

Sayı/Issue: 39



Yıl/Year: 2018

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 39 • Yıl / Year 2018

Sahibi / Owner TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına
Prof. Dr. Raşit Küçük
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Managing Editor Erdal Cesar

Yayın Kurulu /
Editorial Board Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın,
Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casım Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen,
Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen,
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar,
Prof. Dr. Ömer Türker, Doç. Dr. Mustakim Arıcı,
Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan,
Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan,
Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu,
Dr. Mustafa Demiray

Yayın Danışma Kurulu /
Advisory Board 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 (İbn Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi)
Yayın Sekreteri / Assistant Editor Bayram Pehlivan – Selman Üstündağ (TDV İSAM)

Tashih / Proofreading İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Okan Kadir Yılmaz,
Abdülkadir Muhammed Ali

Tasarım / Graphic Design Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak
Baskı / Printed by TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Serhat Mah. Alinteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
Sertifika No. 15402

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) yayımlanan akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database
ve *Index Islamicus* 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), 2018
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 39 • Yıl/Year 2018

Makaleler / Articles

Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı

/ The Approach of the Ḥusayniyya School of Mu'tazila to *Aşlah*

in Mundane Matters

7

ORHAN ŞENER KOLOĞLU

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu

/ The Defense of Mu'tazila in al-Yemenî's Commentary on *al-Kashshâf* titled

Tuhfa al-ashrâf

29

MEHMET TAHA BOYALIK

The Relationship Between the Holy Spirit and Human Perfection

in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with

Reference to Christian Arabic Literature / Nazianzuslu Grigorios'un Vaftiz

Teolojisinde Kutsal Ruh İle İnsanın Mükemmelleşmesi Arasındaki İlişki:

Hıristiyan Arap Literatürü Bağlamında Bir İnceleme

55

ELİF TOKAY

تحقيق «تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال» لابن قطلوبغا

/ A Critical Edition of the *Takhrīj al-aqwāl fī mas'ala al-istibdāl*

by Ibn Quṭlūbughā

89

YASİN ERDEN / ياسين أزدن

Araştırma Notları / Research Notes

- Küleyni'nin *el-Kâfî*'sinde Ravza Bölümü ve Etrafındaki Tartışmalar /
Discussions Around the Chapter of "al-Rawḍa" in al-Kulaynî's *al-Kâfî*
BEKİR KUZUDIŐLI 149

Kitâbiyat / Book Reviews

- Ahmed Alwishah and Josh Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition*
ŞEYMA KÖMÜRCÜOĞLU 159
- M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin*
Sözdizimi Nazariyesi
AHMET AYTEP 166
- Michael Ebsstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra,*
Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition
EMRAH KAYA 174

Vefeyat / Obituary

- Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)
AYŞE ESRA ŞAHYAR 183

Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı

Orhan Şener Koloğlu*

Allah'ın insan için en iyi olanı yapmasını ifade eden aslah düşüncesi Mu'tezile'nin önemli ilkelerinden biri olmakla birlikte, aslahın kapsamı üzerinde Mu'tezililer ihtilâf etmişlerdir. Basra Mu'tezilesi'nin aslahı sadece dinî konularda geçerli kabul edip dünyevî konularda kabul etmemesine karşın, Bağdat Mu'tezilesi hem dinî hem de dünyevî alanda geçerli kabul etmiştir. Ancak Basra Mu'tezilesi'nin son dönemlerinde ortaya çıkan Hüseyniyye ekolü, aslahın dinî konular yanında dünyevî konularda da geçerli olduğunu söyleyerek Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın dinî olsun dünyevî olsun her alanda aslahı yapmaya yönelik motivî (*dâî*) bulunmaktadır. Hüseyinîler'e göre motivin varlığı fiilin varlığını zorunlu kıldığı için dünyevî konularla ilgili aslah da kaçınılmaz olarak meydana gelecektir. Buna karşın Basra Mu'tezilesi'nin ana damarını temsil eden Behşemiyye ekolü ise dünyevî aslahın vâcip kabul edilmesinin sonu olmayan şeyin varlığa gelmesini gerektirdiğini, böyle bir şeyin ise imkânsız olduğunu söyleyerek dünyevî aslahın vücûbiyetini reddetmiştir. Konuya Hüseyniyye ekolünün bir taraftarı olarak yaklaşan İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in bu temel itirazını, sonu olmayan şeye motivin taalluk etmeyeceği ilkesinden hareketle reddeder. Zira motiv ancak özü itibarıyla varlığa gelmesi mümkün olan şeye taalluk edebilir. Sonu olmayan şeyin ise varlığa gelmesi özü itibarıyla mümkün olmadığı için hiçbir zaman buna motiv taalluk etmeyecek dolayısıyla da sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi ihtimali asla gündeme gelmeyecektir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin konuya yaklaşımındaki en özgün nokta her iki ekolü uzlaştırma teşebbüsüdür. Zira Basra ekolü her ne kadar dünyevî aslahın vâcip olduğunu söylemese de, Allah'ın buna yönelik motivî olduğunu kabul ettiklerinden dünyevî aslahın mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır. Diğer taraftan Bağdat ekolü ise dünyevî aslahın özünde vâciplik değeri bulunmadığını, dünyevî aslahın sadece Allah'ın cömertliği açısından vâcip olduğunu söylemektedirler. Yani Allah dünyevî aslahı, dünyevî aslah özünde vâcip olduğu için değil, cömert olduğu için yapmaktadır. Böylelikle her iki ekol de özünde vâcip olmayan bir şeyin sırf buna yönelik motiv bulunduğu için mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesi, Behşemiyye, Hüseyniyye, aslah, motiv (*dâî*).

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0002-0899-9686 orhankologlu@hotmail.com

Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında tartışılan meselelerden biri olan "aslah", en genel haliyle Allah'ın kul için en iyi olanı yapmasını ifade eden bir kavramdır.¹ Mu'tezililer adalet anlayışının temel önermesi olan "Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu ve O'nun asla kabih yapmayacağı"² önermesine bağlı olarak, Allah'ın fiillerinin mutlak hasen olması gerektiğine yönelik bir zorunluluğu kabul etmişlerdir. Onlara göre hasen fiillerin hepsi, yapıldığında fâiline övgüyü (medih) hak ettiren fiiller olmakla birlikte, yapılmaması durumunda ortaya koyacağı sonuç itibarıyla ikiye ayrılır: 1. Yapılmadığında yergiyi (zem) hak ettirmeyen hasen fiiller, 2. Yapılmadığında yergiyi hak ettiren fiiller. İlk kapsamdaki fiiller Allah'ın mahlûkatı yaratması, insanlara teklifte bulunması gibi tefaddül kabilinden fiilleridir. İkincisi ise vâcip olan fiillerdir. Buna göre Allah vâcip olan fiili yaptığında övgüyü hak ederken, söz konusu fiili yapmadığında yergiyi hak edecektir.³ İşte aslah konusu Allah'ın bu kapsamdaki fiilleriyle âlâkalıdır. Yani Allah'ın, yapılmadığında yergiyi hak etmesine yol açan, bu yönüyle de mutlaka yapması gereken, diğer bir deyişle O'nun üzerine vâcip olan fiilleridir.

Aslahın Allah üzerine vâcip olduğu, Allah'ın bunu mutlaka yapması bir ilke olarak Mu'tezilî düşüncede ortak kabul görse de, söz konusu aslahın kapsamı, hangi alanları kuşattığı bir ihtilâf konusudur. Özellikle Basra Mu'tezilîleri Allah üzerine vâcip olan aslahı teklifle sınırlandırmışlardır. Buna göre sadece teklif müessesesinin yapılmasını gerekli kıldığı fiiller Allah'a vâcip olmaktadır. Diğer bir deyişle insanın yükümlü kıldığı şeyleri yapmasını kolaylaştıran, insanı bunları yapmaya ve/veya bunların zıtlarından uzak durmaya yaklaştıran fiiller aslah kapsamındadır. Böylelikle aslah kavramı bütünüyle teklif müessesesi çerçevesinde şekillenmektedir. Teklif ise en temelde insanın dinî konumunu ifade eden bir kavram olduğu için, aslahın kapsamı dinî konularla sınırlandırılmış olmaktadır. Aslında Basra ekolü teklifin zorunlu kıldığı bu fiilleri "lutuf" kavramı ile ifade etmiştir. Yani onlara göre Allah üzerine vâcip olan aslah aslında teklif müessesesinin gerekli kıldığı lutuf olan fiillerdir.⁴ Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın (ö 415/1024), "Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu akli vâcipleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyin

1 Aslah hakkında genel bir izlenim için bk. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-Aşlah)", s. 5-23; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 412-24; Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi", s. 17-36; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 215-33; Watt, "Aslah", s. 713; İlhan, "Aslah", s. 495-96.

2 Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 132: 8-9; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 119.

3 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53.

4 İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 130.

yapılmasını kastediyoruz”⁵ şeklindeki ifadeleri, Basra ekolü nezdinde aslahın lutufla özdeş olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Zaten Basralılar nezdinde lutfun bir adının da “dinî konulardaki aslah” (*aslah fi'd-dîn, aslah fi bâbi'd-dîn*) olması⁶ bu hususu teyit etmektedir.

Basra ekolünün, aslahı lutufla özdeşleştirerek sadece dinî konularda geçerli kabul etmesine karşın, Bağdat ekolü aslahı teklifle alâkalı olmayan dünyevî konularda da vâcip kılmıştır.⁷ Bu yönüyle Bağdat ekolü Basra ekolüne oranla daha umumi bir aslah anlayışını kabul etmiştir. Nitekim aslah düşüncesi Mu'tezile ile özdeşleşmiş bir husus olmakla birlikte, iki ekol arasındaki bu ayırım kelâm literatüründe müellifler tarafından, farklı ifadelerle de olsa tespit edilmiştir.⁸ Böylelikle dünyevî alanı da kuşatan bir aslah düşüncesi Bağdat ekolüne özgü bir düşünce olarak, Basra ile Bağdat ekolleri arasında ayırt edici hususlardan biri haline gelmiştir. Zaten Basra ekolü mensupları da umumi bir aslah anlayışını sert bir şekilde eleştirerek kesin olarak reddetmişlerdir.⁹

Mu'tezile'nin sistemleşme döneminde dünyevî aslahın geçerliliği Bağdat ekolüyle, geçersizliği ise Basra ekolü ile özdeşleşmiş olsa da, bu özdeşlik Mu'tezile'nin sistemleşme sonrası döneminde Basra ekolü içerisinde ortaya çıkan bir ihtilâfla ortadan kalkmıştır. Bilindiği üzere son dönem Mu'tezile'sinde Basra ekolünü ve hatta -bu dönemde Bağdat ekolünün merkez coğrafyadan ve entelektüel çevrelerden çekilerek meydanın bütünüyle Basra ekolüne kaldığı göz önüne alınırsa- bütün Mu'tezile'yi fikrî anlamda temsil eden ekol Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin düşüncelerini esas alan Behşemiyye ekolüdür. İşte Kâdî Abdülcebbâr sonrasında Behşemiyye içerisinde büyük bir kırılma yaşanmış, Behşemiyye içerisinden alternatif bir düşünce ekolü olarak Hüseyiniyye ortaya çıkmıştır. Hüseyiniyye'nin çıkışıyla birlikte

5 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIII, 21.

6 İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, II, 332-33, 360.

7 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59.

8 Meselâ bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel*, s. 127; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 204; Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîs*, s. 341-42: 1; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 399; Hımmasî, *el-Münciz*, I, 298.

9 Bu, özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl'i* ile İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf'i* gibi Basra Mu'tezilesi'nin temel metinlerinden rahatlıkla takip edilebilir (bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIV, 56-110; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 134-55). Bütün bu bölümler Bağdat ekolünün dünyevî alanı da kuşatan umumi aslah anlayışının reddine tahsis edilmiştir. Ancak şu nokta not edilmelidir ki Basralı müellifler reddettikleri bu düşüncenin sahiplerini “muhalifler” şeklinde genel bir ifadeyle tanımlayıp “Bağdatlılar, Bağdat ekolü” gibi açık bir şekilde zikretmezler. Sadece Kâdî Abdülcebbâr iki yerde karşıt görüşün temsilcisi olarak Ebül-Kâsım el-Belhî'ye atıfta bulunur (bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIV, 55-61).

Basra ekolü tarafından reddedilen dünyevî aslah düşüncesi Basra ekolü içerisine girmiştir.¹⁰ Nitekim aslah meselesi, her ne kadar münhasıran Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki ihtilâflı konulara dair eser veren Takıyyüddin en-Necrânî'nin (VII./XIII. yüzyıl) *el-Kâmil fi'l-istiksâ* adlı eserinde ihtilâflı meseleler arasında zikredilmese de,¹¹ onunla hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan ve Hüseyniyye ekolüne oldukça âşına olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından Hüseyniyye'ye nispet edilerek iki ekol arasındaki ayırım noktalarından biri olarak tespit edilmiştir.¹²

Hüseyniyye'nin diğer meselelerde olduğu gibi dünyevî aslah meselesinde de görüşlerini en anlaşılır biçimde günümüze taşıyan kelâmcıların başında, kurucusu Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den (ö. 436/1044) sonra Hüseyniyye ekolünün en büyük kelâmcısı olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) gelir. Mu'tezile'nin son döneminde, mezhep için âdetâ bir kale konumundaki Hârizm bölgesinde yaşamış olan İbnü'l-Melâhimî aynı zamanda hâlis Mu'tezile'nin son büyük kelâmcısı olmasının yanında,¹³ *el-Fâik fi usûl'd-dîn* adlı eseri, "safkan" bir Mu'tezilî'nin elinden çıkmış, Hüseyniyye'nin görüşlerinin tamamını içeren günümüze ulaşmış tek kitap olma özelliğini korumaktadır. Bu sebeple diğer bütün meselelerde olduğu gibi dünyevî aslah meselesinde de Hüseyniyye'nin görüşlerinin ortaya konulmasında öncelikli kaynak doğal olarak İbnü'l-Melâhimî olacaktır.

Dünyevî aslahın vücûbiyeti Mu'tezilî kelâmda Bağdat ekolüyle özdeşleştiği için İbnü'l-Melâhimî de tartışmada kendi ekolünün konumunu Bağdat ekolü üzerinden belirler. Bu yönüyle o, tartışmanın taraflarını, diğer pek çok konuda yaptığı gibi aksine, Behşemiyye ile kendi ekolü Hüseyniyye olarak değil de, Basralılar (Behşemiyye) ve Bağdatlılar olarak belirlemekte, kendi

10 Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (dünyevî) aslahın Allah üzerine vâcip olduğu görüşünü başta Ebü'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdatlılar'ın görüşü olmasının yanında Basralılar'dan da bir grubun (cemâa mine'l-Basriyyîn) görüşü olarak nitelendirilmesi bu konuda sonraki Basra ekolü içerisindeki ayrışmaya işaret etmektedir (bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 322).

11 Necrânî, *el-Kâmil*, s. 60. Burada sayılan, bilâhare eserde tek tek ele alınacak olan ihtilâflı meseleler arasında aslah konusu zikredilmez. Necrânî'nin iki ekol arasındaki ihtilâflı meseleler arasında aslahı niçin zikretmediğinin muhtemel sebebine ileriki satırlarda değineceğiz.

12 Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 294. Ancak belirtmek gerekir ki Fahreddin er-Râzî Hüseyniyye'nin görüşlerini Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden aktarmaktadır. Çalışmamızın ileriki satırlarında zikredeceğimiz üzere Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin dünyevî aslah konusundaki görüşü sonraki Hüseyniyye'ye oranla mutlaklık içermediği için, Fahreddin er-Râzî de bu ihtilâfı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin istisnasını zikrederek aktarmaktadır.

13 Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", s. 616.

görüşünü ise Bağdat ekolü üzerinden dile getirmektedir.¹⁴ Bunda, Bağdat ekolüne yaslanmak suretiyle gelenekte kendilerine bir yer açarak görüşlerinin Mu'tezililik'ten sapma olmadığını gösterme ve böylelikle de kendi görüşlerine meşruiyet sağlama çabası etkin olabileceği gibi, ilerleyen satırlarda da zikredileceği üzere, Hüseyniyye ekolü içerisinde, en azından ekolün kurucusu Ebül-Hüseyin el-Basrî göz önüne alındığında, konu üzerinde mutlak bir uyumun bulunmamasının da payı olması ihtimal dahilindedir.

İbnü'l-Melâhimî konuya tarafların temel tezlerini özetleyerek girer. İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına göre Bağdatlılar'ın konuya bakışlarındaki temel tez şudur: Dünyevî aslah kapsamında olan bir şeyi Allah'ın yapmaya yönelik *dâisi* olup, bunu yapmaktan alıkoyan bir *sârifi* olmadığında Allah'ın bunu kul için yapması vâciptir.¹⁵ Bu ifadede dünyevî aslahın geçerlilik kazanmasını sağlaması hasebiyle öne çıkan iki kavram *dâi* ve *sârif* kavramlarıdır. Bilindiği üzere *dâi* kavramı en genel haliyle fâili bir fiile sevkeden unsurdur, yani motividir.¹⁶ *Sârif* kavramı da aslında motiv olup, bir fiili yapmamaya sevkeden motividir.¹⁷ Bu yönüyle *sârif* bir fiilin zıddına yönelik motividir. Daha kısa ifadeyle; karşıt motividir. Buna göre öncelikle Allah'ın aslahı yapmaya yönelik motivi olmalıdır ki bu da Allah'ın bu aslahın kula yönelik bir ihsan olduğunu bilmesidir. İkinci olarak Allah'ın, kendisini aslahı yapmaktan alıkoyan karşıt motivinin olmaması gerekir ki bu da Allah'ın aslahı yapmasında herhangi bir kimseye yönelik bir zararın ve mefsedetın olmaması, bu fiilde herhangi bir kabihlik yönünün bulunmaması ve nihayetinde fâil için bir meşakkat içermemesi anlamına gelir. Zira bütün bunlar zaten aslahı vâcip olmaktan çıkararak unsurlar olmaktadır. İşte, Allah bir fiili yaptığında bunun kula yönelik bir ihsan olduğunu bildiğinde (fiile yönelik *dâisi*/motivi olduğunda), kul için bu fiili yapmasında kendisi için bir meşakkat bulunmadığında, bu fiil bir başkası için mefsedete yahut zarara yol açmayacaksa ve fiil onu kabih yapacak bütün nedenlerden ârî olduğunda (fiile yönelik *sârifi*/karşıt motivi olmadığında) Allah'ın bunu yapması vâcip olmaktadır.

Bağdatlılar böyle bir fiilin vücûbiyetine ise şahit âlemden kalkarak ulaşırlar. Onlara göre böyle bir fiilin yapılmaması durumunda şahit âlemde bu fiili yapmayan fâil hakkında iki olumsuz yargı doğacaktır: Bu fail ya

14 Bu sebeple bu makalede, özellikle Hüseyinî kaynaklardaki bu kullanıma bağlı olarak "Bağdatlılar", "Bağdat ekolü" vb. ifadeler, zaman zaman Hüseyniyye ekolünün ifade etmek için kullanılmıştır.

15 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakin*, s. 399.

16 Peters, *God's Created Speech*, s. 218; Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 31. Ancak her iki kaynaktan da *dâi* kavramının insan ekseninde tartışıldığı not edilmelidir.

17 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 300: "الصارف داع الى الصرف...".

zemmedilecek ve cimrilikle vasıflandırılacak yahut âcizlikle nitelenecektir. Bağdatlılar'a göre şahit âlemdeki bütün bu sonuçlar yani fâilin cimrilikle ya da âcizlikle vasıflandırılması bu fiilin fâil üzerine vâcip olduğunu göstermektedir. Zira bir fâil herhangi bir fiili yapmak zorunda olmadığında, o fiili yapmadığı için kendisini zemmetmek ve cimrilikle yahut âcizlikle vasıflandırmak mümkün olmayacaktır. İşte Allah'ın, bu olumsuz vasıflardan mutlak uzak olması, dünyevî aslah kapsamında olan şeyi yapması gerektiği anlamına gelmektedir. Hatta Bağdatlılar, temel düşüncelerini şahit âlemdeki yargılara dayandırdıklarından, Allah'ın aslah olanı yapmamasının neyi ihlâl etmek anlamına geldiğini, bu sayede aslahın ihlâl edilmesinin asla düşünül-meyecek derecede vücûbiyet taşıyan bir olgu olduğunu zihinlere aktarabil-mek için şahit âlemden etkili örnekler seçerler: Bir su kaynağına sahip kim-senin susuzluk çeken birini bu kaynaktan içmekten alıkoyması, bir kimsenin insanların evinin duvarının gölgesinde gölgelenmelerine engel olması ya da evinin duvarında bulunan aynaya bakmaktan alıkoyması. İşte şahit âlemde bu fiilleri yapmamak ne kadar saçma ise Allah'ın aslahı yapmaması da aynı mesabededir. İnsan şahit âlemde bu fiilleri yapmayan kimse hakkında ne yargıya varırsa aynısı Allah için de geçerlidir. İnsanın şahit âlemde bu fiilleri yapmayanlar hakkında verdiği yargılar Allah hakkında imkânsız olduğuna göre, Allah'ın âdeta bu fiiller mesabesinde olan aslahı da yapması gerekir.¹⁸

Tartışmanın zıt kutbunda yer alan Basralılar ise, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına göre, dünyevî aslahı nihayetinde imkânsız sonuçlara yol açacağı düşüncesiyle reddederler. Onlara göre, kısaca ifade etmek gerekirse, "... (dünyevî aslahın) Allah üzerine vâcip kılınması muhale götürür, muhale götüren şey de muhaldir."¹⁹ Burada olgunun muhale varmasıyla sonuçlanan süreci tetikleyen unsur dünyevî aslahın nihaî bir sınırının olmamasıdır. Zira dünyevî açıdan aslah olduğu söylenen her şeyin daima bir adım ötesi vardır. Bu yönüyle dünyevî aslah aslında sonu olmayan bir şeydir. İşte Basralılar'a göre problem burada başlamaktadır. Dünyevî aslahın Allah'a vâcip olduğunu söylemek O'nun sonu olmayan şeyi yapması gerektiğini söylemektir. Oysa sonu olmayan bir şeyin yaratılması imkânsızdır. Bu imkânsız sonuçtan ancak Allah'ın bu sonsuz şeyi ya hiç yapmayacağını ya da ancak bir kısmını (sonu olan miktarını) yapacağını söyleyerek sıyrılmak mümkündür. Ancak bu, daha büyük bir probleme yol açacaktır: Allah'ın üzerine vâcip olan şeyi (sonsuzu yaratmayı) yapmaması. Oysa Allah'ın kendi üzerine vâcip olan bir şeyi ihlâl etmesi de imkânsızdır.²⁰

18 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292.

19 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292.

20 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292. Bu delil, temel Behşemî kaynaklarda da Basralılar'ın

Aslında her iki ekolün dünyevî aslah konusuna farklı bakmalarının ve özellikle de Hüseyinler'in aslahı dünyevî alana da yaymalarının temelinde onların motiv (*dâi*) kavramına bakışları yatmaktadır. Bir fiilin oluşumunun önceki aşamalarından biri olan motivin, Mu'tezilî doktrinde iradeden ayrı bir unsur olup olmadığı, hatta fiilin oluşumu için mutlaka gerekli bir unsur olup olmadığı tartışmalıdır. Behşemiler motiv ile iradenin birbirinden ayrı unsurlar olduğu düşüncesindedirler.²¹ Böylelikle onlar fâilde fiile yönelik motivin bulunmasının mutlaka fiilin irade edilmesi anlamına gelmeyeceğini, fâilin fiile yönelik motivi olsa bile, söz konusu fiilin meydana gelmesi için motivin akabinde fâilin bu fiili mutlaka irade etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla salt motivin bulunması fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. Bu yönüyle Behşemiler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmişlerdir.²² Buna mukabil Hüseyinler motiv ile iradenin aynı şey olduğu görüşündedirler.²³ Motiv ile iradeyi özdeşleştiren bu tutum pek tabii fâilde motivin bulunmasının fiilin aynı zamanda onun tarafından irade edildiği anlamına gelecektir. Bu yönüyle Hüseyinler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmişlerdir.²⁴ İrade ile motiv arasında kurulan bu özdeşliğin hangi varlık katmanında geçerli olduğu hakkında Hüseyinî gelenekte farklılık bulunmakla birlikte²⁵ bütün Hüseyinler Allah söz konusu olduğunda irade ile motivin özdeş olduğu fikrindedir. Bu da doğal olarak Allah'ın bir fiile yönelik motivinin bulunmasının o fiili irade ettiği,

dünyevî aslahın geçersizliğini kanıtlamak için kullandıkları ilk delil olarak zikredilir (meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XIV, 56-57; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 134). Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî'nin de bunu temel itiraz noktası olarak alması son derece doğru bir tercihtir.

- 21 Daha teknik bir ifadeyle belirtirsek, "İrade fiile yönelik *dâi* (motiv) üzerine zâit bir unsurdur" (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 240). Her iki yerde de bu görüş, "Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve onların ashâbı olan Basralı şeyhlere" atfedilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki söz konusu Basralılar'a (Behşemiler) göre *dâi* ile irade arasındaki bu ilişki ister gâip alan (Allah) ister şahit alan (insan) olsun bütün ontolojik katmanlarda geçerlidir.
- 22 Krş. Peters, *God's Created Speech*, s. 218-19; Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 180-81.
- 23 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 165; ayrıca bk. McDermott, "Abu'l-Husayn al-Başrî on God's Volition", s. 86-93. Hüseyinî literatürde iradenin mahiyetiyle ilgili temel pasajlar burada iktibas edilmiştir.
- 24 Meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 291: "الفاعل عند حصول الداعي واجب الوقوع".
- 25 Söz gelimi İbnü'l-Melâhimî bu özdeşliğin hem gâip (Allah) hem de şahit (insan) alanda geçerli olduğu düşüncesindedir (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 43). Buna mukabil ekolün önderi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah hakkında bu özdeşliği kabul ederken, insan söz konusu olduğunda iradenin *dâi* üzerine zâit bir unsur olduğu düşüncesindedir (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 240).

dolayısıyla da fiilin mutlaka gerçekleştiği anlamına gelir. İşte Hüseyinler'in dünyevî aslahı kabul etmesinin de sebebi budur. Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi olduğuna, motivin bulunması da o fiilin irade edildiği anlamına geldiğine göre, dünyevî aslah da kaçınılmaz olarak varlık alanına çıkacaktır.

Öte yandan bu aşamada belirtmek gerekir ki Basralılar'ın, "dünyevî aslah sonsuzun var olmasını gerektirir" şeklindeki bu temel itirazı, Hüseyinî gelenekte kısmen de olsa yankı yapmış gözükmektedir. Nitekim aslah konusunu doktrinde orijinal yapan hususlardan biri olan, Hüseyiniye ekolünün kurucusu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin konu hakkındaki tereddüdünün temelinde de bu itiraz yatmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kendi ekolünden farklı olarak dünyevî aslah hakkında kesin bir cevap vermemiş, dünyevî aslahın motivin bulunduğu bazı yerlerde vâcip olurken, bazı yerlerde vâcip olmadığını söylemiştir.²⁶ Zira Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre şayet dünyevî aslahın mefsetet olmayan sınırı belirlenirse bu durumda dünyevî aslah vâcip olacaktır. Şayet mefsetet olmayan sınırı belirlenemezse bu durumda iş fâile kalmıştır: İster yapar isterse yapmaz. Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin neyi kastettiğini, özellikle bu konu bağlamında kaynaklarda kullanılan, "Allah'ın bir kişiye yüz dirhem ulaştırması" örneğiyle açmak yardımcı olacaktır. Basralılar dünyevî aslahın Allah'a vâcip olması durumunda bunun sonunun olmayacağını dile getirmekteydiler. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın 100 dirhemi kişiye ulaştırması vâcip kabul edilirse, bu durumda sadece 100 dirhemi değil söz gelimi 200 dirhemi de ulaştırması gerekir. Çünkü 200 dirhem de insan için fayda taşımaktadır. Pek tabii "200 dirhemi ulaştırması gerekir" denildiğinde doğal olarak 300 dirhem ileri sürülecek ve böylelikle sonsuza gidilecektir. Sonsuzun varlığa gelmesi de imkânsız olduğu için Basralılar bütün hepsini düşürmüşlerdir. Diğer bir deyişle sonsuza giden süreci başlatan unsur olduğu için 100 dirhem de vâcip olmadığını söylemişlerdir. İşte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sonsuza giden silsile içerisinde bir mefsetet sınırı olup olmadığına bakar. Ona göre bu silsile içerisinde dünyevî aslahın mefsetet olmayıp sonrasının mefsetet olduğu bir sınır bulunursa, mefsetet olmayan sınıra kadar olan dünyevî aslahı yapmak Allah üzerine vâciptir. Söz gelimi 100 dirheme kadar olan sınır hiçbir mefsetet içermeyip, 101 dirhem mefsetet olduğunda Allah'ın 100 dirhemi kişiye ulaştırması vâciptir. Zira Allah'ın

26 Bu, bütün klasik kaynaklar tarafından tespit edilmiştir (meselâ bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293). Söz gelimi Hummasî onu "iki görüş arasında kalmış" olarak nitelendirir (bk. Hummasî, *el-Mümkız*, I, 300: "وقد توسط ... بين الفريقين"; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 322). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ayrıca bu görüşün Hüseyiniyyeden etkilenen Nasîrüddîn-i Tûsî'nin görüşü olduğunu da kaydeder.

bu (100 dirhemlik) kısmı yapmaya yönelik motivi olduğu gibi buna yönelik karşıt motivi de bulunmamaktadır.²⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tereddüdü kendisinde mefsedet olduğu bir sınır belirlenemeyen dünyevî aslah hakkındadır. Ona göre dünyevî aslah, sonrasında artık mefsedet olduğu bir aşama olmadan sonsuza kadar giderse Allah'ın bütün bu dünyevî aslahı yapması da yapmaması da câizdir. İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünün sebebi hakkında net bir açıklama yapmaz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünün sebebinin Hüseyinî ekolden etkilenen İmâmî kelâmcı Seddüddin el-Hımmasî açıklar: Sonsuza giden fiilin fâile zor gelme ihtimali. Zira bir fiile yönelik motivi olan fâilin bu motivi kendisine zor gelen bir fiile rastladığında artık bu motiv (*dâî*) karşıt motiv (*sârif*) yerine geçebilir. Böylelikle fâil, motiv ile karşıt motiv arasında gelgit hali yaşar. Böylelikle fiili bazan yapar bazan da yapmaz.²⁸ Bu yönüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sonsuza gitme ihtimali taşıyan silsilenin belirli bir noktada durmasını sağlayan bir imkân ortaya çıktığında, bu sınıra kadar olan miktarın vâcip olduğunu söyler. Ancak böyle bir ihtimalin olmadığı yerlerde ise dünyevî aslahın tamamının vücûbiyetini düşürür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Hüseyinî geleneğin genel ve temel yaklaşımına uygun olarak, her hâlükârda motivin varlığını aramasıdır. Dünyevî aslahı vâcip kılan durumlarda vücûbiyeti motivin varlığına bağlarken, vücûbiyeti düşürdüğü durumlarda ise motivin karşıt motiv haline gelmesini, diğer bir deyişle artık motivin bulunmamasını sebep olarak öne sürer. Dolayısıyla onun tereddüdünde Basralılar'ın dile getirdiği sonsuzun varlığa gelmesinin imkânsızlığı eleştirilerinin etkili olduğu açıktır.²⁹ Şurası açıktır ki Hüseyinîler'in bu itirazı çözmek için ilerleyen satırlarda zikredeceğimiz cevabı, ya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî döneminde kelâmî çevrelere girmediği ya da girmiş olsa bile, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi tatmin etmediği için, Hüseyinî geleneğin daha başlangıcında dünyevî aslah hakkında böyle bir kırılma yaşanmıştır.

İbnü'l-Melâhimî konu hakkında tarafların temel tezini özetledikten sonra konuyu tartışmaya geçer. Pek tabii Mu'tezilî düşüncede ana akım Behşemî

27 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293; ayrıca bk. Hımmasî, *el-Münkız*, I, 300-301.

28 Hımmasî, *el-Münkız*, I, 301: "... وإن لم يكن في الزيادة عليها مفسدة إلى غير غاية جاز أن يفعل المزيد" عليه وجاز أن لا يفعلها، لأن من كان له إلى الفعل داع وكان ذلك الداعي قائماً في فعل ما يشقّ عليه، فإنه يجري "ذلك مجرى الصارف، ويكون ذلك الفاعل متردداً بين الصارف والداعي، فتارة يفعل الفعل وتارة لا يفعل فأما إذا لم يكن مفسدة إلى غير غاية فإن ذلك كالصارف عن إعطاء": İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293-94: "الألف، ويعطيه تارة وقد لا يعطيه".

29 Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında "Teselsüle varmadığı müddetçe dünyevî aslahın vâcip olduğuna meyletmiştir" ifadesi de bu hususa işaret etmektedir (bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-münika*, s. 294).

düşünce olduğu ve Hüseyinî düşünce kendisine yer açmaya çalışan ve sonradan gelen bir anlayış olduğu için, doktrindeki diğer pek çok tartışmada olduğu gibi, bu konuda da Hüseyinîler genel olarak bir savunma tavrı içerisindedirler. Bu sebeple Hüseyinîler ilk etapta Behşemîler'in kendilerine yönelttiği temel eleştiri olan sonsuzun varlığa gelmesi gerektiği görüşünü çürütmeye çalışırlar. Onlara göre dünyevî aslahın vâcip kılınması mutlaka sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmez. Ancak onlar doğrudan bunu kanıtlamak yerine Behşemîler'i ilzam etmeye çalışarak sonuca gitmeye çalışırlar. Onlara göre dünyevî aslahın vücûbiyeti sonsuzun varlığını gerektirseydi, aynı sonuç Behşemîler için de geçerli olacaktır. Zira Behşemîler de, dünyevî aslahı vâcip kılmasalar bile, nihayetinde bunun hasen olduğunu ve yapılmasının câiz olduğunu söyleyerek benzer bir söylemde bulunmaktadırlar.³⁰ Dolayısıyla Behşemîler'in dünyevî aslahı câiz görmesi, mutlaka sonsuzun varlığa gelebileceği anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde dünyevî aslahın vâcip kılınması da sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmeyecektir.³¹

Ancak Behşemîler'in dayandıkları "tecviz" düşüncesinin Hüseyinîler'i amaca ulaştırmaya yetip yetmeyeceği oldukça şüphelidir. Zira "tecviz" ile kastedilen sadece, tefaddül kapsamındaki diğer bütün fiiller gibi, Allah'ın dünyevî aslahı yapabileceğidir, yoksa mutlaka yapması gerektiği değil. Dolayısıyla Behşemîler'in söylemi dünyevî aslahı Allah üzerine yapmayı vâcip kılmadığı, diğer bir deyişle mutlaka varlığa gelmesini şart kılmadığı için, sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmek gibi bir yanılsa düşülmeyecektir. Oysa Hüseyinîler'in dünyevî aslahı vâcip kılması, bunun mutlaka gerçekleşmesi anlamına gelir ki bu durumda sonsuzun gerçekleşmesi gibi yanılsa düşülecektir.³²

Yine de İbnü'l-Melâhimî söz konusu problemin Behşemîler için hâlâ geçerli olduğunu ve bundan kurtulmak için getirilecek cevabın kendileri

30 Bununla kastedilen Behşemî düşünceye göre dünyevî aslahın tefaddül (lutuf) oluşudur. Behşemîler'e göre Allah'ın bütün fiilleri hasen olmakla birlikte bunların bir kısmı hasenliği üzerine zâit sıfatı olan fiillerdir. Bu fiiller ise kendi arasında yapılmadığında zemmi hak ettiren ve yapılmadığında zemmi hak ettirmeyen şeklinde ikiye ayrılır. Yapılmadığında zemmi hak ettiren fiiller Allah üzerine vâcip olan fiiller iken, diğerleri tefaddül olarak nitelendirilen fiillerdir (bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53). Burada ikinci kısmı oluşturan tefaddül fiilleri Allah yapmak zorunda değildir. İsterse yapabilir ve yaptığında hasen olur. İşte dinî konulardaki aslah, vâcip olan fiiller kategorisindeyken, dünyevî aslah tefaddül olan fiiller kategorisindedir.

31 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 59; burada da aynı itiraz iktibas edilmiştir.

32 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 400. Her iki yerde de cevap Kâdî Abdülcebbar'a atfedilir (krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 59-60; ayrıca bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 136).

için de meşruiyet sağlayacağı düşüncesindedir. Burada onun hareket noktası, aynı zamanda bu konuda dayandıkları temel düşünce olan, motivin varlığının fiilin varlığını gerektirmede yeterli bir unsur olduğu kabulüdür. Ona göre Allah'ın fiile yönelik motivi oluştuğunda fiilin varlığa gelmesi gerekir. Eğer fiil varlığa gelmiyorsa bu, fiilin varlığı için motivin ötesinde bir unsurun bulunması gerektiği anlamına gelir. Ancak, yine ona göre, Behşemîler bu şartın ne olduğunu ortaya koyamamaktadırlar. Dolayısıyla Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi olduğunu söylemek –ki Behşemîler de bunu söylemektedir– fiilin varlığa gelmesi için yeterlidir. Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi bulunduğunu söyledikten sonra artık bunun “tecviz” kapsamında olduğunun söylenmesinin ise bir anlamı yoktur. Nihayetinde “tecviz” kapsamında olduğu söylenen şeyin mutlaka varlığa gelmesi gerekecektir. Şüphesiz Behşemîler motivin ötesinde ayrıca fiilin irade edilmesini şart olarak gördüklerinden İbnü'l-Melâhimî'nin bu ilzaminin karşılıksız olduğu düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîler'in bu düşüncesinin farkında olmaması düşünülemez. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîler'in bu yaklaşımını mantıksız bulmasıdır.³³ Dolayısıyla ortada mantıklı kabul edilebilecek bir unsur olmadığına göre Behşemîler'in mutlaka, Hüseynîler'i ilzam etmeye çalıştıkları sonucu (sonsuzun varlığa gelmesi) kendileri için de kabul etmeleri gerekir. Bu aşamada İbnü'l-Melâhimî Behşemîler için tek çıkar yola işaret eder: Motivin fiile ancak fiilin varlığının mümkün olduğu şekliyle taalluk etmesi. Buna göre motivin fiile taalluk edebilmesi için fiilin özü itibariyle mümkün olması gerekir. Oysa sonsuz özü itibariyle mümkün olmadığı için motivin ona taalluk etmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla sonsuza yönelik bir motiv hiçbir zaman olmayacaktır.³⁴ İşte bu cevap, İbnü'l-Melâhimî'ye göre Bağdatlılar'ın da (yani kendilerinin) çıkış noktasını oluşturmaktadır. Zira bu aşamada Bağdatlılar rahatlıkla fiilin kâdire, zatı itibariyle varlığa gelmesinin mümkün olduğu haliyle vâcip olduğunu, sonu olmayan bir şeyin ise zatı itibariyle varlığa gelmesi mümkün olmadığı için kâdire vâcip olmasının mümkün olamayacağını söyleyebilirler.³⁵ Daha açık ifadeyle; ancak varlığa gelmesi mümkün olan fiiller kâdir üzerine vâcip olabileceğini, oysa sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi imkânsız olduğu için kâdir üzerine vâcip olmasının asla söz konusu olamayacağını söyleyebilirler. Buna göre dünyevî aslah Allah üzerine vâcip

33 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293: “فإذا لم يعقل شرط زائد على ما ذكرنا” ifadesi motivin ötesindeki herhangi bir unsurun akledilemeyecek (mantıksız) bir unsur olarak kabul edildiğini göstermektedir.

34 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293: “إن الداعي إلى الفعل إنما يدعو على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه، وما لا يتناهى لا يدعو إليه الدواعي، فلما يصح أن تدعو إليه الدواعي”.

35 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293.

kılınca da Behşemiler'in vurguladığı, sonu olmayan bir şeyin varlığa gelmesi gerektiği sonucu hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır. Zira böyle bir sonuç için öncelikle, sonu olmayan şeyin varlığa gelmesinin özü itibariyle mümkün olup herhangi bir kâdirin kudretinin buna taalluk edebileceği ortaya konulmalıdır. Oysa sonu olmayan bir şeye kudretin taalluk etmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda da kâdirin onu yapması diye bir şey söz konusu olamaz.³⁶ Böylelikle Hüseyinler problemi "Sonsuzun varlığa gelmesi özü itibariyle mümkün olmadığı için zaten gündeme bile gelemez" cevabıyla aştıkları (ya da aşmaya çalıştıkları) için önderleri Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konudaki tereddüdünü tevarüs etmek zorunda kalmamışlardır.

Behşemiler Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi bulunduğu yönündeki düşüncelerinin, kendilerinin ilzama sürüklenmesinin, hatta Bağdatlılar ile aynı konuma çekme gayretlerine imkân sağlamasının önünü kapamak için sadece motivin varlığının fiilin vücûbiyetini temin etmeye yetmeyeceğini göstermeye çalışırlar. Pek tabii bu gayretlerinin bir amacı da motivin varlığından vücûbiyete ulaşan Bağdatlılar ile kendi aralarındaki farka vurgu yapmaktır. Zaten bu nokta Basralılar ile Bağdatlılar arasında konuya yaklaşımlarındaki farklılığı da belirleyen en önemli ayırım noktasını oluşturmaktadır: Bağdatlılar'ın motivin varlığını fiilin vücûbiyeti için yeterli görmelerine karşın Basralılar bunu yeterli görmez. Nitekim Basralılar'a göre dünyevî aslaha yönelik motiv sadece ihstanda bulunma motividir ve bu da fiilin varlığını gerektirmez (yani vâcip kılma). Söz konusu fiilin vâcip olmadığı delili de basittir: Şahit âlemdeki olgular. Nitekim şahit âlemde herhangi bir ihstanda bulunmaya yönelik motivi olan kimse söz konusu fiili yapmadığında ve kendisine, "Niye yapmadın?" diye sorulduğunda onun, "Yapmadım, çünkü vâcip değil!" demesi yeterlidir. Böyle bir kimsenin, Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi, cimrilikle vasıflandırılacağı iddiası da doğru değildir. Zira cimrilik ancak vâcip olanın yerine getirilmediği durumda geçerlidir. Dolayısıyla öncelikle fiili yapmasının vâcip olduğu ortaya konulmalıdır ki bunu yapmadığı için zemmi hak ettiği söylenebilir.³⁷ Bu yönüyle Bağdatlılar dünyevî aslahın

36 Aynı cevap, Hüseyinî düşünceyi kabul eden Şii-Mu'tezili kelâmcı İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından da, daha terminolojik bir şekilde verilmiştir. O bir fiilin Allah'a vâcip olabilmesinin ancak fiil özü itibariyle mümkün olduğunda düşünülebileceğini, fiil özü itibariyle imkânsız ise (*mümentî*) vâcip olmasının söz konusu olamayacağını söyler. Sonu olmayan şeyin de varlığa gelmesi imkânsız olduğuna göre bir fiilin Allah'a vâcip olması düşünülemez (bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 400; krş. Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, s. 112).

37 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294. Basralılar bu düşünceye bağlı olarak Bağdatlılar'ın konularını güçlendirmek amacıyla şahit âlemde getirdikleri örneklerin de dünyevî aslahı karşılayan örnekler olmadığını, dolayısıyla bunların dünyevî aslahın vücûbiyetini kanıtlamaya yetmeyeceğini de eklerler. Söz gelimi sahip olduğu su kaynağından susuz

yapılmamasının nihayetinde Allah'ın cimrilikle vasıflandırılması sonucu doğuracağı düşüncesinden hareketle vücûbiyetini ortaya koyarken; Basralılar cimrilikle vasıflandırılma sonucunun doğması için öncelikle vücûbiyetin ortaya konulması gerektiğini söyleyerek bu akıl yürütmeye karşı çıkarlar. Dahası onlar İbnü'l-Melâhimî'nin (ve Hüseyinîler'in) yaptığının aksine sadece motivin bulunmasının da vücûbiyeti kanıtlamaya yetmeyeceğini söyleyerek cimrilikle vasıflandırma sonucuna giden yolu da kapatmış olmaktadır.

Bütün bu tartışmalara rağmen İbnü'l-Melâhimî her iki tarafın görüşünün sonuçta aynı noktaya geldiğini söyleyerek iki görüşü uzlaştırmaya çalışır, ihtilâfın lafzî olmaktan öteye geçmediğini söyler. Onun iki ekol arasındaki ihtilâfı uzlaştırmadaki hareket noktası ise, bütün konunun odağını oluşturan fiile yönelik motividir. Zira ona göre Basralılar da fâilin fiile yönelik güçlü motifleri (*devâtî*) olduğunda ve karşıt motifleri de (*savârif*) bulunmadığında mutlaka bu fiili yapması gerektiğini söylemektedirler. Bu yönüyle Basralılar her ne kadar dünyevî aslahın (Allah'ın ihsanda bulunmasının) vâcip olduğunu söylemeseler de, Allah'ın buna yönelik motivi olduğunu kabul ettiklerinden dünyevî aslahın mutlaka varlığa geleceğini söylemişlerdir. İbnü'l-Melâhimî'nin bu değerlendirmelerine bağlı olarak Basralılar açısından iki temel husus ortaya çıkmaktadır: 1. Dünyevî aslaha atfedilen bir vâciplik özelliği yoktur, 2. Kendisine yönelik bir motiv bulunan fiil mutlaka varlığa gelmektedir.³⁸ Başka bir deyişle fiilin mutlaka varlığa gelmesinin sebebi ona yönelik motivin bulunmasıdır. Diğer taraftan Bağdatlılar ise dünyevî aslahın özünde vâciplik değeri bulunmadığını, onun sadece Allah'ın cömertliği açısından vâcip olduğunu söylemektedirler. Yani Allah dünyevî aslahı, özünde vâcip olduğu için değil, cömert olduğu için yapmaktadır. İşte İbnü'l-Melâhimî burada devreye girerek Bağdatlılar'ın cömertlik olarak adlandırdığı şeyin aslında motiv olduğunu belirtir. Böylelikle Bağdatlılar'ın iddiası şu noktaya evrilmiş olmaktadır: Allah dünyevî aslahı, özünde vâcip olduğu için

bir kimsenin içmesine izin vermeyen kişinin bu eylemi sebebiyle zemmi hak etmesi Basralılar'a göre dünyevî aslahın vücûbiyetinin bir örneği değildir. Şüphesiz buradaki olgu fâile zemmi hak ettirir. Ancak zemmin hak edilmesinin sebebi fâilin kendi üzerine vâcip bir görevi ihlâl etmesi değil, susuz kimsenin su içmesine izin vererek ondan bir zararı giderme imkânı varken bunu yapmamasıdır. Yani abes bir fiil yapmış olmasıdır. Bağdatlılar'ın dünyevî aslahın vücûbiyetini kanıtlamak için vermeleri gereken örnek aslında şudur: Bir kimsenin susuz insanların içmesi için su kaynağı açması. Dolayısıyla, Basralılar'a göre, bir kimsenin, susuz insanların su içmesi için bir su kaynağı açmadığı için zemmi hak edeceği (böyle bir şeyin onun üzerine vâcip olduğu) söylenirse işte o zaman dünyevî aslahın vâcip olduğu söylenebilir. Eğer bunun için zemmi hak etmiyorsa (yani böyle bir şeyin onun üzerine vâcip olmadığı kabul ediliyorsa) o zaman dünyevî aslahın vâcip olmadığı ortadadır (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294).

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294-95: "إن عند قوة الدواعي وانتفاء الصوارف لا بدّ من أن يفعل الفعل،" "فكأنهم ذهبوا إلى الإحسان إذا دعت إليه الدواعي ليس له جهة وجوب، وإن كان لا بدّ من أن يفعل".

değil, buna yönelik motivi (cömertlik) sebebiyle yapmak zorundadır.³⁹ Böylelikle Bağdatlılar da, tıpkı Basralılar gibi, özünde vâcip olmayan bir şeyin sırf buna yönelik motiv bulunduğu için mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır. Aralarındaki fark; Basralılar bunu vâcip olarak nitelendirmeseler de motiv sebebiyle mutlaka varlığa geleceğini söylerken, Bağdatlılar varlığa gelecek şeyin kendisinden olmasa da, motiv sebebiyle vücûbiyet özelliği kazandığını söylemektedirler. Dolayısıyla her iki ekol de dünyevî aslahın kendi özünde vâciplik özelliği taşımadığını, bununla birlikte mutlaka varlığa geleceğini, bu varlığa gelişin de motivden kaynaklandığını kabul etmektedir. Aralarındaki tek fark, mahiyet itibariyle aynı olan nihayetinde varlığa gelecek bu şeyi Bağdatlılar'ın vâcip olarak isimlendirirken Basralılar'ın bu nitelendirmeden kaçınmalarıdır. Bu yönüyle de ihtilâf İbnü'l-Melâhimî'nin dediği gibi sadece lafzî düzlemde kalmaktadır.⁴⁰

Bağdatlılar'ın dünyevî aslahı özü itibariyle değil de, ancak buna yönelik motivlerin bulunduğu (ve pek tabii karşıt motivlerin bulunmadığı) yerlerde vâcip kılmaları, böylelikle vücûbiyeti bizzat dünyevî aslahın üzerinden almaları, doğal olarak onları, Basralılar'ın kendilerine yönelttiği dünyevî aslahın vücûbiyetinin yol açacağı çıkmazları göstermek suretiyle dünyevî aslahın geçersizliğini ortaya koymayı amaçlayan eleştirilerden de koruyacaktır. Bu eleştirilerin başında ise dünyevî aslahın Allah üzerine vücûbiyetinin şahit âlemde de benzer yükümlülüklerle yol açacağı iddiası gelir. Buna göre, dünyevî aslahın vâcip olması demek, bizlerin de sahip olduğu her şeyi tasadduk etmemizin vâcip olduğu anlamına gelir. Zira malımızı tasadduk etmemiz fakirler için aslahtır.⁴¹ Gerçi burada Bağdatlılar daha en başından gâip alan (Allah'ın dünyevî aslahı yapması) ile şahit alan (insanın bütün malını tasadduk etmesi) hakkında dile getirilen olguların birbirinden farklı olduğunu ve iki alan arasında kıyas yapılamayacağını söyleyerek delile itiraz edebilirler. Çünkü bir kimsenin bütün malını tasadduk etmesi kendisine zarar verirken dünyevî aslahın yapılmasının Allah'a yönelik bir zararı yoktur. Bu sebeple bir insanın bütün malını tasadduk etmesi gerekmezken, Allah'ın dünyevî aslahı yapması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Ancak Basralılar nezdinde fiilin fâile yönelik bir zarar içermesinden hareketle fiilin vücûbiyetinin ortadan

39 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295; "قالوا إنه يجب في الجود، وكأنهم أوجبوا وجوده من جهة الدواعي ... وقالوا ليس له جهة وجوب في نفسه"; krş. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59. Burada Şeyh Müfid aslahın özünde vâciplik özelliği taşıdığı için vâcip olduğu şeklinde bir düşüncüyü reddederek, sırf cömertlik sebebiyle vâcip olduğunu belirtir.

40 Muhtemelen bu yüzden yani ihtilâfın sadece lafzî bir ihtilâf olduğu yönündeki düşünceler sebebiyle Necdî'nin bu konuyu iki ekol arasındaki tartışmalı hususlar arasında zikretmemiştir.

41 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XIV, 72.

kaldırılması asla söz konusu olamaz. Zira şeriatın üzerimize yüklediği fiiller de esas itibariyle taşıdıkları meşakkat vb. sebebiyle nihayetinde zarar içerse de bu durum söz konusu fiillerin bizim üzerimize vâcip olmasına engel olmamaktadır. Dolayısıyla özellikle buradaki gibi, karşılığında sevap bulunan bir fiil sırf içerdiği zorluk sebebiyle vücûbiyeti reddedilemez.⁴²

Ancak Bağdatlılar için mesele, fiilin fâile içerdiği zararın onun vücûbiyetini ortadan kaldırıp kaldıramayacağı tartışmasına gerek kalmadan çözülecektir. Zira dünyevî aslahın özü itibariyle değil de, buna yönelik motiv sebebiyle vâcip olması burada devreye girer. Zira İbnü'l-Melâhimî, Bağdatlılar'ın aslahı motivlerin bulunup karşıt motivlerin bulunmadığı yerlerde vâcip kıldıklarını söyler. Oysa kişinin bütün malını tasadduk etmesi olgusunda karşıt motivler vardır. Nitekim malını tasadduk eden bir kimse bütün malını kaybetmek suretiyle zarara uğrayacaktır. Bu sebeple hiçbir zaman bu kimsede malının tamamını tasadduk etmeye yönelik bir motiv bulunmayacak, aksine zarara uğrama tehlikesi şeklinde karşıt motiv oluşacaktır. Bu sebeple bütün malını tasadduk etmek bu kimse üzerine hiçbir zaman vâcip olmayacaktır. Oysa Allah'ın dünyevî aslahı yapmakla bir zarara uğraması söz konusu olmayacağı için daima buna yönelik motivi olacaktır ve motivi olacağı için de bu fiil vâcip olacaktır.⁴³

Görüldüğü üzere dünyevî aslahın vücûbiyetinin sonsuzun varlığa gelmesini gerektireceği şeklindeki itiraz Hüseynîler tarafından motiv kavramıyla aşılmaya çalışılmıştır. Hüseynîler'in aslah tartışmasında motive ne derece önem atfettikleri, konu hakkındaki diğer itirazların tartışmalarında da görülür. Onlar Behşemîler'in diğer itirazlarında da konuyu mutlaka motive bağlayarak eleştirileri aşmaya çalışırlar. Söz gelimi Basralılar'ın dünyevî aslahı reddetmek için ileri sürdükları, "dünyevî aslahın vücûbiyetinin insanlar üzerindeki Allah'a şükretme mecburiyetini de (vücûbiyet) kaldıracığı"⁴⁴ iti-

42 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295.

43 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295.

44 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295. Burada Basralılar'ın itirazı "Allah'ın âlemi yaratması" (metinlerde kullanılan teknik ifade ile belirtilirse; *ibtidâül-halk*) örneği üzerinden aktarılır ve emaneti iade eden ve borcunu ödeyen kimse örneği ile kıyaslanır. Onlara göre nasıl ki emaneti iade edenin bu emaneti iade etmesi, borcunu ödeyenin de borcunu ödemesi üzerine vâcip olup bunları yaptıkları için teşekkürü hak etmezler, aynı şekilde Allah'ın âlemi yaratması da üzerine vâcip olduğu için âlemi yarattığı için şükrü hak etmez (krş. İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 149). Burada ise Allah'ın âlemi yaratması örneği kullanılmadan, nimetleri en başta doğrudan vermesi şeklinde genel bir ifade kullanılır.

Bu arada belirtmek gerekir ki Basra Mu'tezilesi'ne göre âlemin yaratılması, yapıldığında methi hak ettirmekle beraber yapılmadığında zemmi hak ettirmeyen "tefaddül" fiiller kapsamındadır. Tefaddül olan fiiller, yapılmadığında zemmi hak ettirmemesi

razında da motiv önemli bir unsur olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin bu itiraza cevabı, âlemin yaratılmasının her hâlükârda karşılığında şükürün gerektiği bir ihsan olduğu şeklindedir. Zira bir şeyin, kendisine yönelik motivin bulunması hasebiyle vâcib olması onu ihsan olmaktan çıkarmaz. Yani Allah'ın âlemi yaratmaya yönelik motivini bulunduğu için âlemi mutlaka yaratması âlemin yaratılmasının bir ihsan olduğu (dolayısıyla da bunun karşılığında şükretmek gerektiği) gerçeğini değiştirmez. İbnü'l-Melâhimî'nin bu ilk etaptaki cevabından sanki şunu kastettiği anlaşılmalıdır: Eğer âlemin yaratılması özü itibariyle vâcib olsaydı bu artık bir zorunluluk, bir görev olacağı için ihsan olmaktan çıkacaktı ve de karşılığında şükretmek gerekmecekti. Fakat âlemin yaratılmasını gerektiren şey kendi özünde değil de buna yönelik motivden kaynaklandığı için böyle bir sonuç doğmayacaktır. Pek tabii Bağdatlılar'ı Basralılar'ın bu ilzamından kurtaran unsur dünyevî aslahın vücûbiyetini motive kaydırmış olmalarıdır.⁴⁵

Kezâ iktibas edilen zikredilmeye değer bir diğer itiraz olan “dünyevî aslahın vâcib olması halinde nâfile ibadetlerin de insan üzerine vâcib olması gerektiği”⁴⁶ itirazı da motiv kavramına sınımlararak aşılır: İbadetler meşakkat taşıdığı için doğal olarak nâfilelerde de bu meşakkat bulunacaktır. Bu meşakkat de fâilin bunu yapmaya yönelik motivlerinde tereddüde yol açacaktır. Yani fâil sürekli yapma arzusu (*dâî*) ile yapmama arzusu (*sârif*) arasında gidip gelecektir. Böylelikle nâfileleri yapmaya yönelik motiv hiçbir zaman oluşmayacaktır. Pek tabii nâfilelere yönelik motiv sürekli gelgitlere mâruz kalıp belirgin varlıkları söz konusu olmadığı için de nâfile ibadetler kişi üzerine vâcib olmamaktadır. Oysa Allah'ın ihsanda bulunması böyle değildir. Allah'ın daima buna yönelik motivini bulunduğu için dünyevî aslahın varlığa gelmesi zorunludur.⁴⁷

sebebiyle yapıldığında methi, yapılmadığıdaysa zemmi hak ettiren “vâcib” fiillerden ayrılır. Pek tabii bu yönüyle tefaddül olan fiillerin (ve bir örneği olarak burada tartışılan “âlemin yaratılması”nın) en temel özelliği Allah üzerine vâcib olmamasıdır (bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53).

45 Ancak belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî itirazı ilk aşamada motiv kavramıyla aşmış olsa da, daha da ileri giderek bir şeyin ihsan olmasının zaten onun vücûbiyetinin kaynağı ile alâkası olmadığını da vurgular. Dolayısıyla ona göre âlemin yaratılması, ona yönelik motivin varlığı sebebiyle değil de, bizzat özü itibariyle vâcib olsaydı bile yine de ihsan olma vasfını taşır ve karşılığında şükretmek vâcib olurdu (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295-96).

46 Zira Basralılar'a göre bir şey, Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi, sırf insanın faydasına olduğu için vücûbiyet değeri kazanmış olsaydı, bu durumda nâfile ibadetlerin de, insanlar için fayda taşınması hasebiyle vâcib olmaları gerekirdi (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 296; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 78-79; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 144).

47 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 296.

Bütün bunlar çerçevesinde sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Hüseyinler dünyevî aslahın geçersizliğine yönelik bütün itirazları motivin varlığından hareketle reddederler. Onlar motive fiili mutlak gerektirici bir mahiyet atfederek dünyevî aslahın, Allah'ın buna yönelik motivi olması hasebiyle, kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacağı sonucuna varmışlardır. Bu bağlamda en temel itiraz olan, sonsuzun varlığa gelmesi ihtimalini ise motivin ancak mümkün olana taalluk edeceği, oysa sonsuzun varlığa gelmesinin özü itibarıyla imkânsız olduğu, bu sebeple de buna motivin taalluk etmeyeceği, böylelikle de söz konusu ihtimalin asla gündeme gelemeyeceği düşüncesiyle aşmaya çalışmışlardır.

Hüseyinler'in konuya yaklaşımlarındaki temel tezleri olan, dünyevî aslahı buna yönelik motivin varlığına bağlamaları, motive de fiili mutlak gerektirici mahiyet atfetmeleri ve nihayetinde bütün bunları Bağdat ekolüne dayandırmalarının büyük bir problem taşıdığı not edilmelidir. O da, Hüseyinler'in dünyevî aslah konusundaki temel dayanakları olan motivin fiili mutlak gerektirici mahiyetinin aslında Bağdat ekolünde bulunmaması ve doğal olarak Bağdatlılar'ın dünyevî aslahın vücûbiyetini motive atfedilen bu tür bir fonksiyona bağlamamaları, hatta motiv kavramını bile kullanmamalarıdır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Hüseyinler'in Bağdat ekolünün görüşünü motivin varlığı temelinde açıklamalarına rağmen, doğrudan Bağdat ekolüne mensup olan kelâmcılar dünyevî aslahın gerekliliğini motivin varlığı temelinde açıklamazlar. Söz gelimi Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimseyen Şii-Mu'tezilî kelâmcı Şeyh Müfid aslahın (hem dinî hem de dünyevî alanda) ancak Allah'ın cömertliği açısından Allah'a vâcip olduğunu söylerken⁴⁸ ne motivin varlığına ne de motivin fiili zorunlu kılıcı özelliğine değinir. Öyle görünüyor ki Hüseyinler öncelikle, Bağdatlılar'ın aslahın varlığa gelişinin sebebini oluşturan cömertliği kendi sistemlerindeki *dâin*in karşılığı olarak almışlardır. Aslında cömertliği aslahı varlığa getiren sebep olarak kabul etmeleri gayet makuldür. Ancak problem ikinci aşamada ortaya çıkmaktadır. Onlar kendi *dâi* tasavvurlarını da Bağdat ekolüne atfederek kendi görüşleriyle Bağdat ekolünün görüşleri arasında paralellik kurmuşlardır. Oysa motivin fiili mutlak var kılıcı özelliği kelâmî çevrelere Hüseyniyye ekolüyle girdiği için Hüseyinler'in Bağdat ekolüne böyle bir görüş atfetmeleri doğru değildir.⁴⁹

48 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59.

49 Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, s. 113.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1992.
- Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyi Yaratmak Zorunda Mıdır?," *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013): 17-36.
- Brunschvig, Robert, "Mu'tazilisme et Optimum (al-Aşlah)," *Studia Islamica*, 39 (1974): 5-23.
- Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranış Üzerine Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetî'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde, I-IV, Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436/2015.
- Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmîi – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
- Hımmasî, Sedîdüddin Mahmûd, *el-Münkız mine't-taklîd*, I-II, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412-14.
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, II, nşr. J. J. Houben – D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1981; III, nşr. J. Peters, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1999.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûlîd-dîn*, nşr. W. Madelung – M. J. McDermott, Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûlîd-dîn*, nşr. W. Madelung – M. McDermott, London: Al-Hoda, 1991.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridî'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-alemî li'l-matbûât, 1408/1988.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûlîd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî, Kum: Dârü'l-üsve li't-tibaâ ve'n-neşr, 1415.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, 1991, III, 495-496.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIII, nşr. Ebü'l-Alâ Afifi, Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1382/1962; XIV, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1385/1965.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, 2016, Ek-I, 616-619.
- Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle neşredilmiştir: *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*), nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1384/1965.

- McDermott, Martin J., "Abu'l-Ḥusayn al-Başrî on God's Volition", *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary – J. W. Meri, London – New York: I. B. Tauris, 2003, s. 86-93.
- Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessesesi Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.
- Necrânî, Takîyyüddin, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fimâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. M. Seyyid eş-Şâhid, Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1420/1999.
- Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Peters, J., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Schmidtke, S., *The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, nşr. İbrâhim el-Ensârî, Meşhed: Dârü'l-Müfid, 1414/1993.
- Watt, W. M., "Aslah", *EI²: The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, 1954, I, 713.

The Approach of the Ḥusayniyya School of Mu'tazila to Aşlah in Mundane Matters

The idea of *aşlah*, which implies that God necessarily acts to the advantage of humanity, was one of the principles of the Mu'tazila, although some scholars in this school disagreed on its meaning. Mu'tazilî scholars from Basra used the concept of *aşlah* only in regards to religious matters and disregarded it for mundane issues, whereas those from Baghdad employed it both for religious and mundane affairs. However, in a later period, a group of Mu'tazilîs from Basra, known as Ḥusayniyya, adopted the view of Baghdadi scholars in respect to its applicability to religious and mundane issues; thereby the Basra school of Mu'tazila also incorporated the idea of *aşlah* in its thought. The mainstream Basra school of Mu'tazila, the Bahshamiyya school, continued to insist on limiting the usage of *aşlah* only to religious matters by excluding mundane affairs completely. Therefore, the applicability of *aşlah* in mundane affairs became a point of dispute between the Bahshamiyya and the Ḥusayniyya in the later Mu'tazila period.

The person who most clearly defined the Ḥusayniyya position in mundane *aşlah* and the critique of Bahshamiyya on the subject from the Ḥusayniyya perspective was Ibn al-Malâḥimî, who was the most significant scholar after Abû al-Ḥusayn al-Başrî, the founder of this school. Ibn al-Malâḥimî expressed his ideas on the issue in detail in his book *al-Fâ'iq fi uşûl al-dîn* where he discussed the subject not through a dichotomy between Bahshamiyya and Ḥusayniyya, but rather in the context of two schools of Mu'tazila, the Baghdad and Basra schools. He identified his own position along the same line as the Baghdad school. According to Ibn al-Malâḥimî, the reason for the Bahshamiyya's rejection of mundane *aşlah* was the idea that its existence necessitated that an eternal being come into existence. As

one cannot imagine a finite *aşlah* in mundane matters, there will always be a more advantageous condition than the determined quality of the *aşlah*. Therefore, to consider mundane *aşlah* obligatory on God's will means something eternal necessarily comes into existence. As an eternal being cannot come into existence, God cannot create a mundane *aşlah*. This idea would violate the principle of God's obligations, which is not possible. Bahshamiyya scholars stated that mundane *aşlah* was not possible because it would always result in impossible outcomes.

As for the Baghdad school (Ḥusayniyya), they approach the subject through the concept of *dā'ir* (motive). According to this school, there is a requisite relationship between the motive and the action. When a motive displays itself to the actor of the action, the actor unavoidably does the action. God's knowledge of the mundane *aşlah* as beneficence towards the person is his motive to do the mundane *aşlah*. When God knows the mundane *aşlah* as beneficial towards the person and carries through with the action, he is obliged to do it unless it has an evil result. In other words, the existence of the motive makes the existence of the action necessary; *aşlah* occurs necessarily for mundane affairs. The Ḥusayniyya school's perspective of motive as the basis of mundane *aşlah* makes void the Bahshamiyya school's primary point of rejection for the mundane *aşlah* with a proposition that eternity is to come into existence necessarily. However, since eternity cannot come into existence, the motive's association to it, or in other words, the existence of a motive to realize eternity, is by nature impossible. As a motive to realize eternity never occurs, the Bahshamiyya school's proposition for eternity's coming into existence becomes void. Therefore, appearance of the mundane *aşlah* never requires that eternity comes into existence. The Ḥusayniyya school's resolution in the later period inhibited later generations from adopting the hesitant attitude of the founder of the school Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī as to whether mundane *aşlah* was to be accepted or not.

However, the original point of view of the Ḥusayniyya School is based upon their effort to reconcile the two competing schools. Ibn al-Malāḥimī asserts that both schools expressed essentially the same opinion, though they expressed it differently; thereby, he held that their disagreement is only a literal one. The starting point for his reconciliation of the two schools is the motive towards action, which becomes the focus of the whole subject. According to Ibn al-Malāḥimī, members of the Basra School accept the mundane *aşlah* even if they do not say that the mundane *aşlah* (such as God's beneficence) is necessary, because they accept that God has a motive towards it. On the other hand, the scholars of the Baghdad school state that the mundane *aşlah* does not carry a feature of necessity — it instead becomes necessary only in respect to God's generosity. Therefore, God enacts mundane *aşlah* not because it is essentially necessary, but because of his generosity. All these entail that the Baghdad school, like the Basra school, adopts the view that something that is not essentially necessary comes into being just because the motive for it exists. The difference between them is this: the Basra school states that it comes certainly into being because of the motive even though they do not describe it by necessity. However, the Baghdad School states that a thing comes into being due to the motive even if it may not be due to itself. Therefore, both schools accept that the mundane *aşlah* does not have a feature of

necessity by its essence, but it occurs certainly and due to the motive. The only difference is that while Baghdad scholars call this coming into being a necessity, the Basra scholars avoid explaining it that way. Therefore, the disagreement is literal.

Keywords: Basrian Mu'tazila, Baghdad School of Mu'tazila, Bahshamiyya, Hüseyniyya, the most advantageous (*aşlah*), motive (*dā'ī*).

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu*

Mehmet Taha Boyalık**

Tefsir ilminde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından sonraki süreç, kelâm ilminde ise Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) sonrası süreç müteahhirîn dönemi diye anılır. VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasına tekabül eden bu dönemde Mu'tezile mezhebi literatürü belirleme konusunda etkisini yitirmiş olsa da istisnâ olarak Mu'tezile savunularına rastlanabilmektedir. İmâdüddin el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı *el-Keşşâf* şerhindeki Mu'tezile müdafaası da bunun bir örneğidir. Yemenî'nin bu şerhi, *el-Keşşâf* üzerine yazılan onlarca eser arasında Mu'tezile yanlısı olması ile ayrışır. Görülebildiği kadarıyla *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin ana çizgisinde verilen eserler arasında Mu'tezile'nin benimsendiği ve savunulduğu ikinci bir eser bulunmamaktadır. Bu makalede, Yemenî'nin *el-Keşşâf* şerhi itizâlî içeriği açısından incelenerek tefsirin ve kelâmın müteahhirîn döneminde ortaya konulan bir Mu'tezile savunusu gözler önüne serilmekte, incelenen eserin, tefsir ve kelâmın müteahhirîn döneminin aydınlatılması açısından önemli bir yerde durduğuna dikkat çekilmektedir.

Anahtar kelimeler: İmâdüddin el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri, Mu'tezile savunusu, müteahhirîn dönemi.

Giriş

el-Keşşâf müellifi Cârullah ez-Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde (467-538/1075-1144) Hârizm, Horasan, Hicaz gibi bölgelerde oldukça etkili olan Mu'tezile, literatürü belirleme konusunda VI. (XII.) asır itibarıyla etkisini gitgide kaybederek yerini büyük ölçüde Ehl-i sünnet'e bırakmıştır.¹

* Bu çalışma, 114K319 numaralı proje çerçevesinde TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi. ORCID 0000-0001-5910-1269 mtboyalik@gmail.com

1 Mu'tezile'nin Hârizm bölgesindeki varlığı VIII. (XIV.) asrın sonlarına kadar uzansa da literatürdeki etkisi VI. (XII.) asırda son bulmuştur. Bu asırdan sonra Mu'tezile bir kısım ulemâ tarafından temsil edilmekle birlikte literatürde ciddi bir etki oluşturamamıştır (bu konuda bk. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 39-50).

Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekildiği bu süreçte dikkat çekici bir olgu ile karşılaşılır. Aynı süreçte, kelâmî konularda düzenli olarak Mu'tezile mezhebinin izlendiği ve âyetlerin tevilde usûl-i hamsenin tavizsiz şekilde uygulandığı bir tefsir olan *el-Keşşâf*, büyük rağbet görek bir tefsir klasiği haline getirilmiştir. Bu konuda başlıca rolü Mu'tezile karşıtı Sünnî ulemânın oynaması, Mu'tezile'nin gerilemesi ile *el-Keşşâf*'ın yükselişi arasındaki ters orantıyı daha da ilginç hale getirmektedir. Bununla birlikte mevcut ilmî birikim bu olgunun sebeplerini açıklama imkânı vermektedir: Zemahşerî'nin sözlük-bilim ve dilbilim alanında kendine kadar gelen birikimi veciz bir üslûp ile başarılı bir şekilde tefsirine yansıtması, fakat daha da önemlisi, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-îcâz*'ı ile oluşumunu büyük ölçüde tamamlayan meânî ilminin verilerini ilk defa sistematik bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'e başından sonuna kadar uygulaması, bu tefsiri özel hale getirmektedir.² Sonraki tefsir geleneğinde *el-Keşşâf*'ın bu özellikleri, itizâlî içeriği ile gölgelenemeyecek kadar önemli bulunmuştur.

Literatür seviyesinde, *el-Keşşâf*'ın ulemânın kitlesel şekilde ilgisine mazhar olması bir asırlık kadar bir gecikmeyle gerçekleşmiştir. Bu durumun bir sebebi, Ehl-i sünnet çevrelerinin başlangıçta bu tefsire mesafeli durması olmalıdır. İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve Ömer es-Sekûnî (ö. 717/1317) gibi *el-Keşşâf* literatürünün erken örneklerini veren isimlerin her şeyden önce eleştiriyi amaçlamış olmaları da bu kanaati desteklemektedir. Fakat zamanla bu eserin dilbilimi, belâgat ve üslûp gibi ittifakla başarılı bulunan yönlerinin, çekincelerin kaynağı olan kelâmî içeriğinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır. Bu düşüncenin yerleşme süreci hakkında kesin bir şey söylemek zor olsa da bazı tahminler yürütülebilir. Meselâ Sünnî çevrelerde etkili bir allâme olan İmam Beyzâvî'nin (ö. 685/1286 [?]) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirini *el-Keşşâf*'tan hareketle yazması, dikkatleri bu esere çekerek ona yönelik ön yargıların azalmasını sağlamış olabilir. *Envârü't-tenzîl*'in etkisiyle olsun veya olmasın şu bir gerçek ki bu eserin yazılmasını takip eden süreçte *el-Keşşâf* üzerine şerh yazımı bir gelenek halini almıştır.³

el-Keşşâf üzerine ve *el-Keşşâf* çizgisinde yazılan eserler farklı formatlarda kaleme alınmışlardır. Bunları muhtasarlar, dönüştürücü telifler, eleştiri amaçlı şerhler, açıklama amaçlı şerhler, şerh hâşiyeleri ve muhakeme türü eserler olarak kategorize edebiliriz. Kuşkusuz ki bunlardan en yaygın olanı, açıklama amaçlı şerhler ve bunlar üzerine yazılan hâşiyeler olmuştur. Diğer kategorilerde az sayıda eser bulunurken, kelâmî içerikle ilgili sorunları

2 Bu konuda bk. İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 59-80.

3 Bu konudaki literatür ve değerlendirmeler için bk. Kaya, *el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 81 vd.

özellikle öne çıkarmaksızın *el-Keşşâf* metnini açıklamayı amaçlayan onlarca eser zikredilebilir. Belli oranda eleştiri içerseler de bunların yazılış gayesi eleştiriden ziyade metni açıklamak olmuştur. Bu konuda öncülük eden isimler arasında Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1312),⁴ Kutbüddin el-Fâlî (ö. 720/1320-21 civarı), Fahreddin el-Çârperdî (ö. 746/1346), Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342), Sirâceddin el-Kazvînî (ö. 745/1344), İmâdüddin el-Yemenî (ö. 750/1349), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) sayılabilir.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* diye bilinen⁵ *el-Keşşâf* şerhi açıklama amaçlı olarak yazılan şerhlerden biridir. Fakat bu şerh, içerdiği itizâl savunusuyla, içeriği hakkında bilgi edinebildiğimiz diğer şerh ve hâşiyelerden ayrılmaktadır.⁶ Bu makalede, *el-Keşşâf* literatürünün ana çizgisinde verilmiş olan eserler arasında Mu'tezile müdafaası ile temayüz eden *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın itizâlî içeriği ortaya konacaktır. Kelâm açısından Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1209) sonrasını, tefsir açısından ise Zemahşerî sonrasını ifade eden müteahhirin döneminde itizâl savunusuna az rastlanması, bu konuyu genelde İslâm düşüncesi özelde ise tefsir tarihi açısından önemli hale getirmektedir.

1. Yemenî'nin Kimliği ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın Şerh-Hâşiyeye Geleneğindeki Yeri

İmâdüddin Yahyâ b. Kâsım el-Alevî'nin (ö. 750/1349) hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Fâzıl el-Yemenî diye bilinen Yahyâ b. Kâsım, 680 (1281-82) yılında Yemen'de doğmuş ve burada bazı hocalardan ders aldıktan sonra Bağdat, Şam ve Horosan'a ilim yolculukları yapmıştır.⁷ Onun hangi hocalardan okuduğu hakkında bilgi yoktur. Fakat birçok

4 Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesi bulunup bulunmadığı tartışma konusu edilse de son zamanlarda yapılan bir çalışmada (Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 101-118) bu konuda olumlu bir sonuca ulaşılmıştır.

5 Yemenî söz konusu eseri *Tuhfetü'l-eşrâf* olarak adlandırdığını bizzat zikretme de biyografik kaynaklarda (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1480; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 527; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 163) ve birçok kütüphane kaydında bu isme rastlanmaktadır. Bizim kullanacağımız yazma nüshada (Nuruosmaniye Ktp., nr. 563) sadece *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* adı yer aldığından, *Tuhfetü'l-eşrâf* diye anılan esere yapılan atıflarda *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* adı kullanılacaktır.

6 Günümüze ulaşmayan, henüz tespit edilemeyen veya çeşitli sebeplerle yazmalarına erişilememiş olan şerh ve hâşiyelerin varlığı, bu konuda kesin bir genellemeyi engellemektedir. Bundan dolayı, Yemenî şerhinin itizâl savunusu konusunda bir istisna arzettiği söylenirken, *el-Keşşâf* şerh-hâşiyeye geleneğinin ana çizgisinde verilmiş olup yazmaları ulaşılabilir olan eserler dikkate alınmıştır.

7 Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, II, 340; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 163.

ilimde yetkinlik kazandığı ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile çokça iştilal ettiği belirtilmiştir.⁸

Yemenî *el-Keşşâfı* açıklamak üzere *Dürerü'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf* ile *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* adlı iki eser yazmış,⁹ ayrıca Tâceddin el-İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) nahiv alanındaki *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-irâb* adlı eserine yönelik bir şerh kaleme almıştır.¹⁰ Bunların dışında onun bir eserinden bahsedilmemektedir.¹¹

Hayreddin ez-Ziriklî, Yemenî'nin Yemen Şâfiileri'nden olduğunu ifade etmiştir.¹² Bir yazma nüshanın zahriyesinde verilen "Şâfiî" nisbesi de bunu desteklemektedir.¹³ Yemenî'nin itikadî mezhebi hakkında biyografik bir bilgiye rastlamasak da inceleyeceğimiz *el-Keşşâf* şerhi onun Mu'tezile mensubu olduğunu göstermektedir.

Yemenî *el-Keşşâf* üzerine yazdığı eserlerden ikincisi olan *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın girişinde şunları kaydetmiştir:

Seçkin allâme, muhakkik Şerefeddin et-Tîbî'nin -Allah onun zikrini hoş, ömrünü uzun eylesin- *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve dekâiki'l-meânî ve'l-beyân ve't-te'vil* kitabı üzerine yazdığı hâşiyelerle karşılaşp da bunların nükteler ve faydalar ile dolu olup eşsiz inceliklerle bezenmiş bulunduğunu, bu hâşiyelerde *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* yazarlarının ve diğer seçkin değerli imamların zikrettiklerine yer verildiğini görünce -ki bu, *Dürerü'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf* adlı kitabımı bitirdikten sonra idi- bu iki eserde (yani Tîbî'nin hâşiyesi ile *Dürerü'l-asdâfta*) zikredilmiş olan ince bahisleri ve değerli nükteleri bir araya getiren ve gücüm el verdiğince müellifi savunmaya özen göstereceğim bir kitap daha yazmayı arzuladım. Bu yolda yardım edici Allah'tır ve tevekkül O'nadır.¹⁴

Yukarıdaki alıntının yapıldığı eser Yemenî'nin kendi düştüğü ferağ kaydına göre 3 Safer 738 yılında (31 Ağustos 1337) bitirilmiştir.¹⁵ Bu şerh, mukaddimeden Nas sûresinin tefsirine kadar *el-Keşşâf*'ın tamamını kapsamak-

8 Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 340.

9 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1480; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 527; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

10 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 527; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

11 Yemenî'nin kısa biyografisi ve *el-Keşşâf* ile ilgili eserleri hakkında açıklamalar için bk. Kaya, *el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 148-152.

12 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

13 Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 273.

14 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

15 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 387^a.

tadır. Yukarıdaki ifadelerden Yemenî'nin *el-Keşşâf* literatürü ile yakından ilgili olduğu ve İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ını, İbn Bintü'l-İrâkî diye bilinen Alemüddin el-İrâkî'nin (ö. 704/1304) *el-İnsâf*'ını, erken dönem *el-Keşşâf* literatüründe verilmiş olan bunlardan başka bazı eserleri ve nihayet Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb* adlı *el-Keşşâf* şerhini tetkik ettiği anlaşılmaktadır. O, bu sonuncu eseri müellifi hayattayken incelemiştir¹⁶ ve bu da onu daha önce kaleme aldığı *Dürerü'l-asdâf*'taki boşlukları da dolduracak şekilde yeni bir eser yazmaya sevketmiştir. Bizim bu çalışmada üzerinde duracağımız da *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı bu ikinci eser olacaktır. Yemenî bu eserin, daha önce yazdığı *Dürerü'l-asdâf*'ı içerip onun da ötesine geçtiğini bizzat ifade ettiğinden, makalede ilk esere başvurulmayacak olması¹⁷ ulaşılabilecek sonuçlar açısından bir eksikliğe yol açmayacaktır.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı incelendiğinde, eserde sıklıkla Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb*'ına atıflar yapıldığı,¹⁸ bunun yanı sıra neredeyse her ibarenin açıklanışında Tîbî'nin ifadelerinin ihtisar edilerek ve küçük bazı tasarruflarla atıf yapılmaksızın aktarıldığı gözlenir. Bu durum eserin sonuna kadar devam etmektedir. Fakat Yemenî, özellikle kelâm konuları gündeme geldiğinde Tîbî'nin metninden koparak Zemahşerî'yi savunmaktadır. Alıntılanan metindeki, "Gücüm el verdiğince müellifi savunmaya özen göstereceğim"¹⁹ ifadesi de eserdeki Mu'tezile savunusunun bir işareti olmalıdır.

Tuhfetü'l-eşrâf'ta Tîbî'nin sözü edilen eserinin yanı sıra *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinde daha önce yazılmış olan birçok esere atıflar bulunmaktadır. Bunların arasında İbnü'l-Müneyyir'in eleştiri içerikli *el-İntisâf ale'l-Keşşâf*'ı,²⁰ İbn Bintü'l-İrâkî'nin *el-İntisâf*'taki eleştirilere cevaplar da içeren *el-İnsâf*'ı,²¹ Kutbüddin el-Fâlî'nin zaman zaman eleştirilerin de yer

16 Nitekim şârih alıntılanan kesitte Tîbî'ye uzun ömürlü olması için dua etmiştir.

17 *Dürerü'l-asdâf*'ın yazmalarını araştırarak dört adet kütüphane kaydı tespit ettik ve bunlardan üçünü inceleme imkânı bulduk. Tespitimize göre Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Râgıb Paşa, nr. 175, 176, 177) üç yazma da yanlış kaydedilmiştir. Muhtemelen bu kayıtlarda 175 numaralı yazmanın zahriyesinde verilen *Dürerü'l-asdâf min havâşî'l-Keşşâf* bilgisine uyulmuştur ki bu bilgi yanlıştır. İçerikleri incelendiğinde görülür ki gerçekte bu yazmaların üçü de Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ının farklı nüshalarıdır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 235) Yemenî üzerine *Dürerü'l-asdâf* diye kaydedilen nüshayı ise inceleme imkânı bulamadık. Bunun da *Tuhfetü'l-eşrâf* olması muhtemeldir.

18 Meselâ bk. Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 4^b, 7^a, 10^b, 15^a, 16^a, 16^b, 17^b, 18^b, 21^b, 22^a, 22^b, 23^a, 23^b, 25^b, 29^a, 32^b, 36^b, 37^a, 38^b, 40^a, 45^b, 50^a.

19 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

20 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b, 4^b, 5^a, 6^b, 7^a, 8^b, 9^a, 10^a, 10^b, 17^a, 30^b, 31^b, 36^b, 37^a, 38^a, 39^a, 45^b.

21 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b, 5^a, 6^b, 7^a, 10^a, 30^b, 31^b, 36^b, 37^a, 38^a, 39^a, 47^a.

aldığı bir muhtasar olan *Takribü'l-Keşşâf*,²² Beyzâvî'nin *el-Keşşâf* metnini dönüştürücü bir telif olan *Envârü't-tenzîl*'i²³ ve Çârperdî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'i²⁴ sayılabilir. Buna göre, Yemenî kendinden önce yazılan önemli şerhlerin neredeyse tamamından istifade etmiştir. Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin açıklama amaçlı şerhi ile Sekûnî'nin eleştiri amaçlı şerhi bunun istisnalarıdır ki görebildiğimiz kadarıyla bu iki eser daha sonra da şerh ve hâşiyelerin başlıca kaynakları arasında yer almamıştır.

Yemenî, kaynaklarından anlaşıldığı ve kendisinin de ifade ettiği üzere, önceki şerh-hâşiye literatürüne yakînen vâkıftır. Burada dikkat çekici bir husus, ondan önce yazılan ve birçoğuna kendisinin de başvurduğu şerhler arasında Mu'tezile yanlısı hiçbir eserin bulunmamasıdır. Bu eserleri kaleme alan şârihler arasında İbnü'l-Müneyyir eleştiriye odaklanmış ve *el-Keşşâf*'in itizâlî içeriğini sıklıkla eleştirmiştir.²⁵ İbn Bintü'l-İrâkî ise İbnü'l-Müneyyir'in itirazlarını değerlendirdiği eserinde genellikle dilbilim ile ilgili tartışmalara değinerek bu çerçevede genellikle Zemahşerî'yi savunmuştur. Fakat kelâm konularına gelindiğinde o, Ehl-i sünnet kimliğini korumuş, hatta bazan İbnü'l-Müneyyir'in gözünden kaçan itizâl unsurlarını tespit ederek Zemahşerî'ye eleştiriler yöneltmiştir.²⁶ Çârperdî, Tibî ve Kazvî'nin sözü edilen eserlerinde eleştiriden ziyade açıklama amacı öne çıksa da, bu şârihler de yeri geldikçe Mu'tezile'yi eleştirerek Ehl-i sünnet'i savunmuşlardır. Neticede Ehl-i sünnet kimliğini eserlerine ne kadar yansıttıkları bir yana, bütün bu şârihler Mu'tezile karşıtlarıydı.

Yemenî'den sonra yazılan şerh ve hâşiyelerde de benzer bir tablo ile karşılaşırız. Yemenî sonrasında *el-Keşşâf* şerh-hâşiye literatürünün ana çizgisinde verilen inceleme imkânı bulduğumuz eserlerde *el-Keşşâf*'in itizâlî içeriğine yönelik olumlu bir yaklaşıma rastlamadık. Bunlar arasında Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) Abdülkerim b. Abdülcebbâr (ö. 825/1421), Ebû Zür'a (ö. 826/1423), Alâeddin Ali Musannifek (ö. 875/1470), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Mevlânâ Abdülkerîm (ö. 825/1421), Hasan Çelebi b. Mehmed Şah el-Fenârî, (ö. 886/1481), Muhyiddin Hatibzâde (ö. 901/1496), Nizâmeddin el-Hitâî (ö.

22 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 5^a, 6^a, 7^b, 9^a, 14^b-15^a, 21^b, 22^a, 24^a, 38^b, 44^b.

23 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 15^b, 17^a, 22^b, 25^b, 48^b.

24 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 18^a.

25 Meselâ bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, s. 3, 14, 17, 35, 36, 39, 40, 49, 56, 68, 69, 88, 92, 93, 125, 129, 136.

26 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 6^a.

901/1495), Hafid et-Teftâzânî (ö. 916/1511), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sa'dî Çelebî (ö. 945/1538) ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi öne çıkan isimlerin eserleri sayılabilir. Yemenî'nin daha da uzatılabilecek olan bu liste içerisinde Mu'tezile'yi savunma konusunda teferrüt etmesi, onun şerhini oldukça ilginç hale getirmektedir. Aşağıda bu eserin i'tizâlî içeriği Bakara sûresi çerçevesinde ortaya konacaktır.

2. *Tuhfetü'l-esrâf*ta İ'tizâl

Yemenî söz konusu *el-Keşşâf* şerhini özellikle bir Mu'tezile savunusu olarak kaleme almamıştır. Bununla birlikte o, genellikle satır aralarında ve bazan da kavramsal bir açıklıkla Mu'tezile'yi desteklediğini göstermiştir. Yemenî'nin Mu'tezile'ye yakınlığına dair ilk işaret, “salvele” kısmında verilmiştir. Yemenî burada Hz. Peygamber'i “adalet ve tevhide davet eden” (ed-dâî ile'l-adl ve't-tevhîd) olarak nitelemiştir.²⁷ Salvelede Resûlullah'a atfedilen üç nitelikten birinin Mu'tezile'nin en temel iki ilkesi ile ilgili olması konumuz açısından kayda değerdir.

Yemenî'nin Mu'tezile mensubiyetine dair diğer bir işaret, onun bu mezhebi ifade ederken Mu'tezile kavramını kullanmaktan kaçınması, bunun yerine “ehlül-adl”²⁸ veya “adliyye”²⁹ kavramını kullanmasıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile mensupları bu mezhebi adliyye olarak ve mezhebin müntesiplerini de “ehlül-adl” olarak adlandırmışlardır. Öte yandan Yemenî, Ehl-i sünnet'e onların kendilerine verdikleri Ehl-i sünnet adıyla işaret etmektedir.³⁰ Onun Eş'arî bir âlim olan Beyzâvî'den “müteahhirîn ulemâsının en faziletli” (efdalül-müteahhirîn)³¹ diye söz etmesi de dikkat çekicidir. Bir Mu'tezile mensubu olarak ele alındığında, Yemenî'nin kullanımlarındaki bu rahatlık ve müsamaha, onun yaşadığı zaman dilimi, ilim çevresi ve kullandığı kaynaklarla irtibatlı olarak değerlendirilebilir.

İncelenen eserde “ehlül-adl ve't-tevhîd” kavramının kullanımına dair dikkat çekici bir ayrıntıya da rastlanır. Zemahşerî mukaddimenin son kısımlarında “adliyye-i nâciyye fırkasına mensup din kardeşlerimiz”³² ifadesine yer vermiştir. Yemenî bu ifadenin şerhine şu alıntı ile başlar: “Şöyle denilmiştir: Onlar ancak 'ehlül-adl ve't-tevhîd' diye isimlendirilmişlerdir; çünkü

27 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

28 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

29 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 7^a.

30 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

31 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 22^b.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3.

onlar, Eş'ariler'in kabul ettikleri kadim anlamları kabul etmemektedirler.”³³ Bu alıntı Yemenî'nin ana kaynağı olan Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb*'ından yapılmıştır. Fakat Yemenî, Tîbî'nin ifadelerine küçük ve fakat önemli bir müdahalede bulunmuştur. Tîbî “Onlar kendilerini ancak ‘ehlü'l-adl ve't-tevhîd’ diye adlandırmışlardır”³⁴ ifadesini kullanırken, Yemenî onun ifadelerini, “Onlar ancak ‘ehlü'l-adl ve't-tevhîd’ diye adlandırılmışlardır” şeklinde tasarruf ile alıntılanmıştır. Tîbî, Mu'tezile'nin kendilerini sadece “ehlü'l-adl ve't-tevhîd” olarak adlandırdıklarını ifade ederken Yemenî onların sadece böyle adlandırıldıklarını belirtmiştir ki iki ifade arasındaki fark açıktır. Yemenî'den önceki şerhler arasında benzer bir kullanım Tîbî'nin de kaynaklarından olan Çârperdi'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ında gözlenir. O da Tîbî gibi “Mu'tezile, mezheplerini ‘adl’ diye adlandırmışlardır”³⁵ demiştir. Yemenî'nin söz konusu tasarrufu, onun genel olarak seleflerini takip ederken, itizâlî ilgilendiren konularda seçici davrandığının bir işaretidir.

Yemenî, Zemaşeri'nin “enzele'l-Kur'an”³⁶ deyişinin açıklamasında Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e indirilen, tevatürle nakledilen, âciz bırakmak üzere bir sûresi ile meydan okunan gibi niteliklerin yer aldığı meşhur tanımını verdikten sonra Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin ilâhî kelâm anlayışından şöyle söz eder:

Bil ki bu tanım, Ehl-i sünnet'in görüşü olan “kelâm-ı nefsi”ye uygun değildir. Şöyle ki: Onlara göre kelâm, tıpkı hayat ve ilim gibi nefiste kaim bir anlamdır. O, kadimdir, mahlûk değildir. Onlar buna yani kelâmın konuşanın nefsinde kaim olan bir anlam olduğuna şairin, “Kelâm ancak gönüldedir, dil gönle bir delil kılınmıştır” deyişini ve Araplar'ın “Aklımda (nefs) bir kelâm var” deyişini delil getirirler. Buna şöyle cevap verilmiştir: Araplar nefsanî anlamı bilmezler. Şu halde bu anlam için bir lafız da konulmaz. Onların “Aklımda bir kelâm var” deyişine gelince, bununla kastedilenin kelâmı var etmeye yönelik kararlılık olduğu söylenmiştir. Nitekim “Aklımda hac ve ticaret var” denir ki bundan hac ve ticaretin nefsanî anlamlar olması gerekmez. Onlar Kur'an-ı Kerim'in “gayri mahlûk” olduğuna Resûlullah'ın “Kur'an Allah kelâmıdır. Kim ki o mahlûktur derse küfre düşer” deyişi ile istidlâl etmişlerdir. Buna şöyle cevap verilmiştir: Halk, sözlükte iki anlama gelir: İlki “takdir etme”, ikincisi ise “iftirâ ve intihâl.” Söyleyeninden başkasına nispet edilen kasideye “mahlûk kaside” denir. Hadiste kastedilen bu ikinci anlamdır. Eğer ilk anlam kastedilseydi,

33 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 4^a.

34 Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 669.

35 Çârperdi, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 9^a.

36 Zemaşeri, *el-Keşşâf*, I, 1.

sözün sonu başına uygun olmazdı. Bu durumda “Kur’an kadimdir. Kim ki o mahlûktur yani hâdistir derse takdir etmiş olur” denilmesi uygun olurdu. Ehl-i adl ise Allah Teâlâ'nın, “Eğer müşriklerden biri aman dileyip yakınına gelmek isterse artık ona aman ver, ta ki Allah kelâmını işitsin”³⁷ deyişiyle delil getirmişlerdir. Şüphesiz ki bu, Allah kelâmının işitilir harflerden mürekkep olduğuna delâlet eder. Mürekkep ise hâdis olmalıdır.³⁸

Yukarıdaki açıklamalar Yemenî'nin “halku'l-Kur'ân” görüşünü benimsemiş olduğunu bir işaretidir. Öncelikle o, Ehl-i sünnet'in görüşünü aktarırken “onlar” diyerek araya bir mesafe koymuştur. İkinci olarak, Ehl-i sünnet'in kelâm-ı nefsi konusundaki ilki Arap şiiirindeki bir kullanıma, ikincisi Arap dilindeki gündelik bir kullanıma, üçüncüsü ise bir hadise dayalı delillerini aktararak bunların ikna edici olmadığını belirtmiştir. O, “ehl-i adl” diye atıf yaptığı Mu'tezile'nin bir âyetten getirdikleri delili ise geçerli bulmuş, bu delilin hedeflenen sonucu verdiğini kendi ağzından ifade etmiştir. Ona göre âyette geçen “Allah kelâmını işitsin” ifadesi, Allah kelâmının işitilir harflerden mürekkep olduğuna ve bu da onun hâdis olduğuna delâlet etmektedir.

Zemahşerî'nin “Nitekim evveliyet ve kıdemi kendine has kılıp kendisi dışındaki her şeyi yoktan hâdis olmakla damgalayan zat, (her türlü noksanlıktan) münezzehdir”³⁹ deyişi de itizâl meselesi bağlamında tartışma konusu olmuştur. Yemenî'nin kaynaklarından biri olan Sirâceddin el-Kazvîni bu ifadelerle yöneltilen bir itirazı aktarır. Buna göre müellifin “her şey” kullanımı ne Ehl-i sünnet'e ne de Mu'tezile'ye uygundur. Ehl-i sünnet'e uygun değildir, çünkü “şey” mefhumuna dahil olan ilâhî sıfatlar onlara göre hâdis değildir. Mu'tezile'ye göre de uygun değildir, çünkü onlar yokluk, haller ve mümkün mâdumlar için de “şey” kavramını kullanmaktadırlar.⁴⁰ Kazvîni buna karşılık, Mu'tezile'den bazısının mevcut dışındaki sözü edilen hususları “şey” mefhumuna dahil görmediklerini ve müellifin de Mu'tezile'nin bu kesiminden olabileceği şeklinde cevap verildiğini aktarır. Fakat ona göre bu cevap yerinde değildir. Nitekim müellif tefsirinde “şey” kavramını “muhal, müstakim, kadim, cirm ve araz” için kullanmaktadır. Şu halde en doğrusu, müellifin burada şey kelimesini tahsis gözeterek kullanmış olmasıdır. Ona göre gerçekte mevcuttan fazlasını ifade eden şey, burada bağlamsal olarak “mevcut” ile

37 et-Tevbe 9/6.

38 Yemenî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*, vr. 1^b.

39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 1.

40 Ebû Hâşim ve takipçilerininin mâduma dair görüşleri ve mâdumun şey olduğu iddiası hakkında bk. Frank, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd”, s. 185-209; aynı makale için bk. *Early Islamic Theology*, IV. bölüm.

tahsis edilmiştir.⁴¹ Yemenî bu konuda Kazvî'nin görüşlerini de eleştirerek şu açıklamaları yapar:

Müellif, Allah Teâlâ dışındaki her mevcudu kastetmiştir. Bu görüşe “mâdum” öne sürülerek itiraz edilemez. Nitekim müellif dışındakilere göre “mâdum” bir “şey” iken o bunu kabul etmez. Ebü'l-Hüseyn ve Mahmûd el-Hârizmî'nin görüşleri de bu yöndedir. (Müellif) bu konudaki görüşlerini kelâm alanındaki *el-Minhâc*'ında açıklamıştır. *Keşşâf*'ın bazı yerlerinde “mâdum”un hatta aynı şekilde “müstahil”in “şey” olduğuna dair ifadeleri⁴² ise şöyle anlaşılmalıdır: Buna dair bilgi vâkidir ve ondan haber verilebilir. Yoksa o, var olmuş (sabit) değildir. Müellife sıfatlar ile de itiraz edilemez; çünkü ona göre sıfatlar -Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kastediyorum- “şey” değildir. Onlar mevcut da değildir, bilakis zatın kendisi ile bilindiği özelliklerdir.⁴³

Yukarıdaki metinde, incelediğimiz otuz kadar şerh ve hâşiyenin ilgili kesitinde yer almayan bir husus dikkat çeker ki bu da Yemenî'nin müellifi savunurken Mu'tezile imamlarına atıflar yapması ve yine Zemahşerî'nin kelâm alanındaki *el-Minhâc*'ına başvurmasıdır. Kazvî'nin aksine Yemenî “şey” kelimesinin burada tahsis gözetilmeden kavramsal anlamı ile kullanıldığını öne sürerek bu görüşünü Zemahşerî'nin Mu'tezile içindeki konumunu belirleyerek gerekçelendirmiştir. Fakat Yemenî, şerhinin ilerleyen bölümlerinde yine “şey” kavramının anlamı ile ilgili tartışmalarda Zemahşerî'nin “şey” kavramını mâdumu ve imkânsız da kapsayacak şekilde “bilinen ve hakkında haber verilen” anlamında kullandığını öne sürerek⁴⁴ buradaki açıklamaları ile çelişecektir. Ayrıca *el-Minhâc*'ın matbu nüshalarında görebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî bu eserinde “şey” kavramının anlamı veya kullanımı ile ilgili açıklamalar yapmamıştır. Bu gerçekler bir yana, Yemenî'nin alıntılanan açıklamaları onun Mu'tezile içerisinden konuştuğunu hissettirmektedir. Yemenî alıntılanan kesitin öncesi ve sonrasındaki ifadeleri büyük ölçüde Tîbî'den ihtisar ederek alıntılarken araya Tîbî'nin metninde olmayan bu meseleyi almıştır. Bu durum onun, Tîbî'nin metnini i'tizâl konusunda hassas davranarak izlediğini gösterir.

Yemenî “rahman” sıfatının tefsirine yönelik şerhinde İbnü'l-Müneyyir, İbn Bintü'l-İrâkî ve Tîbî'den alıntılar yaparak ilk ikisinin Zemahşerî'ye yönelttikleri eleştirileri cevaplamıştır. Zemahşerî eğilme, bükülme ve şefkat

41 Kazvî'nin, *Keşfü'l-Keşşâf*, vr. 2^a.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 87-88; II, 10-11.

43 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 2^a.

44 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30^b, 47^a.

gösterme gibi anlamlar içeren rahmetin Allah Teâlâ için kullanımının onun nimet vermesinden mecaz olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir müellifin rahmetin zâtî sıfatlardan olmasını kastetmiş olması durumunda onun ifadelerinin “nimet vermeyi irade etmesi” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş,⁴⁶ İbn Bintü'l-İrâkî ise İbnü'l-Müneyyir'i müellifin zâtî sıfatları kabul etmediğini gözden kaçırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Fakat kendisi de müellifin mezhebine uygun olanın onun ifadelerine “irade”nin takdir edilmesi olduğunu savunmuştur.⁴⁷ Yemenî, İbnü'l-Müneyyir'in açıklamasını eleştirmeden önce, “Kelâm ilmini bilmeyen birinin kalkıp da bu ilmin âlimleri ve seçkinlerinden utanmadan, müellif gibi birini eleştirerek onun sözlerini hedef alması şaşılacak şey” ifadelerine yer verir ve onun müellifi yanlış anladığını söyler. Ardından “adliyye”nin Allah Teâlâ'nın mürid olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğunu, fakat ilâhî iradenin açıklanması konusunda iki ayrı yönelişin bulunduğunu belirterek Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar ve takipçilerinin benimsediği irade anlayışı ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mahmûd İbnü'l-Melâhimî ve takipçilerinin benimsedikleri irade anlayışını özetler.⁴⁸ Ona göre İbn Bintü'l-İrâkî de müellifin “irade” kaydını koymayarak mezhebine aykırı hareket ettiğini söylerken hatalıdır. Çünkü bu kayıt olmaksızın da aynı anlam çıkarılabilmektedir.⁴⁹ Yemenî'nin bu açıklamalarında iki husus dikkat çeker. Birincisi İbnü'l-Müneyyir ve İbn Bintü'l-İrâkî'nin eleştirilerine karşı Zemahşerî'yi savunması, ikincisi ise bu savunuyu Mu'tezile'ye mensup birinin ağzı ile mezhep içindeki farklı görüşlere de yer vererek zikretmesidir.

Zemahşerî “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁵⁰ âyetinin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır: “Eğer ‘Niçin ibadeti yardım dilemeye önceledi?’ dersin şöyle derim: İcabeti gerektirmesi için vesilenin ihtiyaç talebine öncelenmesi gerekir.”⁵¹ Zemahşerî'nin buradaki “icabeti gerektirmesi” ifadesi İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine konu olmuştur. O, Ehl-i sünnet'in Allah Teâlâ'nın karşılık vermesini bir gereklilik olarak görmediğini, onlara göre mükâfatın, dünyada ibadete karşılık bir yardım, âhirette ise bir lutuf ve ihsan olduğunu belirtmiştir. Ona göre Zemahşerî,

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8.

46 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 8.

47 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 4^a-4^b.

48 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10^a. Mu'tezile içinde irade konusundaki farklı görüşler için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42-46; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 251-257.

49 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10^a-10^b.

50 el-Fâtihâ 1/5.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 14-15.

burada ya haberin doğruluğunun gerekmesini kastetmiş ya da bâtil mezhebine uyararak karşılık vermenin Allah Teâlâ'ya zorunlu olduğunu söylemiştir.⁵²

Yemenî'ye göre *el-İntisâf* yazarı bu açıklamaları yaparken iki konuda hata etmiştir. İlk olarak, müellif mükâfatın gerekmesinden değil karşılık vermenin gerekmesinden bahsetmektedir. Halbuki İbnü'l-Müneyyir'in açıklamaları mükâfatın gerekli olduğu görüşüne yönelik bir eleştiridir ki bu da müellifin ibarelerine uygun değildir.⁵³ Yemenî burada İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşeri'nin ibarelerini yanlış anladığını düşündüğünden, onun iddialarına cevap vermemiştir. Fakat ilerleyen sayfalarda başka bir vesileyle o, sevaba karşılık mükâfatın mâsiyete karşılık ise cezanın hak edilmiş olacağını ifade edecek, böylelikle Mu'tezile'nin konuyla ilgili temel yaklaşımını⁵⁴ benimseydiğini göstermiş olacaktır.⁵⁵

Yemenî'nin değindiği ikinci hatanın kaynağı, onun İbnü'l-Müneyyir'in ifadelerini aktarırken yer verdiği fakat bizim başvurduğumuz matbu nüshada ve kontrol ettiğimiz iki yazma nüshada⁵⁶ yer almayan bir ibaredir. Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'den naklen yer verdiği bu ibarede Ehl-i sünnet'in mükâfatı bir lutuf olarak görmekle birlikte Allah'ın bunu kendine gerekli kıldığını savunduğu söylenmektedir. Buna göre Ehl-i sünnet de dolaylı olarak Mu'tezile'nin görüşünü paylaşmış olmaktadır. Yemenî'ye göre bu durumda İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri boşa çıkmaktadır.⁵⁷

Zemahşeri'nin yukarıdaki ifadeleri İbn Bintü'l-İrâkî tarafından da eleştirilmiştir. Yemenî'nin de aktardığı üzere *el-İnsâf* yazarı, müellifin ibadeti istiâneye vesile olarak sunmasının, kulların, güçleri dahilinde olmayan bir şeyi yani istiâneyi elde etmek için güçleri dahilinde olan bir şeyi yani ibadeti yaptıkları anlamına çıktığını, halbuki Ehl-i sünnet'e göre gerek ibadetin gerekse istiânenin Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Yemenî'ye göre onun bu açıklamaları da müellifin yanlış anlaşılmasından ibarettir. Öncelikle müellifin açıklamalarına göre ibadetin vesile olduğu şey "yardım isteme" (istiâne) değil, "yardım etme"dir (iâne). Yardım etme ise açıkça Allah Teâlâ'nın fiilidir.

52 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 14.

53 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10^a.

54 Mu'tezile bu meseleyi "va'd-va'id" ilkesi çerçevesinde ele almıştır. Meselenin çeşitli uzantıları ile ele alınışı için bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 611-693.

55 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 35^a.

56 Süleymaniye, Ktp., Hamidiye, nr. 166, vr. 8^a; Dârülmesnevî, nr. 60, vr. 7^a.

57 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10^a.

58 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 6^a.

Yardım isteme ise kulların kendi kudretleri ile işledikleri bir fiildir. Nitekim bu bir taleptir ki talep ancak kulların fiili olabilir.⁵⁹

Görüldüğü üzere Yemenî, İbnü'l-Müneyyir ile İbn Bintü'l-İrâkî'nin eleştirilerine karşı müellifi savunmakla kalmamış, kulların fiilleri konusunda kendini Mu'tezile tarafında konumlamıştır. Bu tür konularda onun Zemahşerî savunusu kendini iki şekilde göstermektedir. Birincisi, Zemahşerî'nin metnine yönelik yanlış anlamaları gidermesi, ikincisi ise Zemahşerî'nin tarafına geçerek itizâlî savunması.

Zemahşerî Bakara sûresinin 2. âyetinde geçen “müttekîn” ifadesinden sonra gelen ifadelerin onun bir beyanı olmaması durumunda, “müttekîn” deyişinin günahtan kaçınma anlamına geleceğini belirtmiştir. Yemenî bu meseleyi kelâm ilmindeki, terkin fiil olup olmadığı tartışması ile irtibatlandırarak bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini zikretmiş ve yine Kâdî Abdülcebbâr'ın “kötüyü yapmama” şeklindeki adalet tanımına değinmiştir.⁶⁰ Değinildiği üzere Zemahşerî'nin ifadelerini bu şekilde Mu'tezile kaynakları ve Mu'tezile imamlarının görüşlerinden hareketle tartışması Yemenî şerhinin diğer şerh ve hâşiyelerden ayrıştığı bir husustur. Bu durumun bir başka örneği Zemahşerî'nin ölümün mahiyetine dair açıklamalarının şerhinde görülür. Zemahşerî ölümü canlının bünyesinin fesadı olarak açıklamış, ardından onun, kendisi ile birlikte duyumsamanın mümkün olmadığı bir araz olduğu görüşünü aktarmıştır.⁶¹ Yemenî bu ikinci görüşün Ebû Ali el-Cübbâî ve takipçilerinin görüşü olduğunu, ilk görüşün ise Ebû Hâşim'e ait olduğunu belirtmiştir.⁶² Diğer bir yerde Allah Teâlâ'nın iradesi açıklanırken de Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Açıklamalara göre iki Cübbâî ve takipçilerine göre Allah Teâlâ, ilmine zâit olan ve bir mahalde bulunmaksızın var olan hâdis bir irade ile mürittir. Ebü'l-Hüseyin ve takipçilerine göre ise Allah Teâlâ, ilmine zâit olmayan bir irade ile mürittir. Onun kendi fiillerini irade etmesi onları işlemesi, başkalarının fiillerini irade etmesi ise onları emretmesidir.⁶³

Zemahşerî “Onları rızıklandırdığımız şeylerden infak ederler”⁶⁴ deyişinin tefsirinde, “Rızıkı kendine isnat etmesi, onların Allah'a isnat edilmesi

59 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10^a.

60 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 16^{a-b}. Cübbâîler arasında geçen terkin fiil olup olmadığı tartışması için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 483-503.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 85.

62 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30^a.

63 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 37^b; krş. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42-46.

64 el-Bakara 2/3.

uygun olan helâl ve izin verilmiş şeyleri infak ettiklerini bildirmek içindir”⁶⁵ demiştir. İbnü'l-Müneyyir bu ifadeleri sert bir dille şöyle eleştirmiştir:

Bu, Kaderiyye'nin bidatıdır. Onlar Allah Teâlâ'nın sadece helâli rızık verdiği, haramı ise kulun kendisinin rızık olarak elde ettiği görüşündedirler. Onlar böylece rızıkı ikiye ayırmışlardır: İddialarınca biri Allah Teâlâ için diğeri ise onun ortakları içindir. Onlar Allah'ın dışında bir yaratıcı kabul edince, onun dışında bir rızık verici kabul etmekten de çekinmezler. Ehl-i sünnet ise “Allah'tan başka sizi göklerden ve yerden rızıklandıran bir yaratıcı var mıdır? O'ndan başka ilâh yoktur. O halde nasıl döndürülüyorsunuz?”⁶⁶ âyetini tasdik ederek Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı ve rızık veren kabul etmez.⁶⁷

Yemenî bu ifadeleri ihtisarla alıntılanmış ve ardından şöyle eleştirmiştir: Onların “Rızık haram olan değil ancak helâl olandır” görüşünden⁶⁸ Allah Teâlâ dışında bir yaratıcı ve rızık veren kabul ettikleri sonucu gerekmez. Onlar kulun kendi fiillerini var ettiğini söyleseler de onu yaratıcı (hâlik) olarak isimlendirmezler.⁶⁹ Çünkü yaratma, fiili eksik veya fazla olmaksızın maslahata tam uygun olarak var etmektir ki bu da Allah Teâlâ'ya yaraşır. Eğer İbnü'l-Müneyyir, onların Allah dışında bir fâil kabul ettiklerini kastetmişse, onlar gerçekten böyle düşünmektedirler. Fakat *el-İntisâf* yazarının söylediğinin aksine, Allah Teâlâ dışında bir rızık veren kabul etmezler. İbnü'l-Müneyyir'in delil getirdiği âyete gelince, bu âyette geçen “Allah'tan başka yaratıcı var mıdır?” deyişi “sizi göklerden ve yerden rızıklandıran” deyişiyle takyit edildiğinden, bu deyiş Ehl-i sünnet için bir delil olmaya uygun değildir. Öte yandan diğeri bir âyette geçen, “Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir”⁷⁰ deyişi, Allah'tan başka yaratıcıların olduğuna işaret etmektedir. Nitekim “İlâhların en güzeli olan Allah ne yücedir” denilemez. Çünkü dışta Allah'tan başka ilâh yoktur.⁷¹

65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 40.

66 Fâtır 35/3.

67 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 40.

68 Mu'tezile'nin bu görüşü için bk. Mânkdim, *Ta'lik*, s. 787-788.

69 Yemenî'nin bu açıklamaları sorunlu gözükmektedir. Nitekim Mu'tezile'de ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî'nin kullar için “hâlik” kavramını kullandığı ve sonraki süreçte bu kullanımın yaygınlık kazandığı bilinmektedir (bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, s. 371-72). Görüleceği üzere, Yemenî de daha sonraki ifadelerinde kullar için yaratma ifadesinin kullanılabileceğini belirtmiştir.

70 el-Mü'minûn 23/14.

71 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 17^a.

Yemenî bu son açıklamasından az önce “var etme” (icat) ile “yaratma” (halk) arasında bir ayırım gözeterek Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerini var etme görüşünün onları kullara yaratıcı demeye sevketmediğini söylemişti. Fakat burada, söz konusu âyetten hareketle Allah'tan başka yaratıcı bulunduğu sonucunun çıktığını ifade etmektedir. Onun burada bir çelişki içerisinde olup olmadığı bir yana, yaptığı açıklamaların bütününden, kulların kendi fiillerinin var edicisi ya da yaratıcısı olduğu konusunda⁷² Mu'tezile ile aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.

Yemenî kulların fiilleri ile ilgili bu açıklamanın ardından Kâdî Beyzâvî'nin tefsirine de atıfla, Ehl-i sünnet'in haramın da rızık olduğu görüşünü aktarmış, sonra bunu reddederek haramın da rızık olduğuna dair delil getirilen bir hadisi tevil ederek sadece helâlin gerçek anlamda rızık olabileceği belirtmiştir.⁷³ Yemenî ilerleyen sayfalarda da Mu'tezile'nin rızık ancak helâl olacağı görüşünü açık bir şekilde savunmuştur.⁷⁴

Zemahşerî “Allah onların kalplerini mühürlemiştir”⁷⁵ ifadesini mecazi olarak yorumlamış, bu ifadenin hakikat anlamında alınmasının adalet ilkesine aykırı olduğunu savunmuştur.⁷⁶ Zemahşerî'nin itizâlî yönelişinin açık bir şekilde gözlemlendiği bu ibarelerin açıklamasında Yemenî, Zemahşerî'nin Mu'tezile cihetinden yaptığı açıklamalar üzerinde fazlaca durmaksızın, müellifin bu kullanımın mecazi olduğu görüşünü verili alır ve burada ne tür bir mecazın bulunduğu farklı ihtimaller üzerinden genişçe tartışır.⁷⁷ Bununla birlikte o, Zemahşerî'nin, “Peki mühürleme niçin Allah'a isnat edilmiştir?” sorusunu gündeme getirdiği yerde, Mu'tezile yanlısı olduğunu kısa bir açıklama ile gösterir. Açıklamaya göre mühürleme, hakkı kabulden menetmektir ki bu da kötüdür (kabih). Kötü ise Allah Teâlâ'ya gerçek anlamda isnat edilemeyeceğinden, söz konusu kullanımın mecazi olduğu kabul edilmelidir. Onların haktan yüz çevirmelerini mübalağalı bir şekilde ifade etmek üzere böyle bir kullanıma başvurulmuştur.⁷⁸

Zemahşerî “Allah'ın her şeye gücü yeter (kadîr)”⁷⁹ ifadesinin tefsirinde “şey kavramını özetle şöyle tartışma konusu etmiştir: Şey, bilinmesi ve haber

72 Bu konuda bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 323 vd.; Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, s. 371-388.

73 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 17^a.

74 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 53^a.

75 el-Bakara 2/7.

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 48-50.

77 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 20^a-21^a.

78 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 20^b.

79 el-Bakara 2/20.

verilmesi uygun olandır. Cisim, araz, kadim, mâdum ve muhal için söylenir. Fakat ‘şeyler’ arasında imkânsızlar ve başka fâillerin fiilleri gibi kudretin konusu olmayanlar varken, Allah Teâlâ’nın her şeye kâdir olmasından nasıl bahsedilebilir? Bunun cevabı kâdir kelimesinin anlamında gizlidir. Kâdirin tanımında fiilin imkânsız olmaması vardır. Buna göre kâdirin zikredilmesi durumunda imkânsız kategorisi istisna edilmiş olur. Âyette sanki, “Güç yetirilmesi uygun olan her şey gücü yeter” denilmiştir.⁸⁰

Yemenî’nin bu açıklamalara yönelik şerhi İbnü’l-Müneyyir ve İbn Bintü’l-İrâkî’nin eleştirileri üzerinden şekillenmiştir. İbnü’l-Müneyyir yukarıdaki görüşleri biri aslı diğeri fer’î olmak üzere iki açıdan yanlış bulur. Asıl olarak bakıldığında, şey kavramı Ehl-i sünnet’in kabul ettiği üzere mevcudu ifade etmektedir. Zemahşerî’nin açıklaması bu açıdan yanlıştır. Fer’î olarak bakıldığında, Kaderiyye yani Mu’tezile şey kavramını sadece mevcutlar ve mümkün mâdumlar için kullanmaktadır. Onlara göre bu kavram imkânsız olanı ifade etmemektedir. Şu durumda Zemahşerî’nin açıklamaları Ehl-i sünnet’e göre de Mu’tezile’ye göre de geçersizdir.⁸¹ Yemenî *el-İntisâf* yazarının bu açıklamalar ile Mu’tezile’nin görüşünü çarpıtıldığı kanaatindedir. Müellifin en başta verdiği tanımda da görüldüğü üzere onlara göre şey; bilinmesi ve haber verilmesi uygun olandır. Buna göre onlar Ehl-i sünnet’ten, “şey”in mevcut ile sınırlı olması konusunda ayrışmaktadırlar.⁸² Aynı tartışma Bakara sûresinin 113. âyetinin tefsirinde de gündeme gelmiştir. Zemahşerî burada muhal ve mâdum için “şey” denilebileceğini belirtmiş,⁸³ İbnü’l-Müneyyir ise önceki eleştirisini tekrarlayarak bu açıklamanın ne Ehl-i sünnet’e ne de Mu’tezile’ye uygun olduğunu savunmuştur.⁸⁴ Yemenî de buna cevap olarak onun “şey” kavramını imkânsız da kapsayacak şekilde haber verilmesi mümkün olanlar için kullanıldığını tekrarlamıştır.⁸⁵

İbnü’l-Müneyyir “şey” kavramının gerçekte mevcut ile sınırlı olduğunu söyleyince, mümkün mâdumların kudrete konu olmasını açıklamak durumundadır. O bunu, mümkün mâdumlardan gelecekte var olacakların, gelecekteki bu durumuna bakılarak mecazen “şey” kapsamına girdiklerini belirtir. Burada sanki “şey haline geleceklere kâdirdir” denilmiştir.⁸⁶ *el-İnsâf* yazarı ise buna itiraz ederek, mâdumların gelecekte var olacakları hasebiyle değil,

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 87-88.

81 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.

82 Yemenî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, vr. 30^b.

83 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 178.

84 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 178.

85 Yemenî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, vr. 47^a.

86 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.

varlığa geldikleri ilk zaman itibariyle “şey” mefhumuna dahil olduklarını savunmuştur. Buna göre Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olduğu söylenirken, mâdumların varlığa geldikleri ilk an itibara alınmıştır.⁸⁷ Yemenî bu iki görüşü aktardıktan sonra her ikisini de eleştirir: Öncelikle İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i sünnet'e referansla savunduğu ve İbn Bintü'l-İrâkî'nin de onayladığı, “şey kavramının ancak mevcut için söylenebileceği ve kudretin de ancak şeye taalluk edebileceği” görüşü doğru değildir. Onlardan ilki, kudretin gelecekte şey olacaklara iliştiğini, ikincisi ise şey kapsamına girdiği ilk an itibariyle var olana iliştiğini savunmuştur. Yemenî'ye göre her iki görüş de Allah Teâlâ'nın an itibariyle mevcut olmayan şeylere güç yetiremeyeceği ve O'nun makdûrâtının sınırlı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Çünkü var olmakla sınırlanan “şeyler” sonludur. Yine *el-İnsâf* yazarı kudretin “şey”e ilk var olma anında iliştiğini söylerken “şey”in varlığını sürdürmesi için de bir fâile muhtaç olduğunu gözden kaçırmaktadır. Kudreti ilk var olma anıyla tahsis etmek anlamsızdır.⁸⁸

Görüldüğü üzere Yemenî, ilâhî kudretin mümkün mâdumlara taalluk ettiğini savunmaktadır. O, şeyin mevcut anlamında alınarak sonra da “Allah'ın her şeye kâdir” olmasını açıklamak üzere gereksiz tevellere gidilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre “şey”, bilinmesi ve hakkında haber verilmesi uygun olandır. İmkânsız olan da “şey” kavramına dahil olmakla birlikte, söz konusu âyetteki “kâdir” karinesi, imkânsız dışarıda bırakılmaktadır. Fakat mümkün mâdumların dışlanması için bir gerekçe yoktur. *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* yazarları Mu'tezile'ye muhalefet ederek Ehl-i sünnet'in “şey” anlayışı ile uyumlu kalmaya çalıştıklarından âyeti doğru bir şekilde açıklayamamışlardır.

Zemahşerî kudret konusunu ele alırken “İki kâdir arasında fiil konusu ise tartışmalıdır” açıklamasını yapmış, fakat bu ifadenin öncesinde, imkânsız ile birlikte başkasının fiilini de güç yetirilemeyenler arasında zikretmiştir.⁸⁹ İbnü'l-Müneyyir onun bu konudaki açıklamasını hedef alarak bu ifadelerin Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı görüşü üzerine bina edildiğini belirtir. Ehl-i sünnet her türlü fiili Allah'a izâfe ettiklerinden aynı ikilem ile karşılaşmamışlardır.⁹⁰ Yemenî ise Zemahşerî'nin, “İki kâdir arasında fiil konusu tartışmalıdır” açıklamasını ele alır. Ona göre burada Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışma değil, Mu'tezile'nin kendi içindeki tartışma kastedilmiştir. Mu'tezile içinde kulun fiilinin sadece kendisinin mi yoksa hem kendisinin hem de Allah Teâlâ'nın makdûru mu olduğu

87 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 13^b.

88 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30^b.

89 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 88.

90 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.

tartışılmıştır. Mu'tezile'nin cumhuru, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağından hareketle, Allah'ın kulun fiilinin aynısına kâdir olmadığını fakat misline kâdir olduğunu savunmuştur.⁹¹ Cumhura göre söz konusu âyetteki "şey" kavramından "imkânsız" ile birlikte "kulların fiilleri" de istisna edilmelidir. Çünkü Allah Teâlâ kulların fiillerinin aynısına kâdir değildir. Mu'tezile'den bazıları ise Allah'ın kulların fiillerinin aynısına da kâdir olduğunu savunmuşlardır. Cumhurun delili iki ayrı kâdirin fiilinin birbirinin yerine geçmeksizin tek bir şeyde konu olmasının imkânsızlığına dayanır.⁹² Yemenî Mu'tezile içindeki istisnâ görüşün dayanağına ise yer vermemiştir. İki görüşün sunulmuş biçiminden onun bu konuda cumhurun görüşünü paylaştığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî Bakara sûresinin 25. âyetinde yer alan, inanıp sâlih amel işleyenlere altından ırmaklar akan cennetlerin müjdelendiği ifadelerin tefsirinde, itaati işleyip günahı terkederek iman ile salih ameli birleştiren kimsenin, bunları küfür ve büyük günahla yok etmediği (ihbât) sürece söz konusu müjdeye mazhar olacağını belirtmiştir.⁹³ Bu açıklama Mu'tezile'nin "mürtekeb-i kebîre" görüşü⁹⁴ ve sâlih amel işlemekle birlikte günahlara da devam edildiğinde günahların sevapları götüreceğini ifade eden "ihbât" anlayışıyla⁹⁵ uyumludur. Fahreddin er-Râzî, tefsirinde "ihbât" meselesini gündeme getirerek genişçe tartışmış ve Mu'tezile'nin "ihbât" anlayışını muhale irca ederek reddetmiştir.⁹⁶ Yemenî ise Razi'nin bu konudaki ifadelerini alıntıladıktan sonra onu eleştirmiş, "ihbât"ın Kur'ân-ı Kerim ile sabit olduğunu ve Râzî'nin iddia ettiğinin aksine "ihbât"ın gerçekleşmesi konusunda aklen bir mani bulunmadığını savunmuştur.⁹⁷ Buradaki açıklamalarından onun, Mu'tezile'nin "mürtekeb-i kebîre" anlayışını ve amellerin hak doğurarak mükâfat ve cezayı zorunlu hale getirdiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Onun ifadeleriyle "Eğer itaate karşılık olarak mükâfat ve mâsiyete karşılık olarak ceza hak edilmemiş olsaydı, şeriatın birçok kaidesi bâtil olurdu."⁹⁸ Yemenî bu açıklamasını, aynı yerdeki "ihbât" tartışması çerçevesinde Râzî'den alıntıldığı, "Kul itaate karşılık olarak mükâfatı ve mâsiyete karşılık olarak da cezayı

91 Kâdî Abdülcebbar cumhurun bu görüşünü genişçe ele almıştır (bk. *el-Mugnî*, VIII, 131-161).

92 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30^b-31^a.

93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 104.

94 Bu konuda bk. Mankdîm, *Ta'lik*, s. 632-687.

95 Bu konuda bk. Mankdîm, *Ta'lik*, bk. s. 625-628; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 420-425; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 505-510.

96 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 357-358; VI, 393-394.

97 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 34^b-35^a.

98 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 35^a.

aklî ve zorunlu olarak hak etmez. Bu, Ehl-i sünnet'in görüşüdür ve bizim de tercihimizdir”⁹⁹ açıklamasına bir reddiye olarak yapmıştır.

Zemahşerî âyette geçen “Dediler ki: Kalplerimiz kılıflıdır”¹⁰⁰ ifadesinin tefsirinde, “Fıtrattan sapma olan küfrü işlediklerinden dolayı kalplerini kılıflamışlardır”¹⁰¹ açıklamasını yapmış, Tîbî ile İbnü'l-Müneyyir bu ifadeyi Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşü ile ilişkilendirmişlerdir.¹⁰² Yemenî bu ikisinin açıklamalarını aktardıktan sonra, onların kulların fiillerini Allah Teâlâ'ya nispet ederken düştükleri durumu devekuşunun durumuna benzetir. Devekuşuna “Haydi uç” denildiğinde “Ben deveyim!” cevabını vermiş, “Haydi yük taşı” denildiğinde ise “Ben kuşum!” demiştir. Bu ikisi de bir yandan kulu sorumlu tutarken öte yandan onun istitâat ve kudretini elinden alarak imana ve küfre salâhiyetsiz hale getirmektedirler.¹⁰³ Yemenî burada kulların fiilleriyle ilgili olarak Mu'tezile tarafında yer aldığını açıkça göstermektedir.

Yemenî'nin Mu'tezile'yi savunduğu diğer bir mesele sihrin tesirinin kaynağı ile ilgilidir. Zemahşerî şeytanların sihir öğretmesinden bahsedilen Bakara sûresinin 102. âyetinin tefsirinde, Mu'tezile'ye uygun olarak,¹⁰⁴ sihirbazın kendi başına bir tesiri bulunmadığını, bu konudaki tesirin Allah Teâlâ'nın bir fiili olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Yemenî burada Fahreddin er-Râzî'den de bir alıntı ile Ehl-i sünnet'in sihrin kendi başına tesiri bulunduğunu görüşünü aktardıktan sonra bu konuda Ehl-i sünnet'in kendi içinde çelişkiye düştüğünü şöyle ifade eder: “Fiilleri kuldand nefyedip Allah Teâlâ'ya atfedenerin sonra kalkıp da sihrin (kendi başına) bir tesiri bulunduğunu söylemelerine şaşıyorum.”¹⁰⁶ Onun alıntılıdığı kesitte Râzî, Mu'tezile'nin sihrin kendi başına tesiri olması durumunda mûcize ile bir karışıklık doğacağı itirazına, peygamberler söz konusu olduğunda Allah Teâlâ'nın bu karışıklığa izin vermesinin câiz olmadığını belirterek cevap vermiştir.¹⁰⁷ Yemenî'ye göre o, Allah Teâlâ'nın bir kabih türü olan karışıklığa izin vermesini câiz görmeyerek hüsün-kubuh konusunda mezhebini terketmiş ve bu konuda aklı esas alan Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre her karışıklık ve kizb de Allah'ın bir fiilidir ve

99 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 358.

100 el-Bakara 2/88.

101 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 164.

102 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 164; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 570.

103 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 45^b.

104 Mu'tezile'nin sihrin tesiri konusundaki görüşü için bk. Eşarî, *Makâlât*, II, 129.

105 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 173.

106 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 46^b-47^a.

107 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 627.

ondan sâdır olduğunda bunlar kabih değildir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere Yemenî, sihri tesiri konusunda da Mu'tezile ile uyum içerisinde düşünmekte, dahası bu konuda Ehl-i sünnet'i çelişkiye düşmekle suçlamaktadır.

Hız. İbrâhim'in "bizi affet!" şeklindeki duasının geçtiği Bakara sûresinin 128. âyetinin tefsirinde Zemahşerî, "küçük günahlarımızı" kaydını koymuştur.¹⁰⁹ Yemenî'nin alıntıladığı üzere Fahreddin er-Râzî ise Mu'tezile'nin peygamberler için küçük günahı câiz gördüklerini, halbuki onlar küçük günahların kişinin sevapları tarafından izâle edildiğini düşündüklerinden onlara göre bu tür günahlardan tövbe etmenin muhal olması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁰ Yemenî buna şöyle cevap verir: Tövbenin anlamı günahı terk, onu işlemekten pişmanlık ve ona bir daha dönmek üzere kararlılık olduğuna göre, küçük günahlar sevaplarla örtülmüş olsa bile onlardan tövbe etmek niçin muhal olsun?"¹¹¹ Yemenî bu soru ile Râzî'nin Mu'tezile'yi ilzam etmeye yönelik eleştirisini boşa çıkarmayı hedeflemiştir.

Zemahşerî Bakara sûresinin 143. âyetinde Allah Teâlâ'nın kendisi için kullandığı "bilelim diye" (li-na'leme) ifadesinin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır. "Eğer 'O, ezelden beri bunu bilirken nasıl *bilelim diye* demiştir?' dersin şöyle derim: Onun anlamı, *karşılık vermeye taalluk eden bir bilgiyle bilelim diye* şeklindedir ki bu da mevcut ve hâsıl olarak bilmektir."¹¹² Yemenî bu konuda yine Râzî'den bir alıntı yaparak onu eleştirmiştir. Onun aktarımına göre Râzî, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Allah Teâlâ'nın ilminin olaylara göre değiştiği görüşünde olduğunu belirttiikten sonra Ehl-i sünnet'e göre ilâhî bilginin değişmediğini belirtmiştir. Burada Ebü'l-Hüseyn'e atfedilen¹¹³ görüşe göre o, âlemin yok iken var edileceği bilgisinin âlem var edildiğinde ortadan kalkmaksızın devam etmesi durumunda bunun cehalet olacağını, dolayısıyla ilk bilginin değişmiş olması gerektiğini savunurken, Râzî ise âlemin var olduğu bilgisinin, önceki durumda söz konusu olan âlemin var olacağı bilgisini ortadan kaldırmadığını, bilakis öncekinin yeni bir bilgiye

108 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 47^a.

109 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 188.

110 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 56.

111 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 48^b.

112 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 200.

113 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâm alanındaki birçok görüşü öğrencisi Rükneddin İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından aktarılarak günümüze ulaşmıştır. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn* adlı eserinde bu konuyu genişçe ele aldığı kısımda (*el-Fâik*, s. 86-91) hocasına bir atıfta bulunsa da yukarıda aktarılan görüşü ona nispet etmemiştir. Başka bir kısımda ise o, sonradan mümin olan kâfir örneğinde, Ebü'l-Hüseyn'in ilâhî ilmin değişmediği kanaatinde olduğunu ve hâlihazırda kâfir olmaya yönelik ilim ile ileride mümin olmaya yönelik ilmi iki ayrı ilim olarak değerlendirdiğini aktarmıştır (bk. *el-Fâik*, s. 207-208).

inkılâp ettiğini savunmuştur.¹¹⁴ Yemenî'ye göre Râzî'nin bilgide inkılâbı kabul etmekle birlikte onda değişiklik olmadığını söylemesi bir çelişkidir. Bu konuda tahkik, değişikliğin bilginin kendisinde olmayıp bilgi ile bilinen arasındaki bağıntıda olduğudur (et-tagyîr lâ yekau fî nefsi'l-ilm bel yekau fî tesebbübihî ile'l-ma'lûm).¹¹⁵ Yemenî burada Râzî'yi eleştirirken Ebül-Hüseyn'e atfedilen görüşü de benimsememiş, kendi tahkik görüşünü ortaya koymuştur. Konumuz açısından onun bu açıklamaları, Râzî'nin Ehl-i sünnet adına öne sürdüğü görüşleri boşa çıkarma çabası açısından önemlidir.

Zemahşerî Bakara sûresinin 167. âyetinde geçen "Onlar ateşten çıkacak değillerdir" ifadesinin tefsirinde burada ihtisas bulunmadığını belirtmiş,¹¹⁶ Tîbî ile İbnü'l-Müneyyir ise bu açıklamayı Mu'tezile'nin tövbe etmeyen "mürtebib-i kebîre"nin ebedî cehennemlik olduğu görüşünün¹¹⁷ bir yansıması olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁸ Yemenî bu ikisinin bu konudaki açıklamalarını alıntıladıktan sonra Mu'tezile'nin mürtebib-i kebîre anlayışını savunmuştur. Ona göre fâsık mümin değildir. Vaîd âyetleri fâsıkların ebedî cehennemde kalacağına delâlet etmekteyken, delillerin çelişkisinden kaçınmak için, söz konusu âyette ihtisas gözeterek bunları kapsam dışında tutmak doğru değildir. Müminlerin cehenneme girip çıkmaları da söz konusu değildir. Onlar cehenneme girmeyecek, kâfir ve tövbe etmemiş fâsıklar ise cehenneme girerek ebediyen orada kalacaklardır.¹¹⁹ Yemenî daha sonra ribâ yiyenlerin durumu ile ilgili âyetin¹²⁰ açıklamasında da fâsıkların ebedî cehennemde kalacakları görüşünü tekrarlamıştır.¹²¹ Mürtebib-i kebîre görüşünün savunulduğu diğer bir yer ise âyette geçen "Takvalı olanlar ise bunların üstündedir"¹²² ifadesinin tefsirine¹²³ yönelik şerhte gözlenir. Yemenî burada İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerini¹²⁴ alıntıladıktan sonra Tîbî'nin ifadelelerini de kullanarak onu eleştirmiştir.¹²⁵ Yemenî burada, günaha ısrar eden "kebîre" sahibinin şakî olduğunu ve Allah katında ancak müttaki müminlerin mutlu olacağını savunmaktadır.

114 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 50^a-50^b; krş. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 283.

115 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 50^b.

116 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 212.

117 Bu konuda bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 666-687.

118 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 212; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 189.

119 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 52^{a-b}.

120 el-Bakara 2/275.

121 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 65^b.

122 el-Bakara 2/212.

123 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255.

124 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 255.

125 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 58^b.

Sonuç

İmâdüddin el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı şerhini, *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin temellerini oluşturan İbnü'l-Müneyyir, İbn Bintü'l-İrâkî, Kutbüddin el-Fâlî, Çârperdî, Tibî, Kazvîni gibi şârihlerin çizgisinde vermiştir. Bununla birlikte *Tuhfetü'l-eşrâf*, içerdiği itizâlî görüşler ve Mu'tezile savunusu ile atıflarda bulunduğu bütün bu kaynaklardan ayrılmaktadır. Aynı ayrışma durumu *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin Yemenî'den sonraki süreçleri için de geçerlidir. Sonraki dönemlerde ana çizgide verilmiş olan ve içeriği hakkında bilgi sahibi olduğumuz *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinden hiçbiri kelâmî konularda Mu'tezile yanlısı olmamıştır. Dahası Yemenî'nin yaşadığı VIII. (XIV.) asırda ve sonrasında "müteahhirîn mektebi"nin bir parçası olduğu halde Mu'tezile'yi benimsemiş bulunan isimlerden bahsetmek kolay değildir. Yemenî bir yandan Eş'arî bir allâme olan Kâdî el-Beyzâvî'den, "müteahhirîn ulemasının en üstünü" (efdalü'l-müteahhirîn) olarak bahsederken öte yandan tavizsiz bir şekilde Mu'tezile savunusunu sürdürmektedir. Bu durum Yemenî'nin *el-Keşşâf* şerhini, genelde tefsir tarihinde özelde ise şerh-hâşiye geleneğinde özel bir yere yerleştirmektedir.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ına yönelik Bakara sûresi çerçevesindeki bu inceleme, onun Mu'tezile ile diğer kelâm mezheplerinin ayrıştığı bütün konularda Mu'tezile'nin safında yer aldığını ortaya koymuştur. Fakat Yemenî, söylem düzeyinde Mu'tezile'yi öne çıkartmamış, meselâ mezhebini açıkça ifade ederek kendini Ehl-i sünnet gibi diğer mezheplerin karşısında konumlamamıştır. Muhtemelen o böylece, Sünnî ilim muhitlerinde aşırı bir tepki oluşturmaktan kaçınmayı hedeflemiştir. İçeriğinden hareketle söylenirse, *Tuhfetü'l-eşrâf* Mu'tezile'yi savunmak üzere yazılmış bir şerh olmaktan ziyade, *el-Keşşâf* açıklanırken yeri geldikçe Mu'tezile'nin savunulduğu bir eserdir. Eserde Mu'tezile savunulurken saldırgan ve tutucu bir üslup benimsenmemiştir. Fakat şârih, şerh sırasında gündeme gelen ilâhî sıfatlar, Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmışlığı, kulların fiilleri, hür irade, sadece helâlin rızık oluşu, mürtekb-i kebir, ihbât ve sihrin tesiri gibi konularda açıkça Mu'tezile'nin görüşlerini savunmaktadır.

Tuhfetü'l-eşrâf tefsirin ve kelâmın müteahhirîn döneminde Mu'tezile'nin savunulduğu istisnâî bir eser olması hasebiyle tefsir tarihlerinde özellikle yer bulmayı hak etmektedir. Bu tür metinler *el-Keşşâf* çizgisinde oluşan tefsir literatüründe Mu'tezile karşıtlığının ortak bir payda olmadığını göstermesi açısından önem arz eder.

Bibliyografya

- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, haz. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç, I-II, İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Boyalık, M. Taha, "Kutbüddin eş-Şirâzi'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 101-18.
- Çârperdi, Fahreddin, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 162.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1416/1995.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1420.
- Frank, Richard M., "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 14 (1980): 185-209; aynı makale için bk. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, ed. Dimitri Gutas, Ashgate: Variorum, 2007, IV. bölüm.
- İbn Âşûr, M. Fâzıl, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, Kahire: Matbaatü'l-Ezherîş-şerîf, 1417/1997.
- İbn Bintü'l-İrâkî, Abdülkerîm b. Ali el-Ensârî, *el-İnsâf muhtasarü'l-İntisâf fî şerhi'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 644.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûlîd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott, Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, *el-Keşşâf*'ın hâmişinde, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1366/1947; Süleymaniye, Ktp., Hamidiye, nr. 166; Dârülmesnevî, nr. 60.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Tevfik et-Tavîl – Saîd Zâid, VIII, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, t.y.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat – M. Şerafeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Kaya, Mesut, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*, Ankara: İlahiyât, 2015.
- Kazvîni, Sirâceddin Ömer b. Abdurrahman, *Keşfü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr. 81.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mânkdim Şeşdiv, Ahmed b. Hüseyin, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle neşredilmiştir: *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*), nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

Şevkânî, *el-Bedriüt-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnîs-sâbi'*, Beyrut: Dârü'l-ma'rifê, t.y.
Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'l-reyb*, I-XVII, Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye
li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Yemenî, İmâdeddin Yahyâ b. Kâsım, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 563.
Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1366/1947.

Ziriklî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

The Defense of Mu'tazila in al-Yemenî's Commentary on *al-Kashshâf* titled *Tuḥfa al-ashrâf*

The period after al-Zamakhsharî's *al-Kashshâf* in the science of exegesis and after al-Gazzâlî (d. 505/1111) and al-Râzî (d. 606/1209) in the field of theology is called the *muta'akkhkir* (the late) period. Although the Mu'tazila school lost its appeal in literature by the sixth/twelfth century, Mu'tazila defenders occasionally appear. 'Imâd al-Dîn al-Yemenî's (d. 750/1349) *Tuḥfa al-ashrâf*, a commentary on *al-Kashshâf*, is one such example. Al-Yemenî's commentary is distinguished by its defense of the Mu'tazila among dozens of commentaries on *al-Kashshâf*. To my knowledge, no other commentary on *al-Kashshâf* reflects a similar Mu'tazilî position. This article examines the Mu'tazila content of al-Yemenî's commentary and shows that the book in fact defends the Mu'tazila school during the later period, thus highlighting characteristics that illuminate the era in respect to exegesis and theology.

At the level of literature, scholarly interest in *al-Kashshâf* took a century to grow. One of the reasons for this was the skepticism of Sunni circles to this exegesis in the beginning. However, scholars gradually began to appreciate its outstanding characteristics in respect to linguistics, rhetoric and style separate from its content in line with the Mu'tazila school. Thereafter, many works emerged in the same manner as *al-Kashshâf*. We can categorize them as summaries, recompositions, critical commentaries, descriptive commentaries, glosses and debates (*muḥākama*). Undoubtedly, the most common examples were descriptive commentaries and glosses on them. While the number of works related to other categories is limited, we can count dozens of descriptive commentaries on *al-Kashshâf* with no particular emphasis on its theological content. Even if they occasionally criticized Mu'tazilî views, their primary objectives are descriptive. 'Imâd al-Dîn al-Yemenî's commentary on *al-Kashshâf*, titled *Tuḥfa al-ashrâf fî kashf ghawāmiḍ al-Kashshâf* is also a descriptive commentary. Original in many respects, this commentary covers *al-Kashshâf* as a whole from the preface to the chapter Mankind (al-Nās). Al-Yemenî wrote his book *Tuḥfa al-ashrâf* by using the works of previous commentators that endorsed a similar line of thought, such as Ibn al-Munayyir (d. 683/1284), Ibn bint al-'Irāqî (d. 704/1304), Quṭb al-dîn al-Fālî (d. 698/1298), Chârpardî (d. 746/1345), Tîbî (d. 743/1342) and Qâzwîni (ö. 745/1344). The most frequently consulted work among these was Tîbî's commentary, *Futūḥ al-Ghayb*. However, *Tuḥfa al-ashrâf* is distinguished from all other commentaries consulted by its Mu'tazila perspective and defense of the Mu'tazila School. This is even true

for commentaries on *al-Kashshâf* after al-Yemenî. None of the commentaries on *al-Kashshâf* during the later period ever adopted the Mu'tazila position on theological issues. Besides, during the eighth/fourteenth century and after, we rarely see an example, like al-Yemenî, of a member of *muta'akhhirîn* scholars and a defender of the Mu'tazila position. This fact places al-Yemenî's commentary on *al-Kashshâf* in a special position in the history of exegesis in general and in the tradition of commentary/glosses in particular.

Biographical dictionaries do not contain much information about al-Yemenî's life. We understand his Mu'tazila position from his work itself. The article examines in detail the Mu'tazili ideas in al-Yemenî's *Tuhfa al-ashrâf*. We take into consideration some of the conceptual preferences and focus on the theological issues in the interpretation of the chapter of The Cow (*al-Baqara*) from the Qur'an. At the introductory section, Al-Yemenî hinted at the Mu'tazili principles of *'adâlah* (justice) and *tawhîd* (the oneness of God). While mentioning the Mu'tazila, he used the term *ahl al-'adl* (people of justice) as preferred by this school itself. Sometimes he referred to "they" when referencing the Sunnis (*ahl al-Sunnah*) in general. Another point worth mentioning in *Tuhfa al-ashrâf* is the author's allocation of space to different views within the Mu'tazila School and referring to Mu'tazila scholars throughout his discussions. As far as one can see, no other commentary on *al-Kashshâf* had ever offered space to Mu'tazili views in such detail, nor mentioned diverging views within the school in a systematic way.

Although these observations support the argument that al-Yemenî was a Mu'tazila sympathizer, no clear evidence is available by which to consider him a Mu'tazili scholar. Some clearer evidence can be found in the commentator's theological preferences. An examination on the views concerning the chapter of The Cow shows that al-Yemenî sided with the Mu'tazila on matters wherein there existed disagreements with other theological schools. Concerning certain issues in the chapter of The Cow such as God's attributes, the createdness of Quran (*khalq al-Qur'ân*), free will, the conditions of the great sinner and the effects of magic, he always preferred Mu'tazila positions. However, he embraced a moderate rather than aggressive language when defending the Mu'tazila. He never positioned himself directly in opposition to the overall Sunni perspective, probably to avoid a reaction from Sunni circles.

The article tries to demonstrate al-Yemenî's inclination toward the Mu'tazila in *Tuhfa al-ashrâf*, though it does not discuss his theological views in detail. Al-Yemenî's authority in theology, his views in this field and his relationship with Mu'tazili sub-schools could be subjects of another study. Indeed, *Tuhfa al-ashrâf* is not only a subject of the history of exegesis but also that of the history of theological thought.

Tuhfa al-ashrâf deserves an important place in the history of exegesis in respect to its idiosyncratic position defending the Mu'tazili views in the later period of exegesis and theology. Texts of this sort show that works in the line of *al-Kashshâf* do not have a shared viewpoint necessarily in opposition to the Mu'tazila School.

Keywords: 'Imâd al-Dîn al-Yemenî, *Tuhfa al-ashrâf*, Quran commentary, *al-Kashshâf*, Defense of the Mu'tazila, the Later period of Exegesis and Theology.

The Relationship Between the Holy Spirit and Human Perfection in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with Reference to Christian Arabic Literature

Elif Tokay*

Nazianzuslu Grigorios'un Vaftiz Teolojisinde Kutsal Ruh İle İnsanın Mükemmelleşmesi Arasındaki İlişki: Hıristiyan Arap Literatürü Bağlamında Bir İnceleme

Nazianzuslu Grigorios (329-390 [?]) Hıristiyan inanç esaslarının formüle edilmesinde ve Hıristiyan teolojisinin gelişiminde etkili olmuş kilise babalarından biridir. Grigorios aynı zamanda Hıristiyan asketik yaşam düşüncesinin teorisyenlerinden ve uygulayıcılarından. İlaveten o Hıristiyan eğitimi ve kültürü üzerine fikir beyan eden ve bu alanlarda aktif rol alan bir geç antikite yazarıdır. Ancak İncilci Yuhanna'dan sonra Teolog ünvanı ile anılmayı hak eden ikinci kişi olmasında önemli bir rol oynayan *Teolojik Vaazlar*'ına ve Konstantinopolis başpiskoposluğu sırasında özellikle Aryüşçüler karşısında gösterdiği tüm çabalara rağmen Grigorios, batı Hıristiyan dünyasında, sadece Bizans edebiyat geleneğine ait bir figür olarak görülüp ihmal edilmiştir. Bu noktada X. yüzyıl Antakya Melkit kilisesinde Grigorios'u Melkit cemaate Arapça ile tanıtmaya ya da hatırlatmaya ihtiyacının ortaya çıkması dikkat çekicidir. Melkit kilisesine mensup Arapça konuşan Bizanslı Hıristiyan tercümanlar tarafından Grekçe'den Arapça'ya çevrilmek üzere seçilen eserlerin ortak yanı ahlaki ve entelektüel içerikli olmalarıdır. Bu eserlerde yansıtılan ahlak ve bilgi merkezli insanın mükemmelleşmesi ve kurtuluşu vurgusunda akla ve ruha (ve kalbe) aynı anda dikkat çekilmesi önemlidir. Theosis ya da kemal erme doktrininin fikir babası olan Grigorios Kutsal Ruh'u hem akıl hem ruh için yönlendirici hatta tecrübe edilebilir bir unsur olarak sunmaktadır. Bu makalede Grigorios'un vaazlarının -özellikle *Vaftiz Üzerine* isimli vaazının- Arapça tercümelerinin insanın mükemmelleşmesi yolunda Kutsal Ruh'a biçtiği rol Hıristiyan Arap teolojisi ve literatürü ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Nazianzuslu Grigorios, theosis, Kutsal Ruh, Antakya Melkit Kilisesi

* Dr., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, History of Religions. ORCID 0000-0001-8714-4207 elif.tokay@istanbul.edu.tr

Introduction

This article examines the relationship between the Holy Spirit and human perfection as presented in the Arabic translation of Gregory the Theologian's sermon on baptism.¹ Gregory the Theologian, or Gregory of Nazianzus (ca. 329-390) as he is widely known, is an important figure who represents the very productive age of Christian theology (the 4th century) and contributes to the Byzantine thought which owes much to his heritage. This is also true for the evolution of the concept or the idea of *theosis*. The reason which led me to focus on one specific sermon by Gregory is that he expresses or in some cases implies elegantly and intelligibly the most important elements of his theology in this long speech on baptism. I chose its Arabic translation² for two main reasons: First, it has not been studied before. Secondly, it makes it available for us to read Gregory's theory of theosis in a totally different context, i.e. the intellectual milieu of the 10th century Islamicate world.

The main interest of this article is human perfection, or theosis, as I find it the most comprehensive element of Gregory's thought. Theosis does not only explain the connection between God and human beings but also proposes an ideal for humankind. To limit the study of Gregory's theosis theology, here I highlight the role played by the Holy Spirit in human perfection. By doing this, I concentrate on the last phase of the deification process that ultimately or idealistically is hoped to end in participation or union with God. Therefore, here, the social and educational character of this process are touched upon only as parts of the setting behind human perfection while its intellectual and spiritual nature are examined in detail. I show that as the purifying

1 This study is based on my doctoral dissertation, presented to the Cardiff University in 2013.

2 It was translated by Ibrâhîm ibn Yûḥannâ al-Anṭākî (c. 950-1025), who worked on an earlier version conducted by another Antiochene, Anṭônios (d. after 950s). Based upon the translations of Ibrâhîm, Anṭônios and 'Abdallâh ibn al-Faḍl (d. c. 1052) of mainly Greek patristic texts into Arabic, it is possible to talk about an Antiochene Greco-Arabic translation movement which coincided with the Byzantine reconquest of Antioch (969-1085). For the history and literature of the Arab Orthodox Christianity, see Nasrallah, Joseph, *Histoire du Mouvement Littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e Siècle*, 5 vols., Paris: Peeters, 1979-1989; Noble, Samuel and Treiger, Alexander, "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallâh ibn al-Faḍl al-Anṭākî and his Discourse on the Holy Trinity", *Le Muséon*, 124 (2011): 371-417; Noble, Samuel and Treiger, Alexander, ed. *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700: An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois Press, 2014; Çolak, Hasan, *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations Between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015; Panchenko, Constantin A., *Arab Orthodox Christians under the Ottomans 1516-1831*, trans. Samuel Noble, New York: Holy Trinity Publications, 2016.

and illuminating Christian sacrament, baptism perfectly fits for the whole setting in which Gregory develops his view of the deification process from its start to end. It provides him with both literal and metaphorical devices to encourage his audience to achieve the perfect state of humankind while here on earth and in the life to come. With the help of the Arabic translation of *Eis to baptisma*, I offer a new and comparative reading of the proposed link between the Holy Spirit, baptism and deification.

Accordingly, here, I compare the Greek original of Gregory's *Oration on Baptism* with its Arabic version and reveal how the original text is transmitted in the Arabic translation in terms of the role played by the Holy Spirit in deification. It is possible to say that what I aim to do here is provide a conceptual analysis of the two texts with particular attention to human perfection and its connection with the Holy Spirit. What I mean by conceptual analysis of the two texts is my reading of theosis, with its past and future implications, in the Greek and Arabic Gregory. While interpreting Gregory's theosis³ theory within the setting of his baptismal theology, I highlight concepts and terms such as *paideia*, *katharsis*, *theōria*, *noēsis*, *gnosis*, *agapē* etc. In doing so, I pay attention to how the contents and associations of the Greek concepts appear in the Arabic version. This comparative and interpretive approach is accompanied with a historical perspective which helps the reader see the picture in a wider and more concrete context.

I raise two questions here: what role does the Holy Spirit play in the process of perfection and how does the Arabic translation of his oration answer these questions. I first argue that Gregory's theosis theory is an indivisible part of his theology, i.e. according to him there is an inseparable link between theology and theosis. Consequently, human beings get the meaning of their lives and salvation through (and by) God and their knowledge of Him. Therefore, theosis is as important as the existence of God. This is where both the Greek and Arabic Gregory proves his success as a theologian who draws a close connection between theology and human beings, which is a natural link as much as a philosophical and intellectual one. Then he explains the intellectual, spiritual and experiential dimension of this connection with the contribution of the Holy Spirit to human perfection. This is where the Arabic translation of Gregory's *Eis to baptisma* makes itself particularly noticeable for its use of the intellectual discussions and terminology of the Arab writers in and before the 10th century.

3 Throughout the article, to make the text smooth, I use theosis, human perfection and deification interchangeably.

Gregory the Theologian and Theosis

Salvation is the second most important issue that Gregory deals with in his orations after the true doctrine of the Trinity. When elaborating his view of salvation, he formulated a philosophy of theosis or deification whose roots can be found both in ancient philosophy⁴ and early patristic thought,⁵ though not fully developed. Gregory seems to use the words “salvation” and “theosis” interchangeably and it is therefore not always possible to discern how or if he is using the terms differently. Therefore, the relationship between these two terms in the Gregorian vocabulary is open to interpretation. However, here I take salvation in more general terms while reading theosis as the specific and exclusive meaning of redemption. In my reading, for Gregory, theosis is both a process which takes you to the highest level of human knowledge and experience of God through external and inner perfection and to this ultimate point itself.

As the father of theosis theology, Gregory has a pivotal role in the development of this thought. He is not only responsible for coining the term “theosis”⁶ and building a theology of deification, but also for his influence on eastern theologians such as Pseudo-Dionysius the Areopagite (5th-6th century), Maximus the Confessor (d. c. 662) and Gregory Palamas (d. 1359) who were the key figures in the development of the patristic doctrine of theosis⁷ in a spiritual way. I believe studies focusing on the later interpretations of theosis,

4 See Lenz, John R., “Deification of the Philosopher in Classical Greece”, *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Jeffery A. Wittung and Michael J. Christensen, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 47-67.

5 See Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

6 Norman Russell gives a list of the various forms of the term ‘theosis’ that are employed by Gregory and points to the dates and orations they were used in. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 214-223. For the rhetorical analysis of the words used by Gregory, see Ruether, Rosemary Radford, *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, Oxford: Clarendon Press, 1969, 63-83 and Kharlamov, Vladimir, “Rhetorical Application of Theosis”, *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Jeffery A. Wittung and Michael J. Christensen, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 115-131.

7 The concept entered the Byzantine tradition as a matter of theology with Pseudo-Dionysius and Maximus who adapted Gregory’s teaching, most especially his terminology. The definition of the concept itself first appeared in Pseudo-Dionysius who described it in his *Ecclesiastical Hierarchy* (1.3) as “hē de theōsis estin hē pros theon hōs epikhon aphomoiōsis te kai henōsis” (*Theōsis* is the attaining of likeness to God and union with him so far as is possible). Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 14, 248.

especially the Byzantine⁸ and the modern Orthodox readings, will reveal to what extent Gregory's theosis theory is continued and to what degree it is transformed. Recently, there is an increasing body of literature on the interaction between the Western and Eastern Christian thought with particular interest on deification. At the centre of this interaction is the western acceptance of the value of the eastern Christian tradition which is believed to be alive and prosperous due to its focus on theosis. I find this topic important for modern believers who seem to have lost the quest for salvation and believe that it should be studied within the perspective of comparative theology. For instance, the close connections between some ideas, such as the "union in the divine energies" of the Orthodox tradition and the "union with God in His names and attributes" of the Šūfi teaching, can be a good start.⁹

As will be mentioned later in this text, the rendering of the term "theosis" in the Arabic translation of *Eis to baptisma* or *Al-mīmar (or maymar) al-rā'bi' yahudū al-nās 'alā taqdimihim ilā l-ma'mūdiyya* (The fourth oration which exhorts people to baptism) (henceforth *Maymar*) is "ta'alluh". This is one of the places where I find the language of *Maymar* most interesting and effective. Further, considering the circumstances in which *Maymar* emerged in the 10th-11th century Antiochene Melkite Church, I interpret this language as momentous. I read the attempts of the Antiochene translators and their sponsors as an ideal to kindle a light of an ethical renewal based on human perfection. Regardless of the words used for the concept, the history of theosis in the Arabic literature as a whole has not been studied yet. However, it is possible to say that, though only by implication, there is a recent interest in the concept. Speaking of this point, Rizvi¹⁰ reminds us that, "the concept of theosis in Islamic thought still awaits a serious study". Similarly, Treiger¹¹ thinks, "the term [...] and its history in Arabic philosophy requires a separate study". Likewise, Versteegh¹² indicates the importance of works like *A Greek and Arabic Lexicon (GALex)*¹³ since they include some terms such as

8 According to Christopher A. Beeley, Gregory's soteriology in general, and his theosis theology in particular, shaped and developed the Byzantine understanding of salvation for centuries, and found reflection also in the West through figures like Cyril of Alexandria and John of Damascus. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 320-321.

9 For an example of this kind of work, see Cutsinger, James, *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002.

10 Rizvi, "Philosophy as a Way of Life in the World of Islam", 43.

11 Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 143.

12 Versteegh, "Review of 'A Greek and Arabic Lexicon (GALex)'" , 108.

13 Endress, Gerhard and Gutas, Dimitri, *A Greek and Arabic Lexicon (GALex): Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, 12 vols., Leiden: Brill, 1992-2015.

“muta'allih” (“deified”), which are not found in classical dictionaries. Now is the time to look at the place of Gregory in Greek and Arab Christian thought since I believe that his theosis theology must be read in the wider context of these two traditions.

Gregory's Place in Late Antique Greek and Medieval Christian Arabic Thought

Considering Gregory's place in Greek patristics, I classify his contribution into two categories: his effort to explain and propagate the orthodox doctrine of the Trinity and his ideal of a divine life based on a living theology which does not ignore philosophy, mysticism and ethics. Regarding the first point, Gregory is particularly known for his efforts before the council of Constantinople (381) at which the doctrine of the Trinity was formulated in its full form, at least for the persons of the Trinity and their relations to each other.¹⁴ He was asked to be the official guardian of orthodoxy in the capital of the Byzantine Empire possibly because of his talent as an orator. However, the theological circumstances through the end of the 4th century as vividly described by him in his orations and poems were too much to bear for a person of sensitivity such as Gregory, who later took refuge in a life of contemplation and writing.¹⁵

Being one of the three Cappadocian Fathers, Gregory seemed to provide the profile of a teacher whereas his famous friend, Basil (d. 379), was more of a leader and Gregory of Nyssa (d. c. 395) was a thinker. Despite the whole tension he had in his life between living an ascetic or a social life, he could manage to explain theological and philosophical issues with powerful images and by touching people's hearts. Keeping in mind the time period during which he lived, Gregory used his tongue and pen as weapons to fight against those whose teachings gave a lower status to the Son and the Holy Spirit in the Trinity and thus jeopardised human perfection.

In fact, Gregory was not the first or only person who taught the Trinitarian doctrine that was accepted in the council of Constantinople. As his two native friends, he had developed his argument on the distinction between *ousia* and *hypostasis* and the emphasis on the hypostases of the persons of the Trinity. What makes him special is that he presented theology, which Neo-Platonism and Origen (d. 253/254) had great impact upon, in a more comprehensible and affective form for his audience. To do this, he put theosis

14 Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 154.

15 Daley, *Gregory of Nazianzus*, 15-26.

at the centre of his thought.¹⁶ With his creative structure, he could both explain the Trinitarian doctrine and provide a convincing soteriology. In my view, what Gregory intended to achieve was to make theology understood well and complemented in divine economy or salvation and his success in this granted him the title “the Theologian”. Neither his apophatic theology and mystical thinking nor his Greek education and Second Sophistic sensibilities weakened his theological system but rather contributed to it.

It was not only the Byzantine tradition that kept Gregory’s thought alive in later periods, but also the Syriac and Arabic speaking Christians of the East in the Middle Ages based their views on his authority. Leaving the Syriac tradition aside in this study, I will give brief information about the medieval Christian Arabic thought which *Maymar* is only a small part of. When I say medieval Christian Arabic thought, I refer to the thinking of Christian writers from different denominations who lived in the Islamicate world and wrote in Arabic on theology and philosophy starting from the 8th century onward. It is not possible to give a comprehensive picture of this thought, but here I shall be concerned principally with placing *Maymar* in its context. Therefore, it will suffice to give a short account of the language and themes of Christian Arabic texts. Christians living in the Medieval Middle East under Muslim rule adopted Arabic at an early age as their religious language, in some cases including the liturgy, insomuch as it took the place of Syriac to a great extent.¹⁷ Christian Arabic literature, of which little has been translated or studied yet, covers a broad range of topics consisting of intra-Christian discussions, Muslim accusations against Christian faith and practices and philosophical and ethical subjects.

A very significant part of this literature is the Arabic translations of Greek and Syriac texts. *Maymar* belongs to a unique body of texts which are translations conducted by the Antiochene Melkite translators in the 10th and 11th century with the purpose of reviving the Byzantine tradition among the Arabic speaking Orthodox Christians. It is unique because the main motive behind the Antiochene translation movement was not the Muslim initiative for a scientific renaissance but a Christian ideal to be pursued in order to

16 For different readings of his theology, see, in addition to Beeley and Daley, Norris, Frederick W., “Gregory Nazianzen’s Doctrine of Jesus Christ” (PhD diss., Yale University, 1970); Winslow, Donald F., *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1979; Ellverson, Anna-Stina, “The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus” (PhD diss., Uppsala University, 1981), and McGuckin, John A., *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.

17 Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalām”, 5f.

keep the orthodox theological and ethical tradition alive. From a technical perspective, the language of Christian Arabic texts, either in original writings or in translations, reasonably differs from the classical Arabic and is categorised as Middle Arabic.¹⁸ However, what is important for our purposes is the fact that Christian authors writing in Arabic used the intellectual terminology of the period produced and shared by both Christians and Muslims quite effectively.

Along with the translations of his orations into Arabic, it is not surprising to find Gregory as an authority in the writings of Medieval Christian Arabic as well as Coptic and Syriac writers such as the Melkite Theodore Abū Qurra (750-823), the Jacobite Abū Rā'īṭa al-Takrītī (d. 828/9), the Nestorian 'Ammār al-Başrī (died in the first half of the ninth century) and the Coptic Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (d. 987). These writers referred to him not only in their discussions for the true doctrine but also in their treatments of philosophical and ethical subjects. John of Damascus (d. 749), the well-known Melkite theologian, seems to be the mediator¹⁹ through whom Gregory's heritage reached Arabic speaking Orthodox Christians of the Middle Ages.²⁰ The explanatory titles and introductory sections added to the Arabic translations of his orations are strong evidences of the high place he holds in the Melkite tradition. Moreover, the manuscripts of these translations were copied at the Melkite monasteries in south Palestine and Sinai and did spread to Egypt where they influenced the Coptic Christianity in the 13th century.

Gregory's Theosis Theology: Baptism as the Setting for Human Perfection

As mentioned before, Gregory's doctrine of the Trinity is closely connected with his anthropology. In other words, the Trinity and its components, Christology and Pneumatology, necessitate salvation or theosis and vice versa.²¹ Therefore, it is possible to find in Gregory's system the Three Persons of the Trinity and human beings as the actors of human perfection. Although not in a scholastic way, Gregory systematises the roles of these

18 Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, 14.

19 Louth, *St. John Damascene*, 22.

20 Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity", 72. Griffith, "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in the Third/Ninth-Century Syria", 38, 40, 43.

21 In fact, theosis was linked by Gregory and his contemporaries such as Athanasius (d. 373) to the doctrine of the Incarnation according to which God became human in order that human beings become godlike. St. Athanasius, *De inc.* 54, 3, *PG* 25.192B.

actors and the theosis process. In fact, he does not say much about its real content or meaning (what exactly happens when one attains theosis) but focuses on its significance, actors and the process of perfection itself. Under this title, I will ask and try to answer two questions: what is the setting in which theosis is placed by and how does one reach it according to the Greek and Arabic Gregory?

I set forth four categories for Gregory's theosis theology: practical/social, intellectual, spiritual and experiential. However, these categories should rather be thought as different dimensions of the process of perfection, not as a set of steps that guarantee deification for all. Another important point to be emphasised is that Gregory attributes different functions of the Godhead to the persons of the Trinity in human perfection. Accordingly, the Father seems to be the source that draws human beings to perfection and to the Godhead while the Son is the person through whom human minds communicate with the divine and the Holy Spirit is the power that bestows and confirms perfection in the sensual and spiritual human nature. Put differently, the Father starts the process with creation and divine economy, the Son actualises it with the Incarnation, and the Holy Spirit seals it with sacraments. In addition to this task sharing by the persons of the Trinity, three points particularly draw our attention in the original and Arabic version of *Eis to baptisma* in terms of the Father: the Father as the *arkhe* of the Trinity, the divine names²² and an emanationist view of creation. This is where *Maymar* proves its success in introducing Gregory's text in a new garment, but this is not the place to deal with it in detail since, in the oration, much space is given to the role played by the Son and the Holy Spirit in human perfection.

22 *Maymar* uses *al-Muḥsin* (12,1-2 for *Theos*) for God and invites its reader to imitate Him in being generous towards others (33, 13 and 16). Gregory reminds his audience on every occasion to remember and contemplate on God's names. This practice is strongly preserved in the Orthodox tradition. Gregory has a special place in the discussions of the divine essence and names of the Byzantine theologians such as Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor. For this discussion and its later version in the Orthodox theology in the form of divine *energeia* and Logos-*logoi* connection, see Bradshaw, David, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 153-220. Similarly, the Antiochene Melkite translator and writer 'Abdallah ibn al-Faḍl (11th c.) refers to him when dealing with the names "Theos" and "Allāh" as the burning or the perplexing source for human mind. Noble and Treiger, "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch", 396. For Gregory's discussion elsewhere, see Orat. 30, PG 36.128A and Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, 262-265.

Baptism or Putting on Christ

To give an account of the relationship between Christ as the incarnate Son and theosis in both our texts, we need to look at baptism in the context in which Gregory sets his theosis theory in the oration. Baptism is given to human beings by the Father, who first created them in his image (şūrat Allāh 8,6-7;²³ 10,22 etc.) and then, because He is so compassionate (raḥma, shafqa, ḥubb li-l-bashar and taḥannun 9 *passim* and 36,23-24), sent His Son, whom they put on as the Incarnate Word through baptism (paras. 4, 25, 29 and 31). The clothing image is weaved into a symbolic description of theosis within the sacrament of baptism which takes place in the church. Here, the courtyard, door and apse of the church have symbolic meanings. The catechumens or *ghayr ma'mūd* is supposed to pass a *dihlīz* (*prothuros*, front door in the Greek text) to draw closer to and then enter the church with the aim of reaching the Holy of Holies. Something special happens in the middle of *dihlīz*, that is, “being born of water and the Spirit” or “putting on Christ”. Having “died and raised again with Christ” (9), the purified and illuminated member of the church is to receive “the hidden mysteries of the Trinity” (38). The second symbolism Gregory uses for baptism is marriage. Christ is the bridegroom (18) with whom both teachers and the taught ones shall meet in His bride chamber to receive His teaching that only He knows about (46). This second setting will appear again in my discussion of the role of the Holy Spirit in theosis on following pages.

Christ as the Role Model for Perfection

As the visible part of the Godhead,²⁴ Christ is the giver or transmitter of knowledge (46,25 ‘ilm and irfān) by way of baptism. Gregory’s designation

23 The first number refers to the related paragraph in *Maymar* whereas the second number points to the line. The same applies to *Eis to baptisma*. Regarding *Maymar* and *Eis to baptisma*, all the references are from Grand’Henry, Jacques, ed., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4) (Corpus Christianorum Series Graeca 57, Corpus Nazianzenum 19)*, Turnhout: Brepols, 2005 and Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41 (Sources Chretiennes 358)*, trans. Paul Gallay, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

24 It is interesting to note that the Melkite theologians John of Damascus and al-Majdalus (c. 10th century) describe the Son of God as “the living image of the invisible God and His unchanging likeness” and “image of his (God’s) eternity” (*şūra azaliyyatihi*) or “the Word in the image of humanity” (*al-Masiḥ kalima bi-al-şūra al-bashariyya*) respectively. Griffith, “‘Melkites’, ‘Jacobites’ and the Christological Controversies in Arabic in the Third/Ninth-Century Syria”, 29. Al-Majdalus, *Commentary on the Nicene Creed*, trans. by Samuel Noble, 2009; available from http://www.tertullian.org/fathers/al-majdalus_01_translation.htm. (accessed 29 July 2017). These descriptions are in line with

of Christ's role in human perfection as the realising agent is related to his understanding of the Incarnation. He teaches that "what is not assumed cannot be saved"²⁵ and thus Christ must have had a human mind. Christ's having a human mind was a matter of discussion among the miaphysite and dyophysite Christians. The miaphysite party opposed this view by claiming that it causes a division between the acts of Christ and adds another element to the Trinity, whereas the Melkite theologians taught that the Word united with the universal man rather than with a particular person.²⁶ This needs to be read also in the light of intra-Trinity communication in which Christ's soteriological role is prominent. Christian Arabic writers of the Middle Ages tried to express their views on theological issues in creative ways but, for me, their most interesting contribution to the Trinitarian doctrine is the triads they developed on Aristotelian and Neo-Platonic roots to explain this communication.²⁷ Either in their rather basic or more developed versions, these triads seem to introduce the Father as the source and the Son as the person who makes the source visible and attainable to human beings. In this line, the Holy Spirit can be thought as the power by whom the source is personalised by individuals as a gift and reward from the Godhead.

Speaking of the triads, I find Yaḥyā ibn 'Adī's (d. 974) al-'Aql/al-Āqil/al-Ma'qūl²⁸ and 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib's (d. 1043) al-'Ilm/al-Ālim/al-Ma'lūm²⁹ formulations helpful in explaining how the persons of the Trinity work in human perfection. By learning and imitating the Knower who has the Knowledge, human beings can personalise the Known which is nothing other than the knowledge about the God individualised in or participated by them. Or the Known is transmitted from the Knowledge through the Knower. These formulae can also be applied to baptism. When a catechumen is baptised,

Athanasius' rendering of the Logos as "the image of the Father" and Christ's designation in the second statement of the Dedication Creed (341) as "exact image' (aparallaktos eikōn) of the Divinity, power, being, will and glory of the Father". Leemans, "God Became Human, in Order That Humans Might Become God", 211. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 18. See paragraph 10 in Orat. 40: The Word appeared in respect of the veil (10,2-3 kai gar tō Logō kai (Theō mou) ... dia to kalymma, 10,2 bi-l-kalima(t) (l-ilāhī) bi-sabab l-sutra) or He is the hidden light on account of the manifest (10,3-4 tō kryptō phōti dia to phainomenon, 10,2-3 al-ḍaw l-mastūr min ajl l-zāhir).

25 Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 127.

26 Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims*, 46, 75-76. Thomas, *Early Muslim Polemics Against Christianity*, 64, 87, 93.

27 Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, 228-231.

28 Platti, "Yaḥyā ibn 'Adī", 412, 414.

29 Faultless, "Ibn al-Ṭayyib", 690-691.

he or she receives the Holy Spirit that the Baptised One obtained from the Father. Considering the fact that, despite its emphasis on the distinction of the persons, the Christian doctrine teaches unity of will and operation in the Trinity, these triadic schemes need not to be construed in the categorical sense, but considered as an explanation for the intra-Trinity communication. For the modern Catholic theologian Karl Barth, this communication takes place among the Revealer, the Revelation, Revealedness.³⁰ But it is definitely in the very nature of this communication to open itself to the created world and make human beings partakers of this connection. I will discuss below the real nature of humankind's share from this communion as it is described by the Greek and Arabic Gregory.

In the context of Late Antiquity, baptism, which was generally for adults, necessitated a period of preparation that took nearly three years in some cases. Gregory teaches that catechumens are supposed to learn the teaching of the church as taught by Jesus Christ before baptism and confess the true faith orally in front of a congregation during the ceremony. Similarly, they are assumed to have undergone a total change in their morals (akhlâq 32,3) by imitating Jesus Christ. Here comes the importance of the teacher and baptiser who is accused in *Maymar* of drowning (44,23 baptistên, 44,19 al-mughraq) instead of dyeing the baptised person with a distinctive colour (şibgha 2,9, 44,22) unless having the orthodox faith. The role of Christ as reformer of morals becomes much more evident in *Maymar* than *Eis to baptisma* since the Arabic text renders *paideia* and *paidagōgia* as *adab* (39,10 tês Christou paideias, 39,7 bi-adab l-Masîḥ), which offers a broader range of meanings of which morals comes first.

Being morally renewed or reborn does not consist only of an inner change but also has a social dimension which is strongly advocated in *Maymar* as in the connection drawn between baptism and şalâḥ/şalât (uss l-dîn, 'imād l-dîn 3,7) and in the emphasis on the life of Jesus on earth (*adab l-Masîḥ*, sîra, madhhab, şinā'ā and madhāhib, 'awāyid 39,7, 18,19 ve 36,15). This point is strengthened in *Maymar* in a way that I interpret as a stress on the humanity of Christ that makes itself felt throughout the oration. It is reinforced with the attention drawn towards Jesus' disciples (to become the lights of the world (37,14) and to give the miracles and healing powers of Christ to others (34,17-18)), the church (either as bī'a (39,10) or as kanīsa (21,7)) and tradition (al-idmān (36,13-14) or al-azmān (in some manuscripts) and jamā'ā (27,6, 31,23, 31,29)). Here one must recall the fact that asceticism is an important part of Gregory's thought. Although not in its literal sense, an ascetic life is part of

³⁰ Barth, *Church Dogmatics*, I/I, 295.

the preparation period before baptism and the lifelong practice of imitating Christ. However, it is to be complemented by a life dedicated to study and service for the church and community. Gregory does not seem to strike the necessary balance between these two types of living in his own life, whereas he teaches it reasonably well in his writings.

So far, I have pointed to the connection drawn by Gregory between the Trinity and theosis with particular attention to a kind of task sharing among the persons of the Trinity and the role of the Son without going into detail of the Father's position. I have proposed a reading of Gregory's theosis theory in four categories of which here, in line with *Maymar*, I have singled out Christ's function in the practical or social dimension of theosis as the living example of perfection. Nevertheless, as the agent that connected with humanity in his human mind or human nature, the incarnate Word also has a share in the intellectual character of theosis. Now it is the time to turn our attention to the metaphysical and experiential character of theosis in which I will discuss the position of the Gregorian Pneumatology.

The Relationship Between the Holy Spirit and Theosis: Gregorian Pneumatology

Pneumatology is the study of the Holy Spirit and the spiritual aspect of human beings and their relationship with God. Gregory's Pneumatology treats these two topics around the concept of theosis. Speaking of his teaching on the Holy Spirit, four points come to the fore: the procession of the Holy Spirit from the Father, a progressive understanding of revelation, traditional worship of the Holy Spirit and theosis. Here, I will introduce the first three topics and leave to the following pages the discussion of the last point which is directly related to human-divine interaction and, at the same time, to the second aspect of the science of Pneumatology.

The Trinitarian doctrine of the Eastern Churches teaches that the Son is begotten by³¹ and the Holy Spirit proceeds³² from the Father, whereas Latin

³¹ Orat. 40, paragraph 45: gennēthenta (22) and al-mawlūd (15). Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 304. Grand'Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 185. See Ibn al-Faḍl's *Discourse on the Holy Trinity*, Chapter 12 ("On that the Hypostases are not properties") for his use of "being begotten" (al-tawallud) as "the khāṣṣa of the Son". Noble and Treiger, "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch," 404.

³² To describe the relationship of the Holy Spirit with the Father and the Son, Gregory used the idea or language of "procession" for the first time in patristic tradition which found its way in the formula of the council of Constantinople. Here, we should

Christianity associates the origination of the Holy Spirit not only with the Father but also with the Son. This point is related to our discussion here in terms of the Eastern Christian emphasis on the headship³³ of the Father in the Trinity. It can be easily identified in both versions of our text (43,1 meizō, 43,1 akbar). Moreover, hierarchy in the Trinity is a common idea that frequents in Christian Arabic literature as in ‘Abdallāh ibn al-Ṭayyib’s description of paternity (of the Father) and filiation (of the Son) as the first (al-kamāl l-awwal) and the second perfectness (al-kamāl l-thānī).³⁴ More interestingly, in the Middle Ages, the discussion of the procession of the Holy Spirit was centred around an idea of effusion or emanation from the Father. Nevertheless, there were some theologians, such as the Jacobite Abū Rā’iṭa ibn al-Takrītī, who, by referring to Eve’s coming into being from Adam, explained the connection between the Father and the Holy Spirit simply as procession.³⁵ Some, like Dionysius of Antioch (d. 960), preferred both, i.e. procession and emanation.³⁶

The procession of the Holy Spirit is explained as emanation by medieval Christian Arabic writers whose Neo-Platonic tendency is well known. The variety of the terms used by Christian Arabic writers to describe procession ranges from khārij, fā’id, ṣādir to inbithāq and inbī’āth. ‘Abdallāh ibn al-Faḍl prefers inbithāq and inbī’āth³⁷ for the procession of the Holy Spirit, whereas

remember that one of the main concerns of the Cappadocian Fathers was to fight against the Pneumatomachi (“Spirit fighters” or “Opposers of the Spirit”) or the Macedonians who denied the divinity of the Holy Spirit. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 24.

33 It also invokes the idea of causation (43,8 aitian, 43,7 ‘illa), not only in terms of origination but also in connection with divine actions which makes the issue more confusing. Melkite Syriac epicleses used for baptism services include two versions of invocation in one of which the Holy Spirit is called to come down while in the other the Father is asked to send Him. Brock, “A Short Melkite Baptismal Service in Syriac”, 119, 121, 124. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 72-73.

34 *Treatise on the Hypostases and the Substance*, Vat. Ar. MS 145 in Haddad, *La Trinité divine*, 237, 243. It should not be striking to find an Aristotelian philosopher explaining the Son’s being begotten as outpouring of the first perfection since his contemporaries had also a Neo-Platonic inclination.

35 Keating, *Defending the “People of Truth”*, 112-116.

36 The copyist of this letter felt the need to remind the reader that Dionysius clearly pointed to the procession which is different from emanation. Synodical Letter, Par. Ar. MS 183, f. 288^r in Haddad, *La Trinité divine*, 239.

37 Dionysius of Antioch, *Synodical Letter*, Par. Ar. MS f. 287^v and 288^r in Haddad, *La Trinité divine*, 240-242. Abū Qurra renders procession as inbithāq. Husseini, *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology*, 116.

Maymar employs *khārij* and *fayḍ*,³⁸ though not particularly for the procession, but for the outpouring of the Godhead:³⁹

When God comprehends and contemplates His essence, He outpours Himself, i.e. the light known in the Father, the Son and the Holy Spirit (5,9 *oliga tois exō cheomenon. Phōs de legō to en Patri kai Huiō kai hagiō Pneumati theōroumenon, 5,5-6 wa-yafīḍu min dhālik al-yasīr ilā khārij a'anī bi-l-nūr al-ḍaw al-mafhūm fī l-Ab wa-l-Ibn wa-l-Rūh Quds*).

In Late Antique and Medieval Christian Arabic theology, the idea of the outflow of God is related to both intra-Trinity dialogue and human-divine communication. The miaphysite theologian Yaḥyā ibn 'Adī describes the Father as the Pure Intellect in the Aristotelian sense. In line with this reasoning, the Son is the Intelligiser or the Intelligising agent that human beings can get into contact with, whereas the Holy Spirit is the Intelligible⁴⁰ by pure human intellection. This explanation of the Trinity reminds us of the Farabian description of God as pure intellect, pure intelligible and pure intellector at the same time.⁴¹ Ibn 'Adī's perfect man (*al-insān l-tāmm*) is the one who achieved connection with the Godhead in his intellect, which is created in the image of God.

As in his treatment of creation in terms of an upward movement of beings towards perfection, Gregory describes human attempts to be Godlike in an emanational language. This Neo-Platonic reading refers to the Aristotelian description of the spirit as the first perfection and assumes a hierarchy of beings whose rank in the intellectual realm is identified proportionate to the degree of their perfection. The stages assumed to be taken in the process of perfection will be discussed below. What I want to point out here is an understanding of the Godhead and creation which centres around the idea of emanation from the Father and that this notion, first and most importantly, emerges from the discussion of the mode of the Holy Spirit's existence as a person of the Trinity. Furthermore, the Holy Spirit is the agent with whom human beings personalise what they attain from God or partake in the divine

38 And *inbithāq* in Orat. 41, 9 (*x syr.*). Grand'Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XI, XLI* (Arab. 8, 12), 92.

39 Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41, 204*. Grand'Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL* (Arab. 4), 17.

40 According to Ibn Zur'a and Ibn 'Adī, the Holy Spirit is called the Intelligible by analogy ('alā jihat l-tamthīl). This is in fact the translation of Aristotle's paradeigma (I Analytic, II, 24, 68, 38) by Avicenna (*al-Ishārāt* and *al-Najāt*). Haddad, *La Trinité divine*, 227.

41 Al-Fārābī, *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 36, 37.

nature. This point will become clearer when I address the issue of divine love as the power that attracts human beings toward an ascension to the divine realm.

The Holy Spirit as the Revealer and the Object of Worship

The second important element of Gregory's Pneumatology is his theory of revelation, which teaches a progressive unveiling of the Godhead. Gregory is the first patristic writer who states that the divinity of the Holy Spirit was revealed only when human beings were ready to receive Him. This view is in connection with his theory of divine pedagogy and his method of exegesis on the basis of a letter-spirit distinction. Accordingly, the divinity of the Holy Spirit becomes clear in a spiritual reading of the Bible.⁴²

The third reference point of the Gregorian Pneumatology is the traditional worship of the Holy Spirit. Gregory draws attention to the fact that the Holy Spirit was worshipped by Christians. Since He is God, all divine activities from creation to general resurrection must be attributed to Him but He is particularly active in the sacrament of baptism.⁴³ According to Gregory's reasoning, the divine actor who deifies human beings by baptism must be God:

If I worshipped the creation and was baptised into a creature, then I would not be made divine (42,14-16 *Ei eti ktismati prosekynoun ē eis ktisma ebaptizomēn, ouk an etheoumēn, 42,10-11 fain ana sajadtu li-l- khalīqa wa-ustībī'tu bi-makhlūqin fa-lastu ata'allahun*).

While I either did not worship the two with whom I was baptised or I worshipped them and believed that they are both created [then, according to this view, it means that they are fellow servants] [...] (20-21 *autos ē mē proskynōn ta dyo, eis a symbebaptismasi, ē proskynōn ta homodoula [;], 14-16 idhā mā anā lam asjud li-l-ithnayn alladhīna bi-himā*

42 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 261. Winslow, *The Dynamics of Salvation*, 25f. Christopher A. Beeley states that, "In a manner not seen since Origen, Gregory's Pneumatology reflects a fundamental interconnection between dogmatic, epistemological, and hermeneutical concerns [...]". Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 165.

43 Muslim writers criticised Christians for their explanations of the doctrine of the Incarnation on the point that only the Word became incarnate but not the Father or the Spirit and this is against the unity in the Godhead. Against the accusations, Christian Arabic theologians indicated that the Incarnation took place with the divine will or with the consent of the Father and the Holy Spirit. Another point taught by them is that Mary became pregnant by the Holy Spirit. Thomas, *Early Muslim Polemic Against Christianity*, 144-145.

ustībighu aw an sajadtu la-humā wa-‘ataqadtu annahumā fi-l-‘ubūdiyya mushārikan fa-humā ‘abdan ‘alā hādha l-ra’y.

Even if I wanted “to prefer in honour or esteem” the Son to the Spirit, baptism, which makes me perfect through the Spirit, would not allow me to do that: 43,9-11 Thelō ton ‘Uion ptotimēsai kai ou synchōrei moi to baptisma teleioun me dia tou Pneumatos, 43,8-9 wa urīdu an uqaddima l-Ibn ‘alā l-Rūḥ wa-laysa tatrakunī l-ma‘mūdiyya wa-hiya tatmamnī bi-l-rūḥ.⁴⁴

Those who want to attain perfection must follow the Holy Spirit who empowers them by baptism in the way of theosis:

[Humankind will give account to its Creator] whether it has followed the flesh alone or ascended with the Spirit: 2,9-10 eite tē sarki monon epēkolouthēsen eite tō Pneumati synanēlthe, 2,6-7 in kānat taba‘at l-jasad waḥdahu am ṣa‘adat ma‘a l-rūḥ. Baptism or illumination is the following of the Spirit: 3,8 Pneumatos akolouthēsis, 3,5 ittībā‘ l-rūḥ. The cleansing provided by baptism⁴⁵ is twofold, one with water and the other with the Spirit: 8,3 di’ hydatos te phēmi kai Pneumatos, 8,3 wa-humā l-mā wa-l-rūḥ.⁴⁶ Therefore, water and the Spirit give power to the baptised ones to defend themselves against conflicts: 10,5 Probalou to hydōr, probalou to Pneuma, 10,4 qaddama l-mā qaddama l-rūḥ. They will also be sealed both in soul and in body by the unction and the Spirit: 15,3-4 sēmeiōtheis kai psychēn kai sōma tō chrismati kai tō Pneumati, 15,2-3 wa-wasumat naf-suka wa-jismuka bi-l-masūḥ wa-l-rūḥ. The Spirit to whom the baptiser

44 Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 296, 298. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 173-174, 176. See also Orat. 31.28: “If [the Spirit] is not to be adored (proskynēton), how can it deify me by baptism? And if it is adored, how is it not worshipped (septon)? And if it is worshipped, how is not God (theos)? The one is linked to the other, a truly golden and saving chain.” PG 36.165A.

45 When they are baptised, infants are cleansed only by the Spirit (possibly because they do not need the cleansing of water as they are not stained with sin): 17,16 ex onychōn kathierōthētō tō Pneumati, 17,13 wa-huwa ṭiflun wa-ṭuhuruhu bi-l-rūḥ. Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 232. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 67.

46 For another reading of baptism in Christian Arabic literature in terms of a second birth or regeneration, see also Al-Majdalus, *Commentary on the Nicene Creed*, (between [150] and [152]):

The birth from the flesh decays and changes while the birth from the spirit does not decay and does not change because it is the birth of life, the birth from God to perfect the human form (al-mawlūd min Allāh li-yukammula l-ṣūrat l-insāniyya) by this second birth (al-milād l-thānī) because the Spirit of perfection (rūḥ l-kamāl) is in baptism and brings the salvation of the soul (khalāṣ l-nafs) from the darkness of the body.

lends his hands is eager to consecrate the catechumen through baptism and hastens for salvation: 44,19-21 idou kichrēmi tas cheiras tō Pneumati. Tachynōmen tēn sōtērian [...], 44,16-17 wahā yadāy a‘īruhumā li-l-rūḥ fa-hallimū nasra‘u ilā l-khalāṣ wa-nanhiḍu ilā l-ma‘mūdiyya fa-in l-rūḥ takhtaliju.⁴⁷

Before proceeding with the fourth aspect of Gregory’s Pneumatology, a few words should be said about Pneumatology in general. As Christopher Beeley⁴⁸ notes, Gregory “devotes fewer passages to the explicit discussion of the Spirit than he does to his ascetical theory, to Christ, or to the Trinity”, but in many aspects, “it is Gregory’s Pneumatology that most distinctively characterises his theological project”. It is not possible to say that a comprehensive Pneumatology was developed in the Middle Ages apart from the discussions of the divine essence and hypostases and the procession of the Holy Spirit. For this reason, there is no specific work –at least to my knowledge– devoted to the Holy Spirit in medieval Christian Arabic literature since it rather concentrates on the doctrine of the Trinity and the Incarnation, most particularly the relationship between the divine essence and attributes. In the same vein, the Pneumatology of the Arabic Gregory does not contribute much to our understanding of the Holy Spirit except the emphasis on His role as the personalising agent of perfection in the theosis process.

The Role of the Holy Spirit in Human Perfection

Up to this point, I have provided the framework on which I base the role of the Holy Spirit in Gregory’s theosis theology. Now, I will discuss His place in theosis on two grounds: He completes the baptism process and opens the door of a new world to those who go further in the way of theosis. His first task includes making newly baptised individual members of the church and sons of God or brothers of Christ. Here we find an emphasis on the traditional role assigned to the Holy Spirit, which is to preserve the church and tradition. The second work is a complicated one as it incorporates the intellectual, spiritual and experiential character of theosis. I have indicated that Gregory assigned the social or visible structure of the theosis process to Christ’s life on earth, which is all the more remarkable in the Arabic version of the oration. However, the task of turning the grace or salvation offered by

47 Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 200, 202, 212, 216, 228, 302. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 11, 12, 27, 34, 56, 181.

48 Gregory of Nazianzus *on the Trinity and the Knowledge of God*, 154.

the Incarnation to human beings into a personal and more intimate relationship with God and bestowing the gift of God⁴⁹ by baptism is attributed to the Holy Spirit. More specifically, in this level, He gives inspiration to those who have achieved inner perfection and makes them experience the divine.

Through the end of his oration, Gregory says that he will baptise the audience and make them disciples (45,9 *Baptisō se mathēteuōn*, 45,7 *fa-sa'atalmazu wa-a'maduka*) in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit who have one common name, the Godhead. This sentence should be read together with the strong emphasis of the Arabic text on discipleship and tradition. Thinking of the baptised person's position in the church as a new member, it is easy to recognise that Gregory is talking about a special category given to those who imitate and follow Jesus Christ in His death and resurrection.⁵⁰ Baptised Christians are thought to be strengthened by the Holy Spirit as in Jesus' baptism in the river Jordan and at Pentecost.⁵¹

I find the Syriac description of the process after baptism most illuminating and helpful to understanding what sonship or discipleship means. In Syriac tradition, the Holy Spirit is thought to be active in the second part of the ritual of baptism by giving the post-baptismal anointing after the gifts of the sonship are received. These gifts entail becoming like the Second Adam or Christ having a new body which is the temple of the Spirit, (re)entering paradise and turning into kings and priests. The Holy Spirit's giving the baptised the status of sonship also refers to becoming brothers to Christ and heirs of the divine kingdom. Thus, they become worthy of calling God "Father". This is called the "uncovering of the face" or *parrhesia*. Furthermore, they are believed to be like lost sheep returning to their flocks and are accepted

49 The Biblical Paraclete whom Muslims identify with Prophet Muḥammad is thought to be the Holy Spirit Himself and sometimes His post-Easter gift in Christian tradition.

50 For the spiritual character of this mission, see *Kitāb al-burhān dīn al-naṣṣrāniyya* – a 9th century Melkite text, paragraph 274:

[The Spirit] illuminates the person immersed in [the water] by His light, and indwells his soul so that he knows spiritual matters which fleshly persons do not know [...] [A]nd his soul becomes shining and is rightly guided by that light, both in its earthly stay and sojourn in the body, and after its leaving the body.

Eutyclus of Alexandria, *The Book of Demonstration (Kitāb al-burhān)*, ed. Pierre Ca-chia, I, 151. Eutyclus of Alexandria, *The Book of Demonstration (Kitāb al-burhān)*, trans. William M. Watt, I, 122-123.

51 For this role of the Holy Spirit, see *Fī Tathlīth Allāh al-wāḥid* (paragraphs 381-388), an 8th century Christian Arabic apology: "If Christ was not truly God, the works of the Apostles would not be proven. However, He supported them by the Holy Spirit and they did all sorts of signs (*āyāt*). Their situation solidified itself all over the world, though they became strangers and poor (*ghurabā' masākīn*)."⁵¹ Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity", 105.

into Christ's congregation, where they become unwavering members of the church.⁵²

Similarly, *Kitāb al-burhān*⁵³ speaks about becoming son of the Father and brother of the Son through baptism or "the indwelling of the Holy Spirit":

The immersed one has become one of the children of light, whom the Holy Spirit has illumined with His light, who the Father has adopted as His own, and whom the Son, Christ, has adopted as His brother (wa-ṣāra l-maṣbūgh min banī l-nūr qad anārathu rūḥ l-Quds bi-nūrihā wa-tabnāhu l-Āb wa-tawakkhāhu l-Ibn l-Masiḥ). Thus it becomes permissible for him to call God "Father" through brotherhood with Christ, through the indwelling of the Holy Spirit in himself [...].

The Arabic version of *The Legend of Bahīra*⁵⁴ mentions the "sons of baptism" similar to the description of Christians as "the children of holy baptism (awlād l-ma'mūdiyya l-muqaddasa)" in Gerasimus' *Kitāb al-kāfi*.⁵⁵ One of the issues related to the Holy Spirit in Christian Arabic literature is the connection between Him and the church. According to the writers of *Fi Tathlith*, Theodore Abū Qurra and Abū Rā'īṭa, the Holy Spirit inspires through the councils and the fathers. This is in line with Gregory's theory of divine pedagogy which also appears in Abū Rā'īṭa's writings.⁵⁶ The earlier Syriac texts calls the Holy Spirit the 'Mother' who is referred by Gregory of Nyssa as the "Mother of the chosen dove (the Church)" in his commentary on the Song of Songs 6:8 while discussing Christ's baptism. Syriac writers described baptism as the mother of Christians and likened the baptised to Mary due to their connections with the Holy Spirit.⁵⁷

After sketching the context in which the Holy Spirit works during and after baptism, we should now go beyond the sanctuary that is called "the bride chamber of Christ" (45) by Gregory to unveil the "more mysterious reason" (29,29-30 logos ... aporrētoterōn, 29,24-25 kalām ukhra adiqq), since the sacrament of baptism is "greater than the visible world" (25,33-34 Meizon

52 Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 38-41, 45-46, 50-57.

53 Cachia, I, 145-146; Watt, I, 118.

54 Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 421, 429.

55 Bahkou, "Kitāb al-kāfi fī al-ma'nā al-ṣāfi", 321, 324.

56 Swanson, "Folly to the Ḥunafā", 247. Griffith, "Melkites, 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in the Third/Ninth-Century Syria", 42, 44. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic*, 281, 283, 289. Keating, *Defending the "People of Truth"*, 46, 52.

57 Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 2-4, 18, 73-74, 132.

tōn horōmenōn, 25,27 ajal min l-mubširāt). Beyond the veil that separates the visible world from the invisible, the sons of God will be called “friends of God” (16,19-20 ō anthrōpe tou Theou [man of God], 16,16 ‘abdallāh wa-šāhibahu). Thus begins the second work of the Holy Spirit in the process of theosis, namely, the spiritual and experiential perfection.

Knowledge and Experience as Means of Perfection

In Gregory’s theosis theology, the Holy Spirit appears to be the bridge between the divine image within human beings and the Godhead. Here rises a question about the nature of this divine image. Is it the intellect or spirit or heart? The answer of this question is one of the points that *Maymar*’s terminology proves its success. Ibrāhīm uses a language which successfully renders the distinction between the intellectual faculty and mystical cognition or the experience of the divine in agreement with the terminology of his day. The Holy Spirit has a share in these three aspects of the process of perfection.

The Holy Spirit connects human beings with the heavenly world epistemologically and ontologically. This is, as Ibrāhīm puts it, *ta’alluh*, which refers both to the process and to the ultimate goal, especially to the peak point of perfection. It may sound bold to modern readers, as it sounded so to Ibn ‘Arabī⁵⁸ in the 13th century. The idea of theosis, which embraces the full experience of the Holy Spirit by human beings as indicated by Maximus the Confessor,⁵⁹ has become one of the distinctive features of Orthodox Christianity. Moreover, it is the Palamite version of Byzantine theology that Western Christians are interested in today. For Gregory Palamas, theosis is an energy (*energia*) of God or the indwelling of the Holy Spirit in human beings whose minds change into light or are replaced by the Spirit of God. When they pray, it is the Holy Spirit who is engaged with an endless noetic activity.⁶⁰

The real nature of the divine image, or *šūra*, placed by God in human beings must be the spirit which partakes in the divine nature through the Holy Spirit. Gregory’s *eikonos* appears in *Maymar* as “the image of the soul because it has one of the images of the Creator” (32, bi l-šūrat l-nafs li’annahā ‘indahū šūra min šuwar l-Bārī). The “soul and its image” phrase (38 al-nafs

58 As Sajjad Rizvi notes, “[I]nstead of explicitly referring to *ta’alluh*, Ibn ‘Arabī prefers talking about acquiring divine virtue because becoming godlike may easily be misunderstood in a strictly monotheistic society”. Rizvi also indicates, “[For Ibn ‘Arabī] [...] [T]hat restricts the possible vice of pride that may result from *ta’alluh*”. Rizvi, “Mysticism and Philosophy: Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā”, 244, 235.

59 Plested, “The Ascetic Tradition”, 170.

60 Bradshaw, *Aristotle East and West*, 232.

wa-şūratuhā) is also used by Ibrāhīm for *psychēn*.⁶¹ It is the spirit that is emphasised here. Regarding God's images, it is possible to suggest that they are *energies* or *logoi* (or the divine names and attributes) of the Byzantine theology. Through energies the invisible God can be known. These uncreated energies potentially exist in the spirit. It is these energies that act in perfect human beings or they reflect energies in their activities. There are three fundamental energies (or *proodos*) for Pseudo-Dionysius: purification, illumination and deification. This hierarchy is itself an energy.⁶² Therefore, theosis is a part of the invisible God that we enter into contact with and make ours by way of endless imitation of God.

Gregory depicts both the period before baptism, symbolised by Christ's teaching, and the sacrament of baptism itself as the purification step. After the first level in the hierarchy he envisages comes illumination, love and union: God presents Himself to us in proportion to our purification (5,4 *hoson an kathairōmetha, phantazomenon* 5,3 *bi- ḥasb mā nataṭahharu yutaṣawwiru lanā*) and we love Him in proportion to how He is presented to us (5,4-5 *kai hoson an phantasthōmen, agapōmenon*, 5,3-4 *wa-bi-qadr mā yutaṣawwiru lanā nashtāqu*). And as we love Him (5,5 *kai hoson an agapēsōmen*, 5,4 *wa-bi-qadr mā yatāqu ilayh*), we turn to Him and comprehend Him alone (5,6 *authis nooumenon*, 5,4-5 *na'ūdu fa-na'qilu huwa waḥdahū*). What we see here is an ascension from imagination or the visible world towards rational thinking.

Ibrāhīm's terminology is impressive in that it has a wide range of words used for various activities of the mind, such as rational processes (*iḥtijāj*, *khibra*, *lubb*, *dhikr*, *tamyīz*, *nuṭq*, *ma'qūlāt*, *maḥsūsāt* etc.), discursive reasoning (*naẓara*, *bayyana*, *'aqala*, *qayasa*) and various ways of thinking (*ta'ammala*, *tafakkara*, *takhayyala*, *adraka*, *fahima*, *taṣawwara*, *qaddara*, *ḥakama*, *ẓanna*). Words like *hujja* and *khibra* denote more than one meaning, such as argumentative evidence gained through demonstrative or sophistical reasoning and knowledge obtained by experience, respectively. Even the afterlife is depicted with words related to 'aql, and "thoughts" (39,25 *ē dianoēmata*) is rendered as "qiyāsāt" (39,18). Despite the emphasis on rational thinking in the text,⁶³ we are warned against falling into "excess in syllogism and thinking" (21,17 *asullogistōs*, 21,16 *bi-ghayr ziyāda fī qiyās wa-fikr*) or being like those

61 For Abdallāh ibn al-Faḍl's tripartite division of the soul, see Rached, "Les notions de rūḥ (esprit) et de nafs (âme) chez 'Abd Allāh ibn al-Faḍl al-Ḥakīm al-Anṭākī, Théologien melchite du XIe siècle", 183, 189-193.

62 Pseudo-Dionysius, "The Celestial Hierarchy", 155.

63 "Baptism is the perfection of the mind (*tamām l-'aql* 3,6-7). Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 202. Grand'Henry, *Sancti Gregorii Nazianzenii Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 13.

“whose minds suffer from blindness” (45,43 *ēgemonikon*, 45,30 *‘uqūluhum*) or those “who do not use their minds wisely” (21,13 *dianoian*, 21,12 *fikr pas-sim* or “lack of reasoning” 23,18 *anoia*, 23,16 *bi-naqṣ fi ‘uqūlihim*).

Mystical cognition and experience, however, are of great significance inasmuch as they are further steps to be taken after having a sound reasoning. Gregory uses metaphors like “Moses on the mountain”, “the light on the Mount Tabor” and “veiling”, which were handled by later Byzantine theologians in greater detail. His description of God as the “light behind the veil” appears in Christian Arabic writings in the form of the “disguised king”⁶⁴ and within the “veil” imagery. This is where the Holy Spirit’s role, through which human beings can internalise what they have from the visible God or Jesus Christ, comes to the fore. Without this internalising, it is not possible to draw closer to God perfectly. In this step of theosis, the knowledge needs to turn into wisdom whereas experience also must step in. The central force that manages the process of drawing closer is the love between God and His creatures.⁶⁵

Ibrāhīm’s preference of words such as *ma’rifa*,⁶⁶ *ḥikma*, *dhikr*, *ladhdha*, *maḥabbat Allāh* (for *diabēmata/step* in 37,1-2) and *‘ishq* (for engraving in 22,20-21) is impressive in that it imposingly directs the reader to a spiritual and experiential world. Love is a personal feeling which is not taught but given. Nevertheless, our yearning or love for God depends on our knowledge of Him (5,4-5 *kai hoson an phantasthōmen*, *agapōmenon kai hoson an agapēsōmen*, *authis nooumenon*, 5,3-4 *wa-bi-qadr mā yutaṣawwuru lanā nashtāqu wa-bi-qadr mā yatāqu ilayh na’ūdu fa-na’qilu huwa waḥdahu*). Ibrāhīm emphasises this point with the addition of *maḥabba* to *al-‘aql al-mustawlī* which is the light that leads us through the way in love of God (37,2-3 *tēn tou hēgemonikou lampada*, *kateuthnon hēmin ta kata Theon diabēmata*, 37,1-2 *huwa l-‘aql l-mustawlī fi-nā wa-huwa l-ladhī yamhidu lanā*

64 Roggema, “*Ḥikāyāt amthāl wa asmār*”, 113-131.

65 God is Who shines wondrously from the everlasting mountains (36,7 “*Phōtizeis de sy thaumastōs, apo oreōn aiōniōn*”, 36,5 *fa-anta taḍā ‘ajīban min l-jibāl l-dahriyya*) and His light is too strong for the eyes (40,6). However, as David calls Him, the Lord is (his) light and salvation (36,9-10 “*Kyrios de phōtismos mou kai sōtēr mou*”, 36,7 *rabbi nūri wa-makhlāṣi*) for His creatures. Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 280. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 152. For ‘Abdallāh ibn al-Faql’s discussion of the link between the name “God” and the perplexity it causes in the human mind, see *Discourse on the Holy Trinity*, Chapter 1, “On the derivation of the term ‘God’ (allāh) and on whether it is a name or an attribute” cited and translated in Noble and Treiger, “Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch,” 396-7, 407-408.

66 It is not possible to say that *ma’rifa* is used in *Maymar* only for the Greek words which refers to mystical or spiritual cognition though it mostly denotes this kind of intellection.

l-sabîl fî-maḥabbat Allāh). Proceeding in this way also depends on being in love (22,25-26 Toutōn de autōn beltious hoi kai geōrgountes to charisma kai hoti malista eis kallos heautous apoxeontes, 22,20-21 wa-afḍalu min hāulāihim l-ladhīna yuflihūna l-ni‘ma wa-ma‘shūq l-jamāl li-nufūsihim (wayanqishūna l-jamāl fî-nufūsihim).⁶⁷ Those who grow the gift bestowed by the Holy Spirit fall in love with the beauty in their own souls (ma‘shūq l-jamāl li-nufūsihim). In the hierarchy Gregory proposes for uniting with God, love is followed by becoming close to and having a different comprehension of Him. Now is the time to have a look at this experiential dimension of perfection.

Aims and Goals of Gregory’s Theosis Theology: What is Theosis After All?

Gregory’s theosis theology has a twofold purpose, one of which is intended for the Christian community while the other is for individuals. I explain his concern for a perfect society in the first two categories through which I interpret his theosis theory in this paper. The practical and intellectual dimension of perfection is symbolised by the morals and teaching of Christ (*adab l-Masīh*). I think that this ideal of a perfect community fitted perfectly well with the Antiochene Melkite thinkers of the 10th-11th century in whose attempts I find a vision for an ethical and intellectual revival in the Melkite community. The time period in which these attempts emerged coincided with the Byzantine reconquest of Antioch in 969, which might have encouraged them to remember their Byzantine roots. However, the Byzantine authority was not welcomed by the Melkites of the region, who were content living under Muslim authorities. It is possible to say that they recomposed their past in their new language, Arabic.

A perfect society is composed of perfect individuals; this is the point I have touched upon in the previous section, in terms of their intellectual growth. According to Gregory, rational perception needs to be followed by intellectual and mystical cognition, and this last step leads to the experience⁶⁸ of the divine or the union with God. As traditionally believed to inspire individuals and make them perfect, similar to how He keeps the Church on the

⁶⁷ Manuscript group JY of *Maymar* reads in this way the last part of the sentence, which literally means in the other manuscripts “they engrave the beauty in their souls”. Grégoire de Nazianze, *Discours* 38-41, 204, 282, 246. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL* (Arab. 4), 17, 156, 91.

⁶⁸ For his famous vision see, the select verses from *De Rebus Suis Carm.* 2.1.1, vv. 194-204, 210-212, PG 37.985-986 and *Carmen lugubre* (Carm. 2.1.45, vv. 191-204, 229-269, PG 37.1367).

right path, the Holy Spirit is the real actor here. What I see as the peak point of the process of perfection will — according to Gregory — be fully realised in the hereafter, although baptism projects its image (4,17-18 *touto eikōn tēs ekeithen makariotētōs*, 4,13 *hadhā šūrat l-sa’āda*) while on earth. Nevertheless, human beings can obtain happiness (4,18 and 6,17 *al-sa’āda*), immortality and incorruptibility (4,5-6 and 29,8-9 *al-baqā’ wa-‘adam l-fasād*) here in this life. Moreover, they make the miracles of Christ their own (34,17-18) and give life to others (34,19).⁶⁹

The happiness reached in this world is the world of prophetic wisdom that contains intuition, inspiration, visions and miracles. It necessitates an intellectual ascent to the First Light.⁷⁰ This is a matter of “being close to” (5,17 *kat mallon Theō plēsiazontes*, 5,14 *fa-hum ilā Allāh ashaddu qarbuḥā*) or “being away from” (22,9-10 *hoi men pantelōs ēsan allotrioi tou Theou*, 22,7-8 *gharīban min Allāh*) God. Or, as in Oration 24, “being away from God” means “being alienated from the heavenly beings” (2 *wa-kunnā min l-samāyiyāt ghurban*).⁷¹ It is possible to find similar language in some Christian Arabic writings, such as *Fī Tathlīth* and Paul of Antioch’s letters that use Qur’ānic terminology (2:186, 11:61) in their expressions. These include, “You are near (*qarībun*) to the one who draws near to you”, “nearness to God” (*qurbahu ilā Allāh*) and “being away from God” (*al-ba’du min Allāh*).⁷²

Gregory encourages his audience to “enlighten (their) eyes” and sets a goal for them “to be able to look at *istiwā’*” (38,3). Ibrāhīm’s rendering of *ortha* as *istiwā’* denotes both “maturity” and “ascension to the heaven”. If this idea of ascension or *ṣu’ūd* (2,6-7; 25,9) is thought of together with the interpretation of the theosis process “as the melting of the soul and body” (9,10), it will remind us of the *mi’rāj* accounts in Arabic, be it Muslim or Christian. We can get glimpses from Gregory’s lamp imagery of what happens when one reaches the heavens. Gregory says, in the last paragraph of *Oration on baptism*, that “lamps” which are kindled (46,4-5 *Hai lampades, hasper anapseis*, 46,4 *wa-l-maṣābiḥ l-latī tuwaqqiduhā*) after the sacrament of baptism are the mystery (sacrament) (46,5 *mystērion*, 46,4 *fa-hiya sirrun*) and the light (46,5 *tēs ekeithen phōtagōgias*, 46,4 *li-dhālīka l-nūr*) with which the “prudent souls” will meet the Bridegroom [...] with the “lamps” of their faith shining (46,7

69 This reminds one of the Pentecost experience of the apostles. See, Acts 2:1-31.

70 “(As long as) we proceed towards the heaven” (16,15). Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 230. Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua III: Oratio XL (Arab. 4)*, 62.

71 Grand’Henry, “La version arabe du discours 24 de Grégoire de Nazianze”, 238.

72 Swanson, “Beyond Prooftexting”, 306. Khoury, *Paul d’Antioche*, 32 (Ar.).

phaidrais tais lampasi tēs pisteōs, 46,5 bi-maṣābīḥ min l-amāna munīrāt). Those prudent souls do not lack food (46,14 trophēs, 46,8 li-l-ghidā), as the others who ask for “oil” (46,14 to elaiōn, 46,12 al-zayt). In my view, those who have not delayed their baptism fill their “lamps” with “oil”, thus they have the illumination and they experience the mystery until they enter the bride chamber of the bridegroom in the next world. The “lamp” here may stand for intelligence or “the imaginative faculty” in which “the prophetic spirit” (oil) is kindled by “discursive thinking”.⁷³

The Perfect Men or *Muta'allihūn*⁷⁴

Gregory refers to those who reach the perfect state of humanity as men and friends of God:⁷⁵ (16,19-20 “Sy de, ō anthrōpe tou Theou”, gnōthi tēn epiboulēn tou antikeimenou, 16,16 fa-immā anta yā ‘abd Allāh wa-ṣāḥibahu fa-a’rif mawḍia’ ḥidā’ahu). As purified intellects (‘uqūl), they will see (*baṣara*) and know (‘arafa) God in the next world (45,27-29). They will shine like the sun and God will stand in the midst of gods and kings (6,24 theōn ontōn kai basileōn 6,17 wa-hum ilāhatun wa-mulūkun). However, we are not assured

73 Very interestingly, as in *dihlīz* and the symbolism of “pen, the angel of writing and heart-writing” in *Mishkāt al-anwār*, al-Ghazālī’s “niche-lamp-glass-tree-oil” imagery is very similar to Gregory’s figurative language. See, Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 127 and Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, 228. For the concepts of “calligrapher”, “being marked with the good inscription”, “being rightly written upon the soul”, “the tablets of the heart” and “a new Decalogue”, see paragraphs forty-four and forty-five in Orat. 40.

74 Orat. 21 PG 35.1084B, 1,14 (God makes the rational nature divine (*muta’alliha*)), PG 35.1184C, 2,4 ([...] and for his deification (*ta’alluhihi*) there [...]). Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua I: Oratio XXI (Arab. 20)*, 5-6. Orat. 24 PG 35.1180C, 10 (the pure and deified (*muta’alliha*) souls). Grand’Henry, “La version arabe du discours 24 de Grégoire de Nazianze”, 258. Orat. 45 PG 36.632B, 7,19 (deified (*muta’allihan*) by his inclination towards God), PG 36.633D (*etheōse*: the human nature of Christ made divine), 9,21 (*ta’alluh*). Tuerlinckx, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua II: Orationes I, XLV, XLIV (Arab. 9, 10, 11)*, 74-75, 88. For the Syriac rendering of *etheoumen* in Orat. 40,42 as *methalah* (to become god), see Haelewyck, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio syriaca I, Oratio XL*, 129.

75 See, Orat. 21: “He [Athanasius] was in fact a friend of God” (PG 35.1096B *ontōs anthrōpos tou Theou*, 13,7 *huwa bi-l-ḥaḥīqa ṣāḥīb Allāh*, and “to be a friend of God”) and “When it was risen up to the love of God [from fearing of God], wisdom made us friends and sons of God” (PG 35.1088C *Theou philous hēmas kai huiois*, 6,12-13 *ja’alatnā aṣfiyā Allāh wa-ṣāratnā awlādan*). Grand’Henry, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua I: Oratio XXI (Arab. 20)*, 16. Also, Orat. 24: “the friends of God (*awliyā*)” (PG 35.1193B *to pautōn oikeiotaton tois logou therapeutais*, 19 *bi-khidām l-kalima wa-awliyāyihā* (with servers and friends of the Word). Grand’Henry, “La version arabe du discours 24 de Grégoire de Nazianze”, 288.

whether they will be able to see the light in its real nature, which proceeds from the face of the Lord and burns everything around it (36,26-28 eite ho pro prosōpou Kyriou poreuetai kai phlogiei kyklō tous echthrous autou, 36,19-20 aw al-nār l-latī tanba'atha amāma wajh l-rabb fa-taḥarraqa ḥawlahu).

From the account of a 10th century Melkite writer, al-Majdalus, we are offered glimpses of what was thought of the vision of God in the next life by Ibrāhīm's contemporaries. He points out that, on the day of judgement, Christ will be seen as the image of the divine essence. In his *Tafsīr al-amāna al-urtudūksiyya*, he employs a Qur'ānic verse (Q 75:22-23): "Wujūhun yawma idhin nāzira".⁷⁶ And so, he adds, "He [God] will appear (*yazharu*) to one who believes in [H]im in this world in the court of the resurrection (*yawm al-qiyāma*) in the image (*bi-ru'yat al-šūra*) in which [H]e was seen (*zuhūrihi*) in this world". Then he continues: "When they see [H]im on the day of resurrection (*fa-idhā ra'awhu yawm al-qiyāma*) in the form of Christ, He will appear in it as Lord and Christ and Judge (*wa-qad zahara bi-hā rabban wa-masīhan wa-dayyānan*). Then, they will "realise (*wa-yuḥaqqiqū*) that that form is the vision of God (*ru'yat Allāh*) and the image of [H]is eternity and the mirror of [H]is eternal essence".⁷⁷

The depiction of the next world (*na'im* 24,24-25; *al-malakūt l-samā* 45,29; *sa'āda* 6,17) in *Maymar* is in line with the terminology of medieval Arabic texts, particularly the writings of Christian authors like Theodore Abū Qurra,⁷⁸ Ḥunayn ibn Ishāq,⁷⁹ Ibn al-Ṭayyib,⁸⁰ Elias of Nisibis⁸¹ and 'Abdallāh ibn al-Faḍl⁸² who teach of an intellectual afterlife.⁸³ What we see in *Maymar*

76 Q 75:22: "Wujūhun yawma idhin nāzira ilā rabbihā nāzira" (Some faces, that Day, will beam [in brightness and beauty]; looking towards their Lord)

77 Al-Majdalus, *Commentary on the Nicene Creed*, 124-125, 51-52, 144-145.

78 See Griffith, "The Qur'an in Arab Christian Texts", 231.

79 See Samir, "Maqālah 'fi l-ājāl li Ḥunayn ibn Ishāq", 120.

80 Al-Mu'taman ibn al-Assāl's *Majmū' uṣūl l-dīn* includes an extract of Ibn al-Ṭayyib's *Maqāla fī l-qiyāma* and indicates that this treatise should have been written before 1043 and deals with the description and necessity of resurrection. Faultless, "Ibn al-Ṭayyib", 696.

81 Sala, "Elias of Nisibis", 738-739. For his *Maqāla fī na'im l-ākhirā*, see Cheikho, *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (ix^e-xiii^e siècles)*, 129-132.

82 Ibn al-Faḍl describes the next life in his *Kitāb bahjat l-mu'min* (Question III.93-6). Treiger, "Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī", 94.

83 However, we know that the punishment in hell will be fire: 9,7 tēs ekeise deomenous pyrōseōs, 9,6 li-l-nār l-latī hunāk. According to *On the hour of death*, those who are the lowest of the low (*asfal al-sāfilīn*, Q 95:5) will experience great pain in hell (*'adhāb kathīr wa-jahannam*) and they will not see the glory of God (*lā yarā majd Allāh*). Tuerlinckx, "Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps", 232-233. For the angels of the right side (*malāyikat al-yamīn*) that will surround those who have done

is in fact the journey of those of great soul (*al-kibār al-nufūs* 12,17-18) and the righteous (*al-şādiqūn* paras. 23-24) who have completed their perfection (*tamām* 3,6-7) in this world and will meet with God (*wuşūl* 12,17-18) and rejoice in Him (*nafrahu bi-llāh* 25,8) in the highest paradise (*al-Na'im* 23,25-26).

Conclusion

The Arabic translation of Gregory Nazianzen's *Oration on Baptism* introduces the role of the Holy Spirit in theosis in a way that highlights its function in the intellectual, spiritual and experiential realm. The terminology of *Maymar* is very effective in drawing the attention of the reader to the wide world of medieval Arabic philosophy. This is strong evidence for the intellectual level of the Islamicate world in the Middle Ages, particularly of the Arabic (and Syriac) speaking Christians. Furthermore, I argue that *Maymar* is the outcome of a project conducted by the Antiochene Melkite Church in the 10th-11th century, which intended to inaugurate a kind of ethical and intellectual renaissance for the Melkite community.

Gregory the Theologian has a special place in discussions of theosis, old or new. As a theologian whose attempts to strengthen the position of the orthodox belief through the end of the 4th century are regularly acknowledged, he managed to build a theosis theology in parallel to his explanation of the Trinity on the basis of the distinctive qualities of the divine hypostases. While doing this, he combined theology with philosophy and mysticism, theoretically and practically. However, the practical side of this task was more effective during his lifetime. Nevertheless, readers throughout time can find a beautiful composition that promises salvation as long as they have faith in becoming like God.

I find that what makes Gregory an eminent authority in whom Medieval Christians of the Middle East based their arguments against their theological rivals is his success in bringing theology to life. On the other hand, *Maymar* is a crowning achievement which transmitted Gregory's theology in the idiom that became the *linguae franca* among these Christians. As an important intermediary, Syriac should never be neglected. Likewise, Byzantine and

good deeds (*a'mālahu şāliha*), see Tuerlinckx, "Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps", 231. For *al-janna* (*paradeison*, the Garden of Eden) and *al-na'im* (tḡn anōtatō tryphḡn) in the Arabic version of Orat. 24, see Grand'Henry, "La version arabe du discours 24 de Grégoire de Nazianze", 256, 276. On *firdaws* (*paradeison*), see Tuerlinckx, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua II: Orationes I, XLV, XLIV* (*Arab. 9, 10, 11*), 182, 260.

Orthodox Christianity owes much to the Gregorian theology, realised by their inclinations towards a philosophical and mystical theology.

Baptism is the setting in which Gregory built his theosis theory. In fact, he also developed a baptism theology through which he could explain his Trinitarian doctrine as well as his Christology and Pneumatology. The baptismal symbolism of *Maymar* succeeds in presenting this theology in accordance with the different needs of its audience, some of whom read it literally, while others go beyond the letter, as when it likens baptism to the Muslim prayer (ṣalāḥ/ ṣalāt, p. 1-3) which is “the pillar of religion” (‘imād l-dīn), “a veil or clothing to our shame” (sutrat l-fawāḥish, p. 4) and an ascension (ṣu‘ūd p. 2, 25) towards the first light.

Gregory draws a strong connection between the Holy Spirit and theosis in his discussion of the deity of the Holy Spirit. Accordingly, because the Holy Spirit deifies believers by baptism, He must be God Himself. Here, Gregory uses liturgy as a basis for his Trinitarian theology and theosis theory. The role of the Holy Spirit in theosis is clearly defined and comes to the fore through the end of the process of perfection. The Holy Spirit makes the baptised ones brothers of Christ and sons of God or privileged members of the church. This is the gift of God, but it is the Holy Spirit who makes it personal in individuals through either inspired knowledge or experience. Then, the divine gift becomes realised in spirits.

As for the real character of theosis in terms of the highest point of perfection, it is in the ultimate human knowledge of God and participation in the divine nature. Although it will be fully realised in the next life, perfected souls can have a share of it while on earth. It is not very clear in Gregory’s system whether God’s face will be seen in its real nature in paradise. However, the Holy Spirit seems to be the active agent who is experienced in this life as in Pentecost or visions of holy men and women. This point is one of the most significant elements of Orthodox theology and mysticism, as in their doctrine of the uncreated light. If *Maymar* was read by Ibrāhīm’s Muslim friends, they would not be surprised since the Muslim philosopher al-Fārābī identifies the transcendent Active (or Agent) Intellect with Gabriel, the angel of revelation, which is sought to be joined by individual intellects.

Overall, the study of *Maymar* contributes to our understanding of Christian Arabic theology and literature. It draws attention to Arabic works and translations written for Christians in the terminology of the medieval Islamicate world which have not been studied as much as the literature on Christian-Muslim relations. Translations from Greek and Syriac, in particular,

enable us to study the reception history of the church fathers. In this article, by making a comparative analysis of two texts, I have introduced the Gregorian theosis theory whose long history extends from the Christianisation of an ancient Greek concept to the Arabisation of a Christian doctrine. Special attention has been drawn to the intellectual and psychosomatic role of the Holy Spirit in theosis because of its threefold function, which works in the final steps of the theosis process. I have argued that *Maymar* continued the Gregorian description and discussion of this role but reintroduced it in new colours and shadings that make it available to a larger audience.

Bibliography

- Bahkou, Abjar, “Kitāb al-kāfi fī al-ma'nā al-ṣāfi (The Complete Book of the Proper Meaning): The Christian Apology of Gerasimus”, *Parole de l'Orient*, 34 (2009): 309-343.
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, I/I, ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance, Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- Beaumont, Mark I., *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Cumbria: Paternoster, 2005.
- Beeley, Christopher A., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We See Light*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Blau, Joshua, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem: Max Schloessinger Memorial Foundation, Hebrew University of Jerusalem, 2002.
- Brock, Sebastian P., “A Short Melkite Baptismal Service in Syriac”, *Parole de l'Orient* 3, (1972): 119-130.
- Brock, Sebastian P., *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Bronx, N.Y.: Fordham University, 1979.
- Cheikho, Louis, ed., *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (ix^e-xiii^e siècles)*, Beirut, 1920.
- Daley, Brian, *Gregory of Nazianzus*, London and New York: Routledge, 2006.
- Eutychius of Alexandria, *The Book of the Demonstration (Kitāb al-burhān)*, I, ed. Pierre, Louvain: Secretariat du CorpusSCO, 1960.
- Eutychius of Alexandria, *The Book of the Demonstration (Kitāb al-burhān)*, I-II, trans. William M. Watt, Louvain: Secretariat du CorpusSCO, 1960-1961.
- Al-Fārābī, *Abū Naṣr, Āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Ali Boumelhem, Beirut: Dār wa-Maktabat I-Hilāl, 1995.
- Faultless, Julian, “Ibn al-Ṭayyib”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, ed. David R. Thomas et al., 665-697, Leiden: Brill, 2010.

- Grand'Henry, Jacques, ed., "La version arabe du discours 24 de Grégoire de Nazianze: Édition critique, commentaires et traduction", *Corpus Christianorum Series Graeca 20, Corpus Nazianzenum 1*, ed. Bernard Coulie, 197-291, Turnhout: Brepols, 1988.
- Grand'Henry, Jacques, ed., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua I: Oratio XXI (Arab. 20)*, *Corpus Christianorum Series Graeca 34, Corpus Nazianzenum 4*, Turnhout: Brepols, 1996.
- Grand'Henry, Jacques, ed., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua IV: Orationes XI, XLI (arab. 8, 12)*, *Corpus Christianorum Series Graeca 85, Corpus Christianorum 27*, Turnhout: Brepols, 2013.
- Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31 (Sources Chrétiennes 250)*, ed. Paul Gallay and Maurice Jourjon, Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.
- Griffith, Sidney H., "The Qur'an in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Maglis of Al-Ma'mun", *Parole de l'Orient*, 24 (1999): 203-233.
- Griffith, Sidney H., "Melkites, 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in the Third/Ninth-Century Syria", *Syrian Christians under Islam*, ed. David R. Thomas, 9-55, Leiden: Brill, 2001.
- Griffith, Sidney H., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot: Ashgate, 2002.
- Griffith, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Haddad, Rachid, *La Trinité divine chez les théologiens arabes: 750-1050*, Paris: Beauchesne, 1985.
- Haelewyck, Jean-Claude, ed., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio syriaca I, Oratio XL*, *Corpus Christianorum Series Graeca 49 (CN 14)*, Turnhout: Brepols, 2001.
- Husseini, Sara Leila, *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology* (PhD Dissertation), Birmingham University, 2011.
- Keating, Sandra Tonies, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, Leiden: Brill, 2006.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London: Adam & Charles Black, 1977.
- Khoury, Paul, ed., *Paul d'Antioche: Évêque melkite de Sidon (XII^e S.); introduction, édition critique, traduction*, Beirut: Eds. Les lettres orientales, 1964.
- Leemans, Johan, "God Became Human, in Order That Humans Might Become God': A Reflection on the Soteriological Doctrine of Divinity", *The Myriad Christ*, ed. J. Haers and T. Merrigan, 207-216, Leuven: Peeters, 2000.
- Louth, Andrew, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Migne, Jean-Paul, *Patrologiae Graecae*, XXXV-XXXVI, 1857-1858.

- Moosa, Ebrahim, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill, North Carolina and London: University of North Carolina Press, 2005.
- Platti, Emilio, “Yaḥyā ibn ‘Adī”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, ed. David R. Thomas et al., 390-438, Leiden: Brill, 2010.
- Plested, Marcus, “The Ascetic Tradition”, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, 164-176, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Pseudo-Dionysius, “The Celestial Hierarchy”, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid et al., New Jersey: Paulist Press, 1987.
- Rached, Rita, “Les notions de rūḥ (esprit) et de nafs (âme) chez ‘Abd Allāh ibn al-Faḍl al-Ḥakīm al-Anṭākī, Théologien melchite du XI^e siècle”, *L’Orient chrétien dans l’empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau: Suite au colloque organisé les 15 et 16 Octobre 2004 par le CRITIC (Centre de recherches sur les idées et les transferts inter culturels) à l’Université Jean Moulin Lyon 3 en collaboration avec l’Institut catholique de Toulouse*, ed. G. Gobillot et al., 165-197, Paris: Éditions de Paris, 2005.
- Rizvi, Sajjad H., “Philosophy as a Way of Life in the World of Islam: Applying Hadot to the Study of Mullā Ṣadrā Shirāzī (d. 1635)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (2012): 33-45.
- Rizvi, Sajjad H., “Mysticism and Philosophy: Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor and Peter Adamson, 224-246, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Roggema, Barbara, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden: Brill, 2009.
- Roggema, Barbara, “Ḥikāyāt amthāl wa asmār: King Parables in Melkite Apologetic Literature” *Studies on the Christian Arabic Heritage: In Honour of Father Prof. Dr. Samir K. Samir S. I. At the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. R.Y. Ebied and Herman Teule, 113-131, Leuven: Peeters, 2004.
- Sala, Juan Pedro Monferrer, “Elias of Nisibis”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, ed. David R. Thomas et al., 726-741, Leiden: Brill, 2010.
- Samir, Samir Khalil, “Maqālah ‘fi l-ājāl’ li Ḥunayn ibn Ishāq”, *al-Machriq* 65 (1991): 403-25.
- Samir, Samir Khalil, “The Earliest Arab Apology for Christianity”, *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period, 750-1258*, ed. Samir K. Samir and Jorgen S. Nielsen, 57-114, Leiden: Brill, 1994.
- Swanson, Mark N., “Folly to the Ḥunafā’: The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy”, *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. Mark N. Swanson et al., 237-256, Leiden: Brill, 2006.
- Thomas, David R., *Early Muslim Polemics Against Christianity: Abū ‘Isā al-Warrāq’s ‘Against the Incarnation’*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Treiger, Alexander, “Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, ed. David R. Thomas et al., 89-113, Leiden: Brill, 2011.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London: Routledge, 2012.
- Tuerlinckx, Laurence, “Sur l’heure de la mort et la sortie de l’âme du corps, apocryphe arabe attribué à Grégoire de Nazianze,” *CCSG 41, CN 8*, ed. B. Coulie, Turnhout: Brepols, 2000.
- Tuerlinckx, Laurence, ed., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: versio arabica antiqua II: Orationes I, XLV, XLIV (Arab. 9, 10, 11)*, Corpus Christianorum Series Graeca 43, Corpus Nazianzenum 10, Turnhout: Brepols, 2001.
- Versteegh, Kees, “Review of ‘A Greek and Arabic Lexicon (GALex): Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic’”, *Journal of the American Oriental Society*, 118/1 (1998): 108-109.

The Relationship Between the Holy Spirit and Human Perfection in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with Reference to Christian Arabic Literature

Gregory of Nazianzus (ca. 329-390) is one of the church fathers who played a significant role in the formulation of the Christian faith and the development of Christian theology. He was also one of the theoreticians and practitioners of Christian ascetic life. He was a Late Antique writer who not only expressed his views on Christian education and culture but also took active part in matters relating to these areas. It is possible to say that despite his Theological Orations by which he became the second person after John the Evangelist who was given the title “Theologian” and his active role especially against the Arians during his archbishopric of Constantinople, Gregory has been neglected and seen by Western Christianity only as a Byzantine literary figure. It is interesting to learn that in the 10th century Antiochene Melkite Church, a need arose to introduce or remind the Melkite community of Gregory in Arabic. The texts chosen by the Arabic speaking translators of the Melkite Church to be translated from Greek into Arabic were mainly ethical and intellectual in character. It is important to note that intellect and spirit (and heart) are given equal attention in the emphasis of these texts on human perfection and salvation. As the father of the doctrine of *theosis* or human perfection, Gregory teaches that the Holy Spirit is the power that leads and even unites with both intellect and spirit. This paper examines the role attributed to the Holy Spirit by the Arabic translations of Gregory’s orations – particularly his *Oration on Baptism* – on human perfection in the context of Christian Arabic theology and literature.

Keywords: Gregory of Nazianzus, theosis, the Holy Spirit, the Antiochene Melkite Church.

تحقيق «تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال» لابن قطلوبغا*

ياسين أردن** / Yasin Erden

İbn Kutluboğa'nın *Tahricü'l-akvâl fi mes'ele'l-istibdâl* İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tahlili

Bu çalışma IX. (XIV-XV.) yüzyıl Memlük ulemâsından fıkıh ve hadis âlimi İbn Kutluboğa'nın vakıfların mülk veya vakıf mal mukabilinde değiştirilmesi hakkında kaleme aldığı risâlenin tahkikli neşrinden oluşmaktadır. İlgili konu literatürde genellikle istibdal terimi ile ifade edilir. Genel kabule göre meşit dışındaki vakıf malın (tamamı/bir kısmı; yıkıntıları), müsevvikât-ı şer'iyenin (istibdal şartları) var olması ve yerine yeni vakıf satın alma şartıyla para karşılığında satılması yahut vakfın mülk malla ya da vakıf malla değiştirilmesi işlemine vakıf hukukunda istibdal denilmektedir. Vakıfların değiştirilmesi meselesinde dikkat çeken nokta tarihsel süreçte kimi kadı, sultan vb. yöneticiler tarafından suiistimal edildiği gerçeğidir. Bu sebeple birçok fukaha istibdal kapısını kapatmıştır.

İstibdâl-i vakıf risâlelerinden en değerlileri arasında sayılabilecek olan bu eserin yazılma sebebi, vakıf köy arazisinin yalancı şahitler devreye sokularak, sözde daha kıymetli başka bir vakıf arazi ile istibdal edildiğine dair hâkim tarafından hüküm verilmesine rağmen, akdin feshedilmesinin mümkün olup olmadığı hakkında ilim ehlinin kendisine sorduğu suali cevaplama arzusudur. Bu durumda söz konusu hükmün iptal edilmesi gerektiğini ifade eden yazar, ilgili mesele hakkında kendisini destekleyen muasır altı ulemânın görüşlerini de risâlesinde aktarmaktadır.

İstibdal meselesiyle ilgili tarihsel süreçte yoğun tartışmalar cereyan etmiştir. Bu risâlede de müellifle aynı zamanda yaşamış bazı âlimler, kendisi ve destekçilerine karşı yirmi bir civarında itiraz ortaya atmışlardır. İbn Kutluboğa, bunların bazısını dikkate almadığı halde bir kısmına eserinde cevap vermektedir. Hanefî fürû-i fıkıh ve fetâvâ eserlerinden oldukça nakiller bulunan istibdal risâlesinde müellif, diğer risâlelerinden farklı olarak birçok hadis rivayet etmekte ve kendisini destekleyenlerin ve karşı çıkanların sözlerini ilgili çalışmasında nakletmektedir.

Anahtar kelimeler: İbn Kutluboğa, istibdal, vakfedenin şartı, vakfın işlevini yitirmesi, fetva.

المقالة وإبداء ملحوظاتهم القيمة.

** معيد وطالب دكتوراه في الفقه، جامعة ساكارييا بكلية

الإلهيات. ORCID 0000-0001-7681-229X.

yasinerden@sakarya.edu.tr

* أنجزت هذا التحقيق في دورة التحقيق المنظمة في مركز

البحوث الإسلامية (ISAM). أتقدم الشكر الجزيل

للدكتور محمود المصري الذي قرأ هذه الرسالة

والرسائل الثلاثة التي حققت قبلها وصحح أخطائها

إشراقاً على تحقيق الرسائل، والمحكمين لقراءتهم

مقدمة

حثّ الإسلام المسلمين على الصدقات وشرع لهم الوقف، فدفعهم حرصهم على تأييد صدقاتهم إلى تأسيس الأوقاف. والأوقاف كان لها دور مهمّ وحيوي في التنمية الشاملة في الحضارة الإسلامية انعكس على جميع مناحي الحياة، فتجلى في وحدة المسلمين وتحقيق مصالحهم وسد احتياجاتهم المادية والازدهار العلمي والثقافي والكفاية الصحية وغير ذلك.

يمنتع بقاء ودوام كل شيء في العالم أبداً على حاله الأول والأصلي والابتكاري. إذن لا بدّ من التغيير والتغيّر والتبدّل والتبديل والإبدال والاستبدال. واستبدال الأوقاف خصوصاً عند الضرورة مثل حالة الاحتراق والانهدام وحالة عدم الانتفاع واجب ولازم. ولكن المشكلة أن طبيعة الإنسان مائلة إلى المال والرئاسة، حتى إن بعض استبدالات الأوقاف في التاريخ تسببت في انقراض الأوقاف. وكان أمرٌ بعض السلاطين وفتوى بعض القضاة في استبدال الأوقاف ناتجاً من هواهم لا من أجل مصلحة الأوقاف. ولما كانت الحاجة إلى الاستبدال أمراً واقعاً وظاهرة لا مفرّ منها، كان لا بد من دراسة التكييف الفقهي للاستبدال عند علماء المسلمين.

والاستبدال في الأوقاف يكون في مقابلة الأوقاف أو الأملاك. واستبدال الوقف في هذه الرسالة يتحقّق في مقابلة الوقف. وفي مسألة مذكورة في فتاوى قاضيخان استبدال وقف لرجل بملكه الآخر.¹ واستبدال الوقف أيضاً يكون ببدل؛ أي بعد بيع الوقف يُشترى الوقف الجديد. ومن هنا كانت تسمية رسالة الشيخ حنيف الدين المرشد العمري (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م): **السيف الشهير على من جوّز استبدال الوقف بالدرهم والدنانير**. وقد يكون بلا بدل ويقاص الوقف بالملك عموماً أو يقاصّ الوقفان. ونتيجة الاستبدال في الأوقاف يصير المال الموقوف المستبدلُ ملكاً والمال المملوك المستبدلُ به وقفاً.

وقد استخدم العلماء مكان كلمة الاستبدال المبادلة والمناقلة والنقل والتبديل والإبدال والتغيير والتحويل. والفرق يسير بينها كما أفدث في تحليل الرسالة.

¹ فتاوى قاضيخان للأزجدي، ٤/٢٢٨.

بدأت كتابة رسائل الاستبدال على يد شمس الدين ابن الحريري قاضي القضاة في مصر في عهد المماليك (ت. ٥٧٢٨هـ/١٣٢٨م)؛ حيث طلب السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون منه فتوى بجواز الاستبدال على الرغم من عدم تحقق شرائطه وعدم وجود مصلحة للوقف، ولكن ردّ ابن الحريري هذا. ونتيجة ذلك عُزل ابن الحريري من القضاء، وكتب لبيان وجهة نظره في هذه المسألة رسالة تحت اسم: **إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال** كما أفاده ابن عابدين.^١

وهذه الرسالة التي بين أيدينا لابن قطلوبغا يستند سبب تأليفها إلى مثل هذا السبب الذي يضر بمصلحة الوقف؛ حيث حَكَمَ القاضي المطلوب منه فتوى جواز الاستبدال في هذه الرسالة بجوازه على الرغم من كذب الشهود. وأفاد ابن قطلوبغا لزوم إبطال هذا الحكم في هذه الرسالة.

وحقيقة الاستبدال على أنه حلٌّ حيوي لدوام الوقف وتحقيق مصلحته قضية لا مفرّ من إقرارها، ولكن إذا لم تراخ فيها الشروط المحققة لذلك ولم يقصد منها منفعة الوقف؛ تكون هذه العملية ضرراً محضاً للأوقاف وطريقاً إلى ضعفها وتردي أحوالها؛ بل زوالها.

أ. الدراسة

١. حياة المؤلف وآثاره

مؤلف هذه الرسالة هو الفقيه والمحدث قاسم ابن قطلوبغا. اسمه الكامل أبو العدل زين الدين (شرف الدين) قاسم ابن قطلوبغا ابن عبد الله السوداني الجمالي المصري. ولد في شهر المحرم ٨٠٢هـ/سبتمبر ١٣٩٩م في القاهرة.^٢ ومات أبوه في صغره فنشأ يتيماً. وحفظ القرآن وعمل بالخياطة.^٣

وسمع تجويد القرآن على شمس الدين محمد بن علي المقرئ الزرّائنتي (ت. ٨٢٥هـ/١٤٢٢م)، وبعض التفاسير على علاء الدين محمد بن محمد البخاري (ت. ٨٤١هـ/١٤٣٨م). وأخذ علوم الحديث والفقه وأصوله وأصول الدين والفرائض وعلم الميقات والحساب والصرف والمعاني والبيان والمنطق عن العلماء الكبار.^٤

^٣ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٤/٦، Sakallı, "İbn Kutluboga", s. 153.

^١ الأجووية لابن عابدين، ١٧٧/٢.

^٢ Sakallı, "İbn Kutluboga", s. 152.

^٤ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٤/٦-١٨٥.

وأخذ جامع مسانيد أبي حنيفة للخوارزمي وعلوم الحديث لابن الصلاح عن شيخه تاج الدين أحمد بن محمد النعماني (ت. ٨٣٤هـ/٤٣٠م)، وأجازته تاج الدين النعماني في سنة ٨٢٣هـ/٤٢٠م وكان عمره ٢١ سنة. وقرأ شرح عقائد النسفي للسعد بن الديري على المؤلف في سنة ٨٣٢هـ/١٤٢٨-١٤٢٩م. وقرأ الربع الأول من شرح أستاذه ابن الهمام على الهداية، وقطعة من توضيح صدر الشريعة وجميع المسامرة على أستاذه ابن الهمام. وقرأ من أستاذه ابن حجر كتابه الإيثار بمعرفة رواة الآثار. وحفظ كثيرا من دواوين الشعر.^١

وأذن له كثير من أساتذته بالإفتاء والتدريس. وكان مدرسا في الحديث بقبة البيبرسية، وعيّن لمشيخة الشيخونية.^٢ ومع انتشار ذكره لم يل وظيفة تليق بعلمه بل في غالب حياته عاش صوفيا من طريقة الأشرفية.^٣

وعاش المؤلف في زمن الدولتين المملوكية والعثمانية. وبنتيجة لولادته في القاهرة ولكون أساتذته من علماء الدولة المملوكية فمن اللازم أن يعدّ من العلماء المملوكين. نقل في محيي الدين محمد الكافيجي معاصر المؤلف وعالم من علماء العثمانيين، أن الكافيجي كان موظفا عند ملك مملوكي في القاهرة، وأرسل له السلطان محمد الفاتح هدية.^٤

وبعد إصابة المؤلف مدة طويلة بمرض حادّ توفّي في ٤ ربيع الأول ٨٧٩هـ/١٨ أغسطس ١٤٧٤م في القاهرة.^٥

ومن تلاميذه محب الدين ابن الشحنة وعمر البقاعي وشمس الدين السخاوي.^٦

أقبل على التأليف كما حكى المؤلف لطالبه السخاوي وعمره عشرون سنة.^٧ وألّف ابن قطلوبغا ١٠٢ كتاب وعدد رسائله ٤١. وخمسة وثلاثون من كتبه متعلقة بتخريج الحديث. وفي الرجال والسير والطبقات ألف أربعة وعشرين كتابا، وفي الفقه أربعة عشر كتابا، وفي أصول الفقه سبعة كتب وفي علم الفرائض ستة كتب.^٨

١ الضوء اللامع للسخاوي، ٦/١٨٤-١٨٥. ٥ الضوء اللامع للسخاوي، ٦/١٨٩؛ Sakalli, "İbn Kutluboğa", s. 153.
٢ الضوء اللامع للسخاوي، ٦/١٨٥. ٦ Sakalli, "İbn Kutluboğa", s. 153.
٣ الضوء اللامع للسخاوي، ٦/١٨٨. ٧ الضوء اللامع للسخاوي، ٦/١٨٦.
٤ Gökbulut, "Kâfiyeci", s. 154. ٨ Sakalli, "İbn Kutluboğa", s. 153.

ومن كتبه: شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، تاج التراجم، منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار، تخريج أحاديث البزدوي، الترجيح والتصحيح على القدوري، حاشية على شرح النخبة، حاشية على فتح المغيث، شرح مختصر المنار، ترتيب الثقات من الرواة، الفتاوى القاسمية.^١

٢. التعريف بالرسالة

٢.١. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

إن أهم توثيق لنسبة الرسالة إلى ابن قطلوبغا هو توثيق تلميذه المقرَّب شمس الدين السخاوي^٢ (ت. ١٤٩٧/١٩٠٢ م) صاحب كتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. يقول السخاوي في هذا الكتاب عند نقل بعض المعلومات عن ترجمة ابن قطلوبغا - ومنها تاريخ ولادة شيخه ابن قطلوبغا - "فيما قاله لي"؛ "كما قاله لي"؛ "كما حكاه لي" قاصدا شيخه ابن قطلوبغا.^٣ وهذا يشير إلى أن بينهما علاقة وثيقة. وذكر السخاوي أن استبدال الوقف من المسائل التي أفرد ابن قطلوبغا لها رسالة مستقلة اسمها: **تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال**.^٤

ونقل قنالي زاده علي أفندي (ت. ١٥٧٢/١٩٧٩ م) في رسالته رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها عن ابن قطلوبغا نحو ثلاث صفحات تحت عنوان: "في وجوب رد الاستبدالات الغير الصحيحة إلى حالها الأول"، مشيرا إلى صاحب هذه العبارات بأنها لابن قطلوبغا بدون ذكر عنوان رسالة ابن قطلوبغا.^٥

ومن توثيقها أيضا نقل المصنف عبارات عن المصادر التي توفي مؤلفوها قبله، دون أن يأتي على شيء مما ألفه من عاشوا بعده.

^٥ "رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها" لقنالي زاده علي أفندي، ضمن -Istibdal Risâleleri Bağ- lamında Vakıfta İstibdal Meselesi", s. 107-110.

^١ Sakallı, "İbn Kutluboga", s. 153-154.

^٢ Tomar, "Sehâvî, Şemseddin", s. 314.

^٣ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٤/٦، ١٨٥، ١٨٦.

^٤ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٧/٦.

وبالإضافة إلى ذلك اسم ابن قطلوبغا موجود على المخطوطات التي تحمل عنوان هذه الرسالة، كما في نسخة أسعد أفندي تحت رقم ٩٢٨ ونسخة حسن حُسني باشا تحت رقم ٤٦٨.

٢.٢. ملخص الرسالة

كتب المؤلف هذه الرسالة إجابة عن سؤال بعض أهل العلم في حكم الحاكم باستبدال قرية موقوفة على جهات معينة بقطعة أرض وقف، وهي أفضل من المستبدل بشهادة الشهود على المذاهب الثلاثة غير مذهب الحنفية.^١ وبعد ذلك ظهر أنها على عكس ما ذكر من الأفضلية، حتى إن هذه الأرض المستبدل بها فيها مشاكل؛ كنزول الجند فيها، وزرعهم فيها بغير أجر، واستمرارهم بهذا بالقوة بما لهم من سلاح. وتبين كذب الشهود. فكان السؤال بعد ذلك لابن قطلوبغا: هل يمكن فسخ هذا الحكم واسترجاع القرية الوقف إلى حالها القديم أو يبقى الحال كما هو بعد الاستبدال، ويُطلب عوض مقابل الضرر للوقف؟

فأجاب المؤلف ببطان هذا الاستبدال، ولو كان المستبدل به أفضل من المستبدل، وبدوام حال الوقف كما كان قبل الاستبدال دون لزوم فسخ عقد الاستبدال، وعدم طلب العوض مقابل الضرر على الوقف. ولكن أحد المؤيدين من العلماء المعاصرين للمؤلف أفاد بأن ضرر الوقف لازم أن يضمن.

وبعد نصيحة ابن قطلوبغا للحكام برعاية الأوقاف والحفاظ عليها روى الأحاديث في عدالة الحكام، وبعد هذا أفاد باتفاق فقهاء الحنفية على أن الأصل في الوقف أن لا يوهب ولا يورث ولا يباع ولا يستبدل به إلا أن يشترط الواقف، وسرد في ذلك الأدلة من السنن والآثار والمتون والفروع والفتاوى الحنفية.

ونقل المؤلف أجوبة ستة متعلقة بهذه المسألة لعلماء بلده المعاصرين الحنفية. وبين في الأول أن كثيرا من الاستبدالات الواقعة في عصره كانت دون شرط من الواقف، ودون مراعاة لمصلحة الوقف ومنفعته. وكان الأمر في الاستبدال الذي تطرق ابن قطلوبغا إليه

^١ ربما قال هكذا؛ إذ الاستبدال في الأصل عند الحنفية جائز استحسانا؛ لأن استبدال الوقف كبيعته. انظر: أحكام الأوقاف للخصاف، ص ٢٢.

في هذه الرسالة مثل هذا، وفي الثاني؛ أن ظهور عدم أفضلية المستبدل به من المستبدل بعد عقد الاستبدال، والتفاوت بينهما تفاوتاً كبيراً موجب لفسخ حكم عقد الاستبدال، والأمر في هذه المسألة هكذا، وفي الثالث؛ أن عدم كون المستبدل به أفضل غبطةً وحفظاً ومصلحة من المستبدل موجب لعدم جواز الاستبدال عند من لا يقبل جواز الاستبدال مطلقاً، وعند من يقبل جوازه لازم أن يوجد ما ذكر في زمان عقد الاستبدال بعد العقد، وفي هذه المسألة ظهر بعد عقد الاستبدال عكس ما ذكر أثناء حال العقد، إذن يلزم على كل المذاهب إبطال هذا الحكم، وفي الرابع؛ أن هذا الاستبدال باطل من عشرة أسباب. وبعد ذكر الأسباب العشرة قال السارد هذا الجواب: يلزم أن تردّ القرية الموقوفة إلى حالها الذي كان قبل الاستبدال، وأما ريعها الذي حصل في هذه المدة فإنه مضمون، وفي الخامسة؛ أن هذا الاستبدال غير صحيح ويجب على الناظر أن يرفع الأمر إلى الحكام وولاية الأمر واسترجاع الأمر إلى صوابه، وفي السادس؛ أن هذا الاستبدال باطل، لأجل عدم موافقة ما ذكر في عقد الاستبدال لما بعد العقد، كما لو حكم الحاكم بموت رجل فجاء حيّاً.

وفي نهاية الرسالة ذكرت الاعتراضات الواردة على أجوبة علماء المعاصرين لابن قطلوبغا في بلده. وأجاب المؤلف عن عشرة منها، وامتنع عن الإجابة في بعضها حيث اختصر في بعض أجوبته وقال: 'لا أعلم إلا ما نقلت لك، وعليكم تتبّع الكتب وعندك من الأهلية ما يكفيك في معرفة الحق'، 'أنا لا أنازع أهل الفتوى في معلوماتهم. وإنما أدكر ما أعلمه'، 'تقدّم الجواب. والله أعلم بالصواب'.

٣.٢. تحليل الرسالة

ألفت في مسألة الاستبدال ست وعشرون رسالة حسبما عثرت عليه بعد بحث في الفهارس والمجاميع. ومما يلفت النظر في رسائل الاستبدال عدم وجود مؤلف شافعي. ورسالة ابن قطلوبغا الخامسة منها على ترتيب وفيات المؤلفين، وتاريخ وفاة ابن قطلوبغا كاملاً: ٤ ربيع الآخر ٨٧٩هـ/ ١٨ أغسطس ١٤٧٤م.^١ ومحبي الدين الكافيجي: ٤ جماد الأولى ٨٧٩هـ/ ١٦ سبتمبر ١٤٧٤م.^٢

^٢ Gökbulut, "Kāfiyeci", s. 154.

^١ Sakallı, "İbn Kutluboga", s. 153.

رسائل استبدال الوقف	
اسم المؤلف	اسم الرسالة
١. شمس الدين ابن الحريري (ت. ١٣٢٨/٥٧٢٨م)	[إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال] ^١
٢. جمال الدين ابن الترمكاني (ت. ١٣٦٨/٥٧٦٩م)	[رسالة في الاستبدال في الأوقاف من غير شرط هل يجوز؟] ^٢
٣. جمال الدين المرادوي (ت. ١٣٦٨/٥٧٦٩م)	الواضح الجلي في نقض حكم ابن قاضي الجبل الحنبلي ^٣
٤. ابن قاضي الجبل الحنبلي (ت. ١٣٧٠/٥٧٧١م)	المناقلة والاستبدال بالأوقاف والإفصاح عما وقع في ذلك من النزاع والخلاف ^٤
٥. ابن قطلوبغا (ت. ١٤٧٤/٥٨٧٩م)	[تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال] ^٥
٦. محيي الدين محمد الكافيي (ت. ١٤٧٤/٥٨٧٩م)	أ. كتاب المختصر في علم الاستبدال ^٦ ب. الرمز على كنز العوارف لطالب العلى والمعارف ^٧
٧. ابن زريق الحنبلي ^٨ (ت. ١٤٨٦/٥٨٩١م)	[رسالة] في المناقلة بالأوقاف ^٩
٨. زين الدين بن نجيم (ت. ١٥٦٣/٥٩٧٠م)	أ. تحرير المقال في مسألة الاستبدال ^{١٠} ب. رسالة في صورة دعوى الاستبدال ^{١١} ت. رسالة في صورة بيع الوقف لا على وجه الاستبدال ^{١٢} ث. [رسالة] في مكاتب الأوقاف وبطلانها ^{١٣}

- ١ "إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال" لشمس الدين بن الحريري، ضمن *İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi*، s. 38-46.
- ٢ "رسالة في الاستبدال في الأوقاف من غير شرط هل يجوز؟" لجمال الدين بن الترمكاني، ضمن *İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi*، s. 47-62.
- ٣ ابن الحريري كما نقل ابن قطلوبغا اسمها *جواز الاستبدال والرد على الحريري*. انظر: سُرُوي ٩١ ظ.
- ٤ "الواضح الجلي في نقض حكم ابن قاضي الجبل الحنبلي" لجمال الدين المرادوي، ضمن *مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف*، ص ١٢٧-١٣٨.
- ٥ هذه الرسالة ردية لرسالة ابن قاضي الجبل الحنبلي.
- ٦ "المناقلة والاستبدال بالأوقاف والإفصاح عما وقع في ذلك من النزاع والخلاف" لابن قاضي الجبل الحنبلي، ضمن *مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف*، ص ١٢٦-١٤٥.
- ٧ سُرُوي، ٨٩ و-٩٤ ظ.
- ٨ محمد الكافيي، ضمن *Özer, "Kâfiyeci ve "İstibdal" Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi"*، s. 174-176.
- ٩ "الرمز على كنز العوارف لطالب العلى والمعارف" لمحيي الدين محمد الكافيي، ضمن *Özer, "Kâfiyeci ve "İstibdal" Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi"*، s. 180-181.
- ١٠ وضعنا علامة الاستفهام لأن ناشر هذه الرسالة قال 'مجهولة المؤلف، لعلها لابن زريق الحنبلي'. انظر: *مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف*، ص ١٣٩.
- ١١ "في المناقلة بالأوقاف" لابن زريق الحنبلي؟، ضمن *مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف*، ص ١٣٩-١٥٥.
- ١٢ رسائل ابن نجيم، ص ١٦١-١٨٢.

رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها ^٩	٩. قنالي زاده علي أفندي (ت. ١٥٧٢/هـ١٧٩٩م)
رسالة في حكم بيع الأقباس ^{١٥}	١٠. أبو زكريا يحيى بن محمد الرعيبي الطرابلسي المالكي المعروف بالحطاب (ت. ١٥٨٧/هـ١٩٩٥م)
السيف الشهير على من جوز استبدال الوقف بالدرهم والدنانير ^{١٦}	١١. الشيخ حنيف الدين بن عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمرى الحنفي المكي (ت. ١٦٥٧/هـ١٠٦٧م)
أ. حُسام الحكام المحققين لصدّ البغاة المعتدين عن أوقاف المسلمين ^{١٧} ب. سعادة الماجد بعمارة المساجد ^{١٨} ت. واضح المحجة للعدول عن خلل الحجة ^{١٩}	١٢. أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت. ١٦٥٩/هـ١٠٦٩م)
رسالة في استبدال الوقف ^{٢٠}	١٣. عبد الرحمن ابن النقيب (ت. ١٦٧١/هـ١٠٨١م)
قطع الجدال تحقيق مسألة الاستبدال ^{٢١}	١٤. عبد القادر بن أبي بكر الصديق الهندي محيي الدين أبو الفرج الفقيه الحنفي (ت. ١٧٣٦/هـ١١٤٨م)
[الأقوال المرضية في الفتاوى الأقطار المصرية] ^{٢٢}	١٥. شيخ الإسلام قاضي زاده محمد طاهر (ت. ١٨٣٨/هـ١٢٥٤م)
تغير الراغب في تجديد الوقف الخارب ^{٢٣}	١٦. محمد عابد السندي الأنصاري (ت. ١٨٤٢/هـ١٢٥٧م)

المسلمين“ لعلي الشرنبلالي، ضمن “Hanefi Fa- Sediqi, kibi Şürünbülâli'nin “Hüsümü'l-Hükkâmî'l-Muhikkîn li-Saddi'l-Buğâtî'l-Mu'tedin 'an Evkâfî'l-Müslimîn” Adlı Risâlesinin Tahkiki”, s. 60-120. هذه الرسالة كتبت لأجل سؤال بيع الوقف الذي بعده اشترى مكانه الوقف الجديد. وتنطرق الرسالة إلى مسألة بيع الوقف واستبدال الوقف.

١٨ المكتبة السليمانية/مكتبة قيصري، راشد أفندي ١٣٤٤، ١٧٨-١٨٠ و.

١٩ المكتبة السليمانية، فاتح ٢٤٧٠، ٣٤٦-٣٤٩.

٢٠ انظر: الفهرس الشامل لمؤسسة آل البيت، ١٠١/١٢.

٢١ هدية العارفين للبيгдаدي، ١/٦٠٣. بدأنا على تحقيق هذه الرسالة.

٢٢ المكتبة السليمانية، أسعد أفندي ٩٢١، ١٦١ظ-١٦٤ظ. عملنا على تحقيق هذه الرسالة، فستنشر مع رسالة ابن قطلوبغا إن شاء الله.

٢٣ تغير الراغب في تجديد الوقف الخارب للسندي،

دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

١١ رسائل ابن نجيم، ص ٣٣٥-٣٣٨.

١٢ رسائل ابن نجيم، ص ٣٤٥-٣٥٢. هذه ولو لم تكن رسالة الاستبدال بعينها، ولكن مسألة بيع الوقف والاستبدال موضوعان مشتبهان، حتى الأحناف يرون الاستبدال كالبيع، ولأجل ذلك لا يجوزون الاستبدال في الأصل إلا استحساناً. انظر: أحكام الأوقاف للخصاف، ص ٢٢.

١٣ رسائل ابن نجيم، ص ٢٦١-٢٧٨.

١٤ “رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها” لقنالي زاده علي أفندي، ضمن “İstibdal Risâleleri Bağla- Erden, mında Vakıfta İstibdal Meselesi”, s. 63-112.

١٥ رسالة في حكم بيع الأقباس لأبي زكريا، ص ٢٣-٨٩.

١٦ انظر: خلاصة الأثر للحموي، ٢/١٢٦-١٢٨؛

المعجم للكحالة، ٤/٨٧؛ هدية العارفين للبيгдаدي،

١/٣٣٩، الأعلام للزركلي، ٢/٢٨٧.

١٧ “حُسام الحكام المحققين لصدّ البغاة المعتدين عن أوقاف

رسالة في حكم استبدال الأوقاف على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى وما وقع فيها من الاتفاق والاختلاف ^١	١٧. الشيخ أبو بكر بن محمد بن عمر الملا الحنفي الأحسائي (ت. ١٣٧٠هـ/١٨٥٤م)
رسائل استبدال الوقف التي لم أصل إلى معلومات تفصيلية لمؤلفيها	
رسالة في حكم صرف فاضل وقف على آخر وصرف مال استبدال وقف لآخر على عمارة آخر ^٢	١٨. مصطفى محمد القطب الحنفي الأزهري
رسالة في استبدال الوقف ^٣	١٩. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي
مسألة الاستبدال ^٤	٢٠. محمد برهان الدين الوفاي

ووقعت في مسألة الاستبدال منازعات كثيرة في تاريخ الوقف.^٥ ويشير قنالي زاده في رسالته إلى النزاع بين العلماء، ويبيّن أن بعض الشعراء هجا أحد القضاة الذين أفرطوا في الاستبدال والضرر في الأوقاف:

ويُحكى أنّ قاضي مصر عبد البرّ بن شحنة، كان أفرط في تبديل الأوقاف في أواخر الدولة الجركسيّة وشاع وذاع، ومألّاً الأسماعُ حتى هجاه بعض الشعراء بقصيدة مشهورة التي أولها هذا البيت:

فَشَا الظلْمُ في مصر وفي جنّباتها ولمْ لا وعبدُ البرّ قاضي قُضّاتها
ولو أمكنته كعبة الله باعها وأبطلن منها حجّها وعمراتها^٦

ودفعت مثل هذه المنازعات إلى كتابة رسائل ردّية في هذه المسألة، كرسالة جمال الدين ابن التركماني الرديّة على رسالة شمس الدين ابن الحريري، ورسالة جمال الدين المرادوي الرديّة على رسالة ابن قاضي الجبل الحنبلي. وبالإضافة إلى ذلك وما يلفت النظر

^١ رسالة في حكم استبدال الأوقاف على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى وما وقع فيها من الاتفاق والاختلاف للشيخ أبي بكر بن محمد بن عمر الملا الحنفي الأحسائي، بتحقيق عبد الإله بن محمد بن أحمد الملا، ص ٢٤-٥٠. هذه الرسالة خلاصة رسالة المناقلة والاستبدال لابن قاضي الجبل الحنبلي. ويوجد فيها أيضاً أقوال مذهب الحنفية في مسألة الاستبدال. إذن فكأنها رسالة في الفقه المقارن بين مذهب الحنفية والحنبلية في مسألة الاستبدال. وحتى

إنها نشرت تحت اسم الفقه المقارن.
^٢ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٢٤/٩٦٠/٢٣٢٧٦.
^٣ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٢٤/٩٧٥/٢٣٢٩١.
^٤ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٢٢٠/١٤٤/١٢٢٨٨٣.
^٥ انظر: Erden, "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", s. 17.
^٦ يريد أبا البركات سري الدين عبد البر بن محمد بن محمد الحلبي (ابن الشحنة) (ت. ١٣٢١هـ/١٥١٥م).
^٧ "رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها" لقنالي زاده علي أفندي، ضمن Erden, "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", s. 99.

أن أسماء رسائل الاستبدال تشير إلى هذا النزاع، مثلاً إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال، جواز الاستبدال والردّ على الحريري،^١ الواضح الجلي في نقض حكم ابن قاضي الجبل الحنبلي، المناقلة والاستبدال بالأوقاف والإفصاح عما وقع في ذلك من النزاع والخلاف، السيف الشهير على من جوز استبدال الوقف بالدرهم والدنانير، حُسام الحكام المحقّقين لصدّ البغاة المعتدين عن أوقاف المسلمين، رسالة في حكم استبدال الأوقاف على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى وما وقع فيها من الاتفاق والاختلاف.

استخدم المؤلف في رسالته هذه كلمة "النقل"^٢ و"المبادلة"^٣ و"الاستبدال" اسماً، و"استبدل" و"يستبدل" و"يناقَل"^٤ فعلاً. وكلمة "النقل" في هذه الرسالة استخدمت في صيغة: 'راوي الأصل فقد أجاز النقل'، بمعنى الاستبدال مطلقاً. وفعل "يناقَل" الذي فيه معنى المشاركة؛ أي نقل الشيء في مقابلة نقل شيء آخر، استخدم بصيغة: 'ولا يناقل' بعد 'ولا يباع ولا يستبدل'، ولعله بمعنى النقل بلا بدل؛ كما أفاد علي همت البرّكي،^٥ وكما استخدم الأرنجدي صاحب فتاوى قاضيخان هذه الكلمة بمعنى الاستبدال بلا بدل؛ حيث بيّن نقل الرجل وقف أرضه أو داره إلى ملكه الآخر، وأفاد بعده بصيرورة مكان المنقول من الأرض أو الدار نتيجة هذا النقل ملكاً، والأرض أو الدار الجديد وقفاً.^٦ و"المبادلة" في هذه الرسالة بصيغة: 'مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يفتح' بمعنى الاستبدال مطلقاً لا مقيداً بالبدل ونحوه. ويوجد صور أخرى غير هذه.

ولم يستخدم المؤلف كلمة التغيير والإبدال والتبديل. ومعنى التغيير أن يتغير مال الوقف أو غاية تخصيص الوقف من دون تغيير أصل الوقف.^٧ ومعنى الإبدال بيع الوقف بشرط أن يشترى مكانه وقفاً آخر.^٨ ولكن كلمة الاستبدال استخدمت بمعنى الإبدال، كما وردت كلمة المبدّل المشتقّ من الإبدال في هذه الرسالة بمعنى الاستبدال مرتين،^٩ وكذلك فإن اسم رسالة الشيخ حنيف الدين بن مرشد العمري: السيف الشهير على من جوّز استبدال الوقف بالدرهم والدنانير. واستُخدمت كلمة التبديل في رسالة قنالي زاده

١ نقل ابن قطلوبغا هذا الاسم. انظر: سُرّولي ٩١ ظ.

٢ انظر: سُرّولي ٩١ و.

٣ انظر: سُرّولي ٩١ و.

٤ انظر: سُرّولي ٩٢ ظ.

٥ Berki, *Vakıflar*, s. 234-235.

٦ فتاوى قاضيخان للأرنجدي، ٤/٢٢٨.

٧ Beyaztaş, "İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli", s. 19, 249.

٨ Akgündüz, "İstibdal", s. 319.

٩ سُرّولي ٩٢ ظ، ٩٣ و.

بمعنى الاستبدال.^١ وبعد بيع الوقف لأسباب دعت إليها إذا اشترى الوقف الجديد يكون هذا استبدالاً على الرغم من أن اسمه البيع، كما أفاد قنالي زاده في رسالته.^٢ ويمكن أن نستخدم مكان كلمة الاستبدال: 'تجديد الوقف الخراب' نظراً إلى ثمره عقد الاستبدال لأنه في نهاية معاملة الاستبدال يتجدد الوقف الخراب. وبناء على ذلك جعل الإمام الفقيه المحدث الشيخ محمد عابد السندي الأنصاري اسم رسالته في الاستبدال بصيغة: **تغيير الراغب في تجديد الوقف الخراب.**

وتركزت بعض اصطلاحات الاستبدال في هذه الرسالة بصيغة: مستبدل، مستبدل، مستبدل، وهذه الاصطلاحات فيما نظراً لم تذكر بهذا الشكل؛ لا في كتب الفروع الحنفية ولا في رسائل الاستبدال قبل ابن قطلوبغا. ولكن ذكر مثلاً كلمة المستبدل بصيغة: 'من استبدل'، وكلمة المستبدل بصيغة: 'الوقف الذي استبدل'.

وذكر المؤلف في رسالته أحاديث وآثاراً كثيرة متعلقة بعدالة الحكام وولاية الأمور وأحكام الاستبدال. قد ذكرها على ترتيب رواية الخصاص في كتابه **أحكام الأوقاف**. وما وجدت من هذه الروايات في الكتب التسعة والكتب التي هي أقوى درجة بعدها خرّجت منها. وما لم أجدتها خرّجتها من كتاب الخصاص لأن الخصاص يروي الأحاديث بسندها.

توصلت بعد تحقيق هذه الرسالة إلى أن كتاب **شرح السير الكبير** للسرخسي المطبوع فيه إشكالات من حيث تمييز فقرات المتن الذي هو لمحمد بن الحسن الشيباني عن الشرح؛ لأن ابن قطلوبغا نقل منه لا من المتن، ولكن وجدنا في المطبوع على رغم الفرق في بعض الكلمات بين نقل ابن قطلوبغا وبين نقل مطبوع **السير الكبير** أنه تم تفريق متن 'وعن الحسن البصري: لا بأس أن يستبدل بالحبس من علة به، ويكره من غير علة لأن من حبسه رضي بحبسه لا بالاستبدال. وأما إذا كان بعلة، فإن توهم زوالها كالمريض كره الاستبدال به' عن الشرح.^٣

الكتب التي نقل منها المؤلف أكثرها مطبوعة وبعضها مخطوطة. وواحد منها مفقود وهو كتاب **المنتقى للحاكم الشهيد صاحب الكافي**.

١ علي أفندي، ضمن "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", s. 103

٢ قابل: سؤولي ٨٩؛ شرح السير الكبير للسرخسي، ٢٥٦/٥-٢٥٧.

١ "رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها" لقنالي زاده

علي أفندي، ضمن "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", s. 85, 88, 99.

٢ "رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها" لقنالي زاده

نقل ابن قطلوبغا من رسالة الاستبدال لابن جمال الدين ابن التركماني الذي عاش في القرن الثامن الهجري في عهد المماليك رأيه بعدم جواز الاستبدال لأجل خوف احتمال ضرر الأوقاف؛ وإن كان جائزا حين يتعطل الوقف.^١

وتطرق المؤلف إلى واقعة معاملة الاستبدال في عصره حيث أشار إلى عدم الاهتمام بمصلحة الأوقاف ومنفعتيها. وقال: 'الاستبدالات الواقعة في هذا العصر لا يكاد يوجد فيها شيء من الشروط عند من يرى جوازها؛ لا سيما بخبر المقومين الذين لا ينظرون إلى البديل والمبدل عنه فضلا عن تقوُّم منفعتي ورعاية جانب الوقف'.^٢ فضلا عن ذلك أخبر عن كذب شهود الاستبدالات، وعدم الاهتمام والتنبه من طرف القضاة الذين يحكمون في مسألة الاستبدال.^٣ وبالإضافة إلى ذلك فمما يلفت النظر أن ستة من العلماء من أصحاب الفتوى معاصرين لابن قطلوبغا لم يجوزوا مسألة الاستبدال الذي اتسم بالغش وكذب الشهود في هذه الرسالة، وتُقلت أجوبتهم فيها.

٢.٤. اسم الرسالة

وجدت إحدى عشرة نسخ لهذه الرسالة في المكتبة السلطانية، وأكثرها ضمن كتاب الفوائد للمؤلف. واسم الفوائد كتب في قيد الفراغ للنسخ التي هي أقدم تاريخا، ولكن طبع هذا المجموع تحت اسم مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا. ووجدت في فهرس خزانة التراث نسختين لرسالة الاستبدال للمؤلف.

الأسماء المنقولة لرسالة الاستبدال للمؤلف في النسخ وفي كتاب الضوء اللامع للسخاوي مختلفة جدا. ومحتمل أن يكون سبب هذا كتابة المؤلف رسائله مفردة كما أفاد تلميذه السخاوي^٤ لا في شكل كتاب ومن دون إعطاء اسم لرسائله كما لا يوجد اسم في أوائل باقي رسائله.^٥

«قال رحمه الله وسُئل عن واقف شرط أن يكون النظر للأرشد فالأرشد من أولاده وأولاد أولاده...»: سُرُوي ٩٤ظ؛ ولرسالة أولها «صورة سؤال ورد على الشيخ رحمه الله تعالى من دمشق: ما تقول السادة العلماء الحنفية...»: سُرُوي ٩٤ظ.

١ قابل: سُرُوي ٩١ظ؛ Erden, "İstibdal Risâleleri", s. 62. Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi".

٢ سُرُوي ٩٢ظ.

٣ سُرُوي ٩٢ظ.

٤ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٧/٦.

٥ انظر لرسالة الاستبدال: سُرُوي ٨٩و؛ ولرسالة أولها

النسخة	الاسم	موضع الاسم
سُرُولِي (١٠٤)	—	—
بغدادلي وهبي (٥٣٠)	رسالة متعلقة في استبدال الوقف	الهامش في بداية الرسالة
حكيم أوغلي (٤١٣)	تحرير الأقوال في مسألة الاستبدال ^١	الهامش في بداية الرسالة
فاضل أحمد باشا (٦٥٢)	استبدال القرية بقطعة من الأرض ^٢	الهامش في بداية الرسالة
أسعد أفندي (٧٠٢)	مسألة استبدال الوقف	الهامش في بداية الرسالة
بني جامع (١١٨٦)	رسالة في استبدال الوقف	تسمية المكتبة
أسعد أفندي (١٠١٦)	رسالة في إبطال الاستبدال وشروط جوازه	غلاف مجموع الفوائد وتسمية المكتبة
حسن حُسَني باشا (٤٦٨)	هذا جواب عن سؤال رفعه بعض أهل العلم لمولانا شيخ الإسلام الشيخ قاسم ابن قطلوبغا	غلاف الرسالة
رشيد أفندي (١١١٢)	رسالة في استبدال الوقف	تسمية المكتبة
شهيد علي باشا (٩١٦)	—	—
أسعد أفندي (٩٢٨)	صورة سؤالاً لمولانا شيخ العلامة العمدة... ^٣	غلاف الرسالة
مكتبة المخطوطات في كويت (٧٥٣٠)	تحرير الأقوال في مسألة الاستبدال	فهرس خزانة التراث ^٤
مكتبة شَسْتَرَبِي في إيرلندا (٨٥٧٨)	تحرير الأقوال في مسألة الاستبدال	فهرس خزانة التراث ^٥

وفي مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا المطبوعة بنشر عبد الحميد محمد درويش وعبد العليم محمد درويش ذكرت هذه الرسالة باسم تحرير الأقوال في مسألة الاستبدال^٦. وفي الضوء اللامع: تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال^٧.

تاريخ وفاة السخاوي ٩٠٢ للهجرة، والنسخة الأقدم تاريخاً نسخة سُرُولِي، ولكن لا يوجد فيها اسم الرسالة. وتاريخ قيد الفراغ لنسخة بغدادلي وهي التي يوجد الاسم فيها ٩٤٤ للهجرة. والاحتمال الأقوى هو أن ينقل السخاوي هذا الاسم للرسالة من المؤلف بسبب ما بينهما من علاقة علمية، كما أفدت في توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها.

^١ يشبه اسم رسالة ابن نجيم: تحرير المقال في مسألة الاستبدال. انظر: رسائل ابن نجيم، ص ١٦١-١٨٢. ^٢ وفي كنية المكتبة إضافة 'ومسائل أخرى'. ^٣ وفي كنية المكتبة 'رسالة في استبدال الوقف'. ^٤ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٧٤/٦٨٠/٧٥٦٣٠. ^٥ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٨٧/٣٠٣/٨٨٥٧٨. ^٦ مجموعة رسائل علامة قاسم ابن قطلوبغا، ص ٥٨٣. ^٧ الضوء اللامع للسخاوي، ١٨٧/٦.

وإلى جانب ذلك فإن الاسم الذي نقله السخاوي من **تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال** كان أنسب إلى ما كتب ابن قطلوبغا في رسالته من أقوال العلماء الحنفية وأقوال العلماء المعاصرين المؤيدين رأيه وأقوال المعترضين. ولكن إذا نظرنا الاسم المنقول في نسخة بغدادلي وهبي الأقرب تاريخاً إلى المصنف بعد الاسم الذي نقله السخاوي من **رسالة متعلقة في استبدال الوقف** لم نر هذه المناسبة تماماً. ولأجل هذا اخترت الاسم الذي نقله السخاوي.

٥.٢. وصف نسخ الرسالة

هذه الرسالة توجد ضمن مجاميع، وليست مستقلة.

وجدت إحدى عشرة نسخ لهذه الرسالة في المكتبة السلিমانية، وعثرت على نسختين في **فهرس خزانة التراث**، وهاتان النسختان من دون تاريخ ولا يوجد ما يميزهما عن النسخ التي توصلت إليها.^١ وحملتُ النسخة المخطوطة لمطبوع **مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا** من الإنترنت.^٢ وبينت خصائص هذه النسخة تحت عنوان دوافع تحقيق الرسالة. إذن حصل لدي اثنتا عشرة نسخة.

واستخدمت ثلاث نسخ من المكتبة السلیمانية في التحقيق للمقابلة، واستخدمت البواقي نسخاً ثانوية أعود إليها عند الحاجة.

الخصائص المشتركة في النسخ الثلاثة المستخدمة هي كونها مكتوبة في دمشق، وجميعها بخطّ النسخ، واسم مجموعها في قيد الفراغ **الفوائد**، كما تشترك في أن ترتيب الرسائل الموجودة فيها واحد. ونبتدأ الآن إلى النقل معلومات تفصيلية للثلاث المستعملة، وإجمالية للأخر الثانوية.

١.٥.٢. نسخة سُرُولِي

هذه النسخة للرسالة موجودة في مجموع برقم ١٠٤ في قسم الفقه في سُرُولِي في المكتبة السلیمانية. اسم المجموع في قيد الفراغ وتسمية المكتبة **الفوائد**. وفي غلاف المجموع يذكر الكتاب باسم كتاب **فوائد قاسم بن قطلوبغا**. واسم رسالة الاستبدال غير موجود في تسمية المكتبة ولا في هامش في بداية الرسالة. وعدد ورقات المجموع ١١٤، وأسطر الورقة ٢٣. وهذه الرسالة توجد بين الصفحتين ٩٣-٩٩ في المجموع الرقمي، وبين ورقة ٨٩-٩٤ في المجموع الأصلي. ونوع خطها النسخ. لا يوجد أيّ إشارة إلى المقابلة.

^١ خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ٧٤/٦٨٠/٧٥٦٣٠؛ ^٢ رفع الاشتباه من أحكام المياه لابن قطلوبغا، ٨٤-٨٨٠.

مميزات هذه النسخة أنها أقدم نسخة تاريخياً، وأن عليها حواشي لشيخ الإسلام أبي سعيد زاده فيض الله أفندي (ت. ١١١٠هـ/١٦٩٨م).^١ ومكتوب تحت هوامشه «وهذا خط فيض الله أفندي المعروف بأبي سعيد زاده رحمه الله». ^٢ وذكر اسم الناسخ وتاريخ قيد الفراغ ومكان الكتابة هكذا: «تمت الفوائد بدمشق المحروس،^٣ نفع الله بها كاتبه ومن كتب باسمه ومن نظر ودعا لكاتبه ومالكها بالمغفرة على يد الفقير لله تعالى الراجي عفو ربه القوي محمد بن يوسف بن جبريل العدوي البقاعي. وذلك في اليوم المبارك السادس والعشرين من شهر شوال سنة ٩٣١هـ».

٢.٥.٢. نسخة بغدادلي وهي

الرسالة ضمن مجموع برقم ٥٣٠ في قسم الفقه في بغدادلي وهي في المكتبة السليمانية. ذكر المجموع في قيد الفراغ باسم الفوائد، وفي غلاف المجموع باسم واقعات الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي. وليس في تسمية المكتبة اسم المجموع، وتكتب في أول صحيفة للمجموع أسماء الرسائل التي توجد فيها، ولكن اسم رسالة الاستبدال لم يذكر هنا. ولعلمي أن رسالة الاستبدال موجودة في مجموعات المؤلف بحثت فوجدت في هامش ١١٠ ظ اسم هذه الرسالة. وفي تسمية المكتبة يكتب مكان وجود هذه الرسالة وقبله وبعده الأجوبة عن مسائل مختلفة في صفحات ٧٤-١٤١.

عدد ورقات المجموع ١٤١، وأسطر الورقة ٢٣. رسالة الاستبدال موجودة بين الصفحتين ١١٣-١١٩ في المجموع الرقمي، وبين ورقة ١١٠ ظ-١١٧ او في المجموع الأصلي. ونوع خطها النسخ.

مميزات هذه النسخة أنها أقدم نسخة تاريخياً بعد سُرُولي، وأن فيها مقابلة،^٤ وعليها ختم، ولكن لا يمكن قراءته،^٥ وعليها هوامش لا يُعلم صاحبها. وذكر اسم الناسخ وتاريخ قيد الفراغ ومكان الكتابة هكذا: «تمت الفوائد بدمشق المحروس، نفع الله بها كاتبه ومن كتب باسمه ومن نظر ودعا لكاتبه ومالكها بالمغفرة وذلك في اليوم التاسع والعشرين من صفر الخير عام ٩٤٤ على يد الفقير محمد بن خطاب الناسخ».

^١ انظر لترجمته: İpşirli, "Feyzullah Efendi, Ebûsa-^٣ في هذه النسخة هكذا ولكن لعل الصواب: المحروسة.

^٤ انظر: ١١١، ١١٢، ١١٢ ظ، ١١٣ او.

^٥ انظر: ١١٣، ١١٤ ظ.

^٢ سُرُولي ٩١و.

٣.٥.٢. حكيم أوغلي

الرسالة ضمن مجموع رقم ٤١٣ في قسم الفقه في حكيم أوغلي في المكتبة السليمانية. اسم المجموع في قيد الفراغ الفوائد، وفي تسمية المكتبة الفتاوى القاسمية. ولكن اسم رسالة الاستبدال لم يكتب في تسمية المكتبة. وجدت في هامش ١٥٣ ظ اسم هذه الرسالة. عدد ورقة المجموع ٢٠٥، وأسطر الورقة ١٧. رسالة الاستبدال موجودة بين الصفحتين ١٥٥-١٦٦ في المجموع الرقمي، وبين ورقة ١٥٣-١٦٤ و في المجموع الأصلي. ونوع خطها النسخ.

مميزات هذه النسخة أنها أقدم نسخة تاريخا بعد سَرُولِي وبعد بغدادلي وهي، وعليها مقابلة،^١ وعليها هوامش ما عثرت على صاحبها. ونُقل اسم الناسخ وتاريخ قيد الفراغ ومكان الكتابة هكذا: «تَمَّت الفوائد بدمشق المحروس، نفع الله بها كاتبه ومن كتب باسمه ومن نظر ودعا لكاتبه ومالكها بالمغفرة على يد الفقير الراجي عفو ربه القدير عبد الناجي ابن يوسف حسن التوقادي الحنفي في اليوم المبارك ثاني عشر من شهر المحرم سنة ٩٥٨».

وسأذكر أسماء المجاميع وتاريخ قيد الفراغ فيها، وهل فيها مقابلة والرمز المشار إليه في هذا التحقيق للنسخ البواقي:

النسخة	اسم المجموع	تاريخ قيد الفراغ	هل فيها المقابلة
فاضل أحمد باشا (٦٥٢)	رسائل الشيخ قاسم...	٩٧٣	+
أسعد أفندي (٧٠٢)	الفوائد	٩٧٤	+
بني جامع (١١٨٦)	مجموع فيه فتاوى الشيخ...	٩٧٥	-
أسعد أفندي (١٠١٦)	موجبات الأحكام	-	-
حسن حُسنِي باشا (٤٦٨)	تخريج أحاديث شرح الكافية	-	-
رشيد أفندي (١١١٢)	رفع الجناح وخفض الجناح	-	-
شهيد علي باشا (٩١٦)	واقعات	-	-
أسعد أفندي (٩٢٨)	الفتاوى القاسمية	١١٢١	+

^١ انظر: ١٥٥، و١٥٨، و١٦٤ ظ.

٦.٢. رموز النسخ المخطوطة

أشير إلى النسخ في هذا التحقيق بأوائل حروف المجموعات. أسماء المجموعات الأصلية ورموزها هكذا:

- نسخة سَرَوِي (س).
- نسخة بغدادلي وهي (ب).
- حكيم أوغلي (ح).

واستخدمت عند الاحتياج النسخ البواقي، وأسمائها ورموزها هكذا:

- أسعد أفندي ٧٠٢ (أ).
- أسعد أفندي ١٠١٦ (أ٢).
- أسعد أفندي ٩٢٨ (أ٣).
- فاضل أحمد باشا ٦٥٢ (ف).
- بني جامع ١١٨٦ (ي).
- حسن حُسنِي باشا ٤٦٨ (ح٢).
- رشيد أفندي ١١١٢ (ر).
- شهيد علي باشا ٩١٦ (ش).

٧.٢. دوافع تحقيق الرسالة

على الرغم من أن موضوع استبدال الوقف من أهم مواضع الوقف في الفقه الإسلامي فلم يؤلّف في العصر الحديث كتب تحتويه من كل الجوانب. وهذه بعض المصنفات في استبدال الوقف:

١. الاستبدال واغتصاب الأوقاف.^١

٢. استبدال الوقف رؤية شرعية اقتصادية قانونية.^٢

٣. مادّة الاستبدال.^٣

٤. استبدال الوقف وبيعه.^٤

^١ لأحمد أكفندز، الشؤون الدينية التركية، الموسوعة

الإسلامية، ٢٠٠١، ٣١٩/٢٣-٣٢٠.

^٢ لعبد القادر عبد الله الحسين الحواجري، (رسالة الماجستير)، جامعة الإسلامية-غزة، ٤٣٧هـ/١٥/٢٠١٥م.

^٣ لجمال الخولي، دار الثقافة العلمية، ٢٠٠٠.

^٤ لإبراهيم عبد اللطيف إبراهيم التبيدي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٤٣٠هـ/١١/٢٠٠٩م.

٥. استبدال الوقف بين المنع والجواز "الحصة العشرية أنموذجا" (دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون العراقي).^١
٦. حكم استبدال الأوقاف في المذاهب الفقهية.^٢
٧. استبدال ممتلكات الأوقاف (حكمه وضوابطه وإجراءاته).^٣
٨. "İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdali".^٤
٩. "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi".^٥
١٠. "Osmanlı Vakıflarında İstibdal Problemi (Midilli Örneği)".^٦
١١. "Substitution of Special Waqf (İstibdal): Case Study at the Religious and Malay Custom Council of Kelantan (MAIK)".^٧
١٢. "Substitution of Waqf Properties (İstibdal) in Malaysia: Statutory Provisions and Implementations".^٨

وألقيت المحاضرتان في مسألة الاستبدال واسمهما:

١٣. "Fırtına Sonrası Sükunet: İstibdal (Vakıf Malının Mübadele Edilmesi)".^٩
١٤. "Emr-i Sultani ile: Osmanlı Devleti'nde İstibdal Tartışmaları".^{١٠}

ويوجد غير رسالة الاستبدال لابن قطلوبغا رسائل استبدال الوقف مخطوطة كما نقلتها في القائمة؛ ثلاث منها لم تنشر بعد؛ إحداهما هذه الرسالة والآخر لشيخ الإسلام قاضي زاده محمد طاهر. عملنا على تحقيقها وستنشران معا إن شاء الله. وبدأنا على تحقيق ثالثتها كما بينت في الأعلى.

^١ لمحمد رافع يونس محمد، "مجلة الرافيدين للحقوق"، مجلد ١٢، العدد ٥٤، (٢٠١٢): ١-٤١.

^٢ للدكتور محمد المهدي. <https://archive.org/download/adel-00012/Figh04854.pdf> (10.11.2017).

^٣ للدكتور تيسير أبو خشريف، "مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية" مجلد ٣٠، العدد ٢، (٢٠١٤): ٣٣٥-٣٧٥.

^٤ Murat Beyaztaş, (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.

^٥ Yasin Erden, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015.

^٦ İbrahim Oğuz, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 34, sy. 58 (2015): 583-601.

^٧ Zahri Hamat, *The Macrotheme Review*, 3/4 (2017): 64-71.

^٨ S. Hisham, v.dğr, *Middle-East Journal of Scientific Research*, 13: Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management, (2013): 23-27.

^٩ Osman Safa Bursalı, *Anamed Bursiyerleri Sempozyumu*, 22 Nisan 2016, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi.

^{١٠} Hatice Kübra Kahya, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûna: Osmanlıda İlim ve Âlimler: Fikir Dünyası Müesseseler ve Fikri Eserler (16. Yüzyıl)*, Zeytinburnu Belediyesi ve İstanbul İlahiyat Fakültesi, 19 Aralık 2015.

ويشار إلى رسائل استبدال الوقف الثلاثة المخطوطة في خزانة التراث: فهرس مخطوطات، ولكن لم أصل إلى معلومات تفصيلية عن مؤلفيها وما عثرت عليها بعد. ونقلت أسماءها كما وردت في القائمة.

ورسالة الاستبدال لابن قطلوبغا التي حَقَّقْتُ مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل للمؤلف باسم مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا بنشر عبد الحميد محمد درويش وعبد العليم محمد درويش. وهما لم يحققا هذه المجموعة على الرغم من أنهما ذكرا 'حَقَّقْ نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه'. وفي هذا الكتاب اعتمد على نسخة واحدة وناقصة لنشر رسالة الاستبدال. ونقصانها أن رسالة الاستبدال في نسخة سُرُولِي ٧ ورقات تقريبا، وفي المطبوع نشرت نحو ثلاث ورقة منها. واعتمد أيضا على نسخة بدون التاريخ، مع أنني وصلت إلى اثنتي عشرة نسخة وإلى نسخة مكتوبة بعد وفاة المؤلف بـ ٥٢ سنة، ونسختها نسخة لا مقابلة عليها، مع أنني وصلت إلى أربع نسخ عليها مقابلة، وأخيرا كان في نسخة سُرُولِي هوامش لشيخ الإسلام أبي سعيد زاده فيض الله أفندي^١. وأخيرا أُنِي استخدمت في التحقيق اثني عشرة نسخة مع ترجيح الثلاثة أصلية وغيرها احتياجيا.

وهناك رسالتان للمؤلف نُشِرَتَا بتحقيق الدكتور عبد الستار أبو غدة. هما تحرير الأقوال في صوم الست من شوال^٢، والكفاءة في النكاح^٣. ولم يشر ناشر مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا إليهما على رغم تاريخ نشر الأولى ٢٠٠١، والثانية ٢٠٠٢، والمجموع ٢٠١٣. وحتى الرسالة الأولى موجودة في المجموع^٤.

ورسالة الاستبدال للمؤلف جديرة بالتحقيق؛ لكون صاحب هذه الرسالة عالما مشهورا بالفقه والحديث^٥؛ ولأن الاستبدال من أهم موضوعات الوقف، ومن أعظم المسائل التي تلحق ضررا بالأوقاف؛ ولأن المؤلف يخبر بواقع الأوقاف في زمانه من عدم الاهتمام بالأوقاف ومن يحكمون فيها ومن يتولاها، ومن ينظر فيها، وينقل أقوال العلماء الحنفية

١ قابل: سُرُولِي ٨٩-٩٤؛ مجموعة رسائل علامة

٢ الكفاءة في النكاح لابن قطلوبغا، المحقق: عبد الفتاح ستار أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٣.

٣ مجموعة رسائل علامة قاسم ابن قطلوبغا، ص ٣٧٧-٤٠١.

٤ مجموعة رسائل علامة قاسم ابن قطلوبغا، ص ٣٧٧-٤٠١.

٥ Sakalli, "Ibn Kutluboga", s. 152.

١ قابل: سُرُولِي ٨٩-٩٤؛ مجموعة رسائل علامة قاسم ابن قطلوبغا ص ٥٨٣-٥٩٧؛ رفع الاشتباه من أحكام المياه لابن قطلوبغا، ٨٤-٨٨ و. ويمكن تحميلها من www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=14046 (01.02.2017).

٢ تحرير الأقوال في صوم الست من شوال لقاسم بن قطلوبغا، المحقق: عبد الستار أبو غدة، دار البشائر

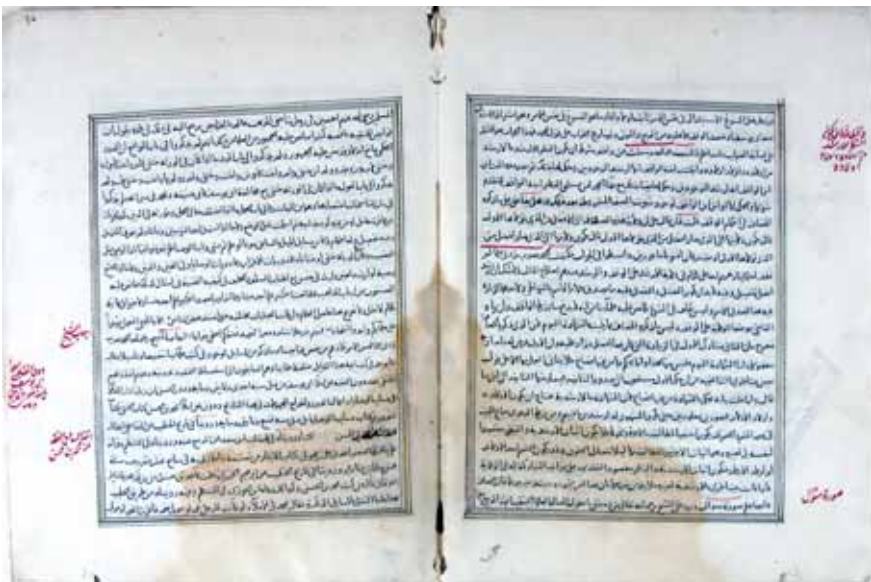
ويحيط بالمسألة من جميع جوانبها، وينقل أجوبة العلماء المعاصرين الستة له عن سؤال سُئله، وبعد ذلك واحدا وعشرين اعتراضا عليه من العلماء المعاصرين وأجوبته عنها. إذن الممكن أن نقول: إن هذه الرسالة - بسبب وجود آراء العلماء فيها قبل المؤلف وفي حياته في الاستبدال والاعتراضات من العلماء المنتقدين في حياته - كأنها رسالة برزت من مجمع علمي فيه مناقشات واختلافات في القبول والردّ. وإلى جانب ذلك أن موضوع الوقف فضلا عن تعلقه بمنافع الفقراء والمحتاجين يشمل علم الفقه والاقتصاد والتاريخ. وأخيرا التحقيق السابق مع نقصانه لم يفعل أيّ شيء غير نقل المتن. ومن أهم ما فعلته في التحقيق الجديد نقل اسم هذه الرسالة من تلميذ المؤلف المقرب له السخاوي. وسأنتقل ما فعلته ملخصا في التحقيق الآن.

٨.٢. عملنا في التحقيق

- اعتمدنا مبدئيًا على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق.
- أثبتنا اسم الرسالة من كتاب تلميذ المؤلف السخاوي **الضوء اللامع**. وهو الأقرب تاