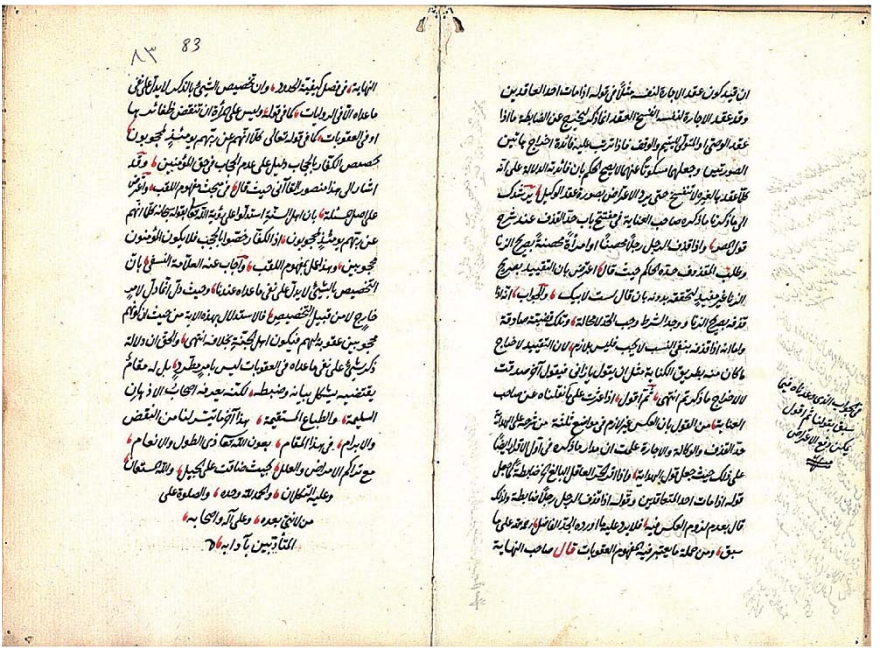
لكن واجهنا في هذا الأمر صعوبة تعيين مواضع التعليقات؛ لأن هذه التعليقات قد كتبت في هوامش النسخ بدون تعيين مواضعها، فاجتهدنا في تعيين مواضعها ووضعناها في أنسب موضع حسب رأينا.

* بذلنا جهدنا في توثيق ما ذكره المصنف من المصادر بذكر رقم الجزء والصفحة في الهامش.

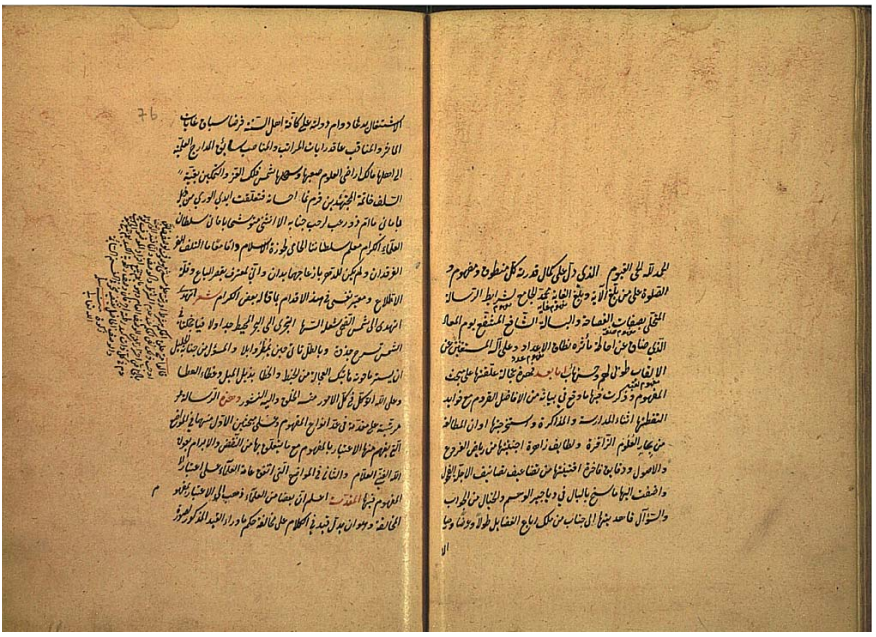
---

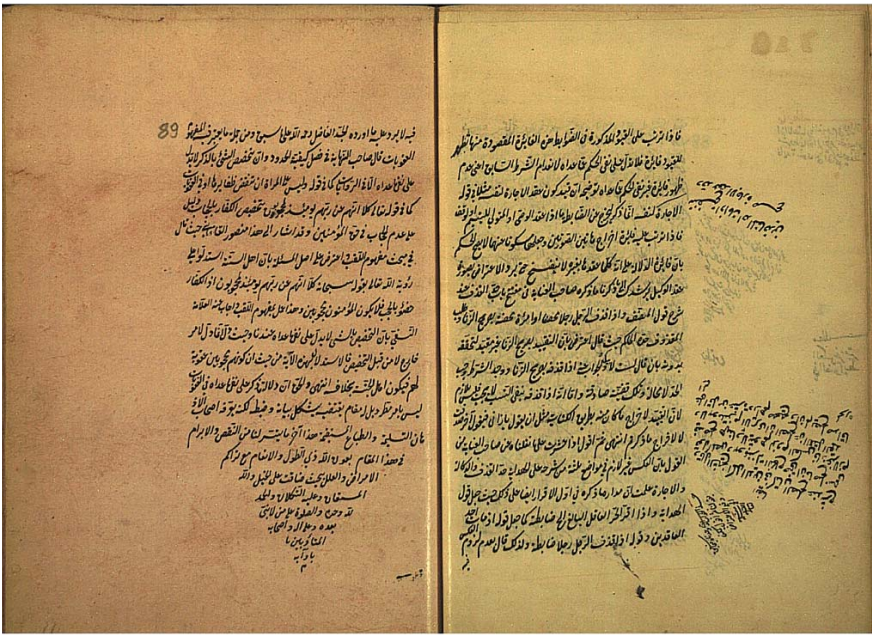
٤٣ إلا أننا نجد أن بعض رسائله قد وجد قبولا عند العلماء حتى نقلوا عنه في مؤلفاتهم مثل ابن عابدين حيث أملأ كتابه العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية (دار المعرفة، بدون مكان وتاريخ) بالنقول عن رسالة أخي زاده في المدعي والمدعى عليه. ١/٤٨؛ ١/٥١؛ ١/٩١؛ ١/١١٤؛ ١/٢٢٨...





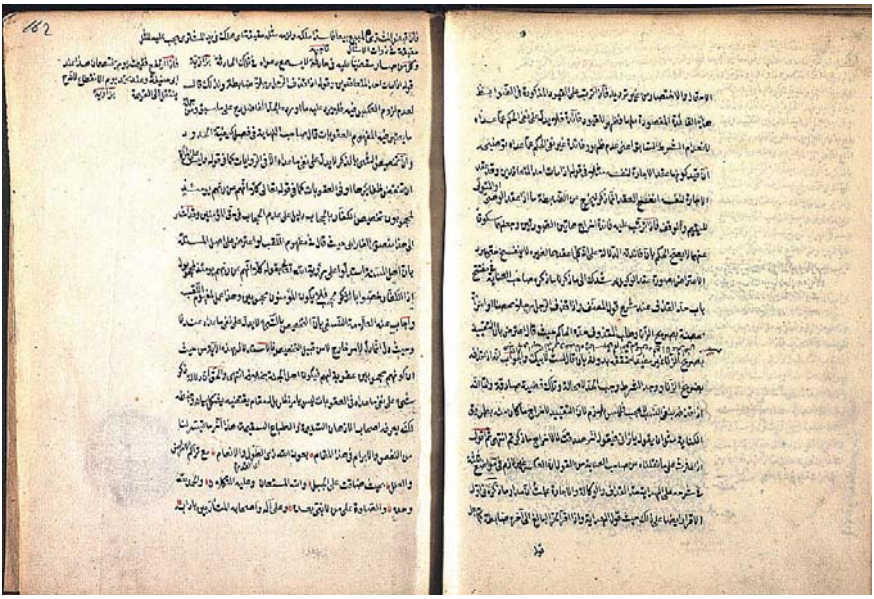
صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة رشيد أفندي: (١١١٧).





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة أغا أفندي: (٤١).

صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة حاجي محمود أفندي: (٢٤٦).



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة لا له لي: (٣٧٦٢)

٢. التحقيق

رسالة في مفهوم المخالفة

لأخي زاده عبد الحليم أفندي

[٦٩ظ] بسم الله الرحمن الرحيم[٤٤]

الحمد لله الحيّ القيّوم، الذي دلّ على كمال قدرته كلُّ "منطوق" و"مفهوم"، والصلاة على من بَلّغ الآية وبَلَغَ[٤٥] "الغاية": محمدٍ الجامع "لشرائط" الرسالة، المتحلّي "بصفات" الفصاحة والبَسالة،[٤٦] الشافع المشفَّع يوم المعاد، الذي ضاق عن إحاطة مآثره نطاق "الأعداد"، وعلى آله المستغنين عن "الألقاب"، طوبى لهم وحسن مآب.

وبعد:[٤٧]

فهذه عُجالة علَّقتها على مبحث المفهوم، وذكرت فيها ما وقع في بيانه من الأفاضل القُرُوم،[٤٨] مع فوائد التقطتها أثناء المدارسة والمذاكرة، واستخرجتها أوان المطالعة من بحار العلوم الزاخرة، ولطائفَ زاهرة اجتنيتها من رياض الفروع والأصول، ودقائقَ فاخرة اقتنيتها من تضاعيف

---

٤٤ غ – بسم الله الرحمن الرحيم.

٤٥ ل – الآية وبلغ.

٤٦ وهي بمعنى الشجاعة. الصحاح للجوهري، (بسل) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤٧ غ: أما بعد.

٤٨ وفي هامش ل: القدوم. القروم: جمع قَرْم، بمعنى الفحل. القاموس المحيط للفيروز آبادي (قرم) تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

تصانيف الأجلَّة الفحول، وأضفت إليها[٤٩] ما سنح بالبال في[٥٠] دياجير[٥١] الوهم والخيال من الجواب والسؤال.

فأهديتها إلى جناب[٥٢] مَن ملك رِبَاع[٥٣] الفضل[٥٤] طُولًا وعرضًا، وصار الاشتغال بدعاء دوام دولته على كافة أهل السنة فرضًا، سَبّاق غايات المآثر والمناقب، عاقد رايات المراتب والمناصب، سائقِ المدارج العلميّة إلى أهلها، مالك أراضي العلوم صعبها وسهلها، شمس فلك العز والتمكين، بقيّة السلف خاتمة المجتهدين، قدم[٥٥] نماء إحسانه، فتعلَّقت أيدي الورى من ذيله بأماني، ما أمّ ذو رغب[٥٦] لرحب[٥٧] جنابه[٥٨] إلا انثنى[٥٩] متوشّحا[٦٠] بأماني، سلطانِ العلماء الكرام، معلِّم سلطاننا [٧٠و] الحامي لحوزة الإسلام، داما[٦١] معا[٦٢] ما ائتلف الفَرْقَدان،[٦٣] ولم يكن للدهر بإزعاجهما يدان.

---

٤٩ ح: إليه.

٥٠ ل: من.

٥١ ل: دياجيز. وهو جمع ديجور بمعنى التراب، والظلام. القاموس المحيط للفيروز آبادي (دجر).

٥٢ ر ل – جناب.

٥٣ الرِّبَاع: جمع رَبْع، وهو الدار، والمنزل والمحلة وما حول الدار. الهادي إلى لغة العرب لحسن سعيد الكرمي، (ربع)، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١.

٥٤ غ: الفضائل.

٥٥ غ ح: فرم؛ ر ل: قرم. والمثبت من: ش.

٥٦ غ: رعب.

٥٧ ش: الرحب.

٥٨ ل: خبانه.

٥٩ ل: انثى؛ هامش ر: اثيني، نسخة.

٦٠ ل: متوحشا.

٦١ غ ح ل: وأما.

٦٢ ح: مقا.

٦٣ الفرقدان: نجمان في السماء لا يغربان ولكنهما يطوفان بالجدي، وقيل: هما كوكبان قريبان من القطب، وقيل: هما كوكبان في بنات نعش الصغرى. لسان العرب لابن منظور (فرقد) دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ، ٣/٣٣٤.

وإني لمعترفٌ بقصر الباع وقلَّة الاطّلاع، ومعيّرِ نفسي[٦٤] في هذا الإقدام بما[٦٥] قاله بعض الكرام:

شعر:[٦٦]

أتهدي إلى شمس الضحى شعلة السها * أتُجري إلى البحر المحيط جداولا

فيا خجلتا[٦٧] في الشمس تسرج[٦٨] جذوةً * وبالطّلِّ تأتي حين يمطر[٦٩] وابلا[٧٠]

والمسؤول من[٧١] جنابه الجليل: أن يستر ما حوته هاتيك العجالة من الخبط والخطأ بذيل الميل وغطاء العطاء، وعلى الله أتوكّل في كلِّ الأمور، منه الخلق[٧٢] وإليه النشور.

وهذه[٧٣] الرسالة مرتّبة على مقدّمة في عدّ أنواع المفهوم، وعلى مبحثين:

الأول منهما في المواضع[٧٤] التي يفهم منها الاعتبار بالمفهوم، مع ما يتعلق بها من النقض والإبرام، بعون الله الغنيِّ العلّام.

والثاني في المواضع التي اتّفق عامة العلماء على اعتبار المفهوم فيها.

---

٦٤ ل: نفيي.

٦٥ ل: ما.

٦٦ ل: قطعة.

٦٧ ش: حسرتا

٦٨ ر غ ل: تسرح

٦٩ ح: تمطر.

٧٠ لم أجد قائله.

٧١ ح: عن.

٧٢ ل: الحلق.

٧٣ ر – هذه.

٧٤ ل: التواضع.

المقدمة

اعلم! أن بعضًا من العلماء ذهب إلى[٧٥] الاعتبار بمفهوم[٧٦] المخالفة.[٧٧]

[تعريف مفهوم المخالفة]

وهو: أن يدلّ قيد في الكلام على مخالفة حكم[٧٨] ما وراء القيد المذكور لصورة وجوده.

[أنواع مفهوم المخالفة]

وهو أنواع:

[١] منها:[٧٩] "مفهوم الصفة"[٨٠] نحو: في الغنم السائمة زكاة، يدل بمفهومه[٨١] على عدمها

٧٥ ر + أن.

٧٦ ل: على اعتبار المفهوم.

٧٧ وفي هامش ر غ ح ل: قالوا: متى علق الحكم بشرط أو رتّب على مسمًّى موصوف بوصف خاصّ أوجب ذلك نفيَ الحكم عند عدم الشرط والوصف. وإنما قَيّد الوصفَ بـ"الخاص" احترازا عن "الوصف العام"، وهو ما يعمّ جميع أفراد الموصوف، كقوله عليه السلام: «في كل ذاتِ كبدٍ رطبةٍ[أ] أجرٌ»[ب] فإن وصف رطوبة الكبد تعم جميع الحيوانات، فالوصف الخاص[ت] يقتضيه، نحو: في الغنم السائمة زكاة. «منه». [أ] ل: رطبية. [ب] صحيح البخاري، كتاب المظالم ٢٣ (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.)؛ صحيح مسلم، كتاب السلام ١٥٣ (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.). [ت] غ ح: والوصف الحاصل.

٧٨ ح – حكم.

٧٩ ح: ومنها.

٨٠ وفي هامش ر غ ح ل: قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾ (سورة الحجرات: ٤٩/٦) الآية، «وفي الأمر بالتبين[أ] على فسق المخبر جواز قبول خبر العدل[ب] من حيث إن المعلق على الشيء بكلمة[ت] "إن" عُدِم عند[ث] عدمه».[ج] قلت: الظاهر بناءُ ما ذكره من انفهام[ح] جواز قبول خبر العدل في هذه الآية على مجموع[خ] مفهومي[د] الصفة والشرط،[ذ] لا الشرط وحده،[ر] على أن ما تشبث به[ز] من تعليق الأمر بالتبين[س] على فسق المخبر ليس إلا من قبيل مفهوم الصفة، وفيه ما فيه؛[ش] فتأمل![ص] «منه». [أ] ح ل: بالتبيين؛ [ب] ل: عدل؛ [ت] غ ح: الكلمة؛ ل – الشيء بكلمة؛ [ث] ل – عند. [ج] تفسير البيضاوي، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت١٤١٨ هـ/١٩٩٧م) ١٣٤/٥. [ح] ح: الفهام؛ غ ح + من؛ [خ] غ ح – مجموع؛ [د] غ ح: مفهوم؛ [ذ] غ ح – والشرط؛ [ر] غ – وحده؛ [ز] ل: ما ثبت له؛ [س] ر ل: بالتبيين؛ [ش] غ – على أن ما تشبث به من تعليق الأمر بالتبين على فسق المخبر ليس إلا من قبيل مفهوم الصفة، وفيه ما فيه؛ [ص] غ ح: فليتأمل.

٨١ غ: بمفهومها.

في غير السائمة. ذهب إلى الاعتبار بهذا المفهوم: الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م) رحمه الله، وأحمد[٨٢] (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م)، والأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٣٦-٩٣٥م) وكثير من العلماء. ونفاه: أبو حنيفة (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م) رحمه الله، والقاضي[٨٣] (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، والغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، والمعتزلة.

ثم[٨٤] اعلم![٨٥] أن هذا القسم من المفهوم سُمّي بهذا الاسم في كتب الأصول، لكنّ[٨٦] الظاهر أنّ المراد من الصفة فيه ما يعمّ النعت النحويَّ وغيره. وقد أفصح عنه السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م) رحمه الله حيث قال في **الإتقان**: «وهو أنواع: مفهوم صفة، نعتًا كان أو حالًا أو ظرفًا».[٨٧]

[٢] **ومنها**: [٧٠ظ] "مفهوم الشرط"،[٨٨] وهو أقوى من مفهوم الصفة؛ فكلٌّ من قال[٨٩] بمفهوم

٨٢ ر – وأحمد.

٨٣ وهو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، المتكلم الأشعري، الفقيه المالكي، الأصولي. إمام وقته، من أهل البصرة، سكن بغداد. سمع من القطيعي وابن ماشا وغيرهما، وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته. توفي سنة ثلاث وأربعمائة. له: التقريب والإرشاد (أصول الفقه)، والتمهيد (علم الكلام)، وإعجاز القرآن وغيرها من الكتب الكثيرة. ترتيب المدارك، للقاضي عياض (تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة – المحمدية، المغرب ١٤٠١-١٤٠٣هـ/١٩٨١-١٩٨٣م) ٤٤/٧؛ الديباج المذهب لابن فرحون (تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، قاهرة بدون تاريخ) ٢٢٨/٢؛ جمهرة تراجم الفقهاء المالكية لقاسم علي سعد (دولة الإمارات العربية المتحدة، دبي ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م) ١٠٩٧/٣.

٨٤ غ ح – ثم.

٨٥ غ ح: واعلم.

٨٦ غ: إلا أن الظاهر.

٨٧ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) ١٤٩١/٤.

٨٨ وفي هامش ر ح غ ل: وهو غير معتبر عندنا؛ فإن(أ) الشرط(ب) عندنا يقتضي وجودُه وجودَ المشروط، ولا يقتضي عدمُه عدمَه. ولا يقال: إن هذا خلاف ما شاع وذاع، حتى امتلأت به الآذان والأسماع، من أن الشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده؛ فإن مقتضى ذلك أن يقتضي عدم الشرط عدم المشروط، ولا(ت) يقتضي(ث) وجودُه وجودَه؛(ج) لأنا نقول: هذا وهم نشأ(ح) من(خ) اشتراك لفظ الشرط بين الشرط(د) الحقيقي والشرط الجعلي النحوي؛ فإن ما ذكر من اقتضاء العدم دون الوجود هو مقتضى(ذ) الشرط الحقيقي، وكلامنا في الشرط الجعلي، "منه". (أ) غ – فإن؛ (ب) غ: فالشرط؛ (ت) غ + يلزم أن؛ (ث) ل: يلزم من؛ (ج) ح – فإن مقتضى ذلك أن يقتضي عدم الشرط عدم المشروط ولا يقتضي وجوده وجوده؛ (ح) غ: منشأه؛ (خ) غ – من؛ (د) ر غ ح – الشرط؛ (ذ) ل – مقتضى.

٨٩ ل: حكم.

الصفة[٩٠] قال بمفهوم الشرط، وبعضُ من[٩١] لا يقول به[٩٢] أيضًا.

[٣] **ومنها**: "مفهوم اللَّقَب"، والمراد من اللقب:[٩٣] ما يعمُّ اسمَ الجنس والعَلَم. ذهب إلى الاعتبار به: أبو بكر الدقاق[٩٤] (ت. ٣٩٢هـ/١٠٠٢م)، وبعض أصحاب أحمد بن حنبل.

وما ذكره ابن الحاجب[٩٥] (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٩م) في مبحث مفهوم الصفة في **شرح المختصر**[٩٦] بقوله: «واعتُرض عليه بمفهوم اللقب...» إلى قوله: «فيلزم أن يُعتبَر، ولا مُعتبر به اتّفاقًا» فالمراد منه اتّفاق من عدا[٩٧] تلك الشرذمة.

هذا، وصاحب **التنقيح**[٩٨] (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م) اقتصر على[٩٩] ذكر هذه الأقسام

---

٩٠ غ – فكل من قال بمفهوم الصفة، صح هـ.

٩١ ل: ما.

٩٢ ل – به.

٩٣ ل – من اللقب.

٩٤ وهو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق، الفقيه الشافعي، الأصولي. وكان فاضلا عالما بعلوم كثيرة، وله كتاب في الأصول في مذهب الشافعي. توفي سنة اثنتين وتسعين وثلثمائة. طبقات الشافعية للإسنوي (تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) ١/٢٥٣.

٩٥ وهو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب. الفقيه المالكي، الأصولي. كان أبوه حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحي خال صلاح الدين الأيوبي. توفي رحمه الله بالإسكندرية سنة ست وأربعين وستمائة. وله: الكافية (النحو)، والشافية (الصرف)، وجامع الأمهات (الفقه)، ومنتهى السُّول والأَمَل في علمَي الأصول والجدل، ومختصره (كلاهما في أصول الفقه)، وغيرها من المؤلفات الكثيرة. وفيات الأعيان لابن خلكان (تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣١٧هـ/١٩٠٠م) ٣/٢٥٠.

٩٦ وما نقله المصنف هو في شرح مختصر المنتهى للإيجي (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤م) ٣/١٧٢.

٩٧ ر ل: عداه.

٩٨ وهو عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي المعروف بصدر الشريعة: الفقيه الحنفي، الأصولي المتكلم. أخذ العلم عن جده (لأمّه) الإمام برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة. له: شرح الوقاية (في الفقه)، والتنقيح مع شرحه التوضيح (في أصول الفقه)، وتعديل العلوم (في العلوم العقلية)، والنُّقَايَة (في الفقه) وغيرها. تاج التراجم لابن قطلوبغا (تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، المغرب، ١٤١٣هـ/١٩٩١م) ص ٢٠٣؛ الفوائد البهية للكنوي (مكتبة خير كثير، بدون تاريخ) ص ١٠٩–١١١.

Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) XXXV, 431-427.

٩٩ ح + ما.

الثلاثة.[١٠٠]

[٤] **ومنها**: "مفهوم الغاية"، نحو: ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾.[١٠١] ذهب إليه كلُّ من قال بمفهوم الشرط، وبعضُ مَن لم يَقُل به، كالقاضي،[١٠٢] وعبد الجبار[١٠٣] (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م).

وذهب العلّامة[١٠٤] التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م) إلى أنّه متفق عليه، حيث قال في باب المعارضة والترجيح من **التلويح**: «وظاهر هذه العبارة مشعر بكون الحِلِّ مستفادًا من قوله: ﴿حتى يطهُرْن﴾[١٠٥] قولًا بمفهوم الغاية؛ فإنّه متّفق عليه».[١٠٦]

وذهب العلّامة الرومي[١٠٧] (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م) رحمه الله إلى أنّ دلالة "إلى" و"حتى" وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها[١٠٨] لِما عداه[١٠٩] بطريق الإشارة، لا المفهوم، ذكره

---

١٠٠ التوضيح لصدر الشريعة –مع التلويح– (تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت١٤١٦ هـ/١٩٩٦م) ٢٦٦/١–٢٨٠.

١٠١ سورة البقرة، ١٨٧/٢.

١٠٢ وهو الإمام أبو بكر الباقلاني كما سبق.

١٠٣ وهو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهَمَذاني الأسدآبادي. كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان مقلّدا للشافعي في الفروع. تولّى قضاء القضاة بالرّي، ورد بغداد حاجا، وحدّث بها عن جماعة كثيرين. توفي سنة خمس عشرة وأربعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (تحقيق د. محمود محمد الطناحي – د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م) ٩٧/٥؛ طبقات الشافعية للإسنوي، ١٧٣/١.

١٠٤ ر + الرومي إلى أن دلالة حتى وإلى. وكتب فوقه: "زائد".

١٠٥ سورة البقرة، ٢٢٢/٢.

١٠٦ التلويح للتفتازاني (تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت١٤١٦ هـ/١٩٩٦م) ٢٢٥/٢.

١٠٧ وهو شيخ الإسلام أحمد بن سليمان، المعروف بـ"ابن كمال باشا". أخذ العلم عن الرجال المشهورين، منهم: المولى لطفي تلميذ سِنَان باشا، والمولى مصلح الدين القسطلاني، له تصانيف كثيرة، منها: الإصلاح والإيضاح (الفقه)، وتغيير التنقيح (أصول الفقه). الطبقات السنية للتميمي (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م) ٤٠٩/١–٤١٢؛ الفوائد البهية للكنوي: ٢١–٢٢.

١٠٨ ح: مدلولها؛ ش: مدخولهما.

١٠٩ ح غ: قبلها.

في **الفرائد**.[١١٠] والمفهوم من كلام ابن الساعاتي[١١١] (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م) في **البديع** أيضًا ذلك،[١١٢] حيث قال:

ومن أصناف مفهوم المخالفة: مفهوم الغاية، اختلفوا في أن الحكم إذا قُيِّد بغاية كما في قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾:[١١٣] فمذهب[١١٤] أكثر الفقهاء والمتكلِّمين أنه[١١٥] يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية، وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: نفيُ الحكم فيما بعد الغاية مِن قبيل الإشارة، لا مِن قبيل المفهوم.[١١٦]

[٥] **ومنها**: "[مفهوم] العدد"،[١١٧] ذهب[١١٨] إلى الاعتبار به[١١٩] بعض العلماء، والمشهور أنّ الشافعي رحمه الله منهم. [٧١و] فما ذكره[١٢٠] العلامة[١٢١] البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)

---

١١٠ رسالة الفرائد ضمن «رسائل ابن كمال باشا» (مطبعة إقدام، بيروت١٣١٦ هـ/١٨٩٨م) ٢/٣٠٦-٣٠٨.

١١١ أحمد بن علي بن ثعلب، المنعوت بمظفر الدين، المعروف بابن السَّاعَاتِي. سكن بغداد ونشأ بها، وأبوه هو الذي عمل السَّاعَات المشهورة على باب المستنصرية ببغداد. من تصانيفه: مجمع البحرين (في الفقه، جمع فيه بين «مختصر القدوري» و"المنظومة النسفية" مع زوائد)، وله البديع (في أصول الفقه، جمع فيه بين "أصول فخر الإسلام البزدوي" و"الإحكام" للآمدي). الجواهر المضية للقرشي (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م) ١/٢٠٨ – ٢١١، والفوائد البهية للكنوي: ٢٦.

١١٢ وفي هامش غ ح: المفهوم من كلام ابن الساعاتي أن يكون عندنا بطريق الإشارة. «منه».

١١٣ سورة البقرة: ٢/١٨٧.

١١٤ ر ل: فذهب.

١١٥ ر غ ل ح ي: أن. والمثبت من «ش».

١١٦ بديع النظام لابن الساعاتي –بتصرف– (تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤م) ص ٢٤١.

١١٧ وفي هامش ر غ ح ل: فإن العدد نص في مفهومه عندهم، وأما(أ) احتمال أن يقال: «معنى ذلك أنه لا يحتمل النقصان، لا(ب) الزيادة» فليس بشيء كما لا يخفى.(ت) «منه». (أ) ل: أما؛ (ب) ل: لأن؛ (ت) ر – كما لا يخفى.

١١٨ غ: وذهب.

١١٩ ح – به.

١٢٠ ح: ذكر.

١٢١ ر ل – العلامة

في في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء فسوّيهُن سبع سموات﴾[١٢٢] –مع أنه لا يناسب مذهبه– ليس بشيء في نفسه، حيث قال: «فإن قيل: أليس[١٢٣] أن أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت: ما ذكروه[١٢٤] مشكوك، وإن صحَّ فليس في الآية نفي الزائد» انتهى.[١٢٥]

أما أنه غير موافق لمذهبه فغني عن البيان، وأما أنه كلامٌ لا يصح التعويل عليه؛ فإنّ اقتصارَه[١٢٦] تعالى على ذكر هذا العدد في هذه السورة وفي سورتي السجدة والملك،[١٢٧] وعدمَ ذكر الزائد أصلا[١٢٨] –سيما والمقام مقام البيان– حجةٌ بينة على نفي الزائد عند القائلين بعدم حجّيَّة المفهوم، فضلًا عن القائلين بحجيّته، فتبصر!

وأما الاستثناء: فدلالته على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بطريق العبارة، لا من قبيل المفهوم عند الشافعيّ رحمه الله؛ فإنّ عَمَل الاستثناء عنده بطريق المعارضة، كالتخصيص بالمستقل.

وأما عندنا ففي عمل الاستثناء رأيان: **الأول**: أن يُذكر المستثنى منه، ثم يُخرج منه[١٢٩] المستثنى، ثم يُحكم عليه بالحكم المراد إثباته. **الثاني**: أن يكون مجموعُ لفظ[١٣٠] المستثنى والمستثنى منه عَلَمًا للمستثنى. فعلى الرأي الأول يكون دلالة الاستثناء على المخالفة بطريق الإشارة، وأما على الرأي[١٣١] الأخير فلا يكون فيه دلالة أصلًا على المخالفة؛ فإنّ الاستثناء في العدديّ على هذا الرأي

---

١٢٢ سورة البقرة: ٢٩/٢.

١٢٣ ح: ليس.

١٢٤ ل: ما ذكره.

١٢٥ تفسير البيضاوي: ٦٦/١ (سورة البقرة: ٢٩/٢).

١٢٦ ل + على ذكر الزائد أصلا.

١٢٧ سورة الملك، ٣/٦٧. وليس في سورة السجدة آية تذكر هذا العدد! انظر: الإسراء: ٤٤/١٧، المؤمنون: ٨٦/٢٣، الطلاق: ١٢/٦٥، نوح: ١٥/٧١، فصلت: ١٢/٤١.

١٢٨ ل – على ذكر هذا العدد في هذه السورة وفي سورتي السجدة والملك وعدمَ ذكر الزائد أصلا، صح هـ.

١٢٩ ر – منه.

١٣٠ ل: لفظ مجموع.

١٣١ ل + الثاني أي.

يكون كذكر المستثنى بعَلَمه،[١٣٢] ولا معتبر عندنا بمفهوم اللقب،[١٣٣] وفي غير العدديِّ يكون كذكره موصوفًا،[١٣٤] ولا معتبر[١٣٥] عندنا بمفهوم الصفة أيضًا.

هذا هو المفهوم من كلمات الثقات من مشايخنا، والمفهوم من كلام الفاضل التفتازاني هو أنّ [٧١ظ] دلالةَ الاستثناء على كون حكم المستثنى خلافَ حكم الصدر عند الشافعي رحمه الله أيضًا على طريق الإشارة.

[شرائط الاعتبار بمفهوم المخالفة]

ثم اعلم! أنّ للاعتبار بالمفهوم شرائطَ عند القائلين به،[١٣٦] من[١٣٧] جملتها: "أن لا يظهر[١٣٨] للتخصيص بالذكر وجهٌ غيرُ نفي الحكم عما عداه"، نصَّ على ذلك جَمعٌ من الفحول،[١٣٩] وفُهِم ذلك من كلام العلّامة البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص...﴾[١٤٠] الآية، حيث قال: «ولا يدلُّ على أن لا يُقتل الحر بالعبد، والذَّكَر بالأنثى، كما لا يدلُّ على عكسه؛ فإنّ الاعتبار بالمفهوم حيث[١٤١] لم يظهر للتخصيص غرضٌ سوى اختصاص الحكم، وقد بيّنّا ما كان[١٤٢] الغرض» انتهى.[١٤٣] وأراد به ما ذكره فيما سبق بقوله: «كان في

---

١٣٢ ل + هذا هو المفهوم اللقب.

١٣٣ ل – ولا معتبر عندنا بمفهوم اللقب.

١٣٤ غ – موصوفا، صح هـ.

١٣٥ ل: ولا يعتبر.

١٣٦ ل – به.

١٣٧ غ ح: ومن.

١٣٨ ل: أن لا نظر.

١٣٩ وفي هامش ر غ ح ل: قال صاحب الكشف:(أ) أصحابنا لا يرون الاستدلال بهذا الأمر؛ لأن شرط(ب) دلالة المفهوم عندهم أن لا يظهر للتخصيص فائدة سوى القصر على المذكور. «منه». (أ) ل: الكشاف؛ (ب) ح: الشرط.

١٤٠ سورة البقرة: ١٧٨/٢.

١٤١ ل: بحيث.

١٤٢ ل – ما كان، صح هـ.

١٤٣ تفسير البيضاوي: ١٢٢/١ (سورة البقرة: ١٧٨/٢).

الجاهليّة بين حَيَّين[١٤٤] من أحياء العرب دماء،[١٤٥] وكان[١٤٦] لأحدهما طَول[١٤٧] على الآخر؛ فاقتسموا ليُقْتَلَنَّ[١٤٨] الحرُّ منكم بالعبد والذكر بالأنثى،[١٤٩] فلما جاء الإسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فنزلت الآية»[١٥٠] انتهى.[١٥١]

وهذا مع وضوحه خَفِي على صدر[١٥٢] الشريعة حيث قال في باب ما يوجب القَوَد من[١٥٣] **شرح الوقاية:**[١٥٤]

فيقتل الحر بالحر وبالعبد، هذا عندنا. وعند الشافعي لا يقتل الحر بالعبد؛ لقوله تعالى: ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد﴾.[١٥٥] ولنا: ﴿النفس بالنفس﴾.[١٥٦] وقوله: ﴿الحر بالحر﴾ لا يدل على النفي فيما عداه على أصلنا. على أنه إن دل يجب أن لا يقتل العبد بالحر؛ لقوله تعالى: ﴿والعبد بالعبد﴾ انتهى.[١٥٧]

ولا يخفى أنه تفاوت نقصان؛ فكان وجوب القصاص فيه بطريق الأولويَّة،[١٥٨] بخلاف قتل الحرِّ بالعبد؛ فتأمّل!

---

١٤٤ ر ح: حيتين.

١٤٥ ح: وما؛ وفي هامش غ ح: يعني كان قتل بعضهم بعضًا.

١٤٦ ح: كان.

١٤٧ الطول: الفضل، والقدرة، والغنى والسعة. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «طول».

١٤٨ غ ح: لنقتلن؛ ل: التقتين.

١٤٩ غ: والأنثى بالذكر.

١٥٠ غ ح ل – الآية. الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد القاسم بن سلام، ١٣٨/١؛ تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ٢٩٣/١؛ جامع البيان للطبري، ٣٦١/٣.

١٥١ تفسير البيضاوي: ١٢٢/١ (سورة البقرة: ١٢١/٢).

١٥٢ ل + الإسلام.

١٥٣ ل: في.

١٥٤ ل + من شربه.

١٥٥ سورة البقرة: ١٧٨/٢.

١٥٦ سورة المائدة، ٤٥/٥.

١٥٧ شرح الوقاية لصدر الشريعة (تحقيق صلاح محمد أبي الحاج، الوراق، عمان ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م) ١٤٣/٥/٢.

١٥٨ وفي هامش ر غ ح ل: وفي صورة أولوية المسكوت(أ) من المنطوق يظهر للتخصيص فائدةٌ،(ب) ووجهٌ غيرُ

ونظير ما ذُكر ههنا[١٥٩] ما ذُكر[١٦٠] في تفسير قوله تعالى: ﴿فإن خِفتُم أن يَفتِنكم الذين كفروا...﴾[١٦١] الآية، حيث قال: «شريطة باعتبار الغالب؛[١٦٢] فإنه الغالب[١٦٣] في ذلك الوقت، ولذلك لم يعتبر مفهومها، كما لم يعتبر في [٧٢و] قوله تعالى: ﴿فإن خِفتُم أن لا يقيما حدود الله﴾».[١٦٤]

[الوجوه التي هي غيرُ نفي الحكم عما عدا المذكور]

ومن تلك[١٦٥] الوجوه:[١٦٦] أولويّة المسكوت عن المنطوق بالحكم المذكور، ومساواته إيّاه، والخروج[١٦٧] مَخرج[١٦٨] العادة، وأن يكون لخصوصيّة[١٦٩] سؤال أو حادثة، أو لعلم المتكلِّم بجهل المخاطَب بهذا[١٧٠] الخصوص بعينه، هكذا ذكر[١٧١] في **التنقيح**[١٧٢] من غير شيء يدلُّ على التعميم،

نفيِ الحكم عمَّا عداه؛ فلا يحمل(ت) عليه. «منه». (أ) ل: السكوت؛ (ب) ح: فائدة للتخصيص؛ ل: فائدة التخصيص؛ (ت) ح: فلا يخل.

١٥٩ غ: هناك.

١٦٠ ر ل – ما ذكر؛ غ: ذكره.

١٦١ سورة النساء: ١٠١/٤.

١٦٢ وفي هامش ر ح ل: فإن كلامه يشعر بأن الاعتبار بمفهوم المخالفة مشروط بعدم ظهور فائدة(أ) للتقييد، كإخراج الكلام مخرج(ب) الغالب. «منه». (أ) فائدته؛ (ب) ل: فخرج.

١٦٣ غ ح – فإنه الغالب.

١٦٤ سورة النساء: ١٠١/٤. تفسير البيضاوي: ٩٣/٢.

١٦٥ غ: وتلك.

١٦٦ والمراد بها: الوجوه التي هي غيرُ نفي الحكم عما عدا المذكور.

١٦٧ ل: في الخروج.

١٦٨ ل: فخرج.

١٦٩ ل: مخصوصية.

١٧٠ غ ح ل: هذا.

١٧١ ر ل: ذكره.

١٧٢ ٢٦٧/١.

لكنه ذكر ابن الحاجب أمرين آخرين: **أحدهما**: أن يكون[١٧٣] لجهل المتكلِّم بحكم المسكوت، **والثاني**: لخوفه عن ذكر حاله، ثم عمَّم فقال: «أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر».[١٧٤] فإنّ[١٧٥] وجه الدلالة فيه:[١٧٦] "أن للصفة فائدةً، وغيرُ التخصيص بالحكم منتف؛ فيدلّ عليه"، فإذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته. وذُكِر في **البديع** أمر آخر، وهو تخصيص المذكور بالرأي على تقدير عدم التصريح به،[١٧٧] وفيه ما فيه.[١٧٨]

ثم اعلم![١٧٩] أنّ المفهوم عند القائلين به، وإن كان دليلًا معتبرًا، لكنّه ظنيّ لا يعارض المنطوق، نصّ عليه كثير من الثقات: **منهم**: العلّامة البيضاوي، حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿لابثين فيها أحقابا﴾:[١٨٠] «ليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الأحقاب؛ لجواز أن يكون المراد

---

١٧٣ ل – أن يكون.

١٧٤ مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب (تحقيق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦م) ٩٤٨/٢.

١٧٥ ل + ذكر.

١٧٦ أي: في مفهوم المخالفة.

١٧٧ وفي البديع: ص ٢٣٨ «ولا خوف عن تخصيصها باجتهاد لولا ذكرها».

١٧٨ وفي هامش ر غ ح ل: اعلم! أن المفهوم من كلمات بعض الأفاضل أن يتحقق الاعتبار بالمفهوم عند القائلين(أ) به بالنظر إلى القيد المستفاد من الحروف الداخلة على الحكم المقيد(ب) بالقيد الواجب للاعتبار(ت) بمفهومه، بأن يتم اعتبار(ث) مفهوم القيد الواجب اعتبار مفهومه بالقول بعدم تحقق ذلك القيد المستفاد من تلك الحروف فيما عدا صورة(ج) تحقق القيد اللازم اعتبار مفهومه، وإن وجد أصل الحكم. قال العلامة الرومي في تفسير قوله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم﴾ (سورة النساء، ٦/٤) الآية، «أي: من غير تراخ عن وقت البلوغ...» إلى قوله: «وفي الآية دلالة على أن لا يدفع إليهم أموالهم قبل البلوغ، وأما عدم دفعه إليهم(ح) بعده(خ) قبل الإيناس فلا دلالة عليه: أما منطوقا فظاهر، وأما مفهوما: فلأن مفهوم قوله: ﴿فإن آنستم﴾ عدم الدفع على الفور، لا عدم الدفع أصلا». «منه». (أ) ر: العاملين؛ (ب) ر: مقيد؛ (ت) غ ح ل: اعتبارا؛ (ث) غ: اعتبا؛ (ج) غ ح: صور؛ (ح) ح: اليتيم؛ (خ) غ ح: بعد البلوغ.

١٧٩ غ ح: واعلم؛ ل: منها.

١٨٠ سورة النبأ: ٢٣/٧٨.

أحقابًا مترادفة، كلما مضى حِقب يتبعه آخر، وإن كان فَمِن[١٨١] قبيل المفهوم؛ فلا يعارض المنطوق الدال على خلود الكفار».[١٨٢] **ومنهم**: العلّامة التفتازاني حيث قال في **التلويح**: «لا نزاع لهم في أنّ المفهوم ظنّيٌّ[١٨٣] يعارضه القياس».[١٨٤]

المبحث الأول
في المواضع التي يُرى فيها الاعتبار بالمفهوم من الحنفيّة مما[١٨٥] عثرتُ عليه أثناء المذاكرة مع ما يتعلّق بها

[١] منها: ما ذُكر[١٨٦] في الأصول: أن قصر العامّ على بعض ما يتناوله قد يكون بغير مستقل: وهو الاستثناء والشرط والصفة، ومعنى القصر هو: إثبات الحكم للبعض ونفيه عن البعض؛ فالقول بأن الشرط والصفة [٧٢ظ] من قبيل القاصر قولٌ بالاعتبار بمفهومهما.

وقد يجاب عنه بجوابين: **أحدهما**: أن المراد[١٨٧] بالقصر فيه: الدلالة على الحكم في البعض وعدم الدلالة في الآخر، لا نفيًا ولا إثباتًا،[١٨٨] حتّى لو ثبت ثبت[١٨٩] بدليل، ولو انتفى انتفى بالعدم الأصلي، وهذا ممّا يقول به الحنفية. **وثانيهما**: أنه لولا الشرط لأفاد الكلامُ الحكمَ[١٩٠] على[١٩١] جميع التقادير، فحين عُلِّق بالشرط لم يُفد ذلك، فكأنّه قصره على البعض.

---

١٨١ ل: من.

١٨٢ تفسير البيضاوي: ٢٨٠/٥.

١٨٣ ل: ظن.

١٨٤ ٢٧٢/١.

١٨٥ ل: فيما.

١٨٦ غ ح ل: ذكره.

١٨٧ ح – المراد، صح هـ.

١٨٨ ل: ثباتا.

١٨٩ غ: يثبت.

١٩٠ ل: بالحكم.

١٩١ غ ح: عن.

[٢] ومنها: ما ذُكر[١٩٢] في الأصول أيضًا من الاستدلال على أنّ الحقّ واحد، وأنّ كل مجتهد غير[١٩٣] مصيب بقوله تعالى: ﴿ففَهَّمْناها سليمان﴾.[١٩٤] ولا يخفى ما فيه من الاعتبار بالمفهوم، لكنه أشار الفاضل التفتازاني إلى ما يكون جوابًا عنه في شرح قول صاحب **التنقيح**: «ولنا قوله تعالى: ﴿ففَهَّمْناها سليمان﴾[١٩٥] الآية»[١٩٦] حيث قال:

> وجه الاستدلال: أنّ داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم، وسليمان عليه السلام حكم أن يكون الغنم[١٩٧] لصاحب الحرث ينتفع بها، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان، فيَرُد كلٌّ إلى صاحبه مُلكَه. وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي، وإلا لَمَا جاز لسليمان عليه السلام خلافُه، ولداود عليه السلام الرجوعُ عنه، ولو كان كل من الاجتهادين حقًّا لكان كل منهما أصاب الحكم وفَهِمه، ولم يكن لتخصيص[١٩٨] سليمان عليه السلام بالذكر جهة؛ فإنّ[١٩٩] تخصيص الشيء بالذكر[٢٠٠] وإن لم يدلَّ[٢٠١] على نفي الحكم عمّا عداه، لكنّه في هذا المقام يدلّ عليه، كما لا يخفى على من له معرفة بخواصّ التراكيب.[٢٠٢]

يعني: أنّ نفس التقييد من حيث هو لا يدل عند الحنفيّة على نفي الحكم عمّا عداه، وأمّا انفهام ذلك من القرائن الحاليّة أو المقاليّة –ككون المقام ههنا مقام مدح سليمان عليه السلام– فلا ضَيْر في ذلك.

---

١٩٢ غ: ذكره.

١٩٣ ر – غير. صح هـ.

١٩٤ سورة الأنبياء: ٢١/٢٩.

١٩٥ سورة الأنبياء: ٢١/٢٩.

١٩٦ التنقيح لصدر الشريعة –مع التوضح والتلويح– ٢/٢٤٧.

١٩٧ غ – لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم أن يكون الغنم، صح هـ.

١٩٨ ل: التخصيص.

١٩٩ غ ح ل: فإنه.

٢٠٠ غ ح ل – تخصيص الشيء بالذكر.

٢٠١ ل: تدل.

٢٠٢ ل: التركيب. التلويح للتفتازاني: ٢/٢٤٩.

بقي شيء في قوله:[٢٠٣] «ولم يكن لتخصيص [٧٣و] سليمان عليه السلام جهة...» إلخ، وهو أنّه يجوز أن يكون تخصيصه بالذكر لكون إصابته عليه السلام –مع صِغَر سنه وحداثة وقته– أمرًا مستبعَدًا، على ما أشار إليه الفاضل البيضاوي، حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿كلًّا آتينا حُكمًا وعلمًا﴾:[٢٠٤] «دليلٌ على أنّ خطأ المجتهد[٢٠٥] لا يقدح فيه، وقيل: على أنّ كل مجتهد مصيب، وهو مخالف لمفهوم[٢٠٦] قوله: ﴿ففَهَّمْناها سليمان﴾،[٢٠٧] ولولا النقل لَاحْتمل توافقهما على أن يكون مفهوم[٢٠٨] قوله:[٢٠٩] ﴿فَفَهَّمْناها﴾ لإظهار ما تُفضِّل[٢١٠] عليه في صِغَره» انتهى.[٢١١]

وبقي في كلام البيضاوي أن يقال: إنه عَدَّ مخالفةَ احتمال أن يراد بقوله تعالى: ﴿وكلًّا آتينا حُكمًا وعلمًا﴾[٢١٢] أنّ كل مجتهد مصيب، بمفهوم قوله تعالى: ﴿ففَهَّمْناها سليمان﴾[٢١٣] محذورًا، وقد تقرر فيما سبق أنّ مفهوم المخالفة عند القائلين به أيضًا ظنيٌّ لا يعارض المنطوق،[٢١٤]

---

٢٠٣ أي: في قول التلويح.

٢٠٤ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢٠٥ غ ح: المجتهدين.

٢٠٦ غ: مفهوم.

٢٠٧ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢٠٨ غ ح – يكون مفهوم.

٢٠٩ ل – قوله.

٢١٠ ح: ما لا يفضل؛ ل: ما يفضل.

٢١١ تفسير البيضاوي، ٥٧/٤، (سورة الأنبياء، ٧٩/٢١).

٢١٢ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢١٣ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢١٤ وفي هامش ر ل: يعني جاز أن يراد من تلك الآية –وهي قوله تعالى: ﴿وكلا آتينا حكما وعلما﴾ (سورة الأنبياء: ٧٩/٢١)– أن كل مجتهد مصيب، وأن داود وسليمان عليهما السلام كانا مصيبين في الحكم، ولا يضر ذلك مخالفة مفهوم قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ (سورة الأنبياء: ٧٩/٢١)؛ لأن الأول منطوق لا يعارضه[أ] المفهوم، وفيه ما فيه. «منه». [أ] ل: فلا يعارضه.

والقاضي،[٢١٥] وإن كان شافعيًّا، فهذا الكلام[٢١٦] منه غريب. ويمكن في الجواب أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿وكلًّا آتينا حُكمًا وعلمًا...﴾[٢١٧] الآية، لَمَّا دار بين أن يكون المراد منه أنّ خطأ المجتهدين لا يقدح،[٢١٨] وأن يكون المراد أنّ كل مجتهد مصيب، كان في كل من المعنيين ظنيًّا؛ فلا بُعْدَ بَعْدَ ذلك[٢١٩] في أن يعارضه مفهوم قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾،[٢٢٠] سِيَّمَا وقد تَأيّد المفهوم بالقرينة الحاليّة.[٢٢١]

[٣] ومنها: ما ذكر في كتب الأصول **كالتوضيح والتلويح** وأمثالهما من الاستدلال على عدم جواز دفع مال اليتيم إليه بعد بلوغه قبل إيناس الرشد منه بقوله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رُشدًا فادفعوا إليهم أموالهم﴾،[٢٢٢] فظاهرُ هذا يُشعر [٧٣ظ] بالاعتبار بمفهوم الشرط، لكنّه يضمحلُّ عند الإمعان، كما لا يخفى على أصحاب[٢٢٣] الإذعان، وذلك: أنّ التقييد بالشرط وأمثاله عند النافين للمفهوم، وإن لم يدلَّ على نفي الحكم في صورة عدم القيد، لكنه لا نزاع في أنّه يجعل[٢٢٤] الكلام ساكتًا عن بيان حاله نفيًا أو إثباتًا؛ فتقييد[٢٢٥] جواز الدفع بإيناس الرشد[٢٢٦] بعد تحريم

---

٢١٥ أي: القاضي البيضاوي.

٢١٦ ر: كلام.

٢١٧ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢١٨ غ ر + فيه.

٢١٩ وفي هامش ر: أي: ليس ببعيد. «منه».

٢٢٠ سورة الأنبياء: ٧٩/٢١.

٢٢١ وفي هامش ر ل: المراد من ذلك أن يقال: عدم معارضة المفهوم للمنطوق أمر، وعدم حمل آية محتملة لمعان متعددة على معنى من تلك المعاني -للزوم مخالفتها على ذلك المعنى لمفهوم[أ] آية أخرى- أمر آخر. «منه». [أ] ل: بمفهوم.

٢٢٢ سورة النساء: ٦/٤.

٢٢٣ ر: صاحب.

٢٢٤ ل: يحتمل.

٢٢٥ ل: لتقييد.

٢٢٦ ل: الدفع.

الدفع بقوله تعالى: ﴿ولا تُؤتُوا السفهاءَ أموالَكم﴾[٢٢٧] يقتضي تحريم الدفع[٢٢٨] فيما عدا صورة القيد بالحرمة السابقة؛ فليس فيه قول بالمفهوم، تأمل؛ فإنّه دقيق، وبالقبول حقيق، وقد غفل عنه كثير من العلماء الأعلام، كما ستحيط[٢٢٩] به خُبرًا بإذن الملك العلّام، إذا انجَرَّ إليه الكلام.[٢٣٠]

[٤] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية**[٢٣١] (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م) في كتاب النكاح حيث قال: «وللحرّ أن يتزوّج أربعًا من الحرائر والإماء، وليس له أن يتزوّج أكثر من ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿فانكِحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثُلاث ورُباع﴾،[٢٣٢] والتنصيص على عدد[٢٣٣] يمنع الزيادة عليه» انتهى.[٢٣٤] فإنّ[٢٣٥] هذا ينادي بأعلى صوت على الاعتبار بمفهوم العدد.

وقد تَصدَّى بعض الشُّرّاح لتوجيه الكلام المذكور، ورام تقريره على وجه لا يلزم منه القول بمفهوم العدد، وصار حاصل[٢٣٦] توجيهه: أنّ[٢٣٧] مراده كونُ التنصيص على العدد المذكور في تلك الآية بعينها مانعًا عن الزيادة للقرائن المقتضية لذلك، لا أنّ التنصيص[٢٣٨] على كل عدد في[٢٣٩] كل

---

٢٢٧ سورة النساء: ٤/٥.

٢٢٨ غ – تحريم الدفع.

٢٢٩ ل: تستحبط.

٢٣٠ غ ح – وقد غفل عنه كثير من العلماء الأعلام كما ستحيط به خبرا بإذن الملك العلام إذا انجر إليه الكلام.

٢٣١ وهو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، تفقه على الأئمة المشهورين منهم نجم الدين أبو حفص عمر النسفي والصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز، توفي سنة ٥٩٣. له: بداية المبتدي، والهداية شرح البداية والتجنيس والمزيد وغيرها. الفوائد البهية للكنوي، ص: ١٤٠–١٤١.

٢٣٢ سورة النساء: ٤/٣.

٢٣٣ ح: القدر.

٢٣٤ الهداية للمرغيناني (دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ) ١/١٨٩.

٢٣٥ ل: لأن.

٢٣٦ ح – حاصل، صح هـ.

٢٣٧ ر ح ل + ليس.

٢٣٨ ر ح ل – على العدد المذكور في تلك الآية بعينها مانعا عن الزيادة للقرائن المقتضية لذلك لا أن التنصيص.

٢٣٩ ل: من.

مقام كذلك،[٢٤٠] وجعل من القرائن المانعة للزيادة كونَ مَساق الكلام لبيان الأعداد المذكورة[٢٤١] قيدًا لكونها أحوالًا. والحقّ أنّ صاحب **الهداية** مائل[٢٤٢] إلى القول بمفهوم العدد، حتى إنّه أشار إليه في مواضع أُخَر[٢٤٣] من **الهداية** منها:[٢٤٤] ما ذكره في الحجّ، حيث قال:

ومن قتل [٧٤و] ما لا[٢٤٥] يؤكل لحمه من الصيد كالسّباع ونحوها فعليه الجزاء، إلّا ما استثناه الشرع، وهو ما عَدَدناه، وقال الشافعي رحمه الله: لا يجب الجزاء؛ لأنها جُبلت على الإيذاء؛[٢٤٦] فدخلت في الفواسق المستثناة. ولنا: أن السَّبُع صيد؛ لتوحُّشه،[٢٤٧] والقياس على الفواسق ممتنع؛ لِما فيه من إبطال العدد، انتهى.[٢٤٨]

إلّا أنّ ما ذكره في الحج يمكن[٢٤٩] تقريره على وجه لا يلزم منه الاعتبار بالمفهوم، وهو أن يقال: مراده إلزام الشافعي بما هو مُسَلَّم عنده.

[٥] ومنها: ما ذكره الشيخ أكمل الدين[٢٥٠] (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م) في مُفتتح كتاب الشفعة، فإنه قال المصنف[٢٥١] رحمه الله هناك: «الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع، ثم للخليط

---

٢٤٠ ر ح ل + بل دلالته عليه بمعونة القرائن الحالية أو المقالية.

٢٤١ غ: المذكور.

٢٤٢ ر ل: مال.

٢٤٣ ر ل – أخر.

٢٤٤ ر: ومنها.

٢٤٥ ر – لا.

٢٤٦ ح: الأذاء.

٢٤٧ ل: للوحشة.

٢٤٨ الهداية للمرغيناني، ١٦٨/١.

٢٤٩ ل: ممكن.

٢٥٠ وهو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البَابَرْتِي. الفقيه الحنفي، أخذ الفقه عن قوام الدين الكاكي، توفي بمصر سنة ٧٨٦. له: العناية شرح الهداية، التقرير لأصول البزدوي وغيرها. الفوائد البهية للكنوي، ص ١٩٥.

٢٥١ أي: المرغيناني صاحب الهداية.

في حقّ المبيع كالشِّرب والطريق، ثم للجار.[٢٥٢] أفاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد منهم، وأفاد الترتيب».[٢٥٣]

فقال الشيخ الشارح:[٢٥٤] «والدليل على الأول ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم: 'الشفعة لشريك[٢٥٥] لم يقاسِم'،[٢٥٦] أي: يثبت الشفعة للشريك إذا كانت[٢٥٧] الدار مشتركة فباع أحد الشريكين نصيبه قبل القسمة، أما إذا باع بعدها[٢٥٨] فلم يبق للشريك الآخر حقّ، لا في المدخل ولا في نفس الدار، فحينئذ لا شفعة».[٢٥٩]

فاعترض عليه الجد الفاضل[٢٦٠] (ت. ٩٤٥هـ/١٥٣٨م) حيث قال: «هذا قول بمفهوم الصفة، فنحن لا نقول به، إلّا أن يقال: التخصيص بدلالة اللام[٢٦١] الاختصاصيّة» انتهى.[٢٦٢]

---

٢٥٢ غ: الجار.

٢٥٣ الهداية للمرغيناني، ٣٠٨/٤.

٢٥٤ وفي هامش ر: الشيخ أكمل الدين. «منه».

٢٥٥ غ: للشريك.

٢٥٦ قال الزيلعي: قلت: غريب، وأخرجه مسلم [المساقاة، ١٣٤] (...) عن جابر، قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل شركةٍ لم تقسم ربعةٍ أو حائطٍ، لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ، وإن شاء ترك، فإذا باع، ولم يؤذنه فهو أحق به، انتهى. نصب الراية (تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م) ١٧٢/٤.

٢٥٧ ر ح ل: كان.

٢٥٨ ل: بعد القسمة.

٢٥٩ العناية للبابرتي (دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ) ٣٧٠/٩. وفي هامش ر غ ح: أي: لا شفعة للخليط كما أفاد(أ) الجد الفاضل رحمه الله تعالى، لا أنه لا شفعة له(ب) أصلا. «منه». (أ) غ: قال؛ (ب) ل – له.

٢٦٠ وهو شيخ الإسلام سعد الله بن عيسى بن أمير خان الرومي، المعروف بسعدي جلبي وبسعدي أفندي. درَّس في مدارس قسطنطينية وأدرنه وبروسا، وتوفي سنة خمس وأربعين وتسعمائة. وله: حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على العناية شرح الهداية، وغيرها. الشقائق النعمانية طاشكبري زاده، (دار الكتاب العربي، بيروت١٣٩٥ هـ/١٩٧٥م) ص ٢٦٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٧٨. Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdî Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) XXXV, 404-405.

٢٦١ ل: المقام.

٢٦٢ حاشية العناية لسعدي جلبي (دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ) ٣٧٠/٩.

وقد[٢٦٣] أجيب عنه[٢٦٤] بجعل قوله: "أما إذا باع بعدها[٢٦٥] فلم يبق للشريك الآخر حقّ..."[٢٦٦] -إلخ- خارجًا عن بيان معنى الحديث، وأنت خبير بما فيه. ويمكن أن يصار إلى أنّ التخصيص مستفاد من تحلية المسند إليه باللام، فتأمّل.

[٦] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** في كتاب الأضحيّة حيث قال: «وإنّما اختصّ الوجوب باليسار؛ لِما روينا من اشتراط السَّعة» انتهى.[٢٦٧] وقد أراد بما رواه قولَه عليه السلام: «مَن وَجد [٧٤ظ] سَعة ولم يُضَحّ فلا يقربن مُصَلَّانا».[٢٦٨] ولا يذهب على أولي الأفهام أنه يترآءى[٢٦٩] من ظاهر هذا الكلام الاعتبار بمفهوم الشرط؛ فإنّ دلالة تقييد الوعيد بواجد السعة على تقييد الوجوب[٢٧٠] بالغِنَى ليس إلّا بطريق المفهوم، وإلّا فذكر وجوبه على الغنيِّ لا ينفي وجوبه على[٢٧١] من عداه.

ويمكن[٢٧٢] الجواب عنه: بأنّ المفهوم وإن لم يكن معتبرًا عندنا، إلّا أنّه لا نزاع لأحد في[٢٧٣] أنّ[٢٧٤] الشرط والصفة[٢٧٥] وأمثالهما يجعل الكلام خِلوًا عن الدلالة على حال ما وراء ذلك

---

٢٦٣ غ ح: ولقد.

٢٦٤ أجاب به ابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١هـ/١٤٥٧ في فتح القدير (دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ٣٧٠/٩) بعد ما أورد الاعتراض المذكور. ويفهم منه أن صاحب الاعتراض الأصيل هو غير سعدي جلبي المتوفى سنة ٩٤٥هـ/١٥٣٨م.

٢٦٥ ل + أي: القسمة.

٢٦٦ ر ل – فلم يبق للشريك الآخر حق.

٢٦٧ الهداية للمرغيناني، ٣٥٥/٤.

٢٦٨ مسند أحمد (بدون مكان، وبدون تاريخ) ٣٢١/٢؛ سنن ابن ماجه –داخل موسوعة الحديث الشريف– (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م) كتاب الأضاحي ٢.

٢٦٩ ل: يراء.

٢٧٠ غ – بواجد السعة على تقييد الوجوب، صح هـ.

٢٧١ غ – الغني لا ينفي وجوبه على، صح هـ.

٢٧٢ ل: ولكن.

٢٧٣ ل – في.

٢٧٤ ل: وأن.

٢٧٥ ل: من الصيغة.

القيد، حتى يكون الكلام بحيث لو ثبت الحكم فيه ثبت[٢٧٦] بدليل، ولو[٢٧٧] انتفى انتفى بالعدم الأصليّ على ما ذكرناه آنفًا.[٢٧٨] فلمّا كان الأصل عدم وجوب الأضحيّة[٢٧٩] كان وجوبها[٢٨٠] للدليل المذكور؛ إذ الأصل هو الإباحة،[٢٨١] والوجوب فيه مقيَّد بواجد السعة؛ فانتفى الوجوب في الفقير،[٢٨٢] لا لدلالة المفهوم على عدمه، بل لعدم دلالة الدليل على وجوده. ومن ذلك القبيل الاحتجاج على اختصاص حدِّ القذف بما إذا كان المقذوف محصَنًا بقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصَنات﴾.[٢٨٣]

إن قيل: مآل[٢٨٤] ما ذكر إلى[٢٨٥] الاستدلال بالعدم الأصليّ؛ فلا[٢٨٦] يُجدي نفعًا في توجيه إسناد الدلالة إلى الحديث الكريم في الأضحيّة، والآية الكريمة في القذف. **قلت:** يمكن أن يجعل ذلك[٢٨٧] مجازًا عن عدم رفع العدم الأصلي،[٢٨٨] ألا ترى إلى ما ذكره الفاضل التفتازاني في باب المعارضة والترجيح من **التلويح** حيث قال: «ويحتمل أن الحِلَّ كان ثابتًا، والنهي قد[٢٨٩] انقضى بالطهر، فبقي الحِلُّ الثابت لعدم تناول[٢٩٠] النهي إيّاه؛ فعُبِّر عن عدم رفع الآية الحِلَّ بإيجابها إيّاه

---

٢٧٦ غ ح: يثبت.

٢٧٧ ل: قالوا.

٢٧٨ غ – على ما ذكرناه آنفا.

٢٧٩ غ + ولو.

٢٨٠ غ + لكان.

٢٨١ غ – إذ الأصل هو الإباحة، صح هـ. (لكن التصحيح جاء بعد قوله: فلما كان الأصل عدم وجوب الأضحية).

٢٨٢ ل: الفقر.

٢٨٣ سورة النور: ٢٤/٤.

٢٨٤ ل: بأن، وفي هامشه: تكرار.

٢٨٥ وفي هامش ل: من.

٢٨٦ ل: قد.

٢٨٧ ح – ذلك.

٢٨٨ ل: الأضحية.

٢٨٩ غ ل – قد.

٢٩٠ غ + تناول.

تجوُّزًا» انتهى.[٢٩١] فإذا[٢٩٢] جاز[٢٩٣] أن يُسمَّى شيءٌ موجِبًا لشيء بمجرَّد عدم منعه إياه، فما ظنّك بجواز ذكر[٢٩٤] الشيءِ الغيرِ المانعِ [٧٥و] لشيء في صورة الدليل له.

ويؤيِّدنا[٢٩٥] في دعوى جواز جعل ما هو غير رافع لشيء بمنزلة الموجِب والمقتضي له: ما ذكره[٢٩٦] الفاضل المذكور في أوائل مبحث قصر العامّ حيث قال: «وجواب آخر، وهو أنّه لولا الشرط لأفاد الكلامُ الحكمَ على جميع التقادير، فحين عُلّق بالشرط لم يُفِد ذلك، فكأنّه[٢٩٧] قصره على البعض».[٢٩٨]

ويؤيِّدنا أيضًا في ذلك تأييدًا لا مَردَّ له[٢٩٩] ما ذكره ابن الهمام (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م) في باب النفقة حيث قال: «لا يقال: هذا حينئذ[٣٠٠] استدلال بمفهوم[٣٠١] الصفة على إخراج الكافر الذميّ؛ لأنَّا نقول: بل هو إثبات الحكم في محلّ النطق –وهو الوارث– ونفيه عن غيره لعدم دليل الوجوب عليه؛ فيبقى على العدم الأصليّ، لا[٣٠٢] أنّ نفيه مضاف إلى اللفظ»،[٣٠٣] وما ذكره أيضًا في باب صلاة الخوف جوابًا عما أُورِد هناك على أبي يوسف (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م) في احتجاجه

---

٢٩١ التلويح للتفتازاني، ٢/٢٢٥.

٢٩٢ ل: فإن.

٢٩٣ ل: أجاز.

٢٩٤ ل: كون.

٢٩٥ ر: ويؤيد؛ ل: ويؤيد ما.

٢٩٦ ح: ذكر.

٢٩٧ ل: فكان.

٢٩٨ التلويح للتفتازاني، ١/٧٤.

٢٩٩ ح: تأييد الأمر وله.

٣٠٠ ر ل – حينئذ.

٣٠١ ل: لمفهوم.

٣٠٢ ر ل: إلا.

٣٠٣ فتح القدير لابن الهمام ٤/٤١٧.

على اختصاص مشروعيّة صلاة الخوف بزمانه عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وإذا كنتَ فيهم فأقمتَ لهم الصلاة...﴾[٣٠٤] الآية، من أنّه استدلال بمفهوم[٣٠٥] الشرط، وهو ليس بحجّة عندنا، حيث قال:

روي عنه: أنها ليست بمشروعة إلّا في زمن النبي عليه السلام؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وإذا كنتَ فيهم فأقمتَ لهم الصلاة...﴾[٣٠٦] الآية، شُرط لإقامتها كونه فيهم؛ فلا يجوز إذا لم يكن[٣٠٧] فيهم.[٣٠٨] قال في **النهاية**: «لا حجة لِمن تمسك بها؛ لِمَا عُرف من أصلنا أنّ المعلَّق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط،[٣٠٩] بل هو موقوف على قيام الدليل».[٣١٠] ولا يخفى أنّ استدلال أبي يوسف رحمه الله ليس باعتبار مفهوم الشرط؛ ليدفع بأنّه ليس بحجة، بل بأنّ الصلاة مع المنافي لا يجوز في الشرع. ثم إنّه أجازها في صورة مع شرط؛ فعند عدمه يبقى على ما كان من عدم الشرعيّة، لا[٣١١] أنّ عدم[٣١٢] الشرعيّة [٧٥ظ] عند عدمه مدلول للتركيب الشرطيّ،[٣١٣] انتهى.[٣١٤]

---

٣٠٤ سورة النساء: ١٠٢/٤.

٣٠٥ ل: لمفهوم.

٣٠٦ سورة النساء: ١٠٢/٤.

٣٠٧ ل – إذا لم يكن.

٣٠٨ ل: فهم.

٣٠٩ غ – عند عدم الشرط.

٣١٠ النهاية في شرح الهداية للسغناقي (مخطوطة المكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ١٩٨٤، ١٩٨٧) ٨٨و. وهو حسام الدين الحسين بن علي بن حجاج، السغناقي، الفقيه الأصولي المتكلم أحد شراح الهداية المشهورة. نسبته إلى سغناق بلدة في تركستان، توفي في حلب سنة ٧١٤. له: النهاية في شرح الهداية، والكافي شرح أصول البزدوي، الوافي في أصول الفقه (شرخ المنتخب للأخسيكتي)، وشرح التمهيد في قواعد التوحيد للنسفي، وغيرها. الجواهر المضية للقرشي، ١١٤/١–١١٦؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٦١؛ الطبقات السنية للتميمي، ١٥٠/٣–١٥٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٦٢.

٣١١ ل: إلا.

٣١٢ غ – يبقى على ما كان من عدم الشرعية،[أ] لا أن عدم، صح هـ. [أ] هامش غ: المشروعية.

٣١٣ ل: الشرعي.

٣١٤ فتح القدير لابن الهمام، ٩٨/٢–٩٩.

فإذا اتّضح[٣١٥] ما ذكرنا ظهر[٣١٦] سداد ما ذكره بعض أفاضل[٣١٧] الروم[٣١٨] –عومل بمنّ الله الحيّ القيّوم– في شرح قول صاحب **الهداية** في كتاب الوصايا: «ولا يجوز الوصية بما زاد على الثلث؛ لقوله عليه السلام في حديث سعيد:[٣١٩] 'الثلث، والثلث كثير'»[٣٢٠] حيث قال: «يعني أنّ هذا الحديث الشريف دلَّ على عدم جواز الوصيّة بما زاد على الثلث صراحةً، وقوله عليه السلام: 'إنّ الله تصدق[٣٢١] عليكم بثلث أموالكم'[٣٢٢] وإن دلَّ عليه أيضًا –لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس؛ فبقي ما فوقه على الأصل– لكنه ليس[٣٢٣] بطريق الصراحة» انتهى.[٣٢٤] فإنّ مبنى[٣٢٥] ما ذكره[٣٢٦] ذلك الفاضل على ما مهَّدناه من الأصل الأصيل، والله يُحق الحق وهو يهدي السبيل.

---

٣١٥ ل: فإنه انفتح.

٣١٦ ل: غيره.

٣١٧ ل: الأفاضل.

٣١٨ وفي هامش ر غ ح: المولى المرحوم سنان أفندي (ت. ٩٨٦هـ/١٥٧٨) رحمة الله عليه. «منه». وهو سنان الدين يوسف بن حسام الدين بن إلياس. العالم العثماني، وقاضي عسكر الأناضول. توفي سنة ست وثمانين تسعمائة. له: حاشية على تفسير البيضاوي، حاشية على الكراهية والوصايا والخنثى من الهداية، حاشية على مسألة مخالفة الراوي لمرويه من التوضيح لصدر الشريعة، حاشية على مسئلة الخلاء من شرح المواقف وغيرها. Eyyüp Said Kaya, "Sinan Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) XXXVII, 228-229.

٣١٩ هكذا في جميع النسخ، وهو خطأ، والصواب: «سعد»، وهو سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه كما في كتب الحديث، انظر: البخاري، الجنائز، ٣٦؛ مسلم، الوصية، ٥.

٣٢٠ الهداية للمرغيناني، ٥١٣/٤. وتخريج الحديث قد سبق في التعليق السابق.

٣٢١ ل: يصدق.

٣٢٢ مسند أحمد، ٤٤٠/٦؛ سنن الدارقطني (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) ٢٦٣/٥.

٣٢٣ غ – ليس.

٣٢٤ تعليقات على كتاب الوصايا من الهداية لسنان أفندي (مخطوطة المكتبة السليمانية، داماد إبراهيم باشا، الرقم: ٦٢٢) ١١١و.

٣٢٥ ح – مبنى، صح هـ.

٣٢٦ وفي هامش ر ل: مِن دلالة قوله عليه السلام: «إن الله تصدّق عليكم بثُلث أموالكم» على عدم جواز تصرف المريض مرضَ الموت فيما زاد على الثلث. «منه».

وأما ما ذكره الفاضل المشتهر بقاضي زاده[٣٢٧] -أصلح الله تعالى معاده- معترضًا على ذلك الفاضل بقوله:

ليس هذا بسديد؛ إذ لا يخفى عليك أنّ[٣٢٨] قوله عليه السلام: «إنّ الله تصدق عليكم بثلث أموالكم»[٣٢٩] لا يدلُّ على عدم جواز الوصيّة بما زاد على الثلث، لا صراحةً ولا دلالةً؛ لأنّ مفهوم المخالفة غير معتبر عندنا كما عرف، وإنّما يدلّ على جواز الوصيّة بالثلث، فجواز الوصيّة بما زاد على الثلث وعدم جوازها مسكوت[٣٣٠] عنهما بالنظر إلى ذلك الحديث الكريم؛ فلا معنى لقوله: 'وقوله عليه السلام...' إلى آخره،[٣٣١] ولا وجه لتعليل ذلك بقوله: 'لأنّه دلّ على جواز الوصيّة بالثلث'.[٣٣٢]

فمبناه على[٣٣٣] عدم تحقيق[٣٣٤] المقام، والذهولِ عن الأصل الأصيل الذي مهّدناه بفضل[٣٣٥] ربّنا المفضِّل الْمِنعام،[٣٣٦] كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

---

٣٢٧ وهو شيخ الإسلام شمس الدين أحمد بن محمود المعروف بقاضي زاده أفندي. من علماء الدولة العثمانية، توفي سنة ثمان وثمانين وتسعمائة. له: نتائج الأفكار (تكملة فتح القدير لابن الهمام على الهداية) حاشية تفسير البيضاوي، حاشية على شرح الوقاية وغيرها. ذيل الشقائق النعمانية للعطائي، ٢/٢٥٩. Mehmet İpşirli, "Kadızade Ahmed Şemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), XXIV, 96-97.

٣٢٨ ل – أن.

٣٢٩ تقدم تخريجه.

٣٣٠ ل: سكوت.

٣٣١ غ – إلى آخره.

٣٣٢ نتائج الأفكار لقاضي زاده (دار الفكر، بيروت بدون تاريخ) ١٠/٤١٦.

٣٣٣ غ ح – على.

٣٣٤ ل: تحقق.

٣٣٥ بقضا.

٣٣٦ غ ح – والذهول عن الأصل الأصيل الذي مهدناه بفضل ربنا المفضل المنعام.

[٧] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** رحمه الله أيضًا في أوّل كتاب[٣٣٧] الجنايات [٧٦و] حيث قال: «وموجَب ذلك –أي: القتل العمد– المأثم...» إلى قوله: «والقَوَد؛ لقوله[٣٣٨] سبحانه: ﴿كُتب عليكم القصاص في القتلى...﴾[٣٣٩] الآية، إلا أنّه تقيّد بوصف العمدية؛ لقوله عليه السلام 'العمد قَوَد'[٣٤٠] أي: موجِبُه».[٣٤١]

فاعتُرض عليه وأجيب[٣٤٢] حيث قيل: «لا يقال: إنّ قوله عليه السلام 'العمد قَوَد'[٣٤٣] لا يوجِب التقييد؛ لأنّه تخصيص بالذكر؛ فلا يدلُّ على نفي ما عداه؛ لأنَّا نقول: لو لم يوجِب هذا الخبر تقييد الآية لم يكن القَوَد موجَب العمد فقط؛ فلا يكون لذكر العمد فائدة» انتهى.[٣٤٤]

أقول: لا يخفى على ذي مُسكة أنّ الجواب المذكور غير خال عن الفتور والقصور؛ فإنّ ما ذكره من لزوم خُلُوّ تقييد الكلام عن فائدة على تقدير عدم الحمل على التخصيص ممّا يجري في عامّة مواضع الخلاف؛ إذ قد عَرفتَ في المقدّمة: أنّ النزاع ليس إلّا فيما إذا لم يظهر للتخصيص وجهٌ غيرُ نفي الحكم عمّا عداه، ولذلك تمسّك به القائلون بالمفهوم.[٣٤٥] وقد أجاب النافون عنه بقولهم:

---

٣٣٧ ح: كتاب أول.

٣٣٨ ر ل: بقوله.

٣٣٩ سورة البقرة: ١٧٨/٢.

٣٤٠ مصنف ابن أبي شيبة (تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة ومؤسسة علوم القرآن، جدة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦)، ٢٥٣/١٤؛ أبو داود –داخل موسوعة الحديث الشريف– (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م) الديات ١٥؛ النسائي –داخل موسوعة الحديث الشريف– (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م) القسامة ٣١، ٣٢؛ ابن ماجه الديات ٨.

٣٤١ الهداية للمرغيناني، ٤٤٢/٤.

٣٤٢ وفي هامش ر غ ل: المعترض والمجيب صاحب الكفاية. «منه». وهو جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي الكرلاني. أخذ العلم عن حسام الدين السغناقي (صاحب النهاية) وعن عبد العزيز البخاري (صاحب كشف الأسرار). شَرَح كتابَ الهداية في كتاب سماه الكفاية، وهو كتاب مشهور متداول بين الناس. الفوائد البهية للكنوي، ص ٥٨.

٣٤٣ سبق تخريجه قبل قليل.

٣٤٤ الكفاية للخوارزمي (دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ) ١٤٠/٩.

٣٤٥ وفي هامش ر غ ح ل: حيث قالوا: لو لم يحمل على النفي عما عداه يلزم إلغاء كلام الله وكلام رسول الله –صلى الله تعالى عليه وسلم– وعز شأنهما[أ] عن ذلك. "منه". [أ] ل – وعز شأنهما؛ ح: وحاشاهما.

«أنّ موجِبات التخصيص وفوائدَه أشياءُ كثيرةٌ غيرُ محصورة؛ فلا يحصل[٣٤٦] الجزم بأنّ كلّ موجِبات التخصيص منتفٍ إلّا نفي[٣٤٧] الحكم عمّا عداه. على أنّه كثيراً ما يكون في كلام الله تعالى وكلام النبي عليه السلام لكلمة واحدة ألف فائدة يعجز عن دركها أفهام العقلاء» انتهى.[٣٤٨]

وأقرب منه إلى الحقّ ما قيل في جوابه[٣٤٩] نقلًا عن **بعض حواشي الهداية**: جَعَل جنسَ العمد قَوَدًا مُنكَّرًا، والقود الواحد لا يترتّب على جنس العمد؛ فكان المراد جنس القود؛ فيلزم أن لا[٣٥٠] يكون[٣٥١] القود موجَب خطأ. وذَيّلَه نفسه حيث قال: «ذكر بعض الأدباء: أنّ المعرَّف باللام إن جُعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، سواء كان معرّفًا بلام الحقيقة أو [٧٦ظ] بغيره[٣٥٢] أو غير معرَّف» انتهى.

والعجب أنّ الفاضل الشهير بقاضي زاده لم يتنبّه[٣٥٣] لقصور الجواب السابق من الوجه الذي ذكرناه، واعتَرض عليه بوجهٍ آخرَ غيرِ وجيه.[٣٥٤]

[٨] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** أيضًا في كتاب المكاتَب في صدد الاستدلال على أنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿فكاتِبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾[٣٥٥] للندب لا للإباحة، حيث قال: «أمّا الجواز فلقوله تعالى: ﴿فكاتِبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وهذا ليس أمرَ إيجاب، وإنما هو أمر

---

٣٤٦ ل: فلا تحصل.

٣٤٧ ح – نفي.

٣٤٨ هذا الجواب منقول من التوضيح لصدر الشريعة، ٢٧١/١.

٣٤٩ وفي هامش غ ح: القائل الناقل وهو: الدهلوي، «منه». ولم أستطع تعيين هذا الدهلوي.

٣٥٠ غ ح – لا.

٣٥١ ل + له.

٣٥٢ ل: لغيره.

٣٥٣ ل: لم ينبه.

٣٥٤ انظر: نتائج الأفكار لقاضي زاده، ٢٠٦/١٠.

٣٥٥ سورة النور: ٣٣/٢٤.

ندب، هو الصحيح، وفي الحمل على الإباحة إلغاء الشرط؛ إذ هو مباح بدونه، أمّا الندبيّة معلقة به»[٣٥٦] انتهى.[٣٥٧]

فاعترض عليه الجدّ الفاضل : حيث قال:[٣٥٨] «فيه: أنّ مفهوم الشرط لا اعتبار له عندنا».[٣٥٩]

وقيل في الجواب عنه:[٣٦٠] «هذا ساقط جدًّا؛ لأنّ معنى عدم الاعتبار بمفهوم[٣٦١] الشرط: أنّ التقييد به[٣٦٢] لا يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه، لا[٣٦٣] أنّ لا[٣٦٤] يكون في ذكره فائدة أصلًا».[٣٦٥]

أقول: ما ذكره مُسلَّم، إلّا أنّ تعليلَ لزوم[٣٦٦] الإلغاء[٣٦٧] على تقدير الحمل على الإباحة

---

٣٥٦ هامش غ ح ل – أما الندبية معلقة به انتهى. صح هـ «ش».

٣٥٧ الهداية للمرغيناني، ٢٥٠/٣.

٣٥٨ ش غ ح ل – أمّا الجواز فلقوله تعالى... فاعترض عليه الجدّ الفاضل حيث قال، صح هـ «ش». لكن في هامش غ ح ل: وفي الحمل على الإباحة إلغاء الشرط؛ إذ هو مباح بدونه، قال الشيخ أكمل الدين في تقرير المقام: «إنّ في الحمل على الإباحة إلغاءَ الشرط؛ لأنّها(أ) يوجد بدونه بالاتّفاق، وكلام الله تعالى منزّه عن ذلك، وفي الحمل على الندب إعمال له؛ لأن الندبيّة(ب) معلّقة(ت) به»(ث) فاعترض عليه الجد الفاضل.(ج) حيث قال سعدي أفندي المرحوم، منه سلمه الله تعالى.(ح) (أ) ل: لأنه؛ (ب) ح: الندبة؛ (ت) ل: لأن الندب معلق. (ث) العناية للبابرتي، ١٥٥/٩. (ج) ل – الفاضل؛ (ح) ل – سلمه الله تعالى.

٣٥٩ حاشية العناية لسعدي جلبي، ١٥٥/٩.

٣٦٠ وفي هامش غ: القائل هو مولانا قاضي زاده رحمه الله، «منه سلمه الله تعالى».

٣٦١ ل: لمفهوم.

٣٦٢ غ – به.

٣٦٣ غ ح: إلا.

٣٦٤ غ ح – لا.

٣٦٥ نتائج الأفكار لقاضي زاده، ١٥٦/٩.

٣٦٦ ح – ملزوم.

٣٦٧ ل – الإلغاء.

بوجودها فيما عدا صورة الشرط، وتعليلَ اندفاع اللغو[٣٦٨] على تقدير الحمل على الندب[٣٦٩] بعدم[٣٧٠] وجود الندب فيما عدا تلك الصورة: يومئ إلى أنّ فائدة التقييد بالشرط نفي الحكم عمّا عدا صورة تحقّق الشرط، وإلى أنّ العدم عند العدم[٣٧١] من لوازم الشرط الجَعلي كالشرط الحقيقيّ، وهل[٣٧٢] هذا إلّا قول بمفهوم[٣٧٣] الشرط!

نعم! يمكن أن يجاب عما ذكره الجدّ الفاضل: بأنّ مراده[٣٧٤] من قوله: «وفي الحمل على الإباحة إلغاء الشرط؛ إذ هو مباح دونه» أنّه لو كانت الإباحة مقصورة[٣٧٥] على صورة العلم بالخيريّة لكانت الفائدة في ذكر الشرط جعلَ الكلام ساكتًا عن بيان حال صورة عدم العلم بالخيريّة، لا[٣٧٦] جعلَه حيث[٣٧٧] يدلّ[٣٧٨] على أنّ حكم صورة العدم خلافُ حكم[٣٧٩] صورة وجود الشرط، والمفهوم[٣٨٠] وإن لم يكن [٧٧و] معتبَرًا عندنا، لكن لا[٣٨١] نزاع[٣٨٢] لنا[٣٨٣] في أنّ الشرط وأمثاله يجعل الكلام ساكتًا عن التعرض لِما عداه، كما أسلفناه مرارًا.[٣٨٤]

٣٦٨ ل: اللغوية.

٣٦٩ ل – على الندب.

٣٧٠ غ: لعدم.

٣٧١ غ – عند العدم، صح هـ.

٣٧٢ غ: وقال.

٣٧٣ ل: لمفهوم.

٣٧٤ أي: مراد الشارح البابرتي.

٣٧٥ ح: مقصودة.

٣٧٦ ل: إلا.

٣٧٧ ل: بحيث.

٣٧٨ ر غ ح: يدل.

٣٧٩ ح ل – حكم، صح هامش ح.

٣٨٠ غ: المفهوم.

٣٨١ ر – لا، صح هـ.

٣٨٢ ر: النزاع.

٣٨٣ ر ل – لنا.

٣٨٤ غ ح – كما أسلفناه مرارا.

فحاصل وجه ترجيح الندب على الإباحة: أنّ الإباحة عامٌّ لصورتي وجودِ الشرط –وهو العلم بالخيريّة– وعدمِه، ففي[٣٨٥] الحمل[٣٨٦] عليه إلغاء الشرط عن الفائدة ظاهرًا،[٣٨٧] وإن احتمل فوائد عديدة يعجز عن دركها الأفهام، بخلاف الحمل[٣٨٨] على الندب؛ فإنّها لَمّا كانت مخصوصة[٣٨٩] بصورة وجود الشرط يكون الشرط لفائدة ظاهرة هي:[٣٩٠] عدم تعميم الحكم لصورة[٣٩١] عدم[٣٩٢] الشرط،[٣٩٣] لكن لا بطريق الدلالة على أنّ حكم صورة العدم خلافُ حكم[٣٩٤] صورة الوجود؛ فإنّه لا يقول به إلّا[٣٩٥] القائلون[٣٩٦] بالمفهوم، بل بطريق جعل الكلام ساكتًا عن بيان حال[٣٩٧] صورة العدم، غيرَ متعرِّض[٣٩٨] له نفيًا أو إثباتًا،[٣٩٩] وهذه المرتبة كافية في الترجيح.

وبهذا[٤٠٠] يندفع أيضًا ما ذكره الجدّ الفاضل : في باب النفقة اعتراضًا على قول صاحب

---

٣٨٥ ل – ففي.

٣٨٦ ل: فالحمل.

٣٨٧ ل: ظاهر.

٣٨٨ غ – الحمل، صح هـ.

٣٨٩ ل: مخصوصية.

٣٩٠ ل: على.

٣٩١ ل: بصورة.

٣٩٢ ر ل: بصورة العدم.

٣٩٣ ر ل – الشرط؛ وفي هامش ر غ ح ل: وعدم تعميم الحكم في صور(أ) مسلم عندنا، وإنما النزاع في الدلالة على عدم(ب) عموم الحكم وعلى اختصاصه. «منه». (أ) غ: صو؛ (ب) ر ل – عدم.

٣٩٤ غ – حكم، صح هـ.

٣٩٥ غ – إلا.

٣٩٦ ل + به.

٣٩٧ ر ل – حال.

٣٩٨ غ: معترض.

٣٩٩ غ ل: وإثباتا.

٤٠٠ ح: بهذا.

العناية: «والدليلُ على أنّه في المطلَّقات: آخرُ الآية، وهو قوله تعالى: ﴿حتى يَضعْن حملَهن﴾،[٤٠١] والنفقة في غير المطلَّقات غيرُ مُغَيَّاةٍ[٤٠٢] بوضع الحمل»،[٤٠٣] حيث قال فيه: «أنّ مفهوم الغاية غير معتبر عند الحنفية...»[٤٠٤] إلخ،[٤٠٥] فإنّ مراد صاحب **العناية** ترجيح حمل الآية على أنها نزلت[٤٠٦] في المطلَّقات بظهور فائدة التقييد بالغاية، فتأمل![٤٠٧] على أنّ ما ذكره الجدّ الفاضل : رحمه الله تعالى هناك مخالف لما ذكره التفتازاني في باب المعارضة والترجيح: «أنّ مفهوم الغاية متفق عليه».[٤٠٨]

ثم إنّ في تعليل صاحب **الهداية** قصورًا من وجه آخر، وهو أنّ من جملة الوجوه المشروطِ انتفاؤُها للاعتبار بالمفهوم إخراجَ الكلام مخرج العادة، وهي محتملة [٧٧ظ] في الآية على ما أشار إليه الفاضل التفتازاني في باب المعارضة[٤٠٩] مبحث الرخصة من **التلويح**، حيث قال اعتراضًا على صدر الشريعة: «وكذا استدلاله[٤١٠] بالآية أيضًا ضعيف؛ لما تقدم من أنّ القول بمفهوم الشرط إنّما يكون إذا[٤١١] لم تظهر[٤١٢] له فائدة أخرى مثلُ الخروج مَخرج الغالب كما في هذه الآية» إلى قوله: «فكذا قوله ﴿فكاتِبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾؛[٤١٣] فإنّ الغالب أنّه إنّما

---

٤٠١ سورة الطلاق: ٦٥/٦.

٤٠٢ ل: نعيات.

٤٠٣ العناية للبابرتي، ٤٠٤/٤.

٤٠٤ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٤٠٤/٤.

٤٠٥ ل – إلخ.

٤٠٦ غ: أنزلت؛ ح: ترتب.

٤٠٧ غ + كما لا يخفى.

٤٠٨ التلويح للتفتازاني، ٢٢٥/٢. غ ح – على أن ما ذكره الجد الفاضل رحمه الله تعالى هناك مخالف لما ذكره التفتازاني في باب المعارضة والترجيح أن مفهوم الغاية متفق عليه.

٤٠٩ غ ح ل – باب المعارضة.

٤١٠ غ: استدلال.

٤١١ ل – يكون إذا

٤١٢ غ ح ل: يظهر.

٤١٣ سورة النور: ٢٤/٣٣.

يكاتِب العبدَ إذا عَلِم فيه[٤١٤] خيرًا» انتهى؛[٤١٥] فلا يلزم إلغاء الشرط أصلًا على تقدير الحمل على الإباحة أيضًا.[٤١٦]

[٩] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** في باب موت المكاتب وعجزه حيث قال: «وقال أبو يوسف : 'لا يُعجِزه حتى يتوالى عليه نجمان' بقول علي رضي الله عنه: 'إذا توالى على المكاتب نجمان رُدّ إلى[٤١٧] الرق'،[٤١٨] علّقه بهذا الشرط» انتهى.[٤١٩]

قال الشيخ[٤٢٠] أكمل الدين رحمه الله: «لقائل أن يقول: هذا استدلال[٤٢١] بمفهوم الشرط. والجواب ما أشار إليه فخر الإسلام[٤٢٢] (ت. ٤٨٢هـ/١٠٨٩م): أنه[٤٢٣] معلَّق بشرطين، والمعلَّق بشرطين لا يَنزل عند أحدهما، كما لو قال: 'إن دخلت[٤٢٤] بهذين[٤٢٥] الدارين'».[٤٢٦] ولا يخفى أنّ الجواب[٤٢٧] المذكور لا يدفع الإشكال أصلًا؛ فإنّ النافين للاعتبار بالمفهوم يُسلِّمون أنّ المعلَّق بالشرط لا يَنزل قبل وقوع المعلّق عليه، واحدًا كان أو متعددًا، إلّا أنّهم يقولون في أدلّة الشرع: عدم

---

٤١٤ ل: فيهم.

٤١٥ التلويح للتفتازاني، ٢/٢٧١. ل – انتهى.

٤١٦ ر ح ل – أيضا.

٤١٧ غ ح: في.

٤١٨ مصنف ابن أبي شيبة، ١١/١٧٠؛

٤١٩ الهداية للمرغيناني، ٣/٢٦٤.

٤٢٠ ل: الشارح.

٤٢١ ر ل: الاستدلال.

٤٢٢ وهو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم المعروف بفخر الإسلام البزدوي، الفقيه الحنفي. أخذ الفقه عن شمس الأئمة الحلواني، وتوفي سنة ٤٨٢. له: شرح الجامع الصغير، المبسوط، كنز الوصول (أصول الفقه) وغيرها. الجواهر المضية للقرشي، ١/٥٩٤–٥٩٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٤.

٤٢٣ غ – بمفهوم الشرط والجواب ما أشار إليه فخر الإسلام أنه، صح هـ.

٤٢٤ ل + الدار.

٤٢٥ غ ح ل: هذين.

٤٢٦ العناية للبابرتي، ٩/٢٠٦.

٤٢٧ ر ل – الجواب.

نزول المعلّق بالشرط إنّما يدلّ على عدم[٤٢٨] تعميم الحكم بهذا الكلام المعلّق، ولا يلزم[٤٢٩] منه أن لا[٤٣٠] يكون الحكم عامًّا في نفسه بدليل آخر، كالقياس الذي أشير إليه في تلك الصورة بقول صاحب **الهداية** من قِبَل أبي حنيفة ومحمد (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م) رحمهما الله تعالى: «والثلاث هي المدّة التي ضُربت لإبلاء الأعذار...» إلخ؛ فلا[٤٣١] مَحيص عن الإشكال إلّا بما سبق[٤٣٢] من المصير إلى أنّ الأصل عدم الفسخ؛ فتأمل!

[١٠] **ومنها**: ما ذكره صاحب **الهداية** أيضًا في باب صفة الصلاة حيث قال: «والقعود مقدارَ التشهد في [٧٨و] آخر الصلاة لقول ابن مسعود حين عَلّمه: 'إذا قلت هذا، أو فعلت هذا فقد تمَّت صلاتك'[٤٣٣] عَلّق التمام بالفعل...» إلخ، قال أكثر الشراح[٤٣٤] في أثناء شرح هذا المقام: «وكلّ[٤٣٥] ما[٤٣٦] عُلِّق على شيء: لا يوجد دونه؛ فتمام الصلاة لا يوجد بدون الفعل». فاعترض عليه الجدّ الفاضل : رحمه الله حيث قال: «ممنوع؛ فإنّ الشرطية لا تدلّ[٤٣٧] على العدم عند العدم [عندنا]،[٤٣٨] ولهذا[٤٣٩] لا يُعتبر بمفهوم الشرط».[٤٤٠]

---

٤٢٨ ح – عدم.

٤٢٩ ح: ولا يلزمه.

٤٣٠ ح – لا.

٤٣١ ل: فلان.

٤٣٢ ص ١٦، ٢٤.

٤٣٣ مسند أحمد، ٤٢٢/١؛ أبو داود، الصلاة، ١٧٧، ١٧٨.

٤٣٤ ومنهم أكمل الدين البابرتي في العناية: ٢٧٥/١.

٤٣٥ ر ح ل – علق التمام بالفعل إلخ قال أكثر الشراح في أثناء شرح هذا المقام وكل.

٤٣٦ ر ح ل: وما.

٤٣٧ غ: لا يدل.

٤٣٨ زيادة من المطبوع.

٤٣٩ غ: ولهذا.

٤٤٠ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٢٧٥/١. ح – ومنها: ما ذكره صاحب الهداية أيضا في باب صفة الصلاة ... ولهذا لا يعتبر بمفهوم الشرط، صح هـ.

[١١] ومنها: ما ذكره الشيخ أكمل الدين رحمه الله في باب الإحرام من كتاب الحجّ عند شرح قول صاحب[٤٤١] **الهداية:** «ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط، وهو واجب عندنا، خلافًا للشافعي رحمه الله؛ لقوله عليه السلام: 'من حج هذا البيت[٤٤٢] فليكن آخرُ عهده بالبيت الطوافَ، ورخص النساء الحُيَّض'»[٤٤٣] انتهى.[٤٤٤] قال: «وذلك أيضًا دليل الوجوب، وإلّا لم يكن[٤٤٥] لتخصيص الرخصة بالحُيّض فائدة».[٤٤٦]

[١٢] ومنها: ما ذكره الفاضل الشريف (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م) رحمه الله في **شرح المواقف**[٤٤٧] حيث قال: «لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود؛ لأنّا نقول: إنّ[٤٤٨] المتبادر في اللغة من مثل قولنا: 'إن ضربتَه[٤٤٩] ضربتُك' هو الربط في جانبي الوجود والعدم معًا، لا في جانب العدم فقط، كما هو المعتبر في الشرط المصطلح» انتهى.[٤٥٠] ألا ترى كيف سَوّغ في صورة الشرط ربطَ العدم بالعدم، والكلام هناك في تعليق[٤٥١] الرؤية باستقرار الجبل في قوله تعالى: ﴿فإن استقرَّ مكانَه فسوف تراني﴾[٤٥٢] فتأمّل في الجواب، والله[٤٥٣] الهادي

---

٤٤١ ل – صاحب.

٤٤٢ ل – من حج هذا البيت.

٤٤٣ البخاري، الحج ١٤٤؛ مسلم، الحج ٣٨٠؛ الترمذي –داخل موسوعة الحديث الشريف– (دار السلام، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م) الحج ٩٩. ل: الحض، وفي هامشه: أي: الحيض.

٤٤٤ الهداية للمرغيناني: ١٤٨/١.

٤٤٥ ر ل: يظهر.

٤٤٦ العناية للبابرتي: ٥٠٤/٢.

٤٤٧ وفي هامش ر غ ح ل: وإنما ذكرت(أ) ما ذكره الشريف رحمه الله تعالى ههنا، وحللت به بين كلمات صاحب(ب) الهداية ليكون ما يتعلق بمفهوم الشرط في مكانه. «منه». (أ) ح + أن؛ (ب) ل – صاحب.

٤٤٨ ر ل – إن.

٤٤٩ ر ح ل: ضربت.

٤٥٠ شرح المواقف للجرجاني (تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت١٤١٩ هـ/١٩٩٨م) ١٣٧/٨.

٤٥١ غ: التعليق.

٤٥٢ سورة الأعراف: ١٤٣/٧.

٤٥٣ ل: وإنه.

إلى سبيل[٤٥٤] الصواب.[٤٥٥]

[١٣] ومنها: ما ذكره[٤٥٦] صاحب **الهداية** قُبيل باب خيار الشرط حيث قال: «ويجوز بيع الحنطة في سنبلها، والباقِلَاء في قِشره، وكذا الأرز والسمسم[٤٥٧]. وقال الشافعي: لا يجوز بيع الباقلاء الأخضر، وكذا الجوز[٤٥٨] واللوز والفستق في قشره الأول عنده. وله في بيع السنبل قولان. وعندنا:[٤٥٩] جاز ذلك كله...» إلى قوله: «ولنا ما روي: [٧٨ظ] 'أنّه نَهَى[٤٦٠] عن بيع النخل حتى يُزهي،[٤٦١] وعن بيع السنبل[٤٦٢] حتى يَبيَضّ،[٤٦٣] ويأمنَ[٤٦٤] العاهة'...»[٤٦٥] إلخ.[٤٦٦]

قال الشيخ أكمل الدين رحمه الله: «فيه نظر؛ لأنه استدلال بمفهوم الغاية» انتهى.[٤٦٧]

وقال الجدّ الفاضل: رحمه الله: «في نظره نظران»،[٤٦٨] وأبهمهما؛ اختبارًا للأذهان[٤٦٩] وامتحانًا لأصحاب الفهم والإذعان.

---

٤٥٤ ل – سبيل.

٤٥٥ وفي هامش ر غ ح ل: يعني أنه(أ) جوز ربط العدم بالعدم في الآية، مع أنه لا عبرة عندنا بمفهوم(ب) الكتاب والسنة. «منه». (أ) ل: أن؛ (ب) غ ح: بالمفهوم.

٤٥٦ ح: ذكر.

٤٥٧ ر: وكذا السمسم.

٤٥٨ ر – وكذا اللوز.

٤٥٩ ح: ولنا.

٤٦٠ ح: منهي.

٤٦١ ح: تزهي.

٤٦٢ ر: السنبلة.

٤٦٣ ر ح ل: تبيض.

٤٦٤ ر: وتأمن.

٤٦٥ صحيح مسلم، البيوع ٥٠؛ أبو داود، البيوع ٢٣.

٤٦٦ الهداية للمرغيناني: ٢٨/٣.

٤٦٧ العناية للبابرتي: ٢٩٤/٦.

٤٦٨ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٢٩٤/٦.

٤٦٩ ح: اختيار الأذهان.

أقول: لعله أراد من أحد النظرين المذكورين: منع كون[٤٧٠] دلالة "حتى" على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها: من قَبيل[٤٧١] المفهوم؛ لما أشرنا إليه في المقدّمة من أنّها عند بعض الثقات من قبيل الإشارة أو العبارة.[٤٧٢] ومراده[٤٧٣] من الآخر: منع فساد الاحتجاج به[٤٧٤] على تقدير كونه من قبيل المفهوم أيضًا؛ لما أشرنا إليه نقلًا عن الفاضل التفتازاني من أنّ مفهوم الغاية متّفق عليه، لا[٤٧٥] كسائر المفاهيم.

ويمكن أن يحمل[٤٧٦] أحد النظرين على[٤٧٧] تجويز أن يكون الدليل إلزاميًّا مسوقًا[٤٧٨] لإلزام الشافعي رحمه الله على ما هو مذهبه من الاعتبار بالمفهوم، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة المراد، وبيده أزِمَّة الرشاد.

[١٤] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** أيضًا في مُفتتح باب خيار الرؤية حيث قال: «ومَن باع ما لم يره فلا خيار له، وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول أوّلًا له الخيار؛ اعتبارًا لخيار العيب وخيار الشرط. ووجه المرجوع[٤٧٩] إليه: أنه معلّق بالشراء لما روينا؛ فلا يثبت دونه» انتهى.[٤٨٠]

وأراد بما رواه: قوله عليه السلام: «من اشترى شيئًا لم يره فله الخيار»[٤٨١] حتى إنه اعترض

---

٤٧٠ ل: كونه.

٤٧١ ح: قبل.

٤٧٢ ر ل: والعبارة.

٤٧٣ ح: ومراد.

٤٧٤ ر ح ل – به.

٤٧٥ غ – لا.

٤٧٦ ر ل: يجعل.

٤٧٧ ر غ – على.

٤٧٨ غ ح: سوقا.

٤٧٩ وفي جميع النسخ: الرجوع، والمثبت من الهداية المطبوعة.

٤٨٠ الهداية للمرغيناني: ٣/٣٤.

٤٨١ مصنف ابن أبي شيبة، ١٠/٤٨٩؛ سنن الدارقطني، ٣/٣٨٢.

عليه[٤٨٢] بأنّ المعلّق بالشرط يوجد قُبيل[٤٨٣] وجود الشرط بسبب آخر. ولكنّه يمكن دفع هذه المناقشة بأنّ السبب المحتمِل لوجود خيار الرؤية في الشراء ليس إلّا القياس، كما يرشد إليه تعليل القول المرجوع عنه بقوله: «اعتباراً بخيار الشرط وخيار العيب».[٤٨٤] ومن شرائط صحّة القياس: أن لا يكون الأصل على خلاف القياس، وخيار الرؤية ثابت على خلافه، صرّح به بعض الشراح؛ فيكون قول صاحب **الهداية**: «فلا يثبت دونه»[٤٨٥] أنّه في هذا المقام بعينه[٤٨٦] لا يثبت[٤٨٧] دونه، لا أنّ كلَّ معلّق بشيء لا يثبت دونه. وهذا على نهج ما ذهب إليه ابن الهمام[٤٨٨] في توجيه قول صاحب **الهداية** «والتنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه»[٤٨٩] كما مر.[٤٩٠]

[١٥] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** أيضًا[٤٩١] في كتاب الصيد حيث قال: «والفعل -أي: الصيد- مباح لغير المحرِم في الحِلّ؛ لقوله سبحانه وتعالى ﴿وحُرِّم عليكم صيدُ البَرّ ما دمتم حُرُمًا﴾».[٤٩٢] فاعترض عليه هناك أيضًا الشيخ[٤٩٣] أكمل الدين حيث قال: «فيه نظر؛ لأنّه استدلال بمفهوم الغاية، [٧٩و] وهو[٤٩٤] ليس[٤٩٥] بحجة عندنا» انتهى.[٤٩٦] ولا يذهب عليك أنه

---

٤٨٢ ل – عليه. وفي هامش ر غ ح ل: وحاصل هذا الاعتراض: (أ) مفهوم الشرط غير (ب) معتبر (ت) عندنا. «منه». (أ) غ + أن؛ (ب) ل – غير؛ (ت) ل: اعتبر.

٤٨٣ غ ح ل: قبل.

٤٨٤ الهداية للمرغيناني: ٣٤/٣.

٤٨٥ الهداية للمرغيناني: ٣٤/٣.

٤٨٦ ح: بعته.

٤٨٧ غ: لا تثبت.

٤٨٨ في فتح القدير له، ٢٤٠/٣.

٤٨٩ الهداية للمرغيناني: ١٨٩/١.

٤٩٠ ر ل – ولكنه يمكن دفع ... عليه كما مر.

٤٩١ غ ح ل – أيضا.

٤٩٢ سورة المائدة: ٩٦/٥. الهداية للمرغيناني: ٤٠١/٤.

٤٩٣ ل: والشيخ.

٤٩٤ ل – وهو.

٤٩٥ ل: وليس.

٤٩٦ العناية للبابرتي: ١١٢/١٠. غ ح – عندنا.

يتمشّى ههنا الوجهان المذكوران فيما سبق[٤٩٧] من: أنّ الغاية ليس من قبيل المفهوم، وأنّ مفهوم الغاية[٤٩٨] اتفاقيّ. ويمكن ههنا[٤٩٩] أن يجاب بالحمل على الاستدلال بالإباحة الأصليّة؛ فتأمل!

[١٦] ومنها: ما ذكره الشيخ أكمل الدين في باب الرجوع عن الهبة في شرح قول صاحب **الهداية:** «ولنا قوله عليه السلام: 'الواهب أحق بهبته ما لم يُثَب[٥٠٠] منها'»[٥٠١] حيث قال: «ولأنّه لو كان كذلك لَخَلَا[٥٠٢] قوله: 'ما لم يثب[٥٠٣] منها' عن الفائدة؛ إذ هو أحقّ، وإنْ[٥٠٤] شَرَط العوضَ قبله» انتهى.[٥٠٥]

فاعترض عليه الجدّ الفاضل : رحمه الله حيث قال:[٥٠٦] «يجرُّ إلى القول بمفهوم الغاية، وقد نفاه الشيخ»[٥٠٧] انتهى.[٥٠٨] يعني: أنّ بين استدلاله ههنا بمفهوم الغاية ونفيِه إيّاه في كتاب البيع والصيد منافاةً ظاهرةً ومدافعةً واضحةً.

فما قيل[٥٠٩] ههنا اعتراضًا على الجد الفاضل : رحمه الله من[٥١٠] «أنّه صرح المحقّق التفتازاني في **التلويح** في المعارضة والترجيح: 'أنّ مفهوم الغاية متّفق عليه'،[٥١١] فكيف ينفيه الشيخ؟»[٥١٢]

---

٤٩٧ ص ٩.

٤٩٨ ر + ليس من قبيل المفهوم. وفي هامشه: زائد.

٤٩٩ ر ح ل – ههنا.

٥٠٠ غ ل: لم يثبت.

٥٠١ مصنف ابن أبي شيبة، ٣٥/١١؛ ابن ماجه، الهبات ٦. الهداية للمرغيناني: ٢٢٥/٣.

٥٠٢ ل: بخلاف.

٥٠٣ غ ل: لم يثبت.

٥٠٤ ل: وإلا.

٥٠٥ العناية للبابرتي: ٤٠/٩.

٥٠٦ وفي هامش ل: قائله مولانا الشهير بقاضي زاده، هـ. وأنت تعلم أنه غلط، بل القائل سعدي جلبي وهو جد المؤلف.

٥٠٧ يعني البابرتي صاحب العناية.

٥٠٨ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٤٠/٩.

٥٠٩ وفي هامش ر غ ح: قائله المولى(أ) الشهير بقاضي زاده. «منه». (أ) غ ح: مولانا.

٥١٠ ل – من.

٥١١ التلويح للتفتازاني: ٢٢٥/٢.

٥١٢ يعني البابرتي صاحب العناية.

انتهى،[٥١٣] فكلام مُجاب،[٥١٤] بل عَجَب[٥١٥] عُجاب؛ فإنّه إن[٥١٦] أراد به إنكار نفي الشيخ إياه فلا يلتفت[٥١٧] إلى إنكاره؛ لما عرفت من نفيه الصريح فيما نقلناه[٥١٨] عن البيع والصيد. وقد أشار إلى نفيه في باب الأوقات[٥١٩] التي يُكره فيها الصلاة أيضًا حيث قال: «واستُشكِل[٥٢٠] بأنه غَيَّى[٥٢١] الكراهة إلى الطلوع والغروب، وحكمُ ما بعد الغاية يخالف[٥٢٢] ما قبلها، وههنا ليس كذلك. والجواب: أنّه تمسّك بمفهوم الغاية، وهو[٥٢٣] غير[٥٢٤] لازم... » إلخ.[٥٢٥] وإن أراد أنّه لا وجه لنفيه لتصريح الثقات بكونه اتفاقيًّا فلا ضَير[٥٢٦] فيه؛ فإنّ الجدّ الفاضل : واقف على تصريح الثقات، وإنّما مراده مجرَّد [٧٩ظ] بيان التدافع بين كلمات صاحب **العناية** (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م)، يرشدك إليه ما ذكره الجدّ الفاضل: في باب النفقة على ما أسلفناه؛ فإنّه قال هناك: «فيه: أنّ مفهوم الغاية غير معتبر[٥٢٧] عند الحنفية على ما سيصرّح به[٥٢٨] الشارح في كتاب البيع، وإن صرَّح غيره[٥٢٩] بخلافه».[٥٣٠]

---

٥١٣ نتائج الأفكار لقاضي زاده، ٩/٤٠.

٥١٤ ح: محاب.

٥١٥ ح: عجيب.

٥١٦ ل – إن.

٥١٧ ل: فلا تلتفت.

٥١٨ غ ح: نقلنا.

٥١٩ ل: أوقات.

٥٢٠ ر ح ل: استشكل.

٥٢١ ل: غبا.

٥٢٢ ح: يخاف.

٥٢٣ غ – وهو.

٥٢٤ غ: وغير.

٥٢٥ العناية للبابرتي، ١/٢٣٧.

٥٢٦ ح: خير.

٥٢٧ غ: غير معتبرة.

٥٢٨ ل – به.

٥٢٩ ح: غير.

٥٣٠ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٤/٤٠٤.

[١٧] ومنها: ما ذكره صاحب **الهداية** في باب من هو أحقُّ بالولد من كتاب الطلاق حيث قال: «وكلّ من تَزوجَتْ مِن[٥٣١] هؤلاء يسقط[٥٣٢] حقّها لما روينا».[٥٣٣] وأراد به قوله عليه السلام لامرأة قالت له:[٥٣٤] يا رسول الله! إنّ ابني هذا كان بطني له وعاءً، وحجري له حِواءً،[٥٣٥] وثديي له سِقاء، وزعم أبوه أن ينزعه مني:[٥٣٦] «أنت أحق به[٥٣٧] ما لم تَزَوَّجي» الحديث.[٥٣٨] والكلام في هذا كالكلام في الحديث السابق بعينه.[٥٣٩]

[١٨] ومنها: ما ذكره في دعوى **المبسوط** من أنّه: «إذا وَلدت أمة[٥٤٠] أولادًا ثلاثة في بطون مختلفة بأن يكون بين كل من الولدين ستة أشهر أو أكثر،[٥٤١] فقال المولى: "الأكبر مني": كان نفيًا لنسب الآخَرَين».[٥٤٢] ولولا أنّ التخصيص بالوصف يوجب النفي لثبت نسبهما كما قال زفر رحمه الله؛ لأنّ بثبوت[٥٤٣] نسب الأكبر صارت أمَّ ولده[٥٤٤] من وقت العُلوق،[٥٤٥] وهما قد وُلدا على فراشه، ونسبُ ولد[٥٤٦] أم الولد يثبت من المولى من غير دعوة إلا أن ينفيه.

---

٥٣١ ل – هؤلاء.

٥٣٢ غ ح: سقط.

٥٣٣ الهداية للمرغيناني: ٢٨٣/٢.

٥٣٤ غ ح + عليه السلام.

٥٣٥ ل: خور.

٥٣٦ ر ل + قال عليه السلام.

٥٣٧ ح – به.

٥٣٨ مسند أحمد، ١٨٢/٢؛ أبو داود، طلاق ٣٤، ٣٥.

٥٣٩ ر ل – بعينه.

٥٤٠ غ ح: أمه.

٥٤١ غ ح ل: وأكثر.

٥٤٢ المبسوط للسرخسي (دار المعرفة، بيروت١٤١٤ هـ/١٩٩٣م) ١٤٥/١٧ بتصرف.

٥٤٣ غ ل: ثبوت.

٥٤٤ ر ل: ولد.

٥٤٥ ل: التلوق.

٥٤٦ ل – ولد.

[١٩] ومنها:[٥٤٧] ما ذكره في الشهادات: «إذا قال شهود[٥٤٨] الميراث: 'لا نعلم[٥٤٩] له وارثًا في أرض كذا' يكون إثباتًا في غير تلك الأرض؛ فلا يقبل[٥٥٠] شهادتهما عند الإمامين رحمهما الله».[٥٥١]

وأجيب عن هاتين المسألتين في عامّة كتب الأصول:

أمّا عن الأولى: فبما حاصله: أنّ الحكم المذكور[٥٥٢] يبتني[٥٥٣] على أصل آخر غيرِ مفهوم المخالفة، وهو أنّ السكوت في موضع البيان بيان؛ فإنّه يحتاج إلى البيان لو كان الولد [٨٠و] منه، فلمّا سكت عن البيان صار بيانًا بأنّهما[٥٥٤] ليسا منه. واعتُرض عليه: بمنع كون المقام مقام البيان؛ لما[٥٥٥] سبق من أنّ كون الأكبر ثابتَ النسب كافٍ في إثبات نسب الآخَرَين. وأجيب: بأن ذلك فيما إذا وُلدا بعد دعوة الأكبر، والمفروض أنّ ولادتهما قبلها؛ فيكونان وَلَدَي الأمة، لا ولدَ أمّ الولد.[٥٥٦] واعترض: بأنّ الفراش وإن[٥٥٧] ثبت بدعوة الأكبر، لكنّه يثبت[٥٥٨] من أوّل وقت ولادة الأكبر. ومُنع ذلك متمسّكًا[٥٥٩] بما ذكر في **المبسوط**: «أنّ الفراش إنّما[٥٦٠] يثبت من وقت الدعوة».[٥٦١]

---

٥٤٧ غ – ومنها.

٥٤٨ ل: المشهود.

٥٤٩ ل: لا لعلم.

٥٥٠ ل: فلا تصل.

٥٥١ المبسوط للسرخسي: ١٥٣/١٦ بتصرف.

٥٥٢ ل: المذكورتين.

٥٥٣ ل – يبتني.

٥٥٤ ل: بأنه.

٥٥٥ غ ح: فيما.

٥٥٦ ل: ولد.

٥٥٧ ل: إن.

٥٥٨ غ ر ل: ثبت.

٥٥٩ ل: متمما.

٥٦٠ ر – إنما.

٥٦١ المبسوط للسرخسي، ١٤٥/١٧.

وأمّا عن المسألة الثانية: فبما حاصله: أنّ الشهود[٥٦٢] لَمَّا ذكروا ما لا حاجة إليه تمكّن[٥٦٣] شبهة[٥٦٤] علمهم بالوارث في أرض أخرى، وبها[٥٦٥] تُرَدّ الشهادة، والقائلون بمنع الاعتبار بالمفهوم لا ينفون إيراثه الشبهة. قلت: لا يخفى أنّ ردّ الشهادة بالشبهة في الحقوق التي لا تندرئ بالشبهات محلّ نظر وكلام.[٥٦٦]

ثم أقول: لا حاجة عندي إلى هذا البسط والتفصيل، والنظر غير وارد عن أصله؛ فإنّ النافين للمفهوم إنّما ينفونه في أدلّة الشرع من الكتاب والسنة، لا في غيرهما. ولذلك يعتبر به[٥٦٧] في الروايات وكلمات المصنّفين على ما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى في المبحث الثاني، فالاعتبارُ بمفهوم كلام من وُلد له ثلاثة أولاد، وبمفهوم كلام الشهود غيرُ مخالف لما هو المقرّر المعهود. وفيه ما فيه، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال، وحقِّيّة[٥٦٨] المقال.

المبحث الثاني
في بيان ما يعتبر فيه المفهوم بالاتّفاق بين علماء الآفاق

اعلم! أنّ[٥٦٩] مفهوم المخالفة معتبر في الروايات، حتى مفهوم اللقب، نصَّ على اعتباره[٥٧٠] فيها ابن الهمام في فصل القراءة من كتاب الصلاة حيث قال: «فإنّ المراد "أن[٥٧١] يُسمع نفسه لا

---

٥٦٢ ل: المشهور.

٥٦٣ ل: لكن.

٥٦٤ ل: بشبهة.

٥٦٥ غ: فبها.

٥٦٦ غ ح – وكلام.

٥٦٧ ل – به.

٥٦٨ ل: وحقيقة.

٥٦٩ ل: أثم.

٥٧٠ غ ح: اعتبار.

٥٧١ ر ح ل – أن.

غير" بمفهوم[٥٧٢] اللقب، وهو حجَّة في الروايات».[٥٧٣] وصرح باعتبار [٨٠ظ] المفهوم فيها[٥٧٤] كثير من الثقات في مواضع عديدة من المعتبرات:

منها:[٥٧٥] ما ذكره الإتقاني[٥٧٦] (ت. ٧٥٨هـ/١٣٥٧) في التيمّم حيث قال: «واستدلُّوا على ما قالوا بقوله: "لعادم الماء"؛ لأنّ التخصيص بعادم الماء دلَّ على أنّ المستحب في غير الطامع: التقديمُ، بدليل ما ذكر في **السير الكبير**: 'أنّ التخصيص في الروايات والمعاملات يدلُّ على نفي ما عداه'».[٥٧٧]

ومنها: ما ذكره الشيخ أكمل الدين في كتاب الصوم حيث قال: «ووجه الإشارة: أنّ التقييد في الرواية يدلُّ على نفي الحكم عمّا عداه؛ فكان تخصيصه بالمصر ونفي[٥٧٨] العلّة في عدم قبول الشهادة دليلًا على قبولها إذا كان الشاهد من غير المصر أو كان بالسماء[٥٧٩] علّة».[٥٨٠]

ثم إنّه بعد ما نصّ على الاعتبار بالمفهوم في الروايات ذَكَر في مُفتتح كتاب الإقرار ما ينبئ عن غفلته عن هذه الضابطة؛ فإنّه قال صاحب **الهداية** هناك: «وإذا أقرّ الحرّ العاقل[٥٨١]

---

٥٧٢ ل: مفهوم.

٥٧٣ فتح القدير لابن الهمام: ٣٢٥/١.

٥٧٤ ل – فيها.

٥٧٥ ح ل: ومنها.

٥٧٦ وهو قوام الدين أمير كاتب الإتقاني الفارابي، كان رأسا في مذهب الحنفية بارعا في الفقه واللغة والعربية. توفي سنة ٧٥٨. له: غاية البيان (شرح الهداية)، الشامل شرح أصول البزدوي، التبيين شرح المنتخب (أصول الفقه) وغيرها. الفوائد البهية للكنوي، ٥٠. وننبه هنا على ميزة للإتقاني: أنه كان خدم المذهب الحنفي من وجه آخر غير التدريس والتأليف، وهو أنه كان يكتب ويستنسخ كثيرا من كتب الحنفية القديمة والمهمّة، ولذا نرى في كثير من المخطوطات الحنفية بأنه استنسخه أمير كاتب الإتقاني أو استُنسِخ من مخطوطة كتبها هو، فجزاه الله تعالى خيرا عن العلم وأهله.

٥٧٧ راجع كلام السرخسي في شرح السير الكبير (تحقيق صلاح الدين المنجد، بدون مكان وبدون تاريخ) ١٧٧/١.

٥٧٨ ر ل: وعدم.

٥٧٩ غ: في السماء؛ ح: السماء.

٥٨٠ العناية للبابرتي: ٣٢٥/٢.

٥٨١ ل – العاقل.

البالغ[٥٨٢] بحقّ: يلزمه.[٥٨٣] وشرط الحرّيّة ليصحّ إقراره مطلقًا؛ فإنّ العبد المأذون وإن كان ملحقًا بالحرِّ في حقّ الإقرار،[٥٨٤] لكنّ[٥٨٥] المحجور عليه لا يصح إقراره بالمال، ويصحُّ في الحدود والقصاص»،[٥٨٦] فقال صاحب **العناية**: «وكأنّ هذا اعتذار عن قوله: 'وإذا أقر الحرُّ'، ولعله لا يحتاج إليه؛ لأنه قال: 'وإذا[٥٨٧] أقرَّ الحر بحق: لزمه'، وهذا صحيح، وأمّا أنّ[٥٨٨] غير الحر إذا أقرّ لزم أو لم يلزم فساكت عنه» انتهى.[٥٨٩] فيَرِد على ظاهره: أنّ المفهوم إذا كان معتبرًا في الروايات –على ما نصّ عليه نفسه في الصوم– يقتضي مفهوم صفة الحرّيّة قصرَ الصحّة فيه.

والعجب أنّ الجدّ الفاضل : رحمه الله اعترض على صاحب **العناية** في مُفتتح كتاب الإقرار: «بأنّ المفهوم معتبَر في الروايات»،[٥٩٠] واستدلَّ على ذلك بكلمات الغير، ولم يتعرَّض لما نصّ عليه صاحب **العناية** نفسه في الصوم،[٥٩١] فكأنّه [٨١و] رحمه الله لم يطَّلع إذ ذاك على الموضع المذكور، والله أعلم بحقائق الأمور.

ثم أقول: يمكن دفع الاعتراض المذكور عن كلام صاحب **العناية** رحمه الله ورفعُ التدافع بين كلاميه بوَجهٍ وَجيهٍ تقف[٥٩٢] عليه[٥٩٣] إن شاء الله تعالى، ومآله[٥٩٤] إلى ادّعاء أنّ صاحب **العناية**

---

٥٨٢ ح: البالغ العاقل.

٥٨٣ غ ح: لزمه؛ ل: تلزمه.

٥٨٤ ل + العاجل.

٥٨٥ ر غ ل: ولكن.

٥٨٦ الهداية للمرغيناني: ١٧٨/٣.

٥٨٧ ح: إذا.

٥٨٨ ل: أنه.

٥٨٩ العناية للبابرتي: ٣٢٢/٨.

٥٩٠ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٣٢٢/٨.

٥٩١ غ ح – في الصوم.

٥٩٢ ح: توقف.

٥٩٣ ح – عليه.

٥٩٤ ل: ومأ ليه.

جعل القول المذكور من قبيل[٥٩٥] الضوابط، وبنى كلامه المزبور[٥٩٦] على ما[٥٩٧] تقرر عندهم من: أنّ الضوابط لا يُعتبر فيها العكس.

ومنها: ما ذكره صدر الشريعة رحمه الله في باب المهر من **شرح الوقاية** حيث قال: «ولا خلاف في أنّ التخصيص[٥٩٨] بالذكر في الروايات يدلُّ على نفي الحكم عمّا عداه».[٥٩٩] والعجب أنّه جعل هناك الاعتبار بالمفهوم في الروايات[٦٠٠] أمرًا متّفَقًا عليه على سبيل البَتّ والقطع، ثم إنه شكَّ فيه[٦٠١] في[٦٠٢] كتاب المأذون[٦٠٣] حيث قال: «فإن[٦٠٤] تخصيص[٦٠٥] الشيء[٦٠٦] بالذكر في الروايات إن[٦٠٧] دلّ على نفي الحكم عمَّا عداه فتعميم التجارات إجماعًا يختصّ[٦٠٨] بما إذا لم يُقيِّد، وأما إذا قَيَّد: فعندنا يعمُّ[٦٠٩] التجارات، خلافًا للشافعيِّ رحمه الله».[٦١٠]

ومن جملة ما يجب أن يُنبّه[٦١١] عليه[٦١٢] في هذا المقام: أن المراد بكون المفهوم معتبرًا في

---

٥٩٥ ر – قبيل، صح هـ.

٥٩٦ غ ح ل: المذكور.

٥٩٧ ل – ما.

٥٩٨ ل: التنصيص.

٥٩٩ شرح الوقاية لصدر الشريعة ٣٨/٣/١.

٦٠٠ غ ح – في الروايات.

٦٠١ غ ح – أنه شك فيه.

٦٠٢ ح – في، صح هـ.

٦٠٣ غ: الإذن.

٦٠٤ ر ح ل: إن.

٦٠٥ ل: يختصص.

٦٠٦ ل: الشراء.

٦٠٧ ل: إذا.

٦٠٨ ح: تخصيص.

٦٠٩ ر ل: تعم؛ غ: تعميم.

٦١٠ شرح الوقاية لصدر الشريعة: ٣٦/٥/٢.

٦١١ غ ح: أن يعلم.

٦١٢ غ ح – عليه.

الروايات وكلام[٦١٣] المصنفين: الاعتبارُ به[٦١٤] فيما عدا كلام الله تعالى وكلام نبيّه عليه السلام، سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلَّة الشرع: كأقوال الصحابة[٦١٥] رضي الله عنهم. يرشدك إليه أنّ صاحب **الهداية** استدلَّ في باب الجنايات من كتاب الحجّ على قوله: «وإذا صال السَّبُع على المحرِم فقتله لا شيء عليه» بقوله: «ولنا: ما روي عن[٦١٦] عمر رضي الله عنه: قتل سَبُعًا وأهدى كبشًا فقال:[٦١٧] إنّا[٦١٨] [٨١ظ] ابتدأناه» انتهى.[٦١٩]

فقال بعض الشرّاح في **شرحه**:[٦٢٠]

> علَّل الإهداء بالابتداء، فيدلُّ على[٦٢١] أنّ الدافع[٦٢٢] لا يجب عليه شيء، وإلّا لم يبق للتعليل فائدة. واعتُرض: بأنّ التخصيص بالذكر لا يدلُّ على نفي الحكم عمّا عداه؛ فلا يصحّ الاستدلال. وأجيب: بأنّ ذلك في خطاب الشرع، أمّا في الروايات فيدلُّ. وفيه نظر؛ لأنّ قول عمر رضي الله عنه في هذا المحلّ بمنزلة خطاب الشرع؛ لأنّه في حيّز الاستدلال به؛[٦٢٣] فلا يفيده، انتهى.[٦٢٤]

وأجاب عنه الجدّ الفاضل : رحمه الله[٦٢٥] حيث أماط اللِّثام عن وجه المقام وأراء[٦٢٦] حقيقة الحال، فقال: «الجواب: أنّ عدم دلالة التخصيص على نفي الحكم عمّا عداه إنّما هو في كلام الله

---

٦١٣ ل: وكلمات.

٦١٤ غ ح – في الروايات وكلام المصنفين الاعتبار به؛ ل – الاعتبار به.

٦١٥ ح: الصحابي.

٦١٦ ل: على.

٦١٧ ح: وقال.

٦١٨ ل – إنا.

٦١٩ الهداية للمرغيناني: ١٦٨/١.

٦٢٠ وهو أكمل الدين البابرتي في العناية: ٨٨/٣.

٦٢١ غ ح: عليه.

٦٢٢ ح: الدفع.

٦٢٣ ح ل – به.

٦٢٤ ل: فلا تفيده.

٦٢٥ غ: شكره الله سعيه.

٦٢٦ هكذا في: ر غ ش ل، ولعل الصواب: وأرى؛ ح: وأراد.

تعالى وكلام نبيّه عليه السلام، وأمّا كلام غيرهما فليس كذلك، بل بمنزلة الروايات، كما يُعلم من الأصول، وهذا هو مراد المجيب؛ فلا شكَّ في صحّته».[٦٢٧]

ثم[٦٢٨] إنّ الظاهر أنّ الحنفية النافين للمفهوم في الكتاب والسنة إنّما مالوا إلى الاعتبار[٦٢٩] به[٦٣٠] في الروايات لوجه وجيه قد[٦٣١] كان[٦٣٢] يختلج ببالي، ثم رأيته مذكورًا في بعض المعتبرات، منها: **شرح المغني** لمولانا منصور القآني[٦٣٣] (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣) حيث قال:

> لعلَّ قول العلماء: "التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عمّا عدا المذكور" كلام من هذا القبيل، حيث يعلم أنّه لو لم يكن للنفي لَمَا كان للتخصيص فائدة؛ إذ[٦٣٤] الكلام فيما إذا[٦٣٥] لم يُدرَك فائدة أخرى، بخلاف كلام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ فإنّه أوتي جوامع الكَلِم، فلعلَّه قصد فائدة لم ندركها،[٦٣٦] ألا ترى أنّ الخلف استفاد منه أحكامًا وفوائد لم يبلغ إليها السلف،[٦٣٧] بخلاف [٨٢و] أمر الرواية؛ فإنّه لا[٦٣٨] يقع التفاوت فيه، انتهى.[٦٣٩]

---

٦٢٧ حاشية العناية لسعدي جلبي، ٨٨/٣.

٦٢٨ ح – ثم.

٦٢٩ ل: الاعتبارية.

٦٣٠ ل – به.

٦٣١ غ ح: وقد.

٦٣٢ ل – كان.

٦٣٣ ل: الفارابي. وهو أبو محمد منصور بن أحمد بن يزيد الخوارزمي المعروف بالقآني، الفقيه الحنفي، الأصولي. المتوفى سنة ٧٧٥. له: شرح المغني للخبازي (أصول الفقه). هدية العارفين للبغدادي، ٤٧٤/٢؛ الفوائد البهية، ص ٢١٥.

٦٣٤ ل: لأن.

٦٣٥ غ – إذا.

٦٣٦ ل: تدركها.

٦٣٧ ر ل – السلف.

٦٣٨ غ: قلما؛ ح: لما.

٦٣٩ شرح المغني للقآني (مخطوطة مكتبة بايزيد الدولة، ولي الدين أفندي، الرقم: ٩٧٧) ٨٥و.

فظهر من هنا[٦٤٠] أنّ الاعتبار بالمفهوم في الروايات أيضًا مشروط بما إذا لم يظهر للتخصيص[٦٤١] فائدة سوى نفي الحكم.[٦٤٢]

قلت:[٦٤٣] تلخّص[٦٤٤] من هذا: دفع[٦٤٥] لإشكال هائل يترآءى[٦٤٦] في أوّل الأمر، وهو أنّ القاعدة القائلة: "بأنّ المفهوم معتبر في الروايات" تخالف[٦٤٧] مخالفةً[٦٤٨] ظاهرةً[٦٤٩] لأمر تقرّر لديهم واشتهر بين يديهم، وهو: "أنّ العكس في الضوابط[٦٥٠] غير لازم وغير مقصود"[٦٥١] انتهى.[٦٥٢]

وقد أشار إلى عدم الاعتبار بعكس الضوابط ذلك الشارح[٦٥٣] فيما ذكره جوابًا عمّا أُورِد[٦٥٤] على قول صاحب **الهداية** في باب فسخ الإجارة: «وإذا مات أحد المتعاقِدَين وقد عقد الإجارة لنفسه انفسخت»[٦٥٥] مِن أنّ الإجارة تفسخ فيما إذا مات الموكِّل ولم يعقدها لنفسه حيث

---

٦٤٠ غ ح ل: هذا.

٦٤١ ل – للتخصيص.

٦٤٢ ر ح ل + انتهى.

٦٤٣ غ – قلت؛ ح: أقول.

٦٤٤ غ: يتلخص.

٦٤٥ ل: وقع.

٦٤٦ ل: ترآئى.

٦٤٧ ر ل: يخالف.

٦٤٨ ر ح ل – مخالفة.

٦٤٩ ر ح ل: ظاهره.

٦٥٠ ح غ – في الضوابط.

٦٥١ وفي هامش ر غ ح ل: يعني تكون(أ) الضابطة ساكتا عن بيان حال بعض صور لا يوجد فيها الحكم المذكور، وإن لزم أن يكون ساكتا عن بيان حال بعض ما كان حكمه هذا الحكم؛ فإنه لا ضير في السكوت عن بيان حال بعض الصور.(ب) «منه». (أ) ح ل: يكون؛ (ب) غ: التصور.

٦٥٢ ر ل ش + على ما صرح به صاحب العناية في باب الوكالة بالبيع والشراء، وكذا في باب فسخ الإجارة.

٦٥٣ يعني البابرتي صاحب العناية.

٦٥٤ ح: أورده.

٦٥٥ الهداية للمرغيناني، ٢٤٧/٣.

قال: «وليس بلازم؛ فإنّا[٦٥٦] قد قلنا: إنّه كلّما مات العاقد لنفسه انفسخ، ولم يُلتزم[٦٥٧] أنّه كلّما انفسخ يكون بموت[٦٥٨] العاقد؛ لأنّ العكس غير لازم في مثله» انتهى.[٦٥٩]

وبيان المخالفة بين الضابطتين المقررتين المذكورتين[٦٦٠] هو: أنّ مقتضى الاعتبار بالمفهوم في الروايات أن يدلُّ كل[٦٦١] قيد من القيود المذكورة[٦٦٢] على اختصاص الحكم المذكور[٦٦٣] بصورة وجود ذلك القيد بحيث ينتفي[٦٦٤] في[٦٦٥] صورة انتفائه، فإذا دلَّت[٦٦٦] القيود المذكورة في الضابطة على عدم الحكم عند عدم القيود يكون[٦٦٧] العكس معتبراً لا محالة.

ووجه اندفاع الإشكال المذكور من اشتراط ذلك الشرط[٦٦٨] هو: أنّ الطرد أمر مقصود في الضوابط، وقد يكون ذكر بعض القيود لإخراج[٦٦٩] بعض صور[٦٧٠] لا يتحقق فيها الحكم المذكور؛ كي ينتظم طرد الضابطة، ويتأتّى[٦٧١] الحكم على عدّة من الصور بأنّ حكمها[٦٧٢] في الشرع كذا،

---

٦٥٦ ر ح: فإنه.

٦٥٧ هكذا في جميع النسخ. ولو قال: «ولم نلتزم» أو «ولم يلزم» لكان أوفق بالسباق.

٦٥٨ ح – بموت، صح هـ.

٦٥٩ العناية للبابرتي: ٩/١٤٥. ر ل ش ي – انتهى. وقد أشار ... غير لازم في مثله، انتهى. صح هامش ر: وقد أشار ... غير لازم في مثله انتهى. وبيان المخالفة.

٦٦٠ غ ح – المذكورتين.

٦٦١ ل – كل.

٦٦٢ ر ل – المذكورة.

٦٦٣ ر: مذكور.

٦٦٤ ل: يقتضي.

٦٦٥ غ ح – في.

٦٦٦ ل: زالت.

٦٦٧ غ ح: ويكون.

٦٦٨ وفي هامش ر غ ح: يعني بالشرط المذكور عدم ظهور وجه التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه. «منه».

٦٦٩ وفي هامش ر غ ح ل: والمراد من الإخراج جعله مسكوتا عنه غير متعرض[أ] إليه أصلا. «منه». [أ] غير معرض.

٦٧٠ ل: الصور.

٦٧١ غ ح: ويأتي.

٦٧٢ ح: حكمهما.

على وجه الإجمال[٦٧٣] والاختصار من غير ترديد. فإذا ترتَّب على القيود المذكورة في الضوابط هذه الفائدةُ المقصودة منها تظهر للقيود فائدة؛ فلا تدلُّ[٦٧٤] على نفي الحكم عمّا عداه؛ لانعدام الشرط السابق، أعني: عدم ظهور فائدةٍ غيرِ نفي الحكم عما عداه.

توضيحه: [٨٢ظ] أنّ قيد كون[٦٧٥] عقد الإجارة "لنفسه" مَثلًا في قوله:[٦٧٦] «إذا مات أحد المتعاقِدَين وقد عقد الإجارة[٦٧٧] لنفسه انفسخ العقد»[٦٧٨] إنما ذُكر ليُخرِج عن الضابطة ما إذا عقد الوصيّ أو المتولّي لليتيم والوقف.[٦٧٩] فإذا ترتَّب عليه فائدة إخراج هاتين الصورتين وجعلِهما مسكوتًا عنهما لا يصحّ الحكم بأنّ فائدته[٦٨٠] الدلالةُ على أنّه كلَّما عقدها لغيره[٦٨١] لا تنفسخ،[٦٨٢] حتى يَرِدَ الاعتراض بصورة عقد الوكيل.

يرشدك إلى ما ذكرنا ما ذكره صاحب **العناية** في مُفتتح باب حدّ القذف عند شرح قول المصنف: «وإذا قذف الرجل رجلًا محصنًا أو امرأة محصنةً بصريح الزنا، وطلب المقذوف حَدَّه الحاكم»[٦٨٣] حيث قال:

> اعترض: بأنّ التقييد بصريح الزنا غير مفيد؛[٦٨٤] لتحقّقه بدونه بأن قال: 'لستَ لأبيك'.[٦٨٥] والجواب:[٦٨٦] أنّه إذا قذفه بصريح الزنا ووُجد الشرط وجب الحدّ لا محالة، وتلك قضيّة

٦٧٣ ح ل: الاحتمال.

٦٧٤ ل: فلا يدل.

٦٧٥ ل: كونها.

٦٧٦ أي: في قول صاحب الهداية. غ + الإجارة؛ ح + الإجارة تنفسخ.

٦٧٧ غ – تنفسخ إذا مات أحد المتعاقدين وقد عقد الإجارة، صح هـ.

٦٧٨ الهداية للمرغيناني، ٢٤٧/٣. غ ح – انفسخ العقد.

٦٧٩ غ ح: أو لوقف.

٦٨٠ غ ح: فائدة.

٦٨١ غ: بغيره.

٦٨٢ غ ح ل: لا ينفسخ.

٦٨٣ الهداية للمرغيناني: ٣٥٥/٢.

٦٨٤ غ: غير مقيد.

٦٨٥ ح: لست لا، صح هـ: لابني.

٦٨٦ غ + عنه.

صادقة، وأما أنّه: "إذا قذفه بنفي النسب لا يجب" فليس بلازم؛ لأنّ التقييد لإخراج ما كان منه بطريق الكناية، مثل أن يقول: 'يا زاني'، فيقول آخر: 'صدقتَ'، لا لإخراج ما ذكرتم، انتهى.[٦٨٧]

ثم أقول:[٦٨٨] إذا عثرتَ على ما نقلناه عن صاحب **العناية** من القول بأنّ[٦٨٩] العكس غير لازم في مواضع ثلاثة من[٦٩٠] شرحه على **الهداية** –حد القذف، والوكالة، والإجارة–:[٦٩١] علمتَ أنّ مدار ما ذكره في أوّل الإقرار أيضًا على ذلك، حيث جعل[٦٩٢] قول **الهداية**: «وإذا أقرَّ الحرّ العاقل[٦٩٣] البالغ...»[٦٩٤] إلخ ضابطةً، كما جَعل قولَه: «إذا[٦٩٥] مات أحد المتعاقِدَين»[٦٩٦] وقولَه: «إذا قذف الرجل رجلًا»[٦٩٧] ضابطةً،[٦٩٨] ولذلك قال بعدم لزوم العكس فيه؛ فلا[٦٩٩] يَرد عليه ما أورده الجدّ الفاضل : رحمه الله على ما سبق.

ومن جملة ما يعتبر فيه المفهوم: العقوبات، قال صاحب [٨٣و] **النهاية** (ت. ٧١٤هـ/١٣١٤م) في فصل كيفية الحدود:

---

٦٨٧ العناية للبابرتي: ٣١٧/٥.

٦٨٨ وفي هامش ر غ ح ل: هذا(أ) الجواب الذي وعدناه فيما سبق بقولنا(ب): «ثم أقول: يمكن دفع الاعتراض». «منه». (أ) ر: في؛ (ب) ل – بقولنا.

٦٨٩ ل: أن.

٦٩٠ ل: في.

٦٩١ وفي هامش غ: وقال الشيخ أكمل الدين أيضا في كتاب الصلح عند شرح قول المصنف: وهو بمنزلة النكاح، حتى إن ما صلح مسمى فيه صلح ههنا، ولا يتوهم لزوم العكس؛ فإنه غير لازم ولا هو ملتزم، ألا يرى أن الصلح عن القتل العمد على أقل من عشرة دراهم صحيح، وإن لم يصلح صداقا... إلخ. «لمحرره».

٦٩٢ ل – جعل.

٦٩٣ ل – العاقل.

٦٩٤ الهداية للمرغيناني، ١٧٨/٣.

٦٩٥ غ: إذ.

٦٩٦ الهداية للمرغيناني، ٢٤٧/٣.

٦٩٧ الهداية للمرغيناني، ٣٥٥/٢.

٦٩٨ ح – كما جعل قوله إذا مات أحد المتعاقدين، وقوله إذا قذف الرجل رجلا ضابطة.

٦٩٩ غ ح: لا.

وإنّ تخصيص الشيء بالذكر لا يدلُّ على نفي ما عداه إلا في الروايات كما في قوله: وليس على المرأة أن تَنقُض ضفائرها،[٧٠٠] أو في العقوبات كما في قوله تعالى: ﴿كلَّا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾،[٧٠١] تخصيص الكفّار بالحجاب دليل على[٧٠٢] عدم الحجاب في حقّ المؤمنين.[٧٠٣]

وقد أشار إلى هذا منصور القاآني[٧٠٤] حيث قال في مبحث[٧٠٥] مفهوم اللقب:

واعترض على أصل المسألة: بأنّ أهل السنة استدلّوا على رؤية الله تعالى بقوله تعالى: ﴿كلَّا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾؛[٧٠٦] إذ الكفّار خُصّوا[٧٠٧] بالحَجب؛ فلا يكون المؤمنون محجوبين،[٧٠٨] وهذا عمل بمفهوم[٧٠٩] اللقب. وأجاب عنه العلامة النسفي:[٧١٠] (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠) 'بأنّ التخصيص بالشيء لا يدلّ على نفي ما عداه عندنا، وحيث دلَّ إنّما دلَّ لأمر خارج، لا من قِبَل[٧١١] التخصيص؛ فالاستدلال بهذه الآية من

---

٧٠٠ ر غ ح ل ي ش: ظفائرها، وهو خطأ ظاهر.

٧٠١ سورة المطففين: ١٥/٨٣.

٧٠٢ ل – على.

٧٠٣ النهاية في شرح الهداية، للسغناقي، ٢٠٩و.

٧٠٤ ح: القاغاني؛ ل: الفارابي.

٧٠٥ ل – مبحث.

٧٠٦ سورة المطففين: ١٥/٨٣.

٧٠٧ ح: مخصوصون.

٧٠٨ ح: المحجوبين.

٧٠٩ ل – لمفهوم.

٧١٠ وهو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بحافظ الدين النسفي. كان إمامًا كاملًا عديمَ النّظير في زمانه، رأسًا في الفقه والأصول، بارعا في الحديث ومعانيه. تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكَرْدَرِي، وحميد الدين الضرير، وبدر الدين خواهر زاده. توفي سنة ٧١٠. وله تصانيف معتبرة، منها: «الوافي» (متن لطيف في الفروع) وشرحه الكافي ، وكنز الدقائق (متن مشهور في الفقه) والْمُصفَّى (شرح المنظومة النسفية)، والمستصفى (شرح الفقه النافع) ، والمنار (متن في الأصول) وشرحه كشف الأسرار، ومدارك التنزيل (في التفسير)، وغيرها. الجواهر المضية للقرشي، ٢٩٤/٢-٢٩٥؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٧٤-١٧٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٠١- ١٠٢.

٧١١ ر ل: قبيل.

حيث أنّ كونهم محجوبين عقوبة لهم؛ فيكون أهل الجنّة بخلافه'[٧١٢] انتهى.[٧١٣]

والحقُّ: أنّ دلالة[٧١٤] ذكر شيء[٧١٥] على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مُطَّرِد،[٧١٦] بل له مقام يقتضيه يُشكِل بيانه وضبطه، لكنّه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة والطِّباع المستقيمة.[٧١٧]

هذا آخِر ما تيسّر لنا من النقض[٧١٨] والإبرام في هذا المقام، بعون الله تعالى ذي الطَّوْل والإنعام، مع تراكم الأمراض والعِلَل، بحيث ضاقت عَلَيَّ الحِيَل،[٧١٩] والله المستعان وعليه التُّكلان، والحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبيّ بعده، وعلى آله وأصحابه المتأدِّبين بآدابه.

تمت الرسالة.[٧٢٠]

---

٧١٢ كشف الأسرار للنسفي (دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ) ١/٤١٠.

٧١٣ شرح المغني للقآني، ٨٥و.

٧١٤ غ + ما.

٧١٥ غ ح – شيء.

٧١٦ ل: تظر.

٧١٧ ل: السقيمة.

٧١٨ غ ل: النقص.

٧١٩ ر ل: الجبل؛ غ ح: الخيل. والمثبت من: ش.

٧٢٠ غ ر – تمت الرسالة.

Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin *Risâle fî mefhûmi'l-muhâlefe* İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili

Bu makale X-XI/XVI-XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ahîzâde Abdülhalim Efendi'ye ait *Risâle fî mefhûmi'l-muhâlefe* isimli eserin tenkitli neşrinden oluşmaktadır. İnceleme kısmında müellifin hayatı ve eserlerine yönelik mâlûmatın ardından çalışmaya konu olan risâle hakkında bir değerlendirmeye yer verilmektedir. Risâlede usul-i fıkıh ilminin önemli meselelerinden olan mefhum-i muhalefet konusu farklı bir açıdan ele alınmıştır. Müellif, prensip olarak mefhum-i muhalefeti delil kabul etmeyen Hanefî mezhebinin fürû alanında kaleme alınmış eserlerinde, mefhum-i muhalefet ile yapılan istidlâlleri incelemiştir. Alanında yazılmış tek eser olduğu görülen risâle, mefhum-i muhalefetin tarif ve türlerini ihtiva eden bir mukaddime, Hanefîler'in fürû eserlerinde mefhum ile istidlâl ettiklerini düşündüren meseleleri inceleyen birinci ana bölüm ve mefhum-i muhalefetin ittifakla hüccet kabul edildiği yerleri mevzubahis eden ikinci ana bölüm olmak üzere üç başlıktan oluşmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ahîzâde Abdülhalim Efendi, Hanefî mezhebi, mefhum-i muhalefet, usul-i fıkıh, istidlâl, hüccet, fürû-i fıkıh.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 34 (2015): 135-174

تحقيق «الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري» لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي*

سامي طُورانْ أَرَلْ**

A Critical Edition of *al-Kawkab al-Sārī fī Haqīqah al-Juz' al-Ikhtiyārī* by 'Abd al-Ghanī ibn Ismā'īl al-Nābulusī

This paper is a critical edition of *al-Kawkab al-Sārī fī Haqīqah al-Juz' al-Ikhtiyārī* written by 'Abd al-Ghanī ibn Ismā'īl al-Nābulusī (d. 1144/1731), a leading and a prolific scholar of the Sufi school of *wahdat al-wujūd* (unity of being). The first section provides information on the author and his main works of kalām, followed by an evaluation of the treatise. The subject of the treatise is the freedom of will, which, being one of the main problems of theology, has been discussed in the kalām works as well as in some Sufi treatises such as *al-Kawkab al-Sārī*. In this treatise, al-Nābulusī first presents the approaches of the different schools of Islam such as Jabriyyah, Qadariyyah and Ahl al-Sunnah to the problem of the freedom of will and then presents a solution to this from a Sufi perspective based on knowledge gained through *kashf* (unveiling) and *zawq* (pleasure).

Key words: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, *al-Kawkab al-sārī*, freedom of will, *al-iradah al-juz'iyyah* (partial will), voluntary deeds, *kashf* (unveiling), Jabriyyah, Qadariyyah.

* عملت هذا التحقيق في دورة التحقيق المنظمة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM). وأتقدم بالشكر الجزيل للدكتور محمود مصري والأستاذ المشارك الدكتور سعاد مرد أوغلو والمحكمين لقراءتهم المقالة وإبداء ملحوظاتهم القيمة.

** المعيد، جامعة إسطنبول ٢٩ مايو بالكلية الدولية للعلوم الإسلامية والدراسات الدينية.
(sami.turan.erel@gmail.com)

© İSAM, İstanbul 2015

مقدمة

وما أنتَ مجبورٌ وربُّكَ خالقٌ لكَ الاختيارَ المحضَ من غيرِ مريةِ
فإنّك مختارٌ ولا جبرَ ههنا وكلَّفكَ المولى بأنواعِ كلفـــــةِ
وما الشرطُ في المخلوقِ يقدِر أنّه يخالف حكمَ الخالقِ المتثبـــّت[1]

هكذا يصوغ عبد الغني النابلسي الرد على الجبرية من جهة وعلى القدرية من جهة أخرى شعرًا، فيرفض الجبر ولا يُخرج الاختيار عن كونه مخلوقًا. ثم إنه يبين اختلاف مشرب أهل الحقيقة عن الجاهلين بها، ويرجع اختلاف ذلك لعدم شهودهم توحيد الوجود الحق:

جعلوه اثنين عنهم واحدٌ غائبٌ والآخرُ الجمّ الغفير
والذي وحَّده ألحدَ في زعمِهم ما إنْ له منهم نصير
أصلُ هذا أنهم يعتقدونَ سوى الله بتأثيرٍ يصير
وهو جزءٌ اختياريٌّ لهم حققّوه وإلى الله المصير[2]

نشأت مسألة أفعال العباد عنصرًا محوريًا في علم الكلام، وقد كتب فيها وناقش حولها كثير من العلماء، وبحثوا عن حل مطمئن لها. ومن هؤلاء الأعلام عبد الغني النابلسي الذي نحقق إحدى رسائله في هذه المسألة.[3]

١. الدراسة

١.١. ترجمة المؤلف

الشيح عبد الغني النابلسي شخصية علمية موسوعية مهمّة من أعيان علماء القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي، وقد كان الاهتمام به في الأوساط العلمية كبيرًا لاسيما

١ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، عبد الغني النابلسي، تعليق محمد عبد الخالق الزناتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١م/٢٠٠١هـ، ص:١٠٤.

٢ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق ، عبد الغني النابلسي ، ص: ٢٥٢.

٣ ونشير إلى أن هذه الرسالة نشرها سابقا محمد راغب الطباخ دون تحقيق، ودون مقابلة بين النسخ، كما خلت من أي خدمة للنص، أو دراسة له.

منذ بداية النصف الثاني من القرن الماضي، فنشر له الكثير وحقق من مؤلفاته الكثير، وكتبت عنه كثير من الدراسات، ولهذا فإننا سوف نوجز ترجمته هنا، ونحيل إلى الكتب الموسعة تجنبا للإطالة والتكرار.

١.١.١. اسمه ونسبه وتاريخ ولادته ووفاته

هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنانيّ المقدسيّ النابلسيّ الدمشقي.[٤] ثم إنه يعرّف نفسه النابلسي بلدًا الحنفيّ مذهبًا القادريّ مشربًا النقشبنديّ طريقة.[٥]

ولد في دمشق اليوم الخامس من ذي الحجة سنة خمسين وألف للهجرة،[٦] الموافق للتاسع عشر من آذر سنة ١٦٤١ للميلاد، وتوفي ١١٤٣ للهجرة[٧] الموافق لسنة ١٧٣١ للميلاد. وقال مصطفى بن فتح الله الحموي في كتابه **فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر** عنه: «ولد بدمشق وبها نشأ (...) وأفنى أيامه في تحصيل أنواع الفضائل، وسهر لياليه في حلّ مشكلات ما استعضل من المسائل، فصار له على كثير من العلوم كمال الاطلاع، لا سيما علم الكلام والمشرب، فإنه أبدع فيه غاية الإبداع وأغرب (...) قدم مكّة حاجًّا في موسم سنة خمس عشرة ومئة وألف، واجتمعت به، وأجازني مروياته، وحصل بيني وبينه أكيد المودة الصافية.»[٨]

---

٤ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، عبد الغني النابلسي، ص: ٨.

٥ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، عبد الغني النابلسي، ص: ١٩.

٦ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، دار البشائر الإسلامية – دار ابن حزم، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٣١/٣.

٧ سلك الدرر للمرادي، ٣٧/٣.

٨ فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، مصطفى بن فتح الله الحموي، تحقيق عبد الله محمد الكندري، دار النوادر، دمشق، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ١٥١/٥.

٢.١.١. أسرته

ولد النابلسي في أسرة تهتم بالعلم، حيث شغله والده بقراءة القرآن ثم بطلب العلم.[٩] وقال تقي الدين حصيني في كتابه **منتخبات التواريخ لدمشق** عن أسرة عبد الغني النابلسي بعد أن وصفهم بأنهم أسرة قديمة وشهيرة في العلم والمجد: «أتى جدّهم الأكبر إلى دمشق من نابلس، ونقل بعضهم أنهم يجتمعون مع بني جماعة، وتسلسل منهم العلماء الأعلام حتى ظهر جدّهم ومشيد مجدهم العارف الشهير والولي الكبير السيد عبد الغني المعتقَد بالولاية عند أهل دمشق. وقد أثنى المؤرخون عليه وعلى آبائه وأجداده الأئمة الأعلام، وذكروا مؤلفاتهم وآثارهم التي طار ذكرها في الآفاق.»[١٠]

وذكر أيضًا أن العلامة البربير البيروتي الشهير مدح هذه الأسرة بالأبيات الآتية:

في الصالحيّةِ ذو[١١] أيادٍ عندهم ... ملقى الضيوفِ كفرضِ عينٍ لازمِ

قومٌ قد استغنَوا بعبدِ غنيّهم ... وتعلّموا مِن جودِ ذاكَ الحاتمي[١٢]

٣.١.١. نشأته، ورحلاته، ووفاته

ثم إنه نشأ في جو علميّ حيث بدأ تعلّم قراءة القرآن ثم طلب العلم من الفقه، وأصوله، والمعاني، والصرف، والحديث، ومصطلحه، والتفسير من العلماء. ثم رحل إلى بغداد، ومصر، والحجاز، وفلسطين ولبنان. وبدأ يلقي الدروس ويصنف وهو في العشرين من عمره. ثم غاص في قراءة كتب الصوفية فظهرت عنده أحوال غريبة وابتعد عن الناس،[١٣] حيث بدأ الحساد يغتابونه بكلام لا يليق به حتى خرج من بيته الذي لم يخرج منه مدة سبع سنوات، ثم بدأ رحلاته إلى إسطنبول سنة خمس وسبعين وألف، والبقاع وجبل لبنان سنة مائة وألف، والقدس والخليل سنة

٩ عقود الجوهر فيمن صنف خمسين تصنيفًا فمائة فأكثر، جميل بن مصطفى العظم المعرف بجميل بك، المطبعة الأهلية، ١٩٠٨م، ٤٧/١.

١٠ منتخبات التواريخ لدمشق، محمد أديب آل تقي الدين الحصني، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ٨٥٦/٢.

١١ في الأصل: ذوو، وتم إصلاحها لإقامة الوزن.

١٢ منتخبات التواريخ لدمشق، الحصني، ٨٥٧/٢.

١٣ عقود الجوهر، جميل بك، ٥٠/١؛ سلك الدرر، المرادي، ٣١/٣.

إحدى ومائة وألف، ومصر والحجاز سنة خمسة ومئة وألف، وطرابلس الشام مدة أربعين يومًا سنة اثنتى عشرة ومائة وألف، وانتقل من دمشق إلى صالحيتها في بداية سنة تسع عشرة ومائة وألف، ومكث هناك إلى وفاته.[١٤] وتوفي سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف، ودفن بالقبة التي أنشأها في صالحية دمشق.[١٥]

٤.١.١. شيوخه

درس المؤلف على شيوخ كثر حين طلبه للعلم؛ فمنهم والده، وأحمد القلعي الحنفي، ومحمود الكردي، وعبد الباقي الحنبلي، ومحمد المحاسني، والنجم الغزى، وإبراهيم بن منصور الفتال، ومحمد بن أحمد الأسطواني، وعبد القادر بن مصطفى الصفوري الشافعي، والسيد محمد بن كمال الدين الحسيني الحسني بن حمزة نقيب الأشراف بدمشق، ومحمد العيثاوي، وحسين بن إسكندر الرومي وغيرهم.[١٦]

٢.١. مصنفاته

وضع النابلسي مؤلفات وشروح كثيرة[١٧] من أنواع مختلفة من العلوم؛ مثل العقيدة والكلام، والتصوف، والفقه وأصوله، والتفسير، والحديث، والتجويد، والشعر، والرحلات، وعلم الفلاحة وغير ذلك من العلوم العديدة.[١٨]

---

١٤ سلك الدرر، المرادي، ٣/٣١-٣٢.

١٥ نفحة الريحانة، المحبي، ٢/١٣٧. وذكر جميل بك تفصيلاً عن وفاته: «مرض رضي الله عنه في السادس عشر من شعبان سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف، وانتقل بالوفاة عصر يوم الأحد الرابع والعشرين من الشهر المذكور، وجهز يوم الاثنين الخامس والعشرين من الشهر، وغسله تلميذه العلامة الشيخ علي بن أحمد البراذعي بوصية منه، وكفّنه وصلى عليه في داره، ودفن بالقبة التي أنشأها في أواخر سنة ست وعشرين ومائة، وتولّى دفنه الشيخ علي المذكور، وغلقت البلد يوم موته وانتشر الناس في جبل الصالحية، وبنى حفيده الشيخ مصطفى إلى جانب ضريحه جامعًا حسنًا بخطبة، والآن يتبرك به ويزار رحمه الله تعالى ونفعنا به، وأمدنا بمدده، آمين.» انظر: عقود الجوهر، جميل بك، ص: ٦٨-٦٩.

١٦ سلك الدرر، المرادي، ٣/٣١

١٧ ذكر ابن شاشو أنه لم يبلغ أي أحد من علماء قرنه إلى عدد مؤلفاته. انظر: تراجم بعض أعيان دمشق علمائها وأدبائها، ابن شاشو، المطبعة اللبنانية، بيروت، ١٨٨٦م، ص: ٦٨.

١٨ انظر قائمة مؤلفاته في: سلك الدرر، المرادي، ٣/٣٢-٣٨. وانظر أيضًا: فوائد الارتحال، الحموي، ص: ١٥١-١٥٦.

للنابلسي كتب متعددة في مسائل كلاميَّة مختلفة، ومنها ما خصّه بموضوع الإرادة الجزئية، غير رسالته **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الإختياري** التي نحن بصدد تحقيقها، مثل رسالة بعنوان **الدرة المضيئة في الإرادة الجزئية** ولا نعرف تاريخ تأليفها، ولها نسخة واحدة في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٤٣٩٨، وهي رسالة صغيرة تتكون من ٣ أوراق (103a-105a)،[١٩] ومنها **تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار**، ألفها في اليوم العشرين من الشهر الأول من عام١١١٧هـ، ولها نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٧٢٠٥، وهذه النسخة تم نسخها من نسخة فيها توقيع للمؤلف، وهي رسالة تتكون من ٢٦ ورقة (25a-1a)،[٢٠] ومنها **رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب**، ألفها بسبب رؤيا، وتناول فيها أحوال الأولياء بعد موتهم وفائدة زيارة قبورهم.[٢١] وفي نفس الإطار كتابه **تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد** كتبه في اليوم التاسع من الشهر التاسع من عام ١٠٨٩هـ، وله نسختان أحداها في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٦٠٧٨ تم نسخها عام ١٢٣٥هـ، وهي نسخة تتكون من ٢٧ ورقة (44b-71b)، وثانيها في مكتبة السليمانية بإسطنبول في قسم أسعد أفندي في مجموع فيه مصنفات للنابلسي تحت رقم ٣٦٠٦ وهي رقمة ٤ في ذلك المجموع، وتم نسخها عام ١١٣٢هـ، وهي نسخة تتكون من ١٣ ورقة (190a-202b).[٢٢]

إن المطلع على كتب عبد الغني النابلسي في العقيدة والكلام سوف يلاحظ أنه تناول الموضوعات التي يتطرق إليها بنظرة صوفية معتمدًا على الكشف والذوق في كثير من الأحيان، وليس هذا إلاَّ بسبب كونه صوفيًا حمل الثقافة التقليدية في وحدة الوجود. ولا بد من القول بأن نظرته هذه التي تبناها أسهمت في عرض المسائل الكلامية ممتزجةً بالمعاني المعرفية.[٢٣]

وهناك أطروحة دكتوره عن مؤلفات عبد الغني النابلسي وحياته وأفكاره لبكري علاء الدين، تتألف من مجلدين، واقتصر المجلد الأوّل على مصنفات النابلسي. انظر:

Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, Universite de Paris, 1985.

١٩ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/71.

٢٠ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/204.

٢١ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/170.

٢٢ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/208.

٢٣ يمكن النظر مثلاً إلى كتابه المطالب الوفية بشرح الفرائد السنيَّة الذي هو شرح منظومة أحمد بن محمد الصفدي الفرائد السنية في علم العقيدة والكلام. انظر: المطالب الوفية بشرح الفرائد السنية، عبد الغني النابلسي، مكتبة السليمانية، قسم داماد إبراهيم باشا، رقم: ٧٩٧.

٣.١. التعريف بالرسالة

١.٣.١. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

عنوان الرسالة في جميع النسخ: **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري**. ووردت نسبة الرسالة إلى مؤلفها عبد الغني النابلسي في سلك الدرر وعقود الجوهر[٢٤] بالعنوان المذكور نفسه.

٢.٣.١. موضوع الرسالة وأهميته

مسألة أفعال العباد التي هي موضوع هذه الرسالة تَساءل حولها الإنسان منذ القديم، سواء أكان ذلك قبل الإسلام أم بعده. ففي تاريخ الإسلام الفكري شرع المسلمون بمناقشة هذه المسألة بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلّم، وكانوا في عهده صلى الله عليه وسلم لا يناقشونها بتفصيل لعدم الحاجة إلى ذلك، وهذه الحاجة لم تظهر إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلّم. وبالرغم من ذلك، بإمكاننا القول بأن النبي صلى الله عليه وسلّم وأصحابه كانوا يعرفون المذهب الصحيح في هذه المسألة وإن لم يتكلموا فيه. ويمكن لنا من معرفة هذا الموقف من خلال بعض الأحاديث الشريفة؛ فعلى سبيل المثال ورد في البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أراد أن يذهب إلى الشام مع بعض الصحابة جاءه خبر وجود الطاعون فيها، فاختلفوا فيما بينهم في الرجوع عن الطريق أو الاستمرار؛ فبعد أن قرّر عمر رضي الله عنه الرجوع إلى مدينة المنورة اعترض عليه أبو عبيدة بن الجراح قائلاً: «أفرارًا من قدر الله؟»، فقال عمر: «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله»، «فجاء عبد الرحمن بن عوف، وكان مُتغيِّبًا في بعض حاجته. فقال: إن عندي في هذا علمًا. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منها»، فحمد اللهَ عمرُ ثم انصرف».[٢٥] ويظهر في هذا الحديث علم الصحابة بأن الإيمان بالقدر لا ينافي مع اتخاذ الأسباب. فهذا كان معلومًا عندهم ولديهم دليل من الحديث، وإن لم يكونوا ليطيلوا

٢٤ سلك الدرر، المرادي، ٣/٣١-٣٨؛ عقود الجوهر، جميل بك، ص: ٥٦-٦٧.

٢٥ صحيح البخاري، الطب ٢٩.

النقاش في هذه القضايا. والأكثر من ذلك أن عمر رضي الله عنه أداه اجتهاده إلى هذا، قبل أن يكون على علم بالحديث.

وبعد عهد الصحابة توسع الكلام في خلق أفعال العباد بسبب ما انتشر من الفرق التي بعضها كان قدريًا ينكر القدر وبعضهم كان جبريًا. فأفرطَ بعضهم في الحكم أمام هذه المسألة، وفرّط بعضهم. فاختار متكلمو أهل السنة طريق الاعتدال، وصار إلى مذهب يجمع بين فعليْ الخالق والعبد بشكل لا يخلّ بألوهية الربّ وعبودية العبد. ثم طوّر علماء الأشعرية نظرية الكسب، وعلماء الماتريدية نظرية الإرادة الجزئية. وما سبق ذكره يعتمد على حلول عقلية، ومن جانب آخر مال بعضهم إلى نظرة صوفية شهودية ذوقية. وأما هذه الرسالة التي نحن بصددها فتتناول الموضوع بالطريقة المتأخر ذكرها.

٣.٣.١. أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل

بدأ المؤلف رسالته بالبسملة والحمدلة والصلاة على النبيّ صلى الله عليه وسلم، واستعمل صناعة براعة الاستهلال، حيث قال: «الحمد لله الذي خلق الإنسان على أكمل ما يكون في عالم الإمكان. وميّزه عمّا في السماء من المَلَك وما في الأرض من الحيوان بما أودعه في خلقته من الجزء الاختياري الذي هو قابلية صدور العدل منه والعدوان.»

ثم قام المؤلف بالتفريق بين الأفعال الاضطرارية التي لا مدخل لها في مسألة أفعال العباد من ناحية التكليف، والاختيارية التي هي مجال التكليف للعبد، وبعد إثبات أنه لا اختلاف في القسم الأول من الأفعال وإنما الاختلاف في القسم الثاني، أي الأفعال الاختيارية، قسّم المذاهب في أفعال العباد الاختيارية إلى ثلاثة أقسام:

١–القدرية: هم المعتزلة الذين لا يجعلون للخالق أيّ دور في تحقيق الأفعال، وينسبونها إلى العبد فقط، حيث يقولون: إن العبد خالق أفعاله الاختياري.

٢– الجبرية: هم الذين لا يجعلون للعبد أيّ دور من الإرادة والقوة في أفعاله، وينسبونها إلى الله من طريق إجباره العباد في الأمور كلها.

٣–متكلمو أهل السنة: قسمهم المؤلف فيما بينهم إلى ثلاثة أقسام أيضًا:

الظاهرية: هم الذين يأخذون بظواهر النصوص، ويعتمدون عليها في هذه المسألة، من دون ميل إلى التأويل، مثل بعض الحنابلة الذين يقولون بأن العبد فاعل أفعاله غير أنها لا تتحقق إلا بإذن الله.

أ. الأشاعرة: هم جماعة أبي الحسن الأشعري، الذين يقولون بأن «العبد مختار في أفعاله ومجبور في اختياره»، وهذا ما يسمى الجبر المتوسط. وهم يعنون به الجبر الباطن، غير الظاهر.

ب. الماتريدية: هم جماعة أبي منصور الماتريدي، الذين يقولون بأن للعبد قوة اختيارية خلقها الله فيه من جملة القوى الباطنية، فيخلق الله سبحانه أفعال العباد حسب على اختيار العبدِ فعله، وهذا ما يسمى الجزء الاختياري.

يمكن القول بأن النابلسي وجد نظرية الإرادة الجزئية مقبولة وعقلانية، حيث أتى بها مذهبًا أخيراً في بيان مذاهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، واهتم بشرحها أكثر من مذهبي الظاهرية والأشعرية، وحدّد عنوان رسالته معتمدًا عليها وجعل كشف حقيقة هذه الفكرة هدفًا له. قبِل النابلسي الإرادة الجزئية المخلوقة في الإنسان جزءًا من خلقته كيده ورجله يفعل به العبد أفعاله الاختيارية من صالحها أو فاسدها فيستحق به الثواب أو العقاب، ومن هنا يصير هذا الجزء مجالَ التكليف للعبد؛ حيث إذا صلح صار العبد مكلفًا إذا فسد سقط منه التكليف. والنابلسي بكونه يرى الإرادة الجزئية جزءًا في خلقة الإنسان إنه قال بأن العبد لا يكون تحت جبر بخلق هذا الجزء فيه، كما لا يقال أنه مجبور في خلق يده ورجله، وأفاد بأن الفاعل هو كل من صدر منه فعل، فالعبد فاعل مختار يفعل أفعاله الإرادية بجزئه الاختياري المخلوق فيه، فإنه يفعل وهو غير مجبور، ولو كان الخالق لفعله على الحقيقة هو الله.

ثم بدأ المؤلف يصرّح برأيه الشخصي قائلاً «وأما الذي عندنا في تقرير هذه المسألة وبيان سرها على وجه الإشارة»، معتمدًا على نظرة صوفية شهودية ذوقية، فقال بأنه لا حلّ لهذه المسألة على أكملها إلا بنظرة صوفية تعتمد على «الكشف وانفتاح باب الغيب الملكوتي للقلب الانساني»، لأن الله سبحانه ما أشهد عباده خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم، فمادام الله سبحانه خلق الإنسان على صورته، كما ورد في الحديث[٢٦]؛ فإن للحق ذاتًا وصفات وأفعالاً، وكذلك للعبد، ولا يعرف الإنسان حقيقة اختيار أفعاله إلا بعد معرفة خلق الله للسموات والأرض

٢٦ صحيح مسلم، البر والصلة والأدب، ٢٦١٢.

وخلق العبد، وهذه المعرفة هي السرّ الذي يتمحور حوله كل شيء. ويؤكد المؤلف أنه لا تحصل هذه المعرفة إلا «بملازمة الشيوخ الصادقين أهل القلب النوراني والسر الرباني، والثبات في صحبة أرباب العلم الإلهي الذوقي الوجداني، والصدق في خدمتهم بدوام اعتقادهم، مع التسليم لأحوالهم وأقوالهم، من غير اعتراض عليهم بالظاهر أو الباطن في وقت من الأوقات، ولا في ساعة من الساعات، حتى تشمله العناية الإلهية كما شملتهم.»

ونفهم مما كتب في آخر نسخ المقابلة، أعني «أ» و«ع» و«س» و«م»، أن هذه الرسالة آخر ما كتبها في هذه المسألة، وما كتبه المؤلف في هذه الرسالة عن الجزء الاختياري فهو آخر ما استقرّ عنده في هذه المسألة وهو في ٥٠ من عمره، وقال في ديوانه الذي كتبه في زمن قريب من تأليف **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري**[٢٧] بما قاله في هذه الرسالة حيث أضاف للعبد اختيارًا محضًا وأنه ليس بمجبور ألبتة كما يفهم مما اقتبسنا من ديوانه في البداية، غير أنا نلاحظ أن أفكاره هذه قد تبدلت بمرور الزمان نسبيًا أو تركزت في محاور مختلفة وأنه صار يصرح بأن العباد مجبورون في جميع أفعالهم وأحوالهم، حيث رأى الاختيار في كتابه **تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد** الذي كتبه بعد ٣١ سنة من تأليف **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري**[٢٨] عبارة عن صفة يتصف بها الإنسان،[٢٩] وأن الإنسان يصير به مختارًا صورةً، وقال: «العبد المخلوق لله مجبور في جميع أفعاله وأحواله كلها، يخلقها الله تعالى له، ويختارها له، ومع ذلك العبد في صورة مختار، يخلق الله تعالى له الاختيار، فيكون ذلك الاختيار صفة له يصير بها مختارًا.»[٣٠]

رأى النابلسي أن أهل النظر أخطؤوا بأنهم سلكوا مسلك النظر العقلي واعتمدوا على قواعد منطقية في المسائل الكلاميَّة منصرفين عن مسلك السلف الصالح والصحابة والتابعين الذي هو مسلك معتمد على «ما يعلّمه الله تعالى ورسوله»، وقال بأنهم لو كانوا تبعوا تلك الطريقة «لأشرقت أنوار الإيمان في قلوبهم، وتجلّى عليهم نور الله تعالى الذي قامت به السموات والأرض، فأبصروا الحق بالحق، كشفوا اللبس، وزال عنهم الظن والحدس»، إنَّ المؤلف بأقواله هذه صار ينتقد المتكلمين بأن منهجهم خاطئ من ناحية كونه غير طريقة السلف الصالحين، وأنه لو كان صحيحًا فإنَّه غير كافٍ

٢٧ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/263.

٢٨ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/266.

٢٩ تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد، عبد الغني النابلسي، نشر السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان ٢٠١٢، ص: ٢٧٤-٢٧٥.

٣٠ تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد، عبد الغني النابلسي، ص: ٢٤٤-٢٤٥.

بسبب اعتماده على قواعد منطقيَّة لا تطمئنّ القلوب بها. وإنَّه رأى أنَّ الطريقة الحقة التي توصل إلى إشراق أنوار الإيمان في القلوب وتجلي نور الله على الإنسان وإبصار الحق بالحق وكشف اللبس وزوال الظن والحدس هي الطريقة الصوفية المعتمدة على الكشف والذوق.

مع ذلك، هذا لا يعني أن النظام الفكري عند النابلسي يرفض العقل، بل ما ذكرناه مما تقدم هو عبارة عن تقييم للقضية التي درسها في رسالته، ونعتقد أنه لا بد من أن نتنبه إلى واقع أن النابلسي من الصوفية المنتسبين إلى مدرسة وحدة الوجود، وهي نظام صوفي يتسم بأسلوبه النظري المعروف، ولذلك سمي «التصوف النظري»، الذي بدأ بابن العربي واستقر عند الصدر القونوي، وكان النابلسي الشخصية القابلة لتمثل تلك النظرية بشكل قوي، كما ظهر في كتابه **الوجود الحق والخطاب الصدق**.[٣١]

٤.٣.١. وصف نسخ الرسالة

وجدنا لهذه الرسالة خمس نسخ؛ إحداها في مكتبة آتاتورك، والأربعة الباقية منها في المكتبة السليمانية. وقد حصلنا على كل هذه النسخ ، إضافة إلى أن لهذه الرسالة نسخ أخرى سنشير إليها في نهاية هذا القسم.

١.٤.٣.١. نسخة مكتبة آتاتورك[٣٢] (ورمزنا له نسخة «أ»)

هذه النسخة في مكتبة أتاتورك ضمن مجموع تحت رقم: ٧٨٣.

وقد صرح الناسخ باسمه في آخر الرسالة قائلاً: «وقال كاتبه الفقير إلى مولاه القدير نجاتي إبراهيم»، وتم نسخها بتاريخ ١٢٤٠هـ. وعدد أوراقها: ٨، وهي نسخة نظيفة جدًّا. وبعد دراسة النسخ اخترنا هذه النسخة أصلاً في تحقيقنا، وذلك بأن هذه النسخة هي الأوثق بين النسخ الأخرى حيث –كما ذكر الناسخ في آخر الرسالة– تمت مقابلتها من نسخة المؤلف، غير أنَّا إن وجدنا ما

٣١ انظر: الوجود الحق والخطاب الصدق، عبد الغني النابلسي، تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٥.

٣٢ في مكتبة آتاتورك نسختان أخر أحديهما تحت رقم ٨٩، والأخرى: ٤١٨، ضمن مجموعين مختلفين.

في النسخ الأخرى أفضل وأليق من ناحية استقامة المعنى أثبتناه في النص وأشرنا إلى هذه النسخة، أي نسخة «أ»، فَرقًا.

وكتب الناسخ في آخر الرسالة: «قال مؤلفها قدس الله سره ونفعنا به وبعلومه: وهذا آخر ما فتح به الباري في تحرير مسألة الجزء الاختياري في تاريخ نهار الثلاثاء أوائل ربيع الثاني سنة مئة وألف.» وكتب أيضًا: «وقال كاتبه الفقير إلى مولاه القدير نجاتي إبراهيم ثبته الله تعالى على الطريق القويم: استنسخت هذه الرسالة الشريفة من نسخة حضرة المؤلف رضي الله عنه وأرضاه عنا، وأنا مقيم في حجرة الكائنة في جامع حضرة الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر محي الدين العربي قدس سره الأطهر في تاريخ نهار الأربعاء في اليوم الثامن عشر شهر شعبان المعظم سنة أربعين ومئتين وألف.»

١.٣.٤.٢. نسخة أسعد أفندي (ورمزنا له نسخة «ع»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع بقسم أسعد أفندي تحت الرقم: ١٧٦٢.

لا يوجد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. هذه النسخة لها ميزة أيضًا بأنها نسخة –كما ذكر الناسخ في آخر الرسالة– تمت مقابلتها من نسخة الأصل. وعدد أوراق النسخة: ٨. وفي هوامش النسخة بعض التصحيحات. وكتب الناسخ في آخر الرسالة: «قال المؤلف نفعنا الله به وأمدنا بمدده: وهذا آخر ما فتح به الباري في تحرير مسألة الجزء الاختياري في تاريخ نهار الثلاثاء أوائل ربيع الثاني سنة مائة وألف.»

١.٣.٤.٣. نسخة أسعد أفندي (ورمزنا له نسخة «س»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع رسائل لعبد الغني النابلسي بقسم أسعد أفندي تحت رقم: ١٦٨٩.

يصرّح الناسخ باسمه في آخر الرسالة قائلاً: «وذلك على يد الفقير الحقير وأرجو رحمة ربه العليم الخبير درويش علي ابن محمد المعروف بابن النجار الأقريطيشي السودوي»، غير أنه لا يذكر تاريخ نسخه لهذه الرسالة.

وعدد أوراق النسخة: ٨. ونصادف في هوامش الرسالة بعض التصحيحات.

وفي آخر الرسالة كتب الناسخ: «قال المصنف نفعنا الله به وأمدنا بمدده وهذا آخر ما فتح لي الباري في تحرير مسئلة الجزء الاختياري في تاريخ نهار الثلاثاء أوائل ربيع الثاني سنة مائة وألف. وقد وافق الفراغ من كتابتها يوم الإثنين خامس شهر رمضان المبارك سنة ثلث وسبعين ومائة بعد ألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام وأكمل التحية وذلك على يد الفقير الحقير وأرجو رحمة ربه العليم الخبير درويش علي ابن محمد المعروف بابن النجار الأقريطيشي السودوي غفر الله له ولوالديه ولكافة المسلمين آمين.»

ونجد في آخر الرسالة: «المسائل[٣٣] التي وقع الخلاف فيها بين الإمامين وأبي الحسن الأشعري وهي سبع، وهي الاستثناء في الإيمان، والسعيد لا يشقى والشقي لايسعد عند الأشعري خلافًا لأبي حنيفة، والكسب الذي ثبته الأشعري خالف فيه أبو حنيفة، والأشعري يقول أنه معرفة الله واجبة بالشرع وأبو حنيفة بالعقل، والأشعري يقول أوصاف الأفعال كالرازقية حادثة، وأبو حنيفة يجعلها قديمة، وأبو حنيفة يقول بامتناع الصغائر عن الأنبياء وخالفه الأشعري في ذلك، وليس على الكافر نعمة قال بذلك الأشعري وخالفه أبو حنيفة رحمه الله تعالى.»

ونجد أيضًا تحت عنوان: «في قدرة العبد»: «سمعت عن أستاذي الفاضل الدرندِيّ يقول: في القدرة بمعنى صفة العبد أربعة مذاهب هي موجودة، بخلق الله تعالى في العبد عند الماتريدي والأشعري والمعتزلي، وغير موجودة عند الجبريّة، وقالوا: ليس للعبد قدرة أصلاً، وأفعال العباد اضطرارية، وقال الأشعري: القدرة مع الفعل، وليس لها تأثير أصلاً، وقال الماتريدي والمعتزلي أي القدرية: القدرة قبل الفعل ولها تأثير، لكن قال المعتزلي: تأثير القدرة في وجود الفعل، وقال الماتريدي: تأثير القدرة في اختيار الجزئيّ وهو تعلق الارادة.»

وبعد النص: «أنا الفقير إلى ربه القدير أحمد الرومي أخو المختومي.»

٤.٤.٣.١. نسخة حاجي محمود أفندي (ورمزنا له نسخة «م»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ككتاب مستقل بقسم حاجي محمود أفندي تحت رقم: ٢٨٦٠.

---

٣٣ في الأصل: المسألة.

قيد الناسخ أنه قد نسخها سنة ١٣١٤ للهجرة. ولم يصرح اسمه. وعدد أوراق النسخة: ١٩. وهي نسخة متقنة وخطها جميل. وكتب الناسخ في آخر الرسالة: «قال المؤلف نفعنا الله به وأمدنا بمدده وهذا آخر ما فتح به الباري في تحرير مسئلة الجزء الاختياري في تاريخ نهار الثلاثاء أوائل ربيع الثاني سنة مائة وألف، أسكنه الله فراديس جنانه آمين.»

١.٣.٤.٥. نسخة حاجي محمود أفندي (ورمزناه نسخة «د»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ككتاب مستقل بقسم حاجي محمود أفندي تحت رقم: ١٤٠١.

لم يصرّح الناسخ باسمه ولا تاريخ نسخه للرسالة. وعدد أوراق النسخة: ٣٤. واقتصرنا في التحقيق على المقابلة بين النسخ الأربع الأولى.

وللرسالة نسخ أخرى في العالم؛ منها ما توجد في آلمانيا بمكتبة Gotha، كما ذكره Wilhelm Pretsch في كتابه: Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, 5 vol., Gotha 1878-92.، ومنها نسخة توجد في دمشق بالمكتبة الظاهرية تحت رقم ٩٣٠٤، تتكون من ١٢ ورقة تم نسخها عام ١٣٢٠هـ، ومنها نسخة Princeton تحت رقم ٢٥١٩، أشار إليها Rudolf Mach في كتابه: Catalogue of Arabic Mss. (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton, 1975.، وهي نسخة تتكون من ١٣ ورقة، وتم نسخها من الأصل عام ١٢١٥هـ، وحسبما نفهم مما أشير إليه في نسخة دمشق فإنها تعتمد على نسخة Princeton.[٣٤]

٢.٤. عملنا في التحقيق

-اتبعنا أثناء تحقيقنا قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية «İSAM».

-وقابلنا أربع نسخ من بين الخمس. وهي نسخة مكتبة أتاتورك «أ»، ونسخة أسعد أفندي

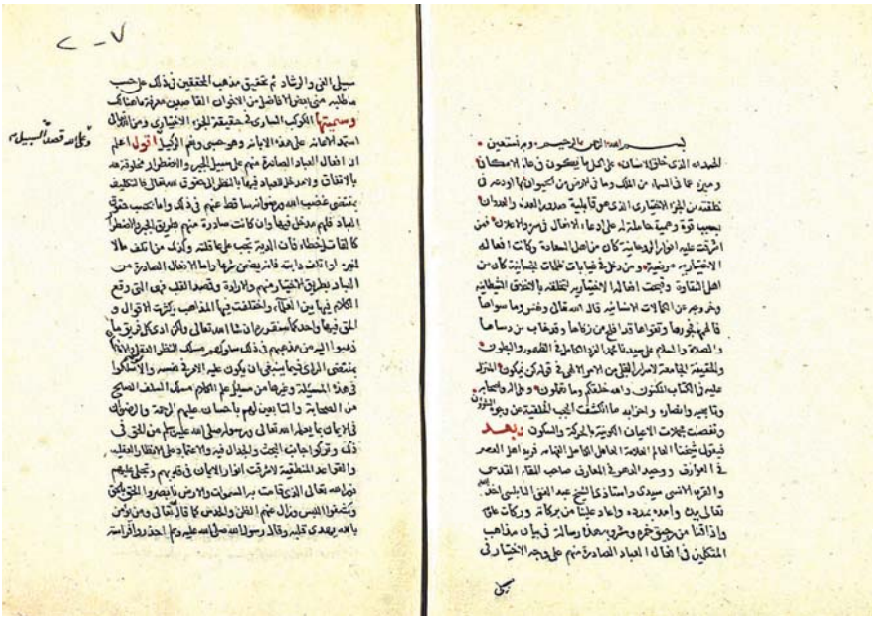
٣٤ Bakri Aladdin, ʻAbdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine, 1/130.

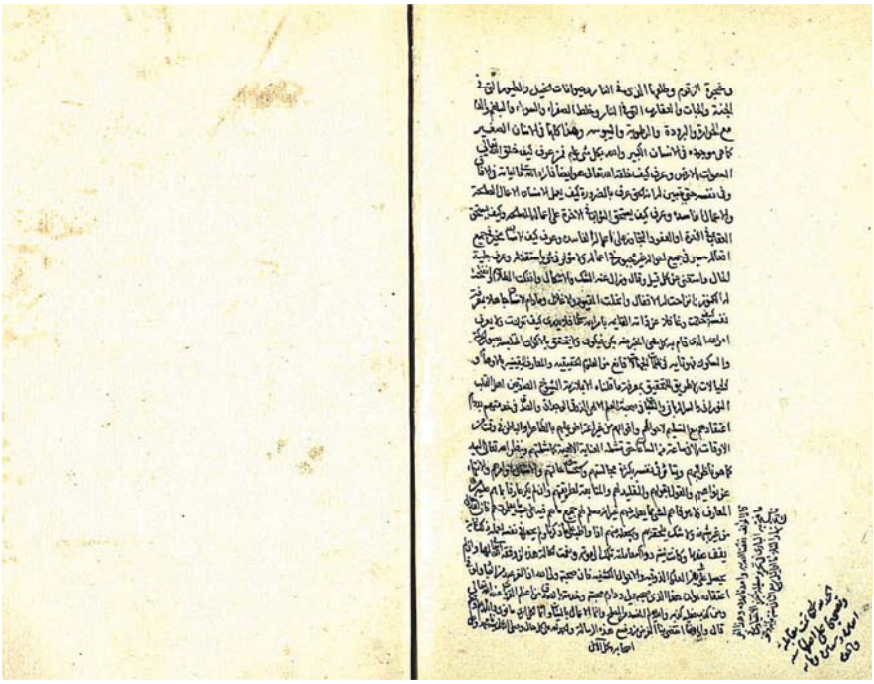
«ع»، ونسخة أسعد أفندي «س»، ونسخة حاجي محمود أفندي «م». اعتمدنا على نسخة «أ» أكثر؛ لأنها نسخة تمت مقابلتها من نسخة المؤلف كما ذكرنا، إلاَّ أنَّا إن وجدنا ما هو أصح في أي نسخة غيرها أثبتنا الصواب في النص وأشرنا إلى ما هو فيها في الهامش.

–وضعنا عزو الآيات التي استشهد بها المؤلف في المتن بين قوسين، وخرّجنا الأحاديث الشريفة من مصادرها، فاتخذنا الكتب الستة مصدرًا أساسيًا، فإن وجدنا في البخاري أو مسلم أو كليهما قطعنا النظر عن الكتب الأخرى، وإن لم نجد في الكتب الستة خرّجناها من مصادر أخرى.

–وضعنا العناوين التعريفية للمسائل بين الأقواس المعقوفة تيسيرًا للقارئ.

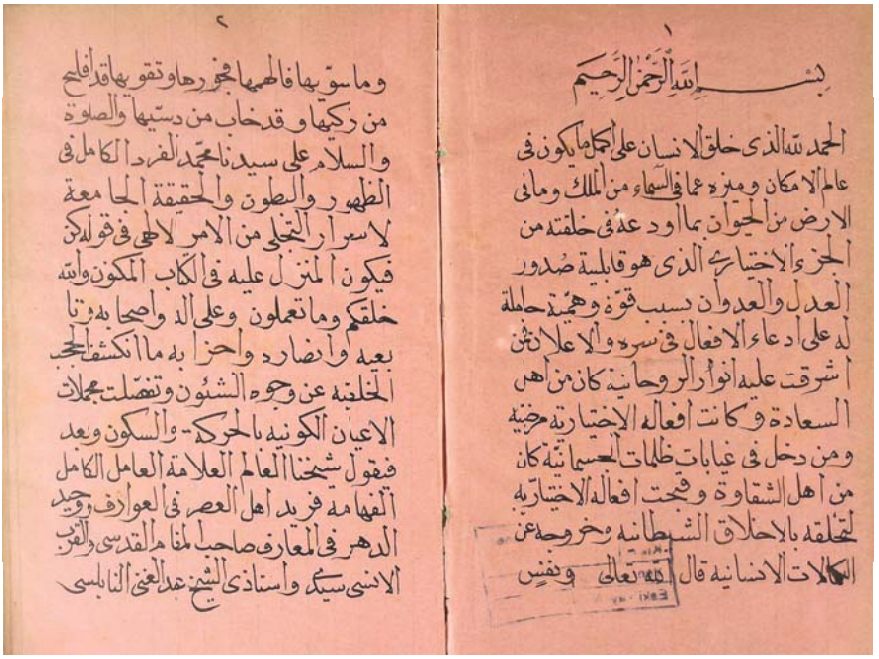
صورة الورقة الأولى والأخيرة لنسخة مكتبة آتاتورك برقم ٧٨٣





صورة الورقة الأولى والأخيرة لنسخة أسعد أفندي برقم ١٧٦٢

صورة الورقة الأولى والأخيرة لنسخة أسعد أفندي برقم ١٦٨٩



١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الانسان على اكمل ما يكون فى
عالم الامكان وميزه عما فى السماء من الملك ومافى
الارض من الحيوان بما اودعه فى خلقته من
الجزء الاختيارى الذى هو قابلية صدور
العدل والعدوان بسبب قوة وهيئة حاملة
له على ادعاء الافعال فى سره والاعلان بها
اشرقت عليه انوار الروحانية كان من اهل
السعادة وكانت افعاله الاختيارية مرضية
ومن دخل فى غيابات ظلمات الحسمانية كان
من اهل الشقاوة وقبحت افعاله الاختيارية
لتخلقه بالاخلاق الشيطانية وخروجه عن
الكمالات الانسانية قال الله تعالى ونفس

٢

وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح
من زكيها وقد خاب من دسيها والصلوة
والسلام على سيدنا محمد الفرد الكامل فى
الظهور والبطون والحقيقة الجامعة
لاسرار التجلى من الامر الالهى فى قوله كن
فيكون المنزل عليه فى الكتاب المكنون والله
خلقكم وما تعملون وعلى اله واصحابه رواة
بعده وانصاره واحزابه ما انكشف الحجب
الخلقية عن وجوه الشئون وتفصلت مجملات
الاعيان الكونية بالحركة والسكون وبعد
فيقول شيخنا العالم العلامة العامل الكامل
الفهامة فريد اهل العصر فى العوارف وحيد
الدهر فى المعارف صاحب المقام القدسى والقرب
الانسى سيدى واستاذى الشيخ عبد الغنى النابلسى

٣٧

مما يعلمه منهم غيرانه مسلم لهم جميع ما هم فيه على
حسب ما يعلمون هم فان الله تعالى من غير شبهة
ولا شك يلحقه بهم ويجعله منهم اذا واظب على
ما ذكرنا ولم يجعل نفسه لعمله ذلك غاية
يقف عندها وكانت نيته دوام معاملته
تلك الى موته وبغت الحالة هذه لمن وفقه
الله تعالى لها وان لم يحصل شئ من العلوم
الذوقية والاحوال الكشفية فان صحبة ولى
الله اذا ظفر عبد من العباد ولو فى اعتقاده
هو ان هذا الذى صحبه ولى وداوم محبته و
خدمته بالصدق من اعظم القربات عند الله
تعالى ومن كذب فعليه كذبه والله يعلم المفسد
من المصلح وانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ
ما نوى والله اعلم واحكم والى هنا انتهى بنا

٣٨

الغرض من وضع هذه الرسالة والحمد لله على
كل حال وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اصحابه وكل
الآل
قال المؤلف نفعنا الله به وامدنا بمدده وهذا
اخر ما فتح به الباري فى تحرير مسئلة الجزء
الاختيارى فى تاريخ نهار الثلاثاء
اوائل ربيع الثانى سنة مائة
والف اسكنه الله
فرادیس جنانه
آمين
سنة هجريه
١٣١٤
م

صورة الورقة الأولى والأخيرة لنسخة حاجي محمود أفندي برقم ٢٨٦٠

٢. تحقيق الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق الإنسان على أكمل ما يكون في عالم الإمكان. وميّزه عمّا في السماء من المَلَك وما في الأرض من الحيوان بما أودعه[٣٥] في خلقته من الجزء الاختياري الذي هو قابلية صدور العدل منه[٣٦] والعدوان، بسبب قوّةٍ وهميةٍ حاملةٍ له على ادعاء الأفعال في سره والإعلان. فمن أشرقت عليه أنوار الروحانية كان من أهل السعادة، وكانت أفعاله الاختيارية مرضية. ومن دخل في غيابات ظلمات الجسمانية كان من أهل الشقاوة، وقبُحت أفعاله الاختيارية لتخلُّقه بالأخلاق الشيطانية، وخروجه عن الكمالات الإنسانية. قال الله تعالى: ﴿ونفس وما سويها فألهمها فجورها وتقويها قد أفلح من زكيها وقد خاب من دسيها﴾.[٣٧] والصلاة والسلام على سيدنا محمد الفرد الكامل في الظهور والبطون، والحقيقة الجامعة لأسرار التجلي من الأمر الإلهي في قوله: ﴿كن فيكون﴾،[٣٨] المنزل عليه في محكم[٣٩] الكتاب المكنون ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾[٤٠] وعلى آله وأصحابه وتابعيه وأنصاره وأحزابه ما انكشفت[٤١] الحجب الخَلقية عن وجوه الشؤون، وتفصّلت مجملات الأعيان الكونية بالحركة والسكون.

أمَّا بعد، فيقول العبد الفقير إلى مولاه القدير عبد الغني الشهير بابن النابلسي الشامي الدمشقي[٤٢] أخذ الله تعالى بيده، وأمده بمدده: [٤٣] هذه رسالة في بيان مذاهب المتكلمين في أفعال

٣٥ س: أودع.

٣٦ ع – منه.

٣٧ سورة الشمس، ٩١/٧–١٠.

٣٨ سورة يس، ٣٦/٨٢.

٣٩ ع م – محكم.

٤٠ سورة الصافات، ٣٧/٩٦.

٤١ م: انكشف.

٤٢ ع م: فيقول شيخنا العالم العلامة العامل الكامل الفهامة فريد أهل العصر في العوارف ووحيد الدهر في المعارف صاحب المقام القدسي والقرب الأنسي سيدي وأستاذي الشيخ عبد الغني النابلسي. س: فيقول شيخنا العالم العلامة العامل الكامل الفهامة صاحب المقام القدسي والقرب الأنسي سيدي وأستاذي الشيخ عبد الغني بن النابلسي.

٤٣ س ع م + وأعاد علينا من بركاته وبركات علومه وأذاقنا من رحيق خمره ومشروبه.

العباد الصادرة منهم على وجه الاختيار في[٤٤] سبيلي الغيّ والرشاد، ثم تحقيق مذهب المحقّقين في ذلك على حسب ما طلبه مني بعض الأفاضل من الإخوان القاصدين معرفة ما هنالك،[٤٥] وسمّيتها **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري**، ومن الله تعالى [٥١ظ] أستمد الإعانة على هذه الإبانة، وهو حسبي ونعم الوكيل، وعلى الله قصد السبيل.

مقدمة[٤٦]

اعلم أن أفعال العباد الصادرة منهم على سبيل الجبر والاضطرار مخلوقة لله بالاتفاق، ولا مدخل للعباد فيها بالنظر إلى حقوق الله تعالى، فالتكليف بمقتضى غضب الله تعالى ورضوانه[٤٧] ساقط عنهم في ذلك، وأما بحسب حقوق العباد فلهم مدخل فيها، وإن كانت صادرة منهم بطريق الجبر والاضطرار، كالقاتل خطأ[٤٨] فإن الدية تجب على عاقلته،[٤٩] وكذلك من أتلف مالاً لغيره أو أتلفت دابَّته فإنه يضمن شرعًا.

وأما الأفعال الصادرة من العباد بطريق الاختيار منهم والإرادة وقصد القلب فهي التي وقع الكلام فيها بين العلماء، واختلفت فيها المذاهب وكثرت الأقوال، والحق فيها واحد[٥٠] سنقرره إن شاء الله تعالى، ولكن أدى كلَّ فريق ما ذهبوا إليه من مذهبهم في ذلك سلوكُهم[٥١] مسلك النظر

---

٤٤ س – وجه الاختيار في، صح هـ.

٤٥ س: العارفين بما هنالك.

٤٦ ع م: أقول.

٤٧ م: ورضوان الله.

٤٨ ع: خطاء.

٤٩ س: قاتله. قال النسفي: «العقل: الدية، وعقلت القتيل، أي أعطيت ديته، وعقلت عن القاتل، أي لزمته دية فأديتها عنه (...) والعاقلة الذين يؤدون الدية جمع عاقل، وصار دم فلان معقلة بضم القاف، أي دية، والمعاقل جمعها (...) وعن عمر رضي الله عنه أنه فرض العقل على أهل الديوان، أي جعل الدية على الذين كتبت أساميهم في الديوان، وهم أهل الرايات.» انظر: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، أبو حفص نجم الدين النسفي، دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ، ص: ١٦٨-١٦٩.

٥٠ س ع م + كما.

٥١ م: من سلوكهم.

العقلي والاستحسان بمقتضى الرأي فيما ينبغي أن يكون عليه الأمر في نفسه، وإلا لو أنهم سلكوا[٥٢] في هذه المسألة وغيرها من مسائل علم الكلام مسلك السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان عليهم الرحمة والرضوان في الإيمان بما يعلمه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من الحق في ذلك، وتركوا جانب البحث والجدال فيه والاعتماد على الأنظار العقلية والقواعد المنطقية لأشرقت أنوار الإيمان في قلوبهم وتجلّى عليهم نور الله تعالى الذي قامت به السموات والأرض، فأبصروا الحق بالحق، وكشفوا اللبس، وزال عنهم الظن والحدس[٥٣]، كما قال الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾،[٥٤] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احذروا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله وينطق بتوفيق الله» رواه ابن جرير عن ثوبان رضي الله عنه.[٥٥]

المقصد[٥٦]: [في المذاهب في أفعال العباد الاختيارية]

اعلم أن المذاهب في أفعال العباد الاختيارية كما ذكرنا ثلاثة مذاهب:[٥٧] مذهبان هما في طرفي نقيض، كلٌّ واحد منهما يناقض الآخر، وهما: مذهب القدرية ومذهب الجبرية، ومذهب هو بينهما معتدل وسط[٥٨] بين الإفراط والتفريط، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، قال الله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾[٥٩] [٥٢و]، وقال تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين﴾.[٦٠] فمن العبرة في الأنعام لجميع الأنام خروج اللبن الطاهر من بين الفرث والدم النجسين، كما يخرج مذهب أهل السنة من بين مذهب القدرية ومذهب الجبرية الباطليْن.

---

٥٢ أ س: فلو سلكوا.

٥٣ م: والحدث.

٥٤ سورة التغابن، ١١/٦٤.

٥٥ أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ: «اتقوا». سنن الترمذي، تفسير القرآن ١٦.

٥٦ ع م: فصل.

٥٧ م – مذاهب.

٥٨ م: ووسط.

٥٩ سورة البقرة، ١٤٣/٢.

٦٠ سورة النحل، ٦٦/١٦.

فصل: [في مذهب القدرية]

أما مذهب القدرية وهم الذين ينفون قضاء الله تعالى وقدره في جميع الأمور التي تصدر من العباد بطريق الاختيار منهم والإرادة يقولون: إن الأمر أُنُف، أيْ مبتدأ لم يطرقه أحد، كما يقال: روضة أُنُف، وكأس أُنُف، أي: لم يشرب به[٦١] أحد،[٦٢] ويقولون: إن العبد يخلق أفعاله الصادرة منه بالقصد والاختيار في الخير والشر والنفع والضر بسبب قوة أودعها الله تعالى في العبد، يخلق بها[٦٣] ما يشاء، فيستحق الثواب من الله تعالى والعقاب بمقتضى أفعاله في الطاعات والمخالفات. وألجأهم إلى هذا القول ما عرفوا من تكليف الله تعالى[٦٤] لهم بالطاعات ونهيه لهم عن المخالفات، على حسب ما ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأجمعت عليه الأمة من الأحكام الشرعية المقتضية للطلب منهم والكف، فاضطروا[٦٥] بسبب ورود الخطاب منه تعالى للعباد في ذلك إلى القول بأن العباد يخلقون أفعالهم، وإلا كان خطاب الله تعالى لهم سفها وعبثا لا فائدة فيه ولا حكمة له،[٦٦] وهو محال، فقد أضلّهم كتاب[٦٧] الله تعالى بمقتضى ما فهموه منه تصديقًا لقوله تعالى: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾[٦٨] الآية، وهم مجوس هذه الأمة بحكم قوله صلى الله عليه وسلم: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله تعالى، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم.» رواه ابن ماجه في سننه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.[٦٩]

---

٦١ س: لم يشربه.

٦٢ يبين النابلسي أنهم لا يقبلون علم الله الأزلي، ويقولون أن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، كما قال في الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية: «فقالوا لا قدر، وإنما الأمر أنف حتى أن الله تعالى لا يعلم الأشياء قبل وجودها، وإنما يعلمها بعد أن تقع.» انظر: الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، عبد الغني النابلسي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١، ٢٨٨/١.

٦٣ ع – بها، صح هـ.

٦٤ أ س + للعباد وأمره تعالى.

٦٥ ع: ما اضطروا.

٦٦ أ – ولا حكمة له.

٦٧ أ – كتاب.

٦٨ سورة البقرة، ٢٦/٢.

٦٩ سنن ابن ماجه، السنة ١٠.

فصل: [في مذهب الجبرية]

وأمَّا مذهب الجبرية المعطِّلين للتكاليف الشرعية المسفِّهين للخطابات[٧٠] الإلهية زنادقة هذه الأمة[٧١] الإسلامية فهو أن العباد مجبورون في جميع أفعالهم الصادرة منهم اختياراً واضطراراً، وأن الله تعالى إذا أراد الخير خلقه للعبد وجبره في فعله، وإذا أراد الشر للعبد خلقه له وجبره في فعله، ولا مدخل للعبد في صدور الأفعال منه؛ وإن كان عندهم يصحّ نسبة الأفعال إلى العبد،[٧٢] فإن ذلك على [٥٢ظ] جهة الاتصاف بها، كالذكورة والأنوثة[٧٣] في العبد، فإن الله تعالى خلقها فيه وجبره في الاتصاف[٧٤] بها، ولا مدخل له في صدورها منه، وكونه متصفًا بها، فكذلك عندهم جميع أفعال العباد من خير وشر ونفع وضر تصدر من العباد وهم مجبورون فيها ومضطرون في كونها صادرة[٧٥] منهم، وألجأهم إلى القول بذلك ما عرفوا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة من أن الله تعالى خالق[٧٦] كل شيء، وأنه لا تأثير لكل ماسواه في أثرٍ ما، وزيادة تشنيعهم وردّهم على الفرقة الأولى القدرية القائلين بأن العباد يخلقون أفعال أنفسهم، ففرّوا من ذلك وتباعدوا عنه فوقعوا فيما هو أشد منه، وهو القول بالجبر المحض المقتضي لبطلان الخطاب الإلهي، وتسفيه التكليف الشرعي، وكون بعثة الرسل وإنزال الكتب عبثًا، والإنذار والتبشير لعبًا، إذ لا مدخل للعباد فيما يصدر منهم من الأفعال على مقتضى مذهب الجبرية، فاحتفال الحق تعالى يكون باطلاً حينئذ بشأن المكلفين وتخصيصهم بالخطاب والأمر والنهي دون كل ما عداهم وقبولهم، بسبب ما خلقهم عليه من الاستعداد لحمل الأمانة بعد عرضها على السموات والأرض والجبال وإبائها عن قبول ذلك بحكم الآية: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾[٧٧] إلى آخره، واقتضاء مذهبهم ردّ النصوص الصريحة في نسبة الأفعال إلى العبد[٧٨]، وكقوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾،[٧٩] وقوله تعالى:

---

٧٠ م: للخطاب.

٧١ س: الملة.

٧٢ س ع م: للعبد.

٧٣ أ س: كالذكوريّة والأنوثيّة.

٧٤ أ: بالاتصاف.

٧٥ ع م – صادرة.

٧٦ أ: خلق.

٧٧ سورة الأحزاب، ٣٣/٧٢. م – وإبائها عن قبول ذلك حكم الآية إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال.

٧٨ ع – الأفعال إلى، صح هـ.

٧٩ سورة البقرة، ٢/٢٨٦؛ م – وكقوله تعالى لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت.

﴿واعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير﴾[٨٠] فأثبت تعالى للعباد مشيئة في أعمالهم، فالقائلون بالجبر المحض ينفون تلك المشيئة، فالنصوص كثيرة في الرد عليهم، وعلى الفرقة الأولى القدرية أيضًا، ولولا أنّ هؤلاء الفرقتين القدرية والجبرية متأوّلون في كل ما يرد عليهم من النصوص القطعية لحكم أهل السنة والجماعة بكفرهم، وخروجهم عن[٨١] ملّة الإسلام رأسًا، ولم يحكموا بتفسيقهم وتبديعهم ومخالفتهم لمقتضى السنة النبوية والطريقة المحمدية.

فالجبرية[٨٢] أضلهم التوحيد الإلهي، والقدرية[٨٣] أضلتهم التكاليف الشرعية، فحمَل الجبرية القول بالتوحيد على وجه المبالغة أن حكموا بنفي الحكمة في أفعال الحكيم جلّ وعلا، كما حمل القدرية القول بالتكاليف الشرعية [٥٣و] والخطابات الإلهية على وجه المبالغة أن حكموا بتعطيل القدرة[٨٤] ونفي عموم الخلقة في ملك الله تعالى وملكوته. فمالت القدرية إلى جانب النفوس، وهو الجانب اليمين، ونظرت بالعين الواحدة ومشت بالقدم الواحدة فوقعت في النار. ومالت الجبرية إلى جانب القلوب، وهو الجانب اليسار، ونظرت بالعين الواحدة ومشت بالقدم الواحدة فوقعت في النار. ولم تمل أهل السنة والجماعة إلى جانب من الجانبين، واعتدلت في السير، ونظرت بالعينين ومشت بالقدمين وآمنت بالطرفين، فثبّتهم الله تعالى بالقول الثابت، كما قال الله تعالى:﴿يثبت الله الذين اٰمنوا بالقول الثابت في الحيوٰة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾.[٨٥]

ولكن اختلف أهل النظر منهم لسلوكهم مسلك الاجتهاد في الاعتقاد ودخولهم في مضائق العقول في قبول النقول، وقد ألبسوا إيمانهم بظلم فلم يأمنوا من الجدال والاختلاف، وفاتهم مقام الاجتماع والائتلاف، وكان من حقِّ[٨٦] الاعتقاد أن لا يدخله الاجتهاد وأن يكون تصديقًا محضًا وإسلامًا خالصًا واستسلامًا للأمر على ما هو عليه، على حسب ما يعلمه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من الحقِّ والصواب، كما هو مذهب السلف الصالحين من الصحابة والتابعين وتابعي

٨٠ سورة فصلت، ٤٤/٤١؛ ع – الأفعال إلى، صح هـ.

٨١ أ س: من.

٨٢ أ + قد.

٨٣ أ + قد.

٨٤ م: القدرية.

٨٥ سورة إبراهيم، ٢٧/١٤.

٨٦ ع: من حقه.

التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وهو الآن مذهب المحققين من العارفين أئمة الكشف والتحقيق والسلوك والتوفيق.

ومن حقّ الاجتهاد أن لا يكون إلاَّ[٨٧] في الأحكام التكليفية والشرائع العملية، كما قال «صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة[٨٨] رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي[٨٩] ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله.»[٩٠] رواه أبو داود عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه.

وأخرج أبو داود عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا حكم الحاكم فاجتَهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ [٥٣ظ] فله أجر»،[٩١] فإن النصوص الواردة في شأن الاجتهاد تقتضي[٩٢] أن يكون مأذونًا فيه في الأعمال الظاهرة فقط من عبادات ومعاملات، لا في حقّ[٩٣] الأمور الاعتقادية، لأن الظنّ في الاعتقاد غير مقبول إجماعًا بدليل قوله تعالى: ﴿وما يتبع أكثرهم إلاَّ ظنًّا إنَّ الظنَّ لا يغني من الحق شيئًا﴾[٩٤] وإنما المطلوب في الأمور الاعتقادية اليقين والقطع من غير شكّ ولا تردّد، كما قال تعالى: ﴿أولٰئك هم المؤمنون حقًّا﴾.[٩٥]

---

٨٧ ع م – إلاَّ.

٨٨ أ: فسنة.

٨٩ ع م: ورأيي.

٩٠ سنن أبي داود، الأقضية ١١.

٩١ سنن أبي داود، الأقضية ٢.

٩٢ ع: ويقتضي.

٩٣ أ: الحق.

٩٤ سورة يونس، ٣٦/١٠.

٩٥ سورة الأنفال، ٤،٧٤/٨.

واختلف العلماء في صحّة إيمان من يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، والاجتهاد إنما ينتج الظنّ لا اليقين، ولهذا اختلف المجتهدون في الأعمال الظاهرة، وكانوا على هدى في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده، ولم يُنقل إلينا تفسيق بعضهم بعضًا ولا تبديعهم ولاردّهم على بعضهم بعضًا في شيء من[٩٦] الأعمال الظاهرة، وإنما التبديع والتضليل كان بينهم من جهة الأمور الاعتقادية، وما ذلك إلا لعدم جواز الإجتهاد في الاعتقاد ووجوب التسليم والاستسلام لله ورسوله في كل ما ورد عنهما من الأخبار، وما أشكل من الأمور التي لا ضرورة في طلب المعنى المراد منها حيث كان المطلوب منها مقدوراً عليه، وهو الإيمان والتصديق والتسليم والاستسلام بخلاف النصوص التي مقتضاها طلب معنى زائد على الإيمان بها فلا بدّ من معرفة ذلك المعنى لضرورة القيام به أمرًا ونهيًا.

فالاجتهاد في العمليات ضروري من ضروريات المكلف، والاجتهاد في الاعتقاديات غير ضروري، بل هو مخلٌّ بالقيام[٩٧] بالحكم المقصود من الاعتقاديات، وهو التصديق بالغيب، لبقاء المحنة في تكليف العبد. ولم يرد في الشريعة نصٌّ يقتضي طلب الاجتهاد في الأمور الاعتقادية ما عدا ظواهر يفهم منها ذلك على بعد، كقوله تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السمٰوات والأرض﴾،[٩٨] وقوله تعالى: ﴿ويتفكرون في خلق السمٰوات والأرض﴾،[٩٩] وذكره[١٠٠] تعالى الدليل بقوله سبحانه: ﴿لو كان فيهما اٰلهة إلاَّ الله لفسدتا﴾،[١٠١] وإنما ذلك ونحوه وقع في مخاطبة الكافرين الجاحدين لتوحيد الله تعالى ولنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على طريقة الرد عليهم، لا أن[١٠٢] ذلك تعليم للمؤمنين أن يكونوا عليه في إيمانهم. والذي نقطع به الآن أن جميع أهل النظر ومن تكلّم في مسائل[١٠٣] الاعتقاد [٥٤و] من المتقدمين والمتأخرين إنما مرادهم الردّ والاحتجاج على المخالفين من المبتدعة وفرق[١٠٤]

---

٩٦ س ع م + أمر.

٩٧ م: القيام.

٩٨ سورة يونس، ١٠١/١٠.

٩٩ سورة آل عمران، ١٩١/٢.

١٠٠ أ: وذكر.

١٠١ سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

١٠٢ س: لأن.

١٠٣ م: بمسائل.

١٠٤ س ع م: وفرقة.

أهل الضلال والزيغ على فرض وجود ذلك، لا أن[١٠٥] مرادهم جعْل ذلك مذهبًا اجتهاديًا لأهل السنة والجماعة في مقابلة المذاهب الاجتهادية التي لأهل البدع من المعتزلة وغيرهم.

وقد ردّ[١٠٦] على أهل النظر كثير من العلماء منهم الإمام القرطبي في شرح صحيح مسلم، فإنه قال: «مذهب السلف وأئمة الفتوى من الخلف أن من صدّق بهذه الأمور –يعني الواقعة في حديث جبريل عليه السلام لمّا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة رجل يسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان وأجابه النبي صلى الله عليه وسلم بما أجابه به– تصديقًا جزمًا لاريب فيه ولا تردد ولا توقف، كان مؤمنًا حقيقة، وسواء كان ذلك عن براهين قاطعة أو عن اعتقادات جازمة. على هذا انقرضت الأعصار الكريمة[١٠٧]، وبهذا[١٠٨] صرّحت فتاوى أئمة الهدى المستقيمة، حتى حدثت مذاهب المعتزلة المبتدعة، فقالوا: إنه لا يصحّ الإيمان الشرعي إلا بعد الإحاطة بالبراهين العقلية والسمعية، وحصول العلم بنتائجها ومطالبها، ومن لم يحصل[١٠٩] إيمانه كذلك فليس بمؤمن، ولا يُجزِئ إيمانه بغير ذلك، وتبعهم على ذلك جماعة من متكلمي أصحابنا كالقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي المعالي في أوَّل قوليه، والأول هو الصحيح، إذ المطلوب من المكلفين[١١٠] ما يقال عليه إيمان، لقوله تعالى: ﴿اٰمنوا بالله ورسوله﴾،[١١١] ﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله﴾.[١١٢] والإيمان هو التصديق لغةً وشرعًا، فمن صدّق بذلك كلّه ولم يجوّز نقيض شيء من ذلك فقد عمل بمقتضى ما أمره الله تعالى به على نحو[١١٣] ما أمره[١١٤] الله،[١١٥] ومن كان كذلك

---

١٠٥ أ س: لأن.

١٠٦ م: ورد.

١٠٧ ع: القديمة.

١٠٨ أ ع: وبه.

١٠٩ س: ومن لم يجعل، صح هـ.

١١٠ ع: المكلف.

١١١ سورة النساء، ١٣٦/٤.

١١٢ سورة الفتح، ٤٨/١٣. لم يذكر المؤلف الآية بشكل كامل لإيفاء القسم المذكور غرضه أو تنبيهًا لما يستشهده، ووجه الاستشهاد بها هو أن تفيد تهديدًا لمن لم يؤمن وبهذا تكون أمرًا بالإيمان. والآية بأكملها: ﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنَّا أعتدنا للكافرين سعيراً﴾ (سورة الفتح، ١٣/٤٨).

١١٣ ع م – نحو.

١١٤ م: ما أثر.

١١٥ النسخ + به. والتصحيح من شرح مسلم للقرطبي.

فقد قضى عهدة[١١٦] الخطاب؛ إذ قد عمل بمقتضى السنة والكتاب. ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بعده حكموا[١١٧] بصحة[١١٨] إيمان كل من آمن وصدّق بما ذكرناه، ولم يفرّقوا بين من آمن عن برهان أو عن غيره، ولأنهم لم يأمروا أجْلاف العرب بترديد النظر، ولا سألوهم عن أدلّة تصديقهم، ولا أرجؤوا إيمانهم حتى ينظروا، وتحاشوا عن إطلاق الكفر على أحد منهم بل سمّوهم المؤمنين والمسلمين، وأجروا[١١٩] عليهم أحكام[١٢٠] الإيمان والإسلام. ولأن البراهين التي حرّرها المتكلمون ورتّبها الجدليون إنما أحدثها المتأخرون، ولم يخض في شيء من تلك الأساليب السلف الماضون، فمن المحال [٤٥ظ] والهذيان أن يشترط في صحة الإيمان ما لم يكن معروفًا ولا معمولاً به لأهل ذلك الزمان.»[١٢١]

ثم ذكر القرطبي أيضاً في موضع آخر من شرح مسلم قال: «ويستفاد من هذا الحديث –أعني حديث ضمام بن ثعلبة الذي في الصحيحين– أن الشرع إنما طلب من المكلفين التصديق الجزم[١٢٢] بالحق كيفما حصل وبأي وجه ثبت، ولم يقصرهم في ذلك على النظر في دلالة معينة، لا معجزة ولا غيرها، بل كلّ من حصل له اليقين بصدقه[١٢٣] بمشاهدة وجهه أو بالنظر في معجزته، [أو بتحليفه، أو بقرينة لاحتْ له،][١٢٤] كان من المؤمنين، وكان[١٢٥] من جملة عباد الله المخلصين.»[١٢٦] انتهى كلام القرطبي رحمه الله تعالى.

---

١١٦ أ: فقد تقصّى عن عهدة؛ ع: فقد قضى عهدًا.

١١٧ أ: علموا.

١١٨ ع م: لصحة.

١١٩ أ ع: وأخذوا.

١٢٠ م: لحكام.

١٢١ انظر: المفهم شرح صحيح مسلم، القرطبي، كتاب الإيمان، وباب معاني الإيمان والإسلام والإحسان شرعًا، دار ابن كثير– دار الكلم الطيب، دمشق– بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ١/١٤٥-١٤٦.

١٢٢ أ: الجازم.

١٢٣ ع م: بتصديقه.

١٢٤ ع – أو بتحليفه أو بقرينة لاحت له؛ في النسخ: «ونحو ذلك»، والزيادة من شرح صحيح مسلم للقرطبي.

١٢٥ أ ع – كان.

١٢٦ المفهم شرح صحيح مسلم، القرطبي، كتاب الإيمان، وباب وجوب التزام بشرائع الإسلام، ١/١٦٤.

فصل: [في مذهب أهل السنة والجماعة]

وأما مذهب أهل السنة والجماعة -أعني أهل النظر منهم- فهو الاتفاق على أن أفعال العباد صادرة عنهم[١٢٧]، وهم الفاعلون لها من غير جبر لهم في ذلك، وأن الله تعالى خالقهم وخالق أفعالهم كلها، غير أن أهل هذا المذهب -وإن كانوا موصوفين بأنهم أهل السنة والجماعة بالنسبة إلى المخالفين لهم من المبتدعة[١٢٨]- هم مختلفون فيما بينهم أيضًا باعتبار أنهم أهل نظر وجدال. فالمذاهب عند أهل السنة والجماعة في أفعال العباد الاختيارية ثلاثة مذاهب:[١٢٩]

[فصل: في مذهب الظاهرية من مذاهب أهل السنة والجماعة]

الأول مذهب الظاهرية، وهم الطائفة الذين هم مع ظواهر النصوص، يقولون بها ويعتقدونها، مفهومة وغير مفهومة، ويستندون إليها في القول والاعتقاد والاحتجاج من غير تأويل، كبعض الحنابلة وغيرهم، ومذهبهم في أفعال العباد الاختيارية أنها صادرة من العباد بتأثيرهم فيها بإذن الله تعالى لا بالاستقلال،[١٣٠] ولا هم مجبورون فيها، بل هم فاعلون لها مؤثرون فيها عندهم بإذن الله تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿فهزموهم بإذن الله﴾[١٣١] وقال تعالى: ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾[١٣٢] ونحو ذلك. وحملوا نسبة الفعل إلى العبد على التأثير من العبد فيها، ولكن قالوا: التأثير من العبد صادر بإذن الله تعالى لا بالاستقلال من العبد، كما أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص صادر عن[١٣٣] عيسى عليه السلام بمعجزة له بإذن الله تعالى. قال الله تعالى حكاية عنه: ﴿أنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه

---

١٢٧ م س: منهم.

١٢٨ م: مبتدعين.

١٢٩ م – مذاهب.

١٣٠ ع م: بالاستقلال.

١٣١ سورة البقرة، ٢/٢٥١.

١٣٢ سورة البقرة، ٢/٢٤٨.

١٣٣ س: من.

فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه [٥٥و] والأبرص وأحي الموتى بإذن الله﴾.[١٣٤] فقد نسب التأثير إليه، وجعله بإذن الله تعالى.

فصل: [في مذهب الأشاعرة من مذاهب أهل السنة والجماعة]

والثاني من المذاهب الثلاثة مذهب الأشاعرة، وهم جماعة أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى، نُسبوا إليه لقولهم بقوله في متابعة أقواله واستنباط الأقوال[١٣٥] من مفاهيم أقواله. ومذهبهم في أفعال العباد الاختيارية أن الله تعالى إذا أراد أن يخلق للعبد أفعالاً اختيارية –هي مناط تكليفه في الخير والشر والنفع والضر– خلق له[١٣٦] اختياراً جزئيًا لتلك الأفعال، يجبر الله تعالى العبد في خلقه ذلك الاختيار له، فالعبد عندهم مختار في[١٣٧] أفعاله مجبور في اختياره، وهو الجبر المتوسط دون الجبر المحض، الذي هو مذهب الجبرية المذكور فيما سبق. فالله تعالى –عند الأشاعرة– يخلق الاختيار للعبد عند خلقه[١٣٨] الأفعال له،[١٣٩] فتنسب الأفعال المخلوقة في العبد للعبد، وتكون أفعاله اختيارية صادرة منه منسوبة إلى اختياره[١٤٠] المخلوق فيه، فلا جبر للعبد في أفعاله، وإن كان مجبوراً في اختياره كما ذكرنا. وباعتبار هذا المذهب يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن[١٤١] العربي قدس الله سره في كتابه الفتوحات المكية في الباب الثالث والسبعين منه: «المجبور في اختياره لا شيء[١٤٢] يثنى[١٤٣] عليه بالاختيار إلا مع رفع العلم[١٤٤]

---

١٣٤ سورة آل عمران، ٤٩/٣.

١٣٥ أ س: والاستنباط للأقوال.

١٣٦ أ س + عند ذلك.

١٣٧ س: من.

١٣٨ أ ع م: خلق.

١٣٩ س ع م — له.

١٤٠ ع م: اختيار.

١٤١ م – بن.

١٤٢ أ — شيء.

١٤٣ ع – يثنى.

١٤٤ س: مع فهم العلم، صح هـ؛ ع: مع رفع القلم. والتصحيح من الفتوحات المكية لابن العربي.

عنه بالجبر في ذلك الاختيار سرًّا[١٤٥]، لأن الاختيار يناقض الجبر، فيعلم الإنسان[١٤٦] عند ذلك ما هو المراد بالاختيار، ويرى أنه ما تمّ في الوجود إلا الجبر من غير[١٤٧] إكراه، فهو مجبور غير مكرَه. وهذه المسألة من[١٤٨] أعظم المسائل في المعارف، فكم هلك فيها من الخلق قديمًا وحديثًا.»[١٤٩] انتهى كلامه.

فصل:[١٥٠] [في مذهب الماتريدية من مذاهب أهل السنة والجماعة]

والمذهب الثالث من المذاهب الثلاثة مذهب الماتريدية، وهم[١٥١] جماعة أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى، نُسبوا إليه أيضاً[١٥٢] لقولهم بقوله واستنباطهم من أقواله. ومذهبهم في أفعال العباد الاختيارية أن الله تعالى لما خلق العباد المكلّفين[١٥٣] من بني آدم والجن خلق تعالى لهم من جملة قواهم الباطنية قوةً اختياريةً عقليَّةً مثل ما خلق الله تعالى فيهم قوة خيالية يتخيلون بها المعاني في مقدّم الدماغ، وقوة فكريَّة يجولون بها على المعاني في وسط الدماغ، وقوة حفظيَّة يحفظون بها المعاني ويضبطونها في مؤخر الدماغ، كما أنه تعالى خلق لهم قوةً بصريَّة يبصرون بها المرئيات، وقوةً سمعيَّة يسمعون بها الأصوات، وقوةً ذوقيَّة [٥٥ظ] يدركون بها الطعوم، وقوةً شمّية يدركون بها الروائح، وقوةً لمسيَّة يدركون بها الحرارة والبرودة والنعومة والخشونة، وغير ذلك من القوى المخلوقة لهم في هذا الجسم الإنساني في مواضع منه معلومة.

---

١٤٥ س م: سواء.

١٤٦ ع س – الإنسان.

١٤٧ أ — غير.

١٤٨ أ — من.

١٤٩ الفتوحات المكية، ابن العربي، تقديم نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ٣/٤٣.

١٥٠ ع م – فصل.

١٥١ أ ع م – وهم.

١٥٢ م – إليه أيضًا.

١٥٣ س ع م: العبد والمكلفين.

وهذه القوى وغيرها موجودة في خلقة الإنسان من ابتداء وجوده إلى وقت موته، وبعد موته[١٥٤] توجد في روحانيته أيضًا باعتبار تشخّصها بالصور البرزخية المناسِبة لذلك العالم، وإن كانت هذه القوى كلّها أعراضًا غير مستقرة –لامتناع بقاء العرض– فإنها مستمرة[١٥٥] في الإنسان باقية فيه بتكرار الأمثال على حسب ما يريده الله تعالى، فكذلك للعبد عند الماتريدية من جملة تلك القوى قوةٌ اختياريَّة خلقها الله تعالى في نفس العبد موجودة فيه من ابتداء وجوده، متكرّرة فيه بخلق الأمثال، كغيرها من القوى، يخلق الله تعالى الأفعال لذلك العبد على حسب ما تقتضيه تلك القوة الاختيارية، وبحسب[١٥٦] ما توجهت إليه من الخير أو الشر أو النفع أو الضر، ثم يثيب الله تعالى العبد على ذلك في الآخرة ويعاقبه بمقتضى ذلك، وبهذا الاعتبار تسمى تلك القوة جزءًا اختياريًّا، كأنها جزء من خلقة الإنسان منسوب إلى الاختيار، وحيث كانت تلك القوة الاختيارية جزءًا من خلقة الإنسان كانت بمنزلة يده ورجله في أجزاء جسم الإنسان، فلا يقال حينئذ في تلك القوة الاختيارية أن الإنسان مجبور في خلقها[١٥٧] فيه، ولا أنه مختار في خلقها فيه أيضًا، كما لا يقال إنه مجبور في خلق اليد له والرجل، ولا مختار في ذلك، ولأنه لا يكون إنسانًا كاملاً في مرتبة التكليف إلا بعد أن يخلق الله تعالى فيه تلك القوة الاختيارية، فإذا خلقت فيه كان تامّ الخلقة كامل الصورة، وليس نسبة الجبر إليه في خلقها له بأولى من نسبة الجبر إليه في خلقه كلّه ظاهرًا وباطنًا، فكما أن العبد لا يقال فيه أنه مجبور في خلقه وإيجاده في هذه الحياة الدنيا لا ينسب إليه الجبر باعتبار قوة مخلوقة فيه من بعض قواه المخلوقة[١٥٨] فيه.

ثم إن تلك القوة الاختيارية مادامت مخلوقة في العبد فالعبد مكلف بالأحكام الشرعية، فإذا سلبت منه[١٥٩] في وقت[١٦٠] من الأوقات سقط تكليفه لنقصان خلقته بفقد جزء منها، وهو جزؤه الاختياري، كحالة نوم الإنسان وإغمائه وجنونه، كما أنها إذا لم تكمل بالبلوغ فليس معتدًّا بها شرعًا، ولهذا لا تكليف [٥٦و] على الصبي لعدم كمال إنسانيَّته فيه. فالعبد عند الماتريدية فاعل

١٥٤ م – وبعد موته.

١٥٥ س: مستقرة.

١٥٦ س ع م: بحسب.

١٥٧ س: خلقتها.

١٥٨ أ: مخلوقة.

١٥٩ س: عنه.

١٦٠ س ع م: وقتًا.

مختار لكلِّ ما يشاء وما يريد من الخير والشر والنفع والضر، ومع ذلك هو مخلوق كلّه ذاته وصفاته وأفعاله، وليس بمجبور أصلاً، لا جبراً[١٦١] متوسّطًا ولا جبراً محضًا.

أما كون العبد فاعلاً لأفعاله الاختيارية فلأن من المعلوم اليقين[١٦٢] أن الفاعل كلُّ من صدر الفعل منه، كما يقال: حرّكت الحجر فتَحرك،[١٦٣] أي صدرت منه الحركة، فالحجر هو الموصوف بالحركة الصادرة منه، لا المحرك موصوف بذلك، وكذلك العبد هو الموصوف بأفعاله الاختيارية الصادرة منه لا أن الله تعالى هو الموصوف بشيء من ذلك، لأن الله تعالى هو الخالق لتلك الأفعال في العبد بمنزلة المحرك للحجر في مثالنا المذكور، فإنه لا يوصف بالحركة التي حرك الحجرَ بها، وهي المتحركة الانفعاليَّة، وإنما يوصف بالمحركيَّة الفاعليَّة، وبهذا الإعتبار قالوا: إن الله هو الخالق والعبد هو الكاسب، وأما كون العبد مختارًا في أفعاله الاختيارية فلأنه مخلوق له جزء اختياري فيه من قَبل صدور الأفعال منه، فهو مختار مريد يفعل ما يشاء، وإن كانت مشيئته متعلقة بمشيئة الله تعالى، كما قال تعالى:[١٦٤] ﴿وما تشاؤن إلاَّ أن يشاء الله﴾[١٦٥] فالعبد مخلوق كله[١٦٦]، ظاهر في ملك الله تعالى بأنه مختار مريد فعَّال لما يشاء ﴿فلله الحجة البالغة﴾،[١٦٧] ﴿ولو شاء لهٰديكم أجمعين﴾.[١٦٨]

هذا تقرير مذاهب العلماء في مسألة أفعال العباد على وجه التلخيص والاختصار، وفي كتب علم الكلام الإطالة في ذلك والإكثار، فمن أراده فليراجعه في أماكنه، وفي ظني أن ما ذكرناه يغني عن ذلك لاشتماله على فوائد لا توجد في علم الكلام يعرفها الماهر النِّحرير المطلع على هذا التحرير.

---

١٦١ ع م: جبراً.

١٦٢ ع م: اليقيني.

١٦٣ س ع م + الحجر.

١٦٤ م – كما قال تعالى.

١٦٥ سورة الإنسان، ٣٠/٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩/٨١.

١٦٦ ع: فالعبد كله مخلوق.

١٦٧ سورة الأنعام، ١٤٩/٦.

١٦٨ سورة النحل، ٩/١٦.

خاتمة:[١٦٩] [في تقرير هذه المسألة وبيان سرّها على وجه الإشارة]

وأما الذي عندنا في تقرير هذه المسألة وبيان سرّها على وجه الإشارة أن[١٧٠] حقيقة معرفتها متوقفة على الكشف وانفتاح باب الغيب الملكوتي للقلب الإنساني، حتى يدري العبد كيف خلقه الله تعالى، ويعرف كيف خلق الله السموات والأرض، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت [٥٦ظ] وإلى الأرض كيف سطحت﴾[١٧١] الآية، وقال تعالى: ﴿سنريهم اٰياتنا في الاٰفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ ﴿سنريهم اٰياتنا في الاٰفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[١٧٢] وقال تعالى في قوم آخرين:[١٧٣] ﴿ما أشهدتهم خلق السمٰوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾[١٧٤] الآية، فمن أشهده الله تعالى خلق نفسه، وعرف نفسه كيف خلقت عرف كيف خلق الله تعالى كلّ شيء، وهذا علمٌ طريقه[١٧٥] التقوى والصدق والإخلاص، لا القراءة والتفهّم[١٧٦] من المشايخ، ولكن حظّ العقلاء من ذلك ما نشير إليه إن شاء الله تعالى.

اعلم[١٧٧] أولاً: إن الله تعالى حيث خلق كل شيء -كما هو المقرر في عقائد العموم- لم يكن شيء من الأشياء يؤثّر أصلاً في شيء من الأشياء، فالعمل الصالح لا يؤثر في حصول رضوان الله تعالى، ولا في الجزاء عليه في الدنيا والآخرة من دخول الجنة ومن بلوغ المراد، ودخول الجنة لا يؤثّر في حصول النعيم بما فيها من اللذة،[١٧٨] وكذلك العمل الفاسد لا يؤثر في حصول سخط الله تعالى ولا في الجزاء في الدنيا والآخرة من دخول النار والعقاب، ولا يؤثر دخول النار في حصول

---

١٦٩ ع م: فصل.

١٧٠ أ س: إذ.

١٧١ سورة الغاشية، ١٧/٨٨.

١٧٢ سورة فصلت، ٥٣/٤١.

١٧٣ م: وقال تعالى في آية أخرى.

١٧٤ سورة الكهف، ٥١/١٨.

١٧٥ أ: طريقته.

١٧٦ ع م: التفهيم.

١٧٧ ع م: فصل.

١٧٨ أ: في حصول النعيم فيها واللذة؛ س ع: واللذة.

الألم والعذاب أصلاً، وإنما المؤثر[١٧٩] في جميع ذلك وفي غيره أيضًا هو الله تعالى وحده، وقد خلق الله تعالى الإنسان له ذات وله صفات وله أفعال، كما أنه تعالى له ذات وله صفات وله أفعال، والمؤثر[١٨٠] في ذات الإنسان وفي صفاته وفي أفعاله هو الله تعالى وحده بذاته سبحانه وبصفاته وبأفعاله، فكان الإنسان الذي هو مجموع الذات والصفات والأفعال بمنزلة الصورة لذات الله تعالى ولصفاته ولأفعاله، ولهذا ورد في بعض الأخبار «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»،[١٨١] وفي رواية «على صورة الرحمن»،[١٨٢] فكأن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله بمنزلة الصورة، وآدم خلقه الله تعالى على تلك الصورة.

أما كون ذات الله تعالى وصفاته[١٨٣] وأفعاله بمنزلة الصورة[١٨٤] فهذا أمر باطن[١٨٥] خفي، وسرٌّ لا ينكشف إلا للمحققين من أهل المعرفة، فإنه ليس في الوجود إلا ذات الله تعالى التي هي في غيب الأزل المنزّهة عن جميع إدراكات العقول والحواس، وصفاته تعالى التي هي الغيب أيضًا كذلك، وأفعاله تعالى التي هي كلُّ شيء من السموات والأرض وما فيهما وما بينهما؛ فكان مجموع كل شيء من المخلوقات ما عدا الإنسان مع الصفات الإلهية والذات الغيبية[١٨٦] بمنزلة صورة واحدة منسوبة إلى الله تعالى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لله [٥٧و] ما في السمٰوات وما في الأرض﴾،[١٨٧] وقال تعالى: ﴿وهو الله في السمٰوات وفي الأرض﴾،[١٨٨] وقال تعالى: ﴿وله كل

---

١٧٩ م: يؤثر.

١٨٠ ع – والمؤثر، صح هـ.

١٨١ صحيح مسلم، البر والصلة والأدب ٢٦١٢.

١٨٢ المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ٣٢٩/١٢.

١٨٣ س ع م – وصفاته.

١٨٤ س– أما كون ذات الله تعالى وأفعاله بمنزلة الصورة.

١٨٥ م: باطني.

١٨٦ م: الغيبة.

١٨٧ سورة البقرة، ٢٨٤/٢؛ سورة النساء، ١٣١/٤؛ سورة سبأ،١/٣٤.

١٨٨ سورة الأنعام، ٣/٦.

شيء﴾،[١٨٩] وقال تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السمٰوات والأرض﴾،[١٩٠] وقال تعالى: ﴿فأينما تولوا فثمَّ وجه الله﴾،[١٩١] إلى غير ذلك.

ثم إنه تعالى لما تمَّم[١٩٢] الصورة وتكمّلت مراتب أفعاله على نسق صفاته بمقتضى كمال ذاته، خلق آدم من مجموع حضراته كلها، فظهر فيه بالمقام الذاتي، كما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث القدسي: «ما وسعني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي[١٩٣] المؤمن»[١٩٤]، وظهر فيه بالمقام الصفاتي في إشارة قوله عليه الصلاة السلام: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»[١٩٥] الحديث، وظهر فيه بالمقام الأفعالي، حتى قال تعالى في ذلك: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[١٩٦] لأن جميع المكلَّفين لما أقامهم الله تعالى مقام الخالقين –ولا خالقَ غيره– كان هو أحسن الخالقين، فنزّه نفسه تعالى عن المشاركة في شيء من ذلك بقوله سبحانه: ﴿فتبارك﴾، فإنها كلمة تنزيه، وبهذا الاعتبار كان الخطاب من الله تعالى للإنسان، وحصل التكليف بالأمر والنهي؛ لأن الإنسان وحده في رتبة ثانية في الوجود، وجميع الموجودات كلّها في رتبة أخرى هي الرتبة الأولى في الوجود، ويشير إلى هذا[١٩٧] المقابلةُ الواقعة في قوله تعالى: ﴿ما أشهدتهم خلق السمٰوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾[١٩٨] فإنه تعالى قابَل السموات والأرض بالأنفس الإنسانيَّة، فالأنفس الإنسانيَّة تشتمل على جميع ما تشتمل عليه السموات والأرض، حتى إن التجلي من الذات الإلهية بالصفات الربانية حاصل على الأنفس الإنسانية كما أنه حاصل على السموات والأرض، فكانت الصورة الأفعالية للذات والصفات في الأنفس الإنسانية نظير الصورة الأفعالية في السموات والأرض.

---

١٨٩ سورة الأنعام، ٩١/٦. في أ س تقديم وتأخير في الآيتين. م – وقال تعالى وله كل شيء.

١٩٠ سورة يونس، ١٠١/١٠.

١٩١ سورة البقرة، ١١٥/٢.

١٩٢ س ع م: لَّما عمَّم.

١٩٣ م: عبد.

١٩٤ انظر: كشف الخفاء، العجلوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٥٢هـ، ١٩٥/٢. وقال: «وقد روى الطبراني عن أبي عتبة الخولاني رفعه: إن لله آنية من أهل الأرض وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين وأحبها إليه ألينها وأرقها، وفي سنده بقية بن الوليد يدلس، لكنه صرح بالتحديث.»

١٩٥ صحيح البخاري، كتاب الرقاق ٣٨.

١٩٦ سورة المؤمنون، ١٤/٢٣.

١٩٧ م: هذه.

١٩٨ سورة الكهف، ٥١/١٨.

وقد ظهرت المولّدات الأربعة الجماد والنبات والحيوان والإنسان عن العناصر الأربعة: النار والهواء والماء[١٩٩] والتراب، وعن الطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وذلك كلّه فيما بين السموات والأرض، فهي[٢٠٠] أعمال الصورة الكبيرة الإلهية التي هي آيات الله في السموات والأرض، فلا بدّ أن يظهر في الصورة الصغيرة الإلهية الإنسانية [٥٧ظ] نظير ذلك من الأعمال التي تظهر في الآخرة من جمادات الغرف والقصور التي في الجنة، والأودية والدركات التي في النار، ونباتات الفواكه والأشجار والرياحين التي في الجنة، وشجرة الزقوم وطلعها الذي في النار، وحيوانات الخيل والطيور التي في الجنة، والحيات والعقارب التي في النار، وإنسان الحور والولدان التي في الجنة، والزبانية التي في النار،[٢٠١] وخلط الصفراء والسوداء والبلغم والدم مع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهذه[٢٠٢] كلها في الإنسان الصغير كما هي موجودة في الإنسان الكبير، والله بكل شيء عليم.

فمن عرف كيف خلق الله تعالى السموات والأرض، وعرف كيف خلقه الله تعالى هو أيضًا فأراه الله تعالى آياته في الآفاق وفي نفسه حتى يتبين له أنه الحقّ[٢٠٣] عرَف بالضرورة كيف يعمل الإنسان الأعمال الصالحة والأعمال الفاسدة[٢٠٤]، وعرَف كيف يستحِق الثواب في الآخرة على أعماله الصالحة، وكيف يستحق العقاب في الآخرة أو العفو والتجاوز على أعماله الفاسدة، وعرف كيف الإنسان مخيَّر في جميع أفعاله مسيَّر في جميع أحواله، غيرُ مجبور في أعماله، ولا مؤثِّر في شيء باستقلاله، وعرف جليّة الحال، واستغنى عن كل قيل وقال، وزال عنه الشك والإشكال، وانفكّت الطلاسم وانفتحت له الكنوز، وانزاحت له الأقفال وانحلت القيود والأغلال، ومادام الإنسان جاهلاً بمعرفة نفسه كيف خلِقت وغافلاً عن ذاته القائمة بأمر الله تعالى فلا يدري كيف تكوّنت[٢٠٥]، ولا يعرف أمر الله تعالى الذي قام به كل شيء، المعبرَّ عنه بـ﴿كن فيكون﴾،[٢٠٦] ولا يتحقق بالأكوان

١٩٩ م: والمال.

٢٠٠ ع م: في.

٢٠١ ع م – وإنسان الحور والولدان التي في الجنة والزبانية التي في النار.

٢٠٢ ع: وهذا.

٢٠٣ لعله يشير إلى قوله تعالى:﴿سنريهم اٰياتنا في الاٰفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (سورة فصلت، ٤١/٥٣).

٢٠٤ س + وعرف كيف خاطبه الله تعالى وكلفه بامتثال أوامره واجتناب نواهيه.

٢٠٥ م: تكون.

٢٠٦ سورة يس، ٣٦/٨٢.

المتلبّسة بصور[٢٠٧] الحركة والسكون فهو تائه في ظلمات الجهالات، قانع من العلوم[٢٠٨] الحقيقية والمعارف اليقينية بالأوهام والخيالات. ولا طريقَ للتحقيق بمعرفة ماقلناه إلاَّ بملازمة الشيوخ الصادقين أهل القلب النوراني والسر الرباني، والثبات في صحبة أرباب[٢٠٩] العلم الإلهي الذوقي الوجداني، والصدق في خدمتهم بدوام اعتقادهم، مع التسليم لأحوالهم وأقوالهم وأفعالهم،[٢١٠] من غير اعتراض عليهم بالظاهر أو بالباطن[٢١١] في وقت من الأوقات ولا في ساعة من [٥٨و] الساعات، حتى تشمله العناية الإلهية كما شملتهم، وينظر الله تعالى إليه كما هو ناظر إليهم، ويتأثّر في نفسه بكثرة مجالستهم واستحسان حالتهم، والامتثال لأوامرهم والانتهاء عن نواهيهم، والقول بقولهم والتقليد لهم والمتابعة لطريقتهم، وإن لم يكن عارفًا بما هم[٢١٢] عليه من المعارف، ولا هو فاهم لشيء[٢١٣] مما يعلمه منهم، غير أنه مسلّم لهم جميع ما هم فيه على حسب ما يعلمون هم فإن الله تعالى من غير شبهة ولا شكّ يلحقه بهم، ويجعله منهم إذا واظَب على ما ذكرنا، ولم يجعل في نفسه لعملِه ذلك غايةً يقف عندها، وكانت نيَّته دوام معاملته تلك إلى موته. ونعمت الحالة هذه لمن وفقه الله تعالى لها، وإن لم يحصل على شيء من العلوم الذوقية والأحوال الكشفية، فإن صحبة ولي الله إذا ظفر بها[٢١٤] عبد من العباد –ولو في اعتقاده هو أن هذا الذي صحبة[٢١٥] وليّ– وداوم[٢١٦] محبته وخدمته بالصدق من أعظم القربات عند الله تعالى، ومن كذب فعليه كذبه، والله يعلم المفسد من المصلح، و«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[٢١٧]، والله أعلم وأحكم.[٢١٨] وإلى هنا انقضى

---

٢٠٧ ع م: بصورة.

٢٠٨ ع م: من المعلوم.

٢٠٩ ع م – أرباب.

٢١٠ س ع م – وأفعالهم.

٢١١ س ع م: أو الباطن.

٢١٢ م: بما هو.

٢١٣ م: بشيء.

٢١٤ ع م – بها.

٢١٥ أ: صحبه.

٢١٦ أ س: ودوام.

٢١٧ صحيح البخاري، بدء الوحي ١.

٢١٨ س ع + قال.

بنا الغرض من وضع هذه الرسالة، والحمد لله على كل حال، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أصحابه وكلّ الآل.

قال مؤلفها قدس الله سره ونفعنا به وبعلومه: وهذا آخر ما فتح به الباري في تحرير مسألة الجزء الاختياري في تاريخ نهار الثلاثاء أوائل ربيع الثاني سنة مائة وألف. [٥٨ظ]

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin *el-Kevkebü's-sârî fî hakīkati'l-cüz'i'l-ihtiyârî* Başlıklı Risâlesinin Tahkik ve Tahlili

Bu makale, vahdet-i vücûd geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin (ö. 1144/1731) *el-Kevkebü's-sârî fî hakīkati'l-cüz'i'l-ihtiyârî* başlıklı risâlesinin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Risâlenin konusu, dinin temel problemlerinden biri olan insanın irade hürriyeti meselesidir. Bu mesele pek çok kelâmcı tarafından hem kelâm kitaplarının ilgili bölümlerinde hem de müstakil risâleler halinde ele alınmıştır. Bu konuda Nablusî gibi bazı mutasavvıflar da kanaat bildirmişler ve müstakil eserler vermişlerdir. Kelâm ilminin en köklü meselelerinden biri olan cüz'î irade konusunu ele aldığı bu risâlesinde Nablusî; Cebriyye, Kaderiyye ve Ehl-i sünnet ekollerinin konuya yaklaşımlarına yer verdikten sonra irade hürriyeti meselesine, keşfî ve zevkî bilgiye dayanarak sûfî bir bakış açısıyla çözüm getirmeye çalışmaktadır. Risâlenin tahlilinde, kısaca müellifin tanıtımına yer verilmiş, eserlerinin çokluğu ve çeşitliliği sebebiyle sadece risâle ile ilgili olanlarına dikkat çekilmiştir. Müellifin ele aldığı konuya nasıl bir yaklaşım getirdiği ve katkı sağladığı ifade edildikten sonra, söz konusu risâlenin Nablusî'nin diğer eserleri arasındaki yeri belirtilmiş ve nüshaları tanıtılmıştır.

Anahtar kelimeler: Abdülganî en-Nablusî, *el-Kevkebü's-sârî*, irade hürriyeti, cüz'î irade, ihtiyârî fiiller, keşf, Cebriyye, Kaderiyye.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 34 (2015): 175-204

Kitâbiyat
Book Reviews

Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları

Berat Açıl (ed.)

Ankara: Nobel, 2015, 398 sayfa.

Ola mazhar-ı bi'smil-lâh

Hem habîb-i resûlü'l-lâh

Bula tevfîk-i lutfu'l-lâh

Veliyyüddîn Cârullâh

(s. 355)

On sekizinci yüzyılın ortalarına kadar yaşamış bir Osmanlı müderrisi ve kadısı olan Veliyyüddin Cârullah (ö. 1151/1738), yukarıdaki dörtlüğü kütüphanesindeki kitaplara vurduğu mührüne kazıtmıştır. Mühür bir mülkiyet işareti, ancak Cârullah Efendi'nin koleksiyonundaki kitaplarıyla kurduğu ilişkinin boyutunun maddî bir sahiplenmenin çok ötesinde olduğunu, bu yazıda ele alınan kitaptaki makaleler ortaya koymaktadır. Öte yandan kitap içeriğinin okuyucu tarafından hangi metotlarla ve ne derece içselleştirildiğinin izini sürebilmek, kitap kültürü çalışmalarında belgelenmesi ve anlaşılması en zor olan yönlerinden biri olarak kabul edilir. Zira, kitap çalışmaları tarihin konusuna dahil olduğundan beri okuma pratikleri meşgul olunan en çetrefilli meseleler arasındadır. Çünkü içselleştirme süreci zihinseldir ve tarihçi için kolayca göze çarpan ipuçları bırakmaz. Bu zorluğu aşmada kullanılabilen

© İSAM, İstanbul 2015

nâdir kaynaklardan biri, okuyucunun metin üzerinde tuttuğu notlardır. İşte bu yüzden Cârullah Efendi'nin, koleksiyonunda bulunan hemen her kitap üzerine tuttuğu son derece tafsilatlı, çok yönlü ve her yönden şaşırtıcı derkenar notları, Osmanlı kültür tarihi açısından büyük öneme sahiptir. Bu notları, ait oldukları disiplin içerisinde değerlendirmek üzere ayrı ayrı araştırmacılara yönlendiren Berat Açıl, editörlüğünü yaptığı *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* isimli çalışma ile Osmanlı yazma kitap kültürüne dair yeni ve son derece önemli tespitlerde bulunmakta ve çeşitli söylemler üretmektedir.

Kitabın İslâm medeniyeti ve Osmanlı kültüründe son derece büyük maddî ve mânevî değeri olmasına rağmen, bir çalışma alanı olarak akademide yerini alması nispeten yeni bir olgudur. Batı medeniyetinde kitap ve kitap kültürüne dair çalışmaları 1940'lı yıllara kadar uzanır. Hatta günümüzde bu çalışmaların alt alanları bile kesin bir biçimde şekillenmiştir. Sadece kültür tarihimizle sınırlı kalmayıp sosyo-ekonomik ve hatta politik dengelere ışık tutabilecek potansiyele sahip bu alana dair, Osmanlı çalışmaları açısından parmakla sayılacak kadar az eser Türkçe kaleme alınmıştır. Bunların başında özellikle kütüphanecilik ve sahaflar tarihine kazandırdığı sayısız değerli çalışma ile İsmail Erünsal gelir. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*'nı öncekilerden farklı kılan en önemli hususlardan biri, şu ana kadar dağınık bir şekilde işlenmiş olan Osmanlı'da yazma kitap kültürü meselesini ilk kez somut bir örnek üzerinden, sistematik bir şekilde, türlü veçheleri ile incelemesidir. Bunu yaparken sadece Cârullah Efendi'nin topladığı yaklaşık üç bin beş yüz kitabın derkenar notları üzerinden bir Osmanlı âliminin kavramsal dünyasına ve zihnî süreçlerine ışık tutmakla kalmamakta, aynı zamanda kitap ile ilişkisinin maddî ve mânevî boyutlarına ve daha geniş ölçekte Osmanlı ilim geleneğinin/ilimler tarihinin on sekizinci yüzyılda durduğu noktaya dair birçok tespitte bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, Osmanlı kültür tarihine dair birçok genel geçer söylemin sorgulandığına şahit oluruz.

Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları başlıklı çalışma bir "Giriş" ve üç ana bölüm olmak üzere toplam dört bölüm ve on dört makaleden oluşmaktadır. Ağırlık sekiz makale ile İslâmî ilimlerin tartışıldığı ilk bölüme aittir. "İkinci Bölüm" ise "Aklî İlimler" başlığı ile iki makaleden oluşmaktadır. Üçüncü ve son bölüm ise dil ve edebiyat ilimlerine dair incelemeleri içerir.

Çalışmanın "Giriş" bölümünün ilk kısmında Berat Açıl, kitap kültürünün bir alan çalışması olarak Batı'da ortaya çıkışına ve İslâm/Osmanlı bağlamında izlediği seyre değinir. Ayrıca projede yer alan yazıları birbirine bağlayacak ana soruları listeler. Bu sorular derkenar notları üzerinden yola çıkarak en

genel anlamda kitabın bir Osmanlı âlimi için ne ifade ettiği, yazmanın maddî boyutu, bir okur olarak Cârullah Efendi'nin fonksiyonu, kitap dolaşımı ve bahsi geçen ilim dalına karşı Cârullah Efendi'nin ilgisi gibi birçok noktayı içerecek bir genişliktedir. Makalelerde bazan tekrara düşüldüğü hissini uyandırsa da, bu durum varılan sonuçların orijinalliğinden bir şey eksiltmemektedir. Her bir araştırmacı, ihtisas alanı olan disiplin çerçevesindeki kitapların derkenar notlarını hem birbiriyle örtüşen hem de ayrışan yönleriyle detaylı olarak tartışır. "Giriş" yazısını müteakip Muhammed Usame Onuş, Cârullah Efendi'nin terceme-i halini derkenar notları ve temellük kayıtları üzerinden kaleme almıştır. Berat Açıl'ın da belirttiği gibi, bu makale Cârullah Efendi'ye dair böylesine detaylı ilk biyografi denemesidir. Burada belirtildiği üzere, klasik medrese eğitiminden geçen Cârullah Efendi, ilim tahsili için yaptığı uzun seyahatlerden sonra İstanbul'a dönüp müderris ve kadı olarak hayatını sürdürmüştür. Kütüphanesinin oluşum süreci 1721-22 senesinde Fâtih Camii civarında inşa ettirdiği medrese ve kütüphaneye vakfettiği sekiz yüz kitap ile başlar. Son haliyle sayısı üç bin beş yüzü bulan eserlerinin yarısından çoğu aklî ve tabiî ilimlere, kalanı ise naklî ilimlere aittir. Cârullah Efendi'nin kendi yazdığı kırk civarındaki eser, kütüphanesinde de temsil edilen mantık, belâgat, kelâm, astronomi, felsefe, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ve tasavvuf alanlarındadır.

Çalışmanın ilk bölümü, İbrahim Halil Üçer'in Cârullah Efendi'nin tefsir kitaplarının derkenar analiziyle başlar. Arka planda ise İslâm geleneğinde yazı kültürünün önemine ve zengin kitap dünyasına dair türlü örnekler verir. Derkenar gözlemlerini kitapla ilgili bilgiler, kitabın içeriğiyle ilgili ilâveler ve Cârullah Efendi'ye dair kişisel bilgiler şeklinde üç kısımda aktarması sonraki araştırmacıların da sık sık başvurduğu bir tasnif şeklidir. Koleksiyondaki kıraat kitaplarına tutulan kayıtları değerlendiren Seyfullah Efe ile beraber ilimler tarihine de yolculuk tam anlamıyla başlamış olur. Zira kitabı kapsamlı ve çok yönlü kılan şeylerden biri, müellif-okuyucu-yazma eser denklemini bir de Osmanlı'da ilimler tarihi açısından değerlendirmesidir. Kıraat ilmine dair dokuz kitabın notlarından yola çıkan Seyfullah Efe, Cârullah Efendi'nin yaptığı yorumların ilmî arka planı üzerinden, kendisinin alana hâkimiyetini yansıtan zengin bilgiler verir. Abdullah Taha İmamoğlu koleksiyonda yer alan hadis kitaplarının derkenarlarını değerlendirmektedir. Temellük kayıtlarından yola çıkarak Cârullah Efendi'nin en çok hadis kitabı edindiği yılların altmışlı yaşlarına, yani 1719-20 senelerine tekabül ettiği bilgisini verir. Aynı zamanda Osmanlı'da kitap dolaşımına dair değerli çıkarımlarda bulunur. İmamoğlu'nun dikkat çeken başka bir gözlemi, günümüzde donuklaşan ve bireyselleşen kütüphaneler ve kitap okumanın karşısına konumlandırdığı "canlı

ve yaşayan bir organizma gibi her daim hareket eden ve âdeta cemaat olmayı ilke edinen Osmanlı kitap tasavvuru" dur (s. 99). Bu açıdan, Osmanlı sosyal yaşamı ile kitap okuma pratikleri arasındaki ilişkiyi vurgulayan İmamoğlu, ileride yapılabilecek çalışmalara bir ışık tutmuş olur.

Asım Cüneyd Köksal'ın ele aldığı fıkıh usulüne dair kitapların derkenar değerlendirmesi altmış kitap üzerine oturtulmuştur. Bu makale, Cârullah Efendi'nin hem genel olarak saha ile hem de özel ilgi alanı olarak tespit edilen Hanefî usulü ile ilgili görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Özellikle bu disiplinin kanonu içinde olduğu varsayılan eserlerden kaçının Cârullah Efendi koleksiyonu ile örtüştüğünün sorgulamasını yapar ki kanaatimce bu tür bir sorgulama, diğer bütün sahalar için de ayrıca yapılmalıdır. Ayrıca kitaplarını "kıraat" yöntemiyle okuduğunu belirtip dolaylı olarak bir Osmanlı âliminin kitap kavramını nasıl kişiselleştirdiğine dair bir örnek verir. Kitaptaki en kapsamlı analizlerden biri, Özgür Kavak'ın ele aldığı fürû-i fıkıh eserlerinin derkenarlarıdır. Yaklaşık üç yüz elli nüshayı elden geçiren Kavak, yine Köksal gibi bu yolla hem Cârullah Efendi hem de Osmanlı fıkıh tarihi açısından "muteber" kitapların tayinine dair tespitler yapılabileceği inancındadır. Muhteva dışı olarak tasnif ettiği notlar arasında, yazma kitap telif sürecini biraz daha aydınlatacak yeni bir kavrama rastlar. Buna göre kimi zaman müellif ve müstensihin yanında "mürettib" diye anılan bir kişi, "tertîb" adı verilen bir işlemle metni kayda geçirirken, içeriğe sınırlı ölçüde müdahalelerde bulunabilmektedir. Muhtevaya dair yaptığı analizler arasında yer alan ilginç bir tespit, Cârullah Efendi'nin derkenarlardaki övgü ve yergi cümleleri ile bahsi geçen kitaplar arasında bir hiyerarşi oluşturmasıdır. Bunun geniş düzlemde önemi ise bir Osmanlı kadısı ve müderrisi olarak ilmî külliyata hâkimiyetini göstermesidir. Pehlül Düzenli'nin makalesi, fıkıh koleksiyonuna dair kitaplardaki temellük notlarını, Cârullah Efendi'nin kişisel hayatı ve okuduğu eserlere yaptığı katkılar açısından değerlendirir. Sami Arslan ise tasavvuf eserlerine düşülen notlara bakarken bizi kapsamlı bir değerlendirmeye yönlendirir: Osmanlı yazma eserleri üzerine yazılan çeşitli akademik yazılara da yer verip konunun teorik düzlemine ışık tutar. Notlarından yansıdığı kadarıyla, Cârullah Efendi tasavvufî pratiği tatbik eden bir sûfî olmanın yanında, tasavvufa teorik olarak da vâkıftır. Arslan, Cârullah Efendi'yi hem okuyucu-müellif hem de münekkit-okuyucu bağlamlarında ele alırken, yazma eserlerin bir terminolojisinin oluşturulmasına yönelik kayda değer gözlemlerde bulunur. Tuba Nur Saraçoğlu'nun ele aldığı siyer ve tarih kitaplarına dair makale, yine İslâm ve Osmanlı dünyasında kitâbetin gelişimi üzerine bir arka plan sunması, cami ve medreselerde okutulan kitaplara ayrı ayrı değinmesi açısından değerlidir. Farklı okuma mekânları üzerinden giderek ilk dönem klasik siyer

eserlerinin özel okuma meclislerinden ziyade, medrese kütüphanelerinde yer aldığını vurgular. Cârullah Efendi'nin kitaplara düştüğü imzasına ise yeni bir yorum getirir: İmzadan kastı "ben" midir, yoksa rivayetin isnadı mıdır? (s. 265). Saraçoğlu'nun vardığı sonuç, bireyin vurgulanmasından çok, bilginin bir mesnede dayandırıldığı yönündedir.

Kitabın "İkinci Bölüm"ü, koleksiyondaki aklî ilimlere ait kitapların derkenar notlarını içerir. Hasan Umut'un astronomi, hesap ve geometriden oluşan matematik bilimlerine dair incelediği eserler sonrasında vardığı sonuç şudur: "Bu kitapların koleksiyon içerisindeki yeri az olsa da, Osmanlı-İslâm bilim geleneği içerisinde yüksek bir temsil değerine sahiptir". Umut'un Cârullah Efendi'nin biyografisine dair yaptığı önemli bir katkıysa, onun kendi ilmî silsilesi içerisinde Kâtip Çelebi'yi hocasının hocası şeklinde tasvir etmesidir. Bu minvalde Cârullah Efendi'nin özel merak alanı astronomi olarak görülmektedir. Hatta kendisi bu konuda bir hâşiye telif etmiştir. Fatih Usluer ise cifir ve tıp ilmine dair kitapları incelerken Cârullah Efendi'nin özellikle cifir ilminde iyi bir İbnü'l-Arabî takipçisi olduğunu vurgular. Ayrıca, konu üzerinde özel bir uzmanlığı olmasa da, tıp alanındaki kitapların varlığı, Cârullah Efendi'nin ilgi alanının genişliğini ortaya koyması ve her alana dair bir temel eser koleksiyonu oluşturma çabasını yansıtması açılarından kayda değerdir.

Kitabın son bölümünde dil ve edebiyata dair kitap derkenarları incelenir. Bu bölümde yer alan iki makaleden ilki Ali Benli'nin koleksiyondaki dil ilimleri ile ilgili kitapların derkenarlarına dair analizidir. İslâmî ilimlerin geleneksel tasnifi çerçevesinde dil ilimlerinin âlet ilimleri kategorisinde değerlendirildiğine dikkat çeken Benli, medrese müfredatının bu ilimlere ait literatüre sağladığı katkıyı vurgular. Bu tasnifte yoğunluk belâgat kitaplarındadır. Onu sarf-nahiv ve lugat kitapları takip eder. Cârullah Efendi yoğun birikime sahip olduğu sarf-nahiv alanındaki kitapların derkenarları aracılığıyla ana metnin literatür içerisindeki yerini tartışır, eksiklerini belirtir.

Kitabın ve bölümün son makalesi edebiyat koleksiyonunu değerlendiren Berat Açıl'a aittir. Kısa bir sosyo-kültürel bağlam analiziyle başlayan makaleye göre, on altıncı yüzyılda ön plana çıkan Dârüssaâde ağalarının edebiyat ve sanat zevklerinin seviyesi ile Osmanlı sanatı ve edebiyatı arasında bağlantı vardır. Dönemi anlamlandırmaya yardımcı diğer veriler ise Halvetîliğin artan önemi ile yazmanın teşvik edilmesi ve yine aynı dönemde çoğalan kütüphane koleksiyonları olgusudur. Temellük kayıtları ise Açıl için birer istatistiğe dönüşüp barındırdıkları tarih ve şehir bilgileri açısından önem kazanır. Buna göre Cârullah Efendi'nin en yoğun kitap edindiği dönem hayatının son yirmi senesine tekabül eder. Ancak bu son dönemde satın aldığı kitaplar arasında edebiyat kitaplarının oranının nispeten düştüğü görülür. Açıl'ın diğer bir

orijinal tespiti, künye kullanımının (tekniye) yazarın öz-tanımlaması açısından teşkil ettiği önem üzerinedir. Kütüphanesini oluşturduğu uzun seneler boyunca kullandığı farklı künyeler sonucu kendini "Veliyüddin Cârullah" diye tanımlamasının, yani öz algısının kesinleşmesinin ancak 1699 sonrasına tekabül ettiğinin altını çizen Açıl'ın literatüre bir diğer önemli katkısı, Cârullah Efendi gibi klasik anlamda yetişmiş bir âlimin, kendisinden beklenecek aruz vezni yerine, hece veznini önceleyen alıntılar yapmış olmasıdır. Bu şiirler, Cârullah Efendi'nin divan edebiyatının yanı sıra, halk şairlerini de sıkı biçimde takip ettiğini gösterir. Şiirlerdeki ortak tema tasavvuftur. Böylelikle on sekizinci yüzyılda Osmanlı ilmî hayatına dair varsayılan fıkıh ve tasavvuf zıtlığı, Cârullah Efendi'nin notları yoluyla ciddi biçimde sorgulanmış olur.

Bütün bulgular bir arada değerlendirildiğinde, araştırmacıların üzerinde yoğunlaştığı ve birleştiği belli başlı noktalar önem kazanır. Derkenar notlarının çeşitliliği ve bu yolla Cârullah Efendi'nin kitaplarla kurduğu ilişki defalarca vurgulanır. Kavak'ın belirttiği gibi, notlar genel olarak meslekî ihtiyaç, okuyucuya rehberlik sağlamak ve biyografik bilgi düşmek bağlamlarında değerlendirilebilir. Bir müderris olarak kitapları "kıraat" metoduyla okuttuğu için metin içi tashihler eğitim amaçlıdır. Yine mesleği itibariye şaşırtıcı olmayan çapraz okuma pratiği hem aynı eserin farklı nüshalarını hem de aynı esere dair farklı şerhleri kıyasladığı derkenarlar aracılığıyla ön plana çıkar. Nüshaların kritik okumasını yaparken, her zaman müellif nüshasını öncelediğinin belirgin işaretlerini verir. Bu süreçte metin içerisindeki eksiklikleri tamamlama, yanlışları düzeltme, tenkit etme, müellif ile ilgili ek bilgiler sunma, diğer eserlerine referansta bulunma ve hatta okumakta olduğu eserde belirtilmemiş kaynakları tanımlayarak âdeta bir bibliyografya sunma gibi âdetleri vardır. Konunun detaylı tahkiki için hangi sırayla hangi kitapların okunmasına dair yönlendirmeler bile yer alır. Bütün bunlar, ileride kütüphanesinden faydalanacak okuyuculara yararlı olmak amacıyla düşünülmüştür. Ayrıca Cârullah Efendi'nin kişisel serüvenine dair dağınık notlar bütün koleksiyona yayılmış olduğu için, Onuş dışındaki tüm araştırmacılar tarafından kısmî olarak ele alınmıştır.

Temellük kayıtlarına düşülen derkenarlar yine bütün araştırmacıların üzerinde yoğunlaştığı bir konudur. Bu minvalde kitapların eski sahiplerine değinilip yazmanın aslında geçmişten geleceğe uzanan bir macerası olduğu vurgulanır. Meselâ Köksal, koleksiyonda yer alan birden fazla kitabın eski sahibi olarak görünen Abdülhalîm Germiyânî'nin Cârullah Efendi ile alâkasına dair tespitlerde bulunur. Üçer bu "dinamik süreklilik" içerisinde eser sahibinin rolünü bir "devriye noktası" olarak niteler (s. 57). "Nöbetçi"lik kavramı yine Kavak'ta öne çıkan bir metafordur; kitap bir metâ değil, âdeta bir "mukaddes

emanet" statüsündedir (s. 133). Bu anlamda kitaplar Cârullah Efendi tarafından Allah'ın bir nimeti olarak görülmektedir. Arslan'a göre, Cârullah Efendi için kitap, "Sahip olunmakla Allah tarafından müyesser kılınmış olmaya eşdeğer görülen bir şeydir" (s. 217). İmamoğlu ve Köksal da benzer ifadelere yer verirler. Efe ise temellük kayıtlarının yanında yer alan mühürde Cârullah Efendi'nin kendisini hangi kelimelerle temsil ettiğinin önemine dikkat çeker.

Derkenar notlarının kavramsallaştırılması meselesi birçok araştırmacının ilgi sahasına girer. Bu vesileyle derkenar, Osmanlı yazma kültüründe te'lif, tedvin, tasnif, cem', tahrîc, tahkik, tedkik, tashih, telhis, tahsil, muhtasar, ta'lîk metin, şerh, hâşiye, zeyl ve tercüme gibi çeşitli türlere ek yeni bir biçim olarak karşımıza çıkar. Ancak her bir araştırmacı, bu yeni biçimi ayrı bir terminoloji ile ifade eder: Arslan, notların bağlamına göre ta'lîkāt, te'lif veya nakil olarak adlandırılabileceğini belirtir. Üçer ise bu notların aslında bir "hâşiye" formunu aldığından bahseder. Ayrıca "matlablar üzerinden telif" ifadesine de başvurur. Kavak ise ihtisar, şerh veya hâşiye gibi bu notları da kitabı telif aşamasına hazırlayan notlar olarak değerlendirir. Bu anlamda kitapta ortak bir terminoloji yokluğu zaman zaman hissedilir. Ancak kitabın alanında bir ilk olduğu düşünüldüğünde, böyle bir terminolojinin oluşmasının benzer çalışmaları da içine alan bir süreç sonrası mümkün olabileceğini unutmamak gerekir.

Araştırmacıların üzerinde birleştiği bir diğer sonuç ise derkenar notları yoluyla yapılan çıkarımların, daha geniş düzlemde, on sekizinci yüzyılda yaşayan bir Osmanlı âlimi profilinin ve ilmî birikiminin somutlaşmasına vesile olduğudur. Eser bu anlamda, genel geçer iddialara ve yetersiz araştırmalardan ötürü birtakım kalıplara hapsedilerek durağan kabul edilen on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Osmanlı ilim hayatının sorgulanmasına zemin sağlar. Örneğin Onuş, Cârullah Efendi'nin kütüphanesinde yer alan özellikle aklî ve tabiî ilimlere dair kitapların, bu yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde bu ilimlerin ihmal edildiğine dair iddialarının aksini ispatladığını düşünmektedir. Benzer şekilde Kavak, söz konusu koleksiyonun disiplinlerarası ve zengin içeriği sayesinde Osmanlı döneminde aklî ilimlerle dinî ilimler arasında bulunduğu varsayılan mesafenin geçerliliğinin sorgulanmasına imkân oluşturulduğundan bahseder. Köksal, aynı zamanda, indirgemeci modern anlatıların küçümsediği Osmanlı müderris/kadı profilinin aksine, bu meslektekilerin ilmî derinliğinin bir işareti olarak Cârullah Efendi profilini çok önemli bulur. Yazar bu tespiti yaparken, Cârullah Efendi'nin tipik bir on sekizinci yüzyıl Osmanlı âlimini temsil ettiğini varsayar. Oysa bu iddianın güçlenmesi için örnek sayısının çoğalması icap eder.

Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları başlıklı çalışma ışığında Osmanlı kültür tarihinin daha iyi anlaşılmasına yönelik yeni bir kaynak türü ilk defa bu kadar verimli bir biçimde kullanılmıştır. Ancak, kitabın biraz daha anlaşılır olabilmesi açısından, bazı eksiklikler olduğunu da söylemek mümkündür. Örneğin, tespitlerin ve problematiklerin bir havuzda toplanmasını kolaylaştıracak bir sonsöz yazısı makaleler arasındaki ortaklıkların vurgulanması açısından verimli olabilirdi. Her araştırmacının kendi bölümünün sonuna eklediği Cârullah Efendi'nin bahsi geçen alana ait olan kitaplarının listesi okuyucu için çok faydalı olmaktadır. Ancak belki de buna ek olarak, Açıl'ın son bölümde yaptığı gibi, Cârullah Efendi'nin hangi yıllarda hangi tür kitaplara rağbet ettiğini takip edebileceğimiz daha geniş çerçeveli bir analiz, sadece bir Osmanlı âliminin zihin dünyasını anlamlandırmada değil, aynı zamanda on sekizinci yüzyıl Osmanlı sosyal ve politik ilişkilerini konumlandırmada da fayda sağlayabilirdi. Tabi bütün bunların yanında Cârullah Efendi'nin kitaplarının ve yorumlarının ne ölçüde kendi sınıfını temsil ettiği sorunsalını da aklımızın bir köşesinde tutmalıyız; ileride çoğalacak benzer çalışmalarla kıyas imkânı bulabilmeyi umuyoruz.

Netice itibariyle *Osmanlı'da Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* isimli kitap, başta vaad ettiği analizi hakkıyla gerçekleştirmiş ve Osmanlı kültür tarihine dair doğru bilinen genellemeleri sorgulamak adına büyük bir adım atmıştır. Hele ki on sekizinci yüzyıl gibi Osmanlı tarihi açısından kritik bir döneme dair böylesine nitelikli bir çalışma, sağladığı zengin malzeme ve sağlam analiz ile ileride bu konuya ilgi duyacak araştırmacıların önünü açmıştır. Kişisel kitap koleksiyonunun bir kaynak olarak kullanılması, dönemin okuma-yazma pratiklerinin anlaşılması, disiplinlere dair bir kanon oluşturulması ve son olarak az bilinen bir Osmanlı âliminin hem dünyevî hem de mânevî hayatına ışık tutulması hususlarında, yeni bir sürecin de başlatıcısı olmuştur.

Ayşe Başaran

(Öğr. Gör., İstanbul Şehir Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)

Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi

Tuncay Başoğlu

İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 300 sayfa.

Günümüzde, akademik dünyayı İslâm medeniyetinin birikimi ile yüzleştirecek ve bu medeniyeti meydana getiren unsurları ortaya çıkarabilecek çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İslâm dünyasının çalkantılı ve bir o kadar velûd olan ve "İkinci klasik dönem" olarak adlandırılabilecek VII.-XII. (XIII-XIX.) asırların birikimini ortaya çıkarmak, ilim dünyasına bu döneme dair bir resim sunmak ve en önemlisi ilmî camiada bu dönem hakkındaki eksik yargıların daha insaflı bir seviyeye çekilmesini sağlamak amacıyla "İkinci Klasik Dönem Projesi"ni hayata geçirmiş ve bu proje kapsamında neşir ve telif eser yayını faaliyetine başlamıştır. Tuncay Başoğlu'nun *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* isimli eseri, söz konusu dönemin ilk simalarından olan Fahreddin er-Râzî'nin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini ve etkisini göstermek amacıyla bu proje kapsamında yayımlanmış bir eserdir.

Eserin yazarı Tuncay Başoğlu, çalışmalarını fıkıh usulü üzerine yoğunlaştırmış, İslâm eğitim tarihi ve İslâm felsefesi alanındaki bazı eserleri dilimize kazandırmıştır. Eser bir "Giriş" ve üç bölümden meydana gelmektedir. Müellif "Giriş" bölümünde, yapmış olduğu çalışmanın oturtulması gereken bağlamı ve bu çalışmada gözettiği amaçları zikretmiştir. İlk bölümde, Râzî'nin hayatı, eserleri ve usul düşüncesi genel hatlarıyla resmedilmiştir. "İkinci Bölüm"de, "Fahreddin er-Râzî Mektebi"ne mensup usulcülerden birkaçı hakkında bilgi verilmiş ve bunların bu mektebe mensubiyetleri açıklanmıştır. Son bölümde Fahreddin er-Râzî'nin ve mektebinin mensubu kabul edilen usulcülerin mektebi oluşturan görüşleri, ortak noktaları ve etkileri anlatılmıştır.

Yazar, "Giriş" bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri etrafında şekillenen olgu için birçok alternatif arasından "mekteb" terimini kullanmasının sebeplerini açıklamıştır. Ayrıca bir hareket veya olgunun "mekteb" olarak kabul edilebilmesi için hangi özellikleri barındırması gerektiğini zikretmiştir. Yazar, bu kısımda çalışmasının sınırlarını okura net bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre, Osmanlı ulemâsının kelâm ve fıkıh usulü alanında bu mektebe mensubiyetlerinin tespit edilmesi, "Fahreddin er-Râzî Mektebi"nin usul mesâili üzerinden incelenmesi, mektebin fıkıh düşüncesi üzerindeki etkileri ile onun ortaya çıkışındaki sosyal ve siyasî faktörlerin ortaya çıkarılması bu çalışmanın kapsamına dahil değildir. Çalışma daha ziyade fıkıh usulüne dair

genel bir resim verme amacında olup "Fahreddin er-Râzî Mektebi"yle sınırlandırılmıştır. Yazara göre çalışmanın amacı, İslâmî ilimlerin gelişim seyri açısından "ikinci klasik dönem" olarak adlandırılan ya da fıkıh usulü bağlamında -yazarın deyimiyle- "tahkik devri" olarak nitelendirilen bu dönemin "ilmî inkişafının" gün yüzüne çıkarılmasına katkı sunmak (s. 20), daha özelde ise Fahreddin er-Râzî ve onun mektebine mensup bazı usulcülerin eser ve görüşlerini tanıtmak ve usul düşüncelerini değerlendirmektir (s. 25). Ayrıca yazar kaleme aldığı çalışmanın, saymış olduğu beş farklı çalışma türünden (1. Tedarik ve iâşe çalışmaları. 2. Tespit ve değerlendirme çalışmaları. 3. Teori çalışmaları. 4. Eğitim çalışmaları. 5. Vâkıa ve saha araştırmaları) "tespit ve değerlendirme" türü çalışmalara dahil olduğunu söylemiştir.

Fahreddin er-Râzî'nin hayatı, eserleri ve usul düşüncesini ele aldığı "Birinci Bölüm"de yazar, Râzî'nin *el-Mahsûl* isimli kitabını merkeze almış ve onun usul düşüncesini bu eser üzerinden inşa etmiştir. Çalışmanın genelinden *el-Mahsûl*'ün, muhtasar usul eserleri kaleme alındıktan sonra medreselerde daha az okunur hale gelse de, genel olarak kendisinden sonraki usul düşüncesini etkilediğini ve fıkıh usulüyle ileri derecede ilgilenen âlimlerin bu esere müracaat ettiklerini anlamak mümkündür. Bu kısımda Râzî'nin eserleri, bunlar arasındaki bağlantılar ve bu eserler merkeze alınarak yapılan çalışmalar sıralanarak Râzî'nin etkisi gösterilmektedir. Yazar bu bilgileri verdikten sonra Râzî'nin usul düşüncesini işlemeye başlamıştır. Bu kısımda özet bir şekilde Râzî'nin hemen bütün usul konularına ilişkin görüşlerini zikretmiş ve bu bağlamda onun bilgi, hüküm, kaynak, dil ve yorum, kıyas, tercih ve nesih nazariyeleri ile içtihat ve mezhep anlayışını okuyucunun zihninde bir şablon oluşturacak seviyede işlemiştir. İcmâın kaynak değeri ve sahâbe dönemi dışında gerçekleşip gerçekleşemeyeceğine dair tereddütleri, dilin büyük bir kısmının zannîlik içerdiği ve dolayısıyla mütevatir nasların dahi delâletinin zannî olduğu gibi tartışmaya müsait görüşleri üzerinde özellikle durmuştur. Yazarın Râzî'nin mensubu olduğu Şâfiî mezhebine olan tavrı konusundaki değerlendirmeleri çok net değildir. Zira bir yerde Râzî'nin "mezhebinin görüşlerini sonuna kadar savunma" kaygısı içinde olmadığını söylerken (s. 75) başka bir yerde "mezhebi müdafaa gayesiyle tarihî yorumlarda da gerçek dışılığa giden hususlar" ortaya koyduğunu ifade etmiş (s. 126) ve bu ikisini telif edecek bir yorumda bulunmamıştır.

Eserin "İkinci Bölüm"ünde yazar, kitabın konusunu teşkil eden "Fahreddin er-Râzî mektebi"ne mensup yedi isimden oluşan bir grup âlimin hayatı, eserleri ve usul düşünceleri hakkında bilgiler vermiş ve bu bağlamda söz konusu yedi ismi tercih etme kriterlerini "usul eserlerinin günümüze ulaşmış olması" ve "ya doğrudan ya da öğrencileri vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî'ye öğrencilik

yapmış olmaları" şeklinde açıklayarak bu bölümün sınırlarını okuyucuya aktarmıştır. Bu mektebe mensubiyet kıstaslarını belirlerken de Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini büyük oranda paylaşmaktan ziyade, bu usulcülerin Fahreddin er-Râzî ile ortak bir bakış açısı, üslûp ve iddiaya sahip olmalarına önem vermiştir. Bu sebeple birçok konuda Râzî ile ortak noktalara sahip olmasına rağmen, kendisini ekseriyetle Râzî'nin karşısında konumlandıran Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) bu mektebin mensupları içinde yer almamıştır. Bu yedi isim arasında yazarın kendilerine en fazla yer ayırdığı isimler Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Karâfî (684/1285) olmuştur. Beyzâvî'nin *el-Minhâc*, Karâfî'nin *et-Tenkîh* isimli eserlerini ve bunlar üzerine yapılan çalışmaları uzun uzun işlemiştir. Yazar bu bölümde ele aldığı isimlerin usul görüşlerinin Râzî ile ortak noktalarını gösterme ihtiyacı hissettiği yerlerde bazı karşılaştırmalarda bulunmuştur. Özellikle bu isimlerin Râzî'nin eserleri üzerine yapmış oldukları çalışmalarda Râzî'nin görüşlerine karşı tavırları, eleştirileri veya destekleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserin birçok yerinde Râzî'nin ve dolayısıyla mektebinin tipik bir özelliği olarak sunulan "hadis, tarih ve genel olarak naklî ilimlerde zayıflık" bu isimler için de vurgulanmıştır.

Eserin ana konusunu içeren son bölümde yazar, "Fahreddin er-Râzî Mektebi"ni ve bu mektebe mensubiyette belirleyici olan hususların etkilerini çok yönlü bir biçimde ele almıştır. Bu hususlar arasında en dikkat çekici olanı -önceki bölümde de vurgulandığı üzere- söz konusu mektep mensuplarının aklî ilimlere özel bir ilgi duymalarına karşın, naklî ilimlerde zayıf olmalarıdır. Mektebin, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlatılan ilmî dönüşümün devamı ve fıkıh usulü ile sınırlı olmayan bir "yeniden tasarlama"nın temsilcisi olduğu da belirtilmiştir. Takiben yazar, bu bölümde mektebin katkısının daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için Râzî ve mektebini çağdaşlarıyla karşılaştırmış; ancak bunu yaparken ağırlıklı olarak tasvirî bir yöntem takip ederek genelde değerlendirmeyi okuyucuya bırakmıştır. Mektebin diğer mezheplere olan etkisi, mensup oldukları mezhebi temsil kabiliyeti bulunan isimler üzerinden kısaca işlenmiştir. Yazar bu bölümde daha çok mektebe muhalif isimler üzerine yoğunlaşmış ve bu bağlamda İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Râzî mektebinin ayırıcı vasfı olan mantık-metafizik dilinin İslâmî ilimlerde kullanılmasına muhalefet eden şahsiyetleri incelemiştir. Burada söz konusu dört ismin hangi konularda mektebe muhalefet ettikleri okuyucuya gösterilmek istenmiştir. Fakat örnek olarak seçilen muhalif isimler arasında yer almasa da Hanbelî bir âlim olan İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) mektebe karşı olan tavrı noktasında bir muğlaklık göze çarpmaktadır. Zira yazar, önce İbn Kudâme ile usul eseri

yazımında Hanbelî mezhebi içindeki takipçilerinin "Râzî mektebine çok şey borçlu" olduğunu ifade ederek İbn Kudâme'yi bu mektebe yaklaştırmış; ancak sonraki başlıkta İbn Kudâme'yi kelâm karşıtı bir isim olarak nitelendirmiş ve fıkıh usulünde mantığa yer verilmemesi gerektiğini söylemesi sebebiyle, İbn Kudâme'den bir adım daha ileride olduğunu kaydettiği İbnü's-Salâh ile aynı düzlemde değerlendirmiş görünmektedir. Bu bölümde Muhammed Enes Topgül'ün uyarısıyla farkettiğim diğer bir husus, eserde sunulan İbnü's-Salâh (643/1245) ile Nevevî (676/1277) arasındaki ilişkidir. Yazar muhaliflerden saydığı bu iki isim arasında hoca-öğrenci ilişkisi olduğunu ve usul konusunda aynı tavrı devam ettirdiklerini ifade etmiştir (s. 256-257). Yakın dönemlerde yaşamış olmalarına ve yaş itibariyle Nevevî'nin İbnü's-Salâh'a öğrencilik yapma imkânına sahip olmasına rağmen, kaynaklarda bu iki isim arasında hoca-öğrenci ilişkisi olduğuna dair bir hususa rastlanmamıştır.[1]

Eserin özellikle mektebe mensup isimleri ele aldığı "İkinci Bölüm"ünde, konu sürekliliği açısından, okuyucunun takibini zorlaştıran ve onu ana konudan uzaklaştıran bir kopukluk olduğu hissedilmektedir. Zira bu kısımda işlenen isimlerin hayatları ve eserleri, kitabın ana konusunu teşkil etmediği halde, büyük bir yekün tutmuş ve bu isimlerin Râzî'nin görüşleri ile olan bağlantıları yeterince öne çıkarılmamıştır. Ayrıca özellikle Beyzâvî'nin *el-Minhâc* ve Karâfî'nin *et-Tenkīh* isimli eserleri üzerine yapılan çalışmaların bölüm içinde değil de kitabın sonunda "ek" olarak verilmesi yukarıda ifade edilen kopukluğun giderilmesine bir nebze katkı sağlayabilirdi.

Eserin genelinde hissedilen diğer bir husus Gazzâlî etkenidir. Yazar, çalışma boyunca Râzî ve mektebini Gazzâlî ile ilişkili bir şekilde işlemiş ve bir Gazzâlî-Râzî-Âmidî çizgisinden bahsetmiştir. Yazarın bu çabası okuyucunun fıkıh usulü tarihine kuş bakışı bakmasına yardımcı olmaktadır. Ancak bu ilişkilere -muhtemelen eserde çizilen konu sınırlamasına sadık kalma adına- çok soyut bir şekilde değinmesi okuyucunun zihninde soru işaretleri kalmasına da sebebiyet vermektedir. Bu da hem okuyucunun zihninde fıkıh usulüne dair bütüncül bir tasavvurun oluşması hem de Râzî ve mektebinin usul ilmine katkısının daha açık bir şekilde görülebilmesi için, benzer bir çalışmanın Gazzâlî-Râzî-Âmidî çizgisi mihver alınarak yapılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

1 Bu bilgi, Nevevî'nin Dımaşk'a ilk defa 649'da (1251) geldiği şeklindeki rivayetle değerlendirildiğinde, kendisinin 643'te (1245) vefat etmiş olan İbnü's-Salâh ile görüşmesi imkânsız bir hale gelmektedir (Nevevî'nin Dımaşk'a gelişi hakkındaki bilgi için bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakātü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*, haz. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühüm M. Azeb [Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1413/1993], II, 910.) Nevevî'nin tıpkı İbnü's-Salâh gibi Dımaşk'taki Eşrefiyye Dârü'l-hadîsi'nde hocalık yapmış olması ve birçok eserinde İbnü's-Salâh'ın eserlerini merkeze alması böyle bir algıya yol açmış olabilir.

Yukarıdaki eleştirilere rağmen eser, Türkiye'deki İslâmî ilimler alanında önemli bir ihtiyaca cevap vermektedir. Çalışmanın yoğunlaştığı dönem, İslâmî ilimlerin gelişiminde bugüne etkisi bulunan fakat henüz yeterince araştırılmayan bir dönemdir. Yazarın gerek eserin "Giriş"inde gerekse bölüm başlarında kendi çalışmasının sınırları dışında kalan, ancak hâlihazırda araştırılmayı bekleyen pek çok probleme değinerek araştırılmalarını teklif etmesi, eseri özellikle genç araştırmacılar için daha değerli kılmaktadır. Eserin aynı seriden Ömer Türker ve Osman Demir'in editörlüğünde yayımlanan *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) isimli kitap ile birlikte okunması, ondan elde edilecek istifadeyi en üst seviyeye çıkaracaktır.

Muhammed Usame Onuş

(Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi)

The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament

Wael B. Hallaq

New York: Columbia University Press, 2013, xiv+256 sayfa.

Batı Avrupa'da ortaya çıkıp tüm dünyayı içine çeken modern proje, bilim ve teknikteki başarılarına ve bunların insan yaşamını kolaylaştırıcı sonuçlarına rağmen bilim, ekonomi ve hukuk gibi alanları ahlâktan ayrıştırarak ahlâkı ikincil konuma itmesi; böylece doğal çevrenin yok edilmesinden sosyal çözülmeye, birçok probleme yol açmasıyla gittikçe artan bir şekilde eleştirilerin konusu haline gelmiştir. Modern projeye dair eleştirilerinde Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Charles Larmore gibi düşünürleri takip etmekle birlikte, çözüm önerilerinin modern öncesi İslâm geleneğine dayanmasıyla onlardan ayrılan Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations* isimli hacimli eserinin hazırlık sürecinin yan ürünü olarak ortaya çıkan ve zikredilen eserin tamamlayıcısı niteliğindeki bu çalışmasında, modern projenin en önemli aktörü ulus devlet olgusuna odaklanmaktadır. Hallaq, eserde, mezkûr olgunun karşı konulamaz varlığı ile şer'î bir yönetim biçimi oluşturma yükümlülüğü arasında kalan modern müslüman düşünürlerde gözlemlenen ulus devleti, erken dönem İslâm toplumunda da var olan zamansız bir fenomen olarak görme şeklindeki anakronik yaklaşıma ve bu yaklaşımdan beslenen ulus devletin şeriatın uygulanmasına mani olmadığı kanaatine karşı çıkarak "modern

devlet" ve "İslâmî" ifadelerinin işaret ettiği tasavvurlar arasında zıtlık ilişkisinin bulunduğu, dolayısıyla bu iki tasavvurun bir araya gelmesinin imkânsız olduğu tezini ileri sürmektedir.

Argümanlarını geliştirmek için eser boyunca modern devlet ile ancak modern dönemin öncesinde müslümanlarca kurulan sosyo-politik düzenlerde somut olarak tezahür ettiğini düşündüğü İslâmî yönetim arasında karşılaştırmalar yapan yazarın, geniş bir coğrafyada tarihsel bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan ve bu nedenle gerek senkronik gerekse diyakronik varyantlara sahip iki fenomenin karşılaştırılmasının doğurduğu metodolojik problemi paradigmatik bir yaklaşımla aşmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda, eserin paradigma kavramına ayrılan ilk bölümünün ardından, modern devletin tüm varyantlarında aynı kalan, mukayesede esas alınacak özellikleri tespit edilmektedir. Burada, form ve içerik ayrımı yapan yazar, a. Evrensel ve zamansız olmayıp Avrupa'ya özgü tarihsel bir tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkması, b. Ulusun kendi iradesinin ve kaderinin tek belirleyicisi olduğu fikrinin oluşturduğu egemenlik kavramı ve bunun yol açtığı metafizik, c. Ulusal iradenin somutlaşmış hali olan hukuku belirleme (yasama) ve buna bağlı meşru şiddet uygulama tekeli, d. Rasyonel bürokratik mekanizma ve e. "Vatandaş"ın üretilmesini mümkün kılan kültürel hegemonyayı modern devletin değişmeyen özelliklerini ifade eden birinci kısımda zikretmektedir.

Modern devlet ve İslâmî yönetimin hukuk sistemi, idarî mekanizma ve siyasetin faaliyet gösterdiği zemini oluşturan anayasal çerçeve açısından farklılıklarını ortaya koymayı amaçlayan, bunun için egemen irade ve hukukun üstünlüğü kavramlarına yoğunlaşan "Üçüncü Bölüm"de, modern devlette yürütme ve yargının özel normların yanı sıra, genel normlar da üreterek yasama faaliyetine ortak olduğu; yargının idarî ve yasal düzenlemeleri iptal etme yetkisine sahip olduğu, yasama ve yürütmenin aynı politik grubun kontrolü altına girebildiği, yargının sosyo-ekonomik açıdan diğer erklere bağımlı olduğu, bu yüzden hukukun üstünlüğü ve anayasal devlet anlayışının omurgasını teşkil eden kuvvetler ayrılığı prensibinin yara aldığı belirtilmektedir. Devletin, halk iradesinin dışavurumu hukukun somutlaşmış hali olduğu ve kültürel hegemonya yoluyla kendi toplumunu ürettiği; böylece hukuk, siyaset ve toplumda birliği temsil ettiği düşünüldüğünde, bu sistemde yazara göre, adı geçen prensibin ideal haliyle tatbik edilmesi imkânsızdır. Buna karşılık, ulusal iradenin yerini Tanrı iradesinin aldığı İslâmî yönetimde, söz konusu irade modern devlettekine benzer şekilde hukukî ve ahlâkî normların bütününde (şeriat) somutlaşsa da, yorumlayıcı faaliyetle bu normları açığa çıkarma yetkisinin sultana veya onun tarafından atanan kadılara değil, sosyo-ekonomik ilişkileri ahlâk temelinde düzenlemeyi amaçlayan şeriatın, toplumu ve

güçsüzleri gözeten değerleriyle biçimlenen, devletle değil toplumla bütünleşmiş müftü ismindeki sivil hukuk uzmanlarına ait olup mahkemeler devletin değil, şeriat ve toplum merkezli düşünen sivil hukukçular olan müftü ve müellif-fakihlerin otoritesi altında faaliyet göstermektedir. Hukukun sivil bir karaktere sahip olmasının yanında, kadıların sosyo-ekonomik olarak sultana bağımlı olmadığı, sultanın meşruiyetinin dahi sözü edilen âlimlerin desteğine bağlı olduğu bu sistemde yazar, hukukun üstünlüğü ilkesinin ideal haliyle pratiğe yansıdığını savunmaktadır.

Modern devlet ve İslâmî yönetimin, hukukun ahlâkî ve politik olanla ilişkisi açısından karşılaştırıldığı "Dördüncü Bölüm"de yazar, Isaac Newton (1643-1727) ve Robert Boyle (1627-1691) gibi filozoflar tarafından maddenin ruh ve değerden arındırılması neticesinde ortaya çıkan "olan" ve "olması gereken" ayrımı ile objektif bilim anlayışına paralel olarak Thomas Hobbes'un (1588-1679) bir taraftan ahlâkın gelenek ve metinsel otoriteye değil, insan aklıyla keşfedilen objektif kanunlara dayanması gerektiği düşüncesiyle ahlâkî normların Tanrı'yla ilişkisini koparırken diğer taraftan devlette somutlaşan egemen iradenin hukukun tek kaynağı olduğu fikrini öne sürdüğünü, John Austin'in (1790-1859) daha da ileri giderek hukuk ile ahlâk arasındaki zorunlu ve doğal ilişkiyi reddeden hukukî pozitivizmin temel varsayımlarından olan, keskin hukuk kuralı-ahlâk kuralı ayrımını geliştirdiğini ifade ederek son tahlilde hukukun Tanrı ve ahlâktan bağımsızlaştığı modern devlet ile Tanrı'nın hukukun tek kaynağı olduğu; buna bağlı olarak hukukî olanla ahlâkî olanın iç içe geçtiği İslâmî yönetim arasındaki içkin uyumsuzluğa dikkat çekmektedir. İslâmî yönetimin paradigması, şeriatın toplumu ve ahlâkî olanı önceleyip yalnızca "olan"la ilgilenen, dost-düşman ayrımı ve güç merkezli politik olanı ikincil plana itmesine karşılık, pozitif hukuk normlarının ahlâk alanından uzaklaşarak politik olanla yakınlaşması, öyle ki vatandaşlık ve devlet dışı varoluşun imkânsızlığı göz önünde bulundurulduğunda, insanî eylemin diğer bütün alanlarıyla birlikte politik olanın kontrolüne girmesi, yazara göre, bu uyumsuzluğu daha da pekiştirmektedir.

Makro düzlemdeki bu farklılıkların mikro seviyedeki tezahürlerinin ele alındığı sonraki bölümde mezkûr iki sosyo-politik sistemin, tabiatları gereği sahip olduğu "benlik teknolojileri" yoluyla ahlâkî, politik, epistemik ve psikolojik açıdan birbirine zıt dünya tasavvurları doğuran farklı öznellik oluşum alanları ürettiği düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki, Avrupa'da sosyo-ekonomik eşitsizlikler, kötü çalışma koşulları ve mutlakiyetçi monarşik yönetim tarzının toplumsal kargaşa ve isyanlara yol açması, yöneticilerin tarassutundan uzak kırsal kesimlere kadar nüfuz eden polis ve hapishane teşkilâtının kurulmasını tetiklemiştir. Kaba kuvvetin yetersizliği anlaşıldığında ise bireyin

eylemlerinin sonuçlarının kontrol edilmesine yönelik bu projeden, politik iradenin arzusuna uygun eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde okul, akademya, askeriye ve kültür endüstrisi yoluyla bireyi eğitmek suretiyle eylemlerin oluşum sürecini hedef alan, sözü edilen iradenin benlik ve yerel topluluktan değil; politik, dışsal bir güçten kaynaklanması itibariyle premodern ve asketik eğitimden farklılaşan süreç tabanlı bir projeye geçilmiştir. Modern devletin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olan metafizik veya kozmik-mânevî bir düzenle değil, devletin metafiziğiyle bütünleşerek sosyopsikolojik seviyede onun bütün temel özelliklerini yansıtacak "vatandaş"ın, başka bir deyişle "homo modernus"un üretilmesi için uygulanan eğitim, aile, sağlık ve sosyal güvenlik politikaları uzunca bir zaman diliminde ve organik bir şekilde oluşan sosyal düzeni parçalayarak yeniden yapılandırmış; böylece öznede parçalanma ve narsisizm gibi sorunlara yol açmıştır. Bu durum, artık kaybolan geleneksel anlam dünyası ve referans çerçevesinin yerine geçecek metafizik ve psikolojik boyutuyla söz konusu problemleri onarıcı ve bu yönüyle devletin vazgeçilmez bir bileşeni olan milliyetçiliği ortaya çıkarmıştır. Öte yandan, yasama yetkisine ve modern devlettekiyle mukayese edilebilecek gözetleme araçlarına sahip olmayan, eğitimin yönetim mekanizmasından büyük ölçüde bağımsız olduğu, bu nedenle, politik güçle özdeşleşen özneler üretme yeteneği bulunmayan İslâmî yönetimde, bilhassa modern algının aksine hukukun ayrılmaz, hatta öncelikli parçasını teşkil eden, bu nedenle, hukuk kitaplarında ilk olarak ele alınan namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler yoluyla ilâhî iradenin somutlaşmış hali olan şeriata, ihtiva ettiği hukukî ve ahlâkî normların tümünde gönüllü itaat eden ahlâk temelli özneler (homo moralis) oluşturulmaktadır.

Günümüz dünyasında paradigmatik İslâmî yönetimin tüm özelliklerini taşıyan bir sosyo-politik düzenin kurulduğu varsayımıyla başlayan "Altıncı Bölüm"de faiz ve gararı yasaklayan; zekât, sadaka ve vakıf gibi fakir ve güçsüzleri gözeten harcamaları teşvik veya emreden, sahip olunan her şeyi veren Tanrı'ya şükretmek gerektiği ve sermaye biriktirmeyi amaç haline getirmenin onun gazabını celbedeceği düşüncelerinin kârla ilgili bütün düzenlemeleri çevrelediği bir hukuk düzeninde faaliyet gösteren ahlâk tabanlı bir ekonomiye sahip bu yönetimin, gittikçe artan bir şekilde, küreselleşme olarak adlandırılan, nispeten yeni bir güç ilişkisi tarafından domine edilen uluslar arası bir düzende faaliyet göstermek durumunda kalacağına dikkat çekilmektedir. Yazar, burada, İslâmî yönetimin, sermaye birikimi ve kârın maksimizasyonunu yegâne amaç edinen anonim şirketin sürüklediği, ekonomik tarafı ön plana çıkmakla beraber askerî ve kültürel yönü de bulunan, paradigmatik modern devletin tüm özelliklerini gösteren küreselleşmenin doğuracağı

güçlü ekonomik, kültürel ve askerî meydan okumalarla başa çıkamayacağını, dolayısıyla sürdürülebilir olmadığını iddia etmektedir.

Son bölümde, modern devlet ve İslâmî yönetimin bir araya gelmelerini imkânsız kılan içkin olarak taşıdıkları farklılıkları özetleyerek bunların son tahlilde söz konusu iki fenomenin ahlâk alanıyla kurdukları birbirine zıt ilişkiye indirgenebileceğini ifade eden yazar, sömürge döneminin tüm yıkıcı etkilerine; kurumlarını, kadrolarını ve hermenötiğini geri gelmemek üzere kaybetmesine rağmen şeriatın, bugün bile ahlâk üzerindeki ısrarını inatla sürdürdüğüne dikkat çekerek günümüz açısından paha biçilemez olarak nitelendirdiği bu ahlâkî sistemin, biri içe diğeri dışa dönük iki eylem tarzına imkân verdiğini belirtmektedir. Buna göre, müslüman entelektüeller ve siyasiler, modern öncesi İslâm geleneğinin rehberliğinde, konformist olmayan yerli bir bakış açısı, liberalizmin evrensellik kavramına karşı her toplumun benzersiz olduğu vurgusu ve modern değerlerle söylem bazında diyalektik bir ilişki kurarak yavaşça evrilen istikrarlı bir yaklaşımla ekonomi, eğitim, özel ve kamusal alanlar, daha da önemlisi çevre ve doğa ile nasıl ilişki kurulacağı üzerinde yeniden düşünerek ahlâkı merkeze alan; zamanla gelişerek muhkem hale gelecek yönetim biçimlerini dile getirmeli, hatta inşâ etmeli. Ayrıca bu süreçte, modern dünyada ahlâkî uyanış gerçekleşmeksizin İslâmî yönetimin hayal olduğunu akılda tutarak herkesçe anlaşılabilir ikna edici bir ortak dil oluşturmak ve ahlâkî olanın zaferi için kendileriyle aynı kaygıları taşıyan Batılı muadilleriyle iş birliğine gitmelidir.

Eserde mukayese edilen sosyo-politik sistemlerin geniş bir coğrafyaya ve farklı zaman dilimlerine dağılan varyantlarının ortaya çıkardığı çeşitlilik, yazarı paradigmatik yaklaşıma zorlasa da, bu yaklaşım, hukukun tatbikinin valilik görevinin uzantısı olarak görüldüğü ve kadıların yerel elitlerle yöneticilerin uzlaşısı sonucu belirlendiği Emevîler dönemi, kadıların atanması ve görevden alınması yetkisinin merkezîleştirildiği, Hanefîler gibi belirli doktriner grupların yönetim mekanizması tarafından desteklendiği ve bunlar yoluyla kazâ sisteminin homojenleştirilmesi politikasının izlendiği Abbâsîler dönemi, aynı şehirde dört mezhepten kādılkudâtın görev yapması uygulamasının yanında, kadıların hüküm verirken mensubu bulundukları mezhebin doktriniyle sınırlandırıldığı Memlükler devri ile yalnızca Hanefî mezhebinin müftâbih görüşlerinin uygulamaya konu edilmesi, şeyhülislâmın belirli meselelerdeki tercihlerinin, zikredilen çerçeveye uymasa dahi, padişahın onayıyla kadılar açısından bağlayıcı hale gelmesini ifade eden, *Mecelle*'nin prototipi sayılabilecek *Maruzât* uygulaması, kamu hukuku, devlet teşkilâtı, idare, vergi, ceza hukuku ve hisbe gibi alanlarda çıkarılan kanunnâmeler, yönetici elitin medreseler kurmakla kalmayıp bu eğitim kurumlarında okutulacak kitapları,

hatta bunların nasıl okutulacağını belirlemesi ve resmî müftü uygulamasıyla modern karakteristikler gösteren Osmanlı dönemi arasındaki farklılıkların göz ardı edilmesi problemini beraberinde getirmektedir. Eserin İslâm geleneğine dair tasvirleriyle Osmanlı devri uygulamaları arasında görülen, yazarın bilhassa üçüncü ve beşinci bölümlerdeki iddialarına kuşku düşürebilecek boyutlara varan uyumsuzluk ise sorunu daha da büyütmektedir. Bu durum, ayrıca, eserin İslâm geleneğine yaklaşımının, yazar tarafından da eleştirilen, özcü ve ahistorik yaklaşımla yakınlaştığı eleştirilerine de kapı aralamaktadır. Bunlar bir yana, anlaşılırlığı arttırmak ve böylece ilgili uzmanlarla sınırlı olmayan geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak amacıyla dili ve özellikle İslâm geleneğine dair tarihsel tasvirleri teknik detaylardan arındırılarak basitleştirilen; buna rağmen ele aldığı meselelere büyük bir yetkinlikle nüfuz eden güçlü bir entelektüelin kaleminden çıktığı belli olan bu eser hukuk, ahlâk ve siyaset bilimi alanlarına yapacağı katkılara ilâveten, İslâm geleneğiyle ilgili akademik birikimi, modern problemlerin çözümüne dair entelektüel ve felsefî yönü güçlü bir projeye dönüştürme becerisiyle de önem taşımaktadır.

Murat Sarıtaş

(Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi)

Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü'ş-Şefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak) Cilt I (İnceleme-Tercüme), Cilt II (Farsça Metin)

Ali Ertuğrul

Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015; cilt I: xvi+516 sayfa, cilt II: viii+766 sayfa.

Anadolu Selçuklu tarihini ortaya koyacak birincil kaynakların sayısı oldukça azdır. Bu kaynaklar arasında ilk sırada İbn Bîbî (ö. 684/1285'ten sonra) tarafından kaleme alınan *el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-umûri'l-Alâiyye* isimli eser yer alır. Bunu Kerimüddin Aksarâyî (ö. 720/1320) tarafından kaleme alınan *Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr* isimli eser takip eder. Bir diğer eser ise yazarı belli olmayan ve 765 (1364) yılı civarında yazılan *Târîh-i Âl-i Selçûk der Anâtûlî*'dir. Bu kaynakları destekleyen ve takviye eden bir diğer metin ise Niğdeli Kadı Ahmed (ö. 734/1333'ten sonra) tarafından 733'te (1333) kaleme alınan *el-Veledü'ş-şefîk ve'l-hâfidü'l-halîk* isimli eserdir. Bu eser muhtasar bir

İslâm tarihi hüviyetinde olup Köprülü'nün ifadesi ile "dinî ve içtimaî tarihe dair önemli bilgiler" vermektedir. Eserin günümüze ulaşan tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir.[1] Bu eserden günümüze kadar muhtelif şekillerde istifade eden araştırmacılar olsa da metin ilk defa neşredilmek suretiyle kapsamlı bir araştırmanın konusu olmuştur. Ali Ertuğrul tarafından iki cilt halinde hazırlanan kitabın birinci cildi Niğdeli Kadı Ahmed ile *el-Veledü'ş-şefîk ve'l-hâfidü'l-halîk* isimli eseri hakkında diğer kaynaklar da kullanılarak yapılan değerlendirmeleri içerir. Yine bu ciltte *el-Veledü'ş-şefîk*'in İslâm tarihini ilgilendiren ikinci bölümü tercüme edilerek tahlil edilmiştir. İkinci ciltte ise eserin Farsça metninin tashihine yer verilmiştir. Yine bu ciltte Farsça metinde geçen yer, şahıs, kaynak isimleri ve kitap isimlerine ait kapsamlı bir fihrist de yer almaktadır.

Eserin ilk cildi, bir "Giriş", iki ana bölüm, "Sonuç", "Kaynakça" ve karma bir "Dizin"den oluşmaktadır. "Giriş" bölümü (s. 1-55) üç ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklardan birincisinde Selçuklular döneminde Anadolu'nun genel durumu ve Niğde şehri konu edilmiştir (s. 1-21). Niğdeli bir tarihçi olan Kadı Ahmed'in eserinde şehrin kuruluşuna dair bilgilerden, şehrin kuruluşunun İslâm-Bizans savaşlarından sonra olduğu anlaşılmaktadır. Ali Ertuğrul bu hususu çok dikkatli bir şekilde tetkik ederek şehrin kuruluşuna dair önemli bir hususu ortaya koymuştur (s. 11). Kitapta gerek Kadı Ahmed'in gerekse dönemin diğer kaynaklarının ve seyyahların verdiği bilgilerin titizlikle incelenmesi sonucu, Niğde şehrinin Bizans döneminde Tyana (Kemerhisar) ismi ile anılan şehrin yerine geçtiği ve Tyana'nın hor ve hakir kaldığı belirtilmektedir (s. 11). Bu kısımda ayrıca Niğde şehrinin uç olması münasebetiyle yer yer tahribata uğradığı ve II. Kılıçarslan devrinde (1155-1192) köklü bir şekilde imar edildiği belirtilmektedir. Ayrıca Niğde şehrinin burçlarının ilk kısmının Rükneddin II. Süleymanşah zamanında (1199-1202) Kadı Mahfûz Niksârî adında bir mimar tarafından tamamlandığı belirtilmektedir (s. 12-13). "Giriş"

1 Fâtih, nr. 4518 (eski numara: 4519). Kadı Ahmed tarafından kaleme alınan esas nüsha günümüze ulaşmamıştır. Bugün mevcut yegâne nüsha 741/1340 tarihinde Aksaray'da istinsah edilen el yazması metindir. Bu istinsah nüshasında isimlerin oldukları yerler boş bırakılmış olsa da Kadı Ahmed'in eserini İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han ile veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyaseddin Muhammed'e ithaf ettiği yapılan muhtelif atıflardan anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili bir başka önemli husus ise Kadı Ahmed'in *Selçuknâme* isimli eserini, mahallî bir emir olan Şemseddin Dündar Bey adına yazmasıdır. *el-Veledü'ş-şefîk*'te dile getirilen bu husus Niğde'nin yönetim alanında bir bilgi boşluğunu daha doldurmaktadır (s. 108-109). Ali Ertuğrul, Kadı Ahmed'in eserini 1333 senesinde İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Han'a ithafen yazdığı metin içindeki atıflardan açıkça anlaşıldığı halde, 1341 yılında Aksaray'da istinsah edilen yegâne nüshada Ebû Said Han'ın isminin, geçtiği yerlerden kaldırılmış olduğuna temas etmektedir.

bölümünün diğer bir başlığında ise *el-Veledü'ş-şefîk* üzerine yapılan çalışmalar yer almaktadır (s. 38-55).

Çalışmanın birinci bölümü, "Niğdeli Kadı Ahmed ve *el-Veledü'ş-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*" ismini taşımaktadır (s. 57-266). Bu bölüm iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım Niğdeli Kadı Ahmed hakkındaki biyografik bilgileri ihtiva etmektedir (s. 57-104). İkinci kısımda ise Kadı Ahmed'in eseri olan *el-Veledü'ş-şefîk* değerlendirilmiştir (s. 104-266). Birinci bölümün ilk kısmında Kadı Ahmed'in ailesi, hayatı, hanımı ve çocukları anlatılmaktadır. *el-Veledü'ş-şefîk*'te Kadı Ahmed'in kendisi ve ailesine ait verdiği bilgiler titizlikle incelenerek bu kısım oluşturulmuştur. Ayrıca dönemin diğer kaynaklarında Kadı Ahmed ve ailesi hakkında geçen diğer kayıtlar da değerlendirilmiştir. Kadı Ahmed'in ailesinin kökeninin Çin sınırında yer alan Hoten şehrinde bulunan Türkmenler'den olduğu belirtilir. Bu Türkmenler'in VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya göç etmiş olabilecekleri ifade edilir. Kadı Ahmed'in dedesinin Kadı Cemâleddin Hotenî olduğu ve Anadolu Selçukluları döneminde Konya kadılığı gibi önemli vazifelerde bulunduğu dile getirilerek Kadı Cemâleddin Hotenî'nin 1249 senesi hadiselerinde şehit düştüğü belirtilir (s. 59-61) ve ayrıca Kadı Ahmed'in gençlik yıllarında karşılaştığı diğer güçlükler anlatılır. Yazar ayrıca Selçuklu dönemi Niğde Subaşısı Zeyneddin Beşare'nin Kadı Ahmed'in büyük dedesiyle akraba olup olamayacağını tartışır (s. 61-62). Kadı Ahmed'in amcası Bedreddin İbrahim'in Ermenek hâkimi olduğunu ve Hatiroğlu İsyanı'nda ve Cimri İsyanı'nda etkili rol oynadığını kaydeder. Kadı Ahmed'in babası Zeyneddin Nûşî'nin 44 yaşlarında (1298) zehirlenerek öldürüldüğünü ve babasının ölümünde Kadı Ahmed'in 13 yaşları civarında olduğunu *el-Veledü'ş-şefîk*'te Kadı Ahmed'in ailesi hakkında verdiği bilgiler sayesinde tespit eder (s. 64-65). Bu kısımda ayrıca Kadı Ahmed'in eğitimine ve yetişmesinde katkıları bulunan hocalar ve müderrislerin isimlerine değinir, eşi ve çocukları hakkında bilgiler verir, onun Hanefîliğe mensup bir Sünnî olduğu ve tarikata intisabı bulunduğu üzerinde durur (s. 76-83).

Kadı Ahmed'in tarihçiliği hususu da kitabın birinci bölümün ilk kısmında değerlendirilen konular arasındadır (s. 83-104). Bu kısımda bizzat Kadı Ahmed tarafından *Selçuknâme* isimli bir eserinin olduğu söylenmekte ise de bu eserin günümüze kadar geldiğini gösteren bir kayda rastlanamadığı belirtilir. Ali Ertuğrul bu kısımda Kadı Ahmed'in tarihçiliğini *el-Veledü'ş-şefîk*'i esas alarak ortaya koyduğunu belirtmektedir. Beş bölümden oluşan *el-Veledü'ş-şefîk*'in büyük bir bölümü muhtasar bir İslâm tarihi niteliğinde ise de, eserde İslâm tarihi dışındaki diğer konular ile bu konulara ait Kadı Ahmed'in görüşlerinin de yer aldığı ortaya konulmuştur. Kadı Ahmed'in eserini yazmaktaki uhrevî gayeleri yanında, oğlu Kemâl Hatîb'in tahsiline katkıda bulunmak ve

büyük oğlu Muhammed'in ıslah olmasını sağlamak gibi özel bir hedefinin olduğu vurgulanır. Kadı Ahmed'in eserinin adını *el-Veledü'ş-şefîk ve'l-hâfidü'l-halîk* (Şefkatli Çocuk ve Ahlâklı Torun) şeklinde koyması da, yazara göre çocuklarının ahlâklı ve ilme meraklı kişiler olarak yetişmesine vesile olması amacına mâtuftur.

Kadı Ahmed tarih ilmini "ilimlerin padişahı", diğerlerini ise 'reâyâ' gibi gören bir bakış açısına sahiptir. Buna göre tarih ilmi "ilimlerin en şereflisi ve beliği"dir. Kadı Ahmed'in eserinin birçok yerinde kendisinin taklit yolunda ve nakilci biri olmadığına dikkat çektiği belirtilir. Bu husus Kadı Ahmed'in "Hem okuyucunun kitaba itimat etmesini sağlamak, hem de mütalaa edenlerin hayır dualarıyla müellifi sırf nakilci olmaktan çıkarmak ve sadece taklit yolunu takip etmekten kurtarmak istedik" sözleri ile açıklanır (s. 97). Bu çerçevede Ali Ertuğrul, Kadı Ahmed'in eserini oluştururken Arapça yazılmış çok sayıda kaynaktan istifade ederek bunları Farsça'ya tercüme ettiğini, ayrıca eserde müellif tarafından birçok ilâve ve yorumların bulunduğunu ortaya koymaktadır (s. 83-93).

Çalışmada, *el-Veledü'ş-şefîk*'in muhtevası da, bölümlere göre değerlendirilip ele alınmıştır (s. 156-183). Birinci bölüm "Peygamberler Tarihi ve Acem Melikleri" başlığını taşımaktadır. Kadı Ahmed eserinin bu bölümünü Arapça eserlerden tercüme ederek Farsça yazmıştır. *el-Veledü'ş-şefîk*'in ikinci bölümünün muhtevası İslâm tarihi hakkındadır (s. 183-194). Bu bölüm, çalışmada Ali Ertuğrul tarafından ayrıca, tercüme ve tahlil edilmiştir. Bu bölüm Hz. Muhammed'in hicretinden itibaren başlar, İslâm tarihi ve Türk devletleri hakkındaki hânedanlar tarihi ile devam eder.

Görüldüğü üzere, Kadı Ahmed'in eserinin ikinci bölümünün ikinci cildi Hz. Muhammed'in hicretinden Cengizoğulları meliklerinin sonuna kadar İslâm tarihi konularını ihtiva etmektedir. Sekizinci Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti bahsinden sonra "İslâm Dininin Müceddidleri" başlıklı bir hususa yer verilmektedir. İslâm'ın başlangıcından itibaren tespit edebildiği müceddidleri sıralayan Kadı Ahmed, konuyu yaşadığı döneme getirerek bu dönem müceddidleri hakkında bilgi vermeye başlamaktadır. Özellikle Kadı Ahmed'in yaşadığı coğrafyaya yakın Aksaray şehrindeki din müceddidleri ile ilgili verdiği bilgiler oldukça önemli ve ilginçtir.

Aksaray, II. Kılıçarslan zamanında çok kapsamlı bir imar ve iskân faaliyetine sahne olmuştur. Şehre Azerbaycan beldelerinden gazilerin, âlimlerin, fâzılların, hâcelerin ve mahir marangozların getirilerek yerleştirildiği söylenmektedir. Daha da önemlisi Aksaray'da Ermeniler'in, Zerdüştler'in, Nasrânîler'in, kötü soyluların, sefil, âdi, rezil ve düşük kimselerin çalışmasına

ihtiyaç kalmadığı belirtilmektedir. Daha doğrusu son gurupta olanların şehirde yaşamasına müsaade edilmediğine dikkat çekilmektedir (s. 330-337). Bu durum Aksaray şehrinin kuruluşu ve şehri oluşturan demografik yapının ortaya konması bakımından oldukça dikkat çekici ve Aksaray şehrinin Selçuklular dönemini inceleyen araştırmacılar için oldukça önemli bir yol gösterici olduğunu göstermektedir.

İkinci bölümde *el-Veledü'ş-şefîk*'te yer alan diğer bir konu olarak Selçuklular bahsi değerlendirilmiştir. Yapılan bu değerlendirmede, Kadı Ahmed'in Niğde Bey'i Şemseddin Dündar Bey b. Hamza Nekidî'ye ithaf ettiği *Selçuknâme* isimli eserinde Selçuklular bahsini geniş olarak ele alacağı, *el-Veledü'ş-şefîk*'te ise bu konuya kısaca temas edeceği belirtilmektedir (s. 428). Bundan sonra Selçuklular'ın menşei ve ilk faaliyetlerinden kısaca bahsedilmektedir. İlk Selçuklu sultanlarına ve faaliyetlerine temas edilerek Alparslan'ın Bizans devleti ile yaptığı Malazgirt Savaşı'ndan kısaca bahsedilir. Burada dikkat çeken bir husus Sultan Alparslan'ın Erminus'u (Romen Diyojen) yendiği tarihte Niksar, Tokat, Sivas, Ablistan / Elbistan ve mezkûr hududun Dânişmend'in elinde bulunduğu kaydıdır. Kadı Ahmed ayrıca Kayseri şehrinin fâtihi olan Melik Muhammed'in Sultan Melikşah'ın kız kardeşinin oğlu olduğunu belirtmekte, ardından diğer Selçuklu sultanları hakkında bilgi vermektedir (s. 428-438). Bu kısımda son olarak Kadı Ahmed tarafından yazılan hâtime, temhid, tenbih, ferâğ kaydı ve kitâbet kaydı tercüme edilerek verilmiştir (s. 458-466).

Ali Ertuğrul kitabının birinci cildinin sonuç bölümünde de Kadı Ahmed'e ve *el-Veledü'ş-şefîk*'e dair ulaşmış olduğu sonuçlara yer vermiş, bu eserin bir *Selçuknâme* niteliğinde olmadığını, muhtasar bir İslâm tarihi olduğunu belirtmiştir.

Kitabın ikinci cildinde ise, yazma halinde olan *el-Veledü'ş-şefîk*'in Farsça metni tashih edilmiştir (s. VIII+766 sayfa). Bu ciltte, ayrıca gerekli açıklayıcı notlar esere dipnotlar halinde eklenmiştir. Tashih edilen metinde *el-Veledü'ş-şefîk*'in yazma nüshası esas alınarak varak numaralarının verilmesi, bu hususta inceleme yapacak araştırmacılar için iyi bir hizmettir. Ayrıca Farsça metnin sonunda kaynak, şahıs, kitap ve yer isimleri gibi alanlarla ilgili "Dizin" bulunmaktadır. Gerek birinci cilt ve gerekse ikinci cilt sonunda yer alan "Dizin", kitaptan istifade edecek araştırmacılara büyük kolaylık sağlayacaktır.

Sonuç olarak Ali Ertuğrul tarafından yapılan bu iki ciltlik çalışma ile eser, tek yazma nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi raflarından çıkarılarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. *el-Veledü'ş-şefîk* her ne kadar muhtasar bir İslâm tarihi ise de, Ali Ertuğrul'un yaptığı bu çalışma sayesinde, Kadı Ahmed'in eserinin birçok yerinde yer verdiği kendi görüş ve düşüncelerinin

ortaya çıkartılması ve yaşadığı şehir olan Niğde ve yakınında yer alan Aksaray şehrine ait örnekler ve anekdotların tespit edilmesiyle, bu iki şehrin söz konusu dönemdeki sosyal ve içtimai yapısına büyük ölçüde ışık tutulmuştur. Özellikle Aksaray şehrinin demografik yapısı hususunda verdiği örnek ile Niğde şehrinin yıkılmaya yüz tutan Tyana (Kemerhisar) şehrinin yerini aldığı yönündeki tespitler kayda değerdir.

Ayrıca bu iki ciltlik çalışma ile Kadı Ahmed tarafından kullanılan kaynaklar hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmuştur. Kitapta Kadı Ahmed'in kullandığı kaynaklara da ulaşılarak karşılaştırmalı metinler verilmesi oldukça başarılıdır. Ayrıca Kadı Ahmed'in eserinde ismi verilen, fakat günümüze ulaşmayan kaynaklar konusunda da kapsamlı bilgiler verilmiştir.

Yapılan bu çalışmada dikkat çeken bir diğer husus ise, kitabın birinci cildinde eserin yazıldığı dönemde Niğde şehrinin ve Anadolu'nun umumi vaziyetinin yazar tarafından dönemin kaynaklarından istifade ile başarılı bir şekilde ortaya konulması olmuştur. Özellikle *el-Veledü'ş-şefîk*'ten atıf yaparak aldığı kayıtların büyük bir bölümünün bu hususta yapılan ilk atıflar olması bakımından ilginçtir. Yapılan bu atıflar Niğde şehrinin sadece siyasî değil, sosyal ve içtimaî tarihini ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Ayrıca Niğde şehri yöneticilerine ait kayıtlar ile bölgedeki yerleşim birimlerine dair hususlar Niğde'nin Selçuklular devrindeki idarî ve yönetim yapısını aydınlatacak önemli verilerdir.

Nevzat Topal

(Doç. Dr., Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)

Felsefe Atlası: Düşünmenin Mekânları ve Yolları

Elmar Holenstein, çev. Ogün Duman

İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 344 sayfa.

Fenomenoloji, benlik ve Husserl çalışmaları ile dikkat çeken Holenstein, *Felsefe Atlası*'nı felsefe tarihi metinlerine bir alternatif değil, bir yardımcı metin olarak nitelemektedir. Ona göre tarihi, salt Batı'nın perspektifinde incelendiğinde, Batı anlaşılamayacaktır. Bu durumda diğer bağlamlar, Batı'yı anlamada en az Batı'nın tarihi kadar önem kazanır. *Felsefe Atlası*, Avrupa merkezli bir tarih okumasına karşı çıkarak başlamaktadır. Tarih yazımı, kartografi ve

coğrafyanın birleştirildiği metinde belki harita çizimine felsefe tarihi yapımı uyarlanırken, aynı zamanda uygulamalı bir felsefe çalışması da gerçekleştirilmektedir. Metin, bu bağlamda bir felsefe tarihi olduğu kadar, bir tarih felsefesi olma özelliği de taşımaktadır. Yine metin, felsefe(ler) tarihine dair bir coğrafya çalışması olduğu kadar, bir coğrafik felsefeyi de içermektedir. Fakat bu metin nasıl isimlendirilmeli bahsinde en çok yetki sahibi, yazarın kendisi olmalıdır ve yazarın kendi sözleri ile metin "bir ansiklopedik çalışma yerine felsefe tarihi okumalarında kullanılacak yardımcı bir metin" olarak hazırlanmıştır.

Kitabın belki de en önemli özelliği, yardımcı kitap oluşu vurgusundaki tevazuun muadili olan bir pilot çalışma olduğu iddiasıdır. Pek yaygın bir pratiği olmayan atlas yardımlı felsefe tarihi okumalarına, böylesi okumalara uygun atlasların azlığı da eklenmelidir. Bu anlamda "*Felsefe Atlası*, günümüz küresel tarih bilinci çerçevesinde bir atlasın nasıl hazırlanabileceğine" ve nasıl hazırlanması gerektiğine dair tamamlanmamışlık, devrimsellik ve hatalılığı birleştiren bir eserdir (s. 23). Buradaki tevazuun yanıltıcılığı, kitabın nasıl büyük bir projenin pilot uygulaması olduğu görüldüğünde anlaşılacaktır. Kitap, bir taraftan dünyanın farklı bölgelerine dair tipolojik mukayeselere yer veriyor, diğer taraftan ise dünyanın farklı yerlerinde kültürel ve entelektüel gelişmelerin yerelliğine ve çoğulluğuna işaret ediyor. Bu husus, kitabın en önemli özelliğidir. Zira, kitaba yapılacak eklemeler kadar, içeriği ve metoduna getirilecek eleştiriler de bu projenin sınırları içinde kalarak kitabın ve projenin gelişmesine katkıda bulunacaktır. Bu açıdan umalım ki *Felsefe Atlası*, Türkiye'de farklı alanlardaki akademisyenlerin de ilgisini çeker ve geniş çaplı projede dahi isimlendirilmeyen ileri bir katkıya, yani disiplinlerarası bir diyaloga vesile olur.

Kitaptaki yerelliğe olan vurgu, Avrupa merkezli düşünceye olan meydan okuma ile paralel okunabilir. Bu durumun metnin tanzimine olan etkisi ise mekân ve kişi isimlerinin orijinal söylenişlerine öncelik verilmesi şeklinde ortaya çıkıyor. Yazar, ırk ve etnisite merkezli terimler yerine, coğrafî terimleri (Negroide yerine Afrikalı gibi) ve yabancı tarifler yerine yerel tarifleri getiren arkeolojinin yöntemini olumlayarak kendi uygulamasında örnek almış görünüyor (s. 46). "Kültürel Nezaket" başlıklı bölümde bu yaklaşımını tablolaştıran Holenstein'in adlandırma bahsinde, -izm son eki ile biten yoğun kullanımın zaman zaman alçaltıcı ya da yüceltici, her iki durumda da değer-yüklü oluşundan uzaklaşmaya çalışıyor. Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak İslâm dinindeki konumu ile Îsâ Peygamber'in Hıristiyanlık'taki konumunun farklılığının da adlandırmaya yansıtılması gerektiğini düşünerek Muhammedcilik yerine İslâm kullanımını yerleştiriyor. Benzeri yaklaşımla coğrafî

konumlandırmayı Avrupa merkezli konumlandırmaya da önceliyor: Ön Asya yerine güneybatı Asya, Uzakdoğu yerine Doğu Asya, Ortadoğu yerine Nil-Amuderya bölgesi kullanıma sunuluyor.

Yine bu durum, felsefenin kendisine yaklaşımda ve felsefenin tarihe uyarlanışında felsefe tarihinin Yunan felsefesi ile başlatılmamasında gözlemleniyor. Mekânsal çoğulculuk, başka bir açıdan felsefenin ne olduğuna dair çoğulcu bir yaklaşıma, bu da yalnız filozofları değil, doktorları ve modern analitik görüşte tamamen felsefe dışı görünen şairleri de içeren bir kişiler listesinin oluşturulmasına neden olmuş görünüyor.

Monadlamis bir yerellik anlayışından yazarı ayıran ve dünya coğrafyasının tamamını atlasın konusu kılan bir ortak nokta olmaksızın böyle bir atlasın imkânı da doğamazdı. Bu, Ömer Faruk Akyol'un eserin başında belirttiği gibi "bütün bir insanlığın ortak duyusu, tarzı ve kendilik bilincinin zemini"ni oluşturacak unsur olarak "düşünmedir". Holenstein, "Giriş" kısmında farklı arka plana sahip kişiler tarafından birbirinden bağımsız ortaya atılan matematiksel teoriler ve buluşları örnek olarak gösterir: "Felsefede farklı coğrafyalarda farklı yöntemlerle aynı gerçeklere ulaşma ihtimali, matematikte olduğundan çok daha yüksek olmalı. Öte yandan yüksek matematikte günümüzde, felsefedeyse eskiden bu yana tanık olduğumuz üzere dünyanın farklı coğrafyalarında sadece hep aynı gerçekliklere değil, aynı zamanda (Realizm ve İdealizm, Özcülük ve Nihilizm gibi adlar altında) hep aynı birbirini dışlayan gerçeklik iddialarına da rastlanıyor" (s. 12).

Kitabın "Giriş" bölümünde metindeki temel kavramları açıklayan Holenstein, ilk olarak "Başlangıç" ve "Model Tasvirleri" başlıklı bölüm ile varlığa gelişe dair açıklamaları tasnif etmeye çalışıyor. Bu bölümdeki ortaya çıkış modelleri kadar, kültürlerin oluşumu ve birbirleriyle etkileşimi de farklı modellemeler olarak inceleniyor.

İnsanın ortaya çıkışını, ortaya koyduğu ürünler, yani kültürel gelişimlerin detaylandırılması takip ediyor. "Ön Koşullar ve Bağlam Koşulları" başlığı altında kognitif süreçler, dilin gelişimi, yazı, teknik, sanat, hayvanların evcilleştirilmesi, tarım gibi geniş bir konu çerçevesi Çin'de Konfüçyüsçülüğün gelişiminden Afrika'da felsefeye kadar, geniş bir yelpazede kültürü ve unsurlarını ele alıyor. Bir felsefe atlası oluşun felsefeye hazırlayıcı unsurların da tarihine ve mekânlarına dair bilgi vermesi gerektiği ön kabulü, belki de "Ön Koşullar" bölümünün hazırlanma sebebini teşkil ediyor. Nitekim felsefenin ana temayı teşkil ettiği bölüm, bunu takip ediyor.

Hazırlık amacı taşıyan ilk bölümlerden sonra felsefenin tarihi batı, güney, doğu ve kuzey doğrultularında sınıflandırılmış bölgeler içinde dört temel

alanda tasvir ediliyor. Burada, yön ifade eden kelimeler sıradan kullanımlarının dışına çıkarılmaya çalışılıyor. "Batı", Anadolu, Akdeniz havzası, Helen ve Ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefî gelişmeleri temsil ederken; "Güney" bölümünde hikmet vurgusunun ön plana çıkarıldığı Güney Asya bilgeliği anlatılıyor. "Doğu" ile antik döneminden itibaren Çin'de felsefe ve "Kuzey"de ise modern Avrupa'daki gelişmeler aktarılıyor.

Kitabın "Kaynakça" ve "Dizin"den önceki son bölümü olan "Şimdiki Zaman ve Gelecek" ise felsefenin hayata ve günümüze uyarlaması bağlamında iki soruya odaklanıyor: "Küreselleşmenin tekelleşmesi mi, dünya haritasının yönü mü değişiyor?" Kitabın son bölümü dahi tek başına, geleceğin felsefesinin coğrafî bir felsefe uygulamasına adaptasyonu gibi metni kendi içinde de aşmaya ve dönüştürmeye açık kılma çabasına işaret ediyor. Yazar, belki de kitabın muhtemel yeni adaptasyonlarına bir örnek vermiş oluyor.

Kitabın bölümlerinde numaralandırılma kullanılmadığı gibi çok bariz bir tasnif ya da iddia çerçevesinde şekillenmiş başlıkların da olmaması dikkat çekiyor. Bir açıdan atlas olmanın getirdiği karakter, diğer taraftan yazarın takip ettiği metodun doğal bir sonucu olan bu durum; diğer taraftan kitabın üstlendiği geniş projenin dezavantajlarından biri olarak da okunabilir. Okuyucu bölüm içi irtibatlarda da bu nevi kavramsal dağınıklıklarla karşılaşmaya hazır olmak durumunda kalabilir.

Sümeyye Parıldar

(Dr., İstanbul Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi)

The Orthodox Church in the Arab World 700-1700: An Anthology of Sources

Samuel Noble and Alexander Treiger

DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, 355 pages.

Recent tragic events that occurred in Syria and Iraq have once more turned our attention to the rich Christian heritage of the Middle East. Inadequately known or studied in Turkey, Christian Arabic (and Syriac) studies is a steadily growing field and has many things to offer various academic disciplines such as church history, patristics, Arabic and Islamic philosophy, kalām, Christian-Muslim relations, Semitics and Byzantine studies. English readers

are fortunate to have a collection of texts in different genres taken from the Arab Orthodox (or 'Melkite' in medieval times) tradition which deserves particular interest on many accounts. This important task was accomplished by two researchers known for their personal and academic enthusiasm for the conservation of this tradition. By introducing "the Antiochene Graeco-Arabic translation movement" (or making it better known) to the field in their previous publications, Noble and Treiger have already drawn our attention to the literary activities which took place in the Orthodox community of Antioch in the 10th and 11th centuries. However, in *the Orthodox Church in the Arab World*, they cover a broader area both in region (and time period) and in content due to the strong and close connections of Palestine and its environs to Antioch and their firsthand importance for the Arab Christian tradition on a whole.

By including a foreword by Ephrem Kyriakos, the Metropolitan of Tripoli, al-Kura and Dependencies of the Church of Antioch in *the Orthodox Church in the Arab World*, Noble and Treiger reveal their interest in keeping the -Arab- Orthodox tradition alive and in contact with real life. In the introduction, they not only give a full historical account of Arab Christianity with helpful subtitles and a brief literature review –and "A Bibliographical Guide to Arab Orthodox Christianity" in the appendix– but also discuss the problems of terminology and the disregard shown to the subject by church historians or a kind of "cultural amnesia" that Arab Christians were exposed to. Special attention is given to the Abbasid period in which the Christian Arabic literature began to prosper, and the Byzantine reconquest of Antioch in 969 that witnessed a renaissance of Byzantine literature, mostly ethical and philosophical, in Arabic. The figures whose writings are included in the anthology and the genres their texts belong to are placed in a historical framework throughout the introduction. The editors have chosen texts dealing with "theology, hagiography, church history, religious polemic, devotional poetry, and ascetical literature", some of which exist only in their Arabic versions or are introduced in English for the first time in this work. These texts are presented to the reader with comprehensive descriptions made by notable specialists.

The anthology begins with excerpts from a text well-known to those who study Christian Arabic theology, *Risāla difāiyya fī l-ʿaqāid al-masīḥiyya* (An Apology for the Christian Faith) as it is called by Mark N. Swanson who gives an elaborate description of the text and related discussions. Dating back to the 8th century, this text is the earliest Christian apology written in an Arabic which is definitely rich in Qur'anic vocabulary and Islamic terminology. John C. Lamoreaux introduces us to Theodore Abū Qurra's (d. later than 816)

Theologus Autodidactus in which the prominent Chalcedonian theologian explains the way to find the true religion or the role played by human reason in human-divine relations. It is for the benefit of the reader to have excerpts from this text since the bishop of Harran is much more known for his works that deal with the veneration of icons, human free will or epistemology, whereas in *Theologus* he provides us with a philosophical and theological work written in a similar way to that of Ḥayy ibn Yaqẓān. Another text with a background which is enriched in Islamic terminology is introduced by Krisztina Szilagyi. This anonymous 9th century work is a historical but fictional account of a disputation taken place between the monk Abraham of Tiberias and the emir ʿAbd al-Raḥmān al-Hāshimī and three other Muslim debaters. By looking at its widespread use among Arabic-speaking Christians and its victorious end for the monk, it is possible to suggest that *Mujādala al-rāhib Ibrāhīm al-Ṭabarānī* (The Disputation of the Monk Abraham of Tiberias) must have played the role of an apology and martyrology for those Christians who, by the rapid growth of Islam, found themselves both in defense of their faith and totally embedded in the Arab culture.

Three short examples of another genre are presented with Lamoreaux's introduction and translation. It is hagiography or biographies of saints mostly interwoven with folkloric elements. Considering their daily use and popularity, these stories of holy men and women must have played a significant role in the development and preservation of an Arab Christian identity. The Arab Orthodox hagiographical writings are particularly important for their links with the Byzantine and Islamic tradition. Although they did not receive the attention they deserved from their Muslim and Byzantine contemporaries, Arab Christian historians such as Saʿīd ibn al-Baṭrīq (d. 940) and Yaḥyā ibn Saʿīd (d. ca. 1066) are recognized more than other Arab Christian writers. Lamoreaux introduces another historian from the same period whose *Chronicle* gives us valuable information about the diversity of religious views in Syria. What makes Agapius of Manbij's (d. after 942) world history special is his discussion of the Jewish corruption of the Old Testament and its use by Syriac-speaking Christians.

Christian Arabic literature does not consist only of prose texts as Samuel Noble shows us in his approach to Sulaymān al-Ghazzī (d. after 1027) and his works. Al-Ghazzī's religious poetry or *Diwān*, which can also be classified as an ascetical work, is a valuable source to gain insight into his personal turbulences, great learning and zeal to explain the Trinitarian doctrine and Christology in orthodox terms. In addition to his career as a bishop, Sulaymān wrote esoteric essays in which he addresses theological subjects

with particular attention to their cosmological aspects and in a manner that reminds one of the writings of Ikhwān al-Ṣafā'.

In the following chapter, the same author makes a vivid description of an impressive figure who "can be seen as the meeting point of two 'Hellenisms': the Hellenism of Byzantium and the Hellenism of the Muslim caliphate". With his eloquency in Greek and Arabic, 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (d. after 1052) not only produced excellent translations of patristic Greek texts but also composed original works in Arabic which combined the patristic tradition (and the Greek philosophy) with Arabic thought. Noble's translations of 'Abdallāh's essay on the soul and free will and his refutation of astrology give insights into the character of the above mentioned translation movement that emerged in Antioch in the 10th-11th centuries.

The same environment produced the Arabic translation of an interesting Greek text which is about spiritual life or the journey of the human mind after the Fall. *The Noetic Paradise* or *al-Firdaws al-'Aqlī* can be seen as an ethical text and takes theosis or the union with God as its main conception . Theosis is an essential part of the Orthodox thought and a possible meeting point on which the Eastern and Western churches can build bridges as modern theologians from both sides have been discussing. In Alexander Treiger's excerpts from four different parts of the work, the reader can catch a glimpse of what this conception should have meant for Arabic-speaking Christians of medieval times.

By an apt choice, the editors included Treiger's translation of Agathon of Homs's (d. ca. 1150) apology for his resignation from his post, and from this we obtain a fair idea of the reasons behind the schism between Rome and the Eastern Church and the irregularities or "blasphemies" that emerged among the clergy of Homs. As a competent theologian, Agathon weaves certain theological subjects into his approach to the nature of priesthood and the principles of Christian canon law. One of the eminent scholars of Christian Arabic studies, Sidney H. Griffith, presents us the profile of an early 13th century Orthodox theologian and his widely known *Letter to a Muslim Friend*. In a possibly fictional setting, Paul of Antioch or the bishop of Sidon deals with critical theological and philosophical subjects and defends Orthodox Christianity from a Christian perspective, but in an idiom rich in Qur'anic vocabulary.

Towards the end, *the Orthodox Church in the Arab World* contains the stories of two Melkite clergymen from the 17th century: Macarius Ibn al-Za'īm (d. 1672) and his son, Paul of Aleppo (d. 1669). The patriarch of the

Orthodox Church of Antioch is mainly known for his travels to Romania, Ukraine, Russia and Georgia to raise money for his church and his efforts to correct the Arabic liturgical books in use on the basis of their Greek equivalents. Nikolaj Serikoff chose to translate four texts from the patriarch's corpus which mainly consists of translations, excerpts and commentaries: the part of his *Notebook* that deals with the Arabic meanings of some Greek names of the saints, two short treatises about the sign of the cross and the hierarchical blessings and the second of his two letters written for Louis XIV. As Ioana Feodorov who provides excerpts from the records of Paul's seven-year journey to Eastern Europe aptly indicates, the tenacity of the patriarchate of Antioch to be in contact with Orthodox communities and raise awareness about Arabic-speaking Christians living under Ottoman rule became more prominent with Paul. His *Journal* gives valuable information about the post-Byzantine Orthodox world.

The Orthodox Church in the Arab World can function both as an introduction and as a textbook or reader. However, the uninformed reader would require some background in the history of Eastern Christianity, the medieval Middle East and Arabic philosophy. Specialists would acknowledge the value of this much-needed work and hope for its counterparts to appear in other fields like Syriac studies or in corresponding areas regarding the miaphysite and diaphysite churches in the Islamicate world. Considering the unedited manuscripts and interesting topics waiting to be studied, there is still much to do in this field and besides its significance for Christian-Muslim relations, Christian Arabic texts are interesting enough per se. We hope that future patristic and Byzantine scholars and Arabists will do justice to Christian Arabic thought and secure its place in intellectual history.

Elif Tokay

(PhD, İstanbul University Faculty of Theology)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV ISAM, Icadiye Baglarbasi Cad. 40, Baglarbasi 34662 Uskudar-Istanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.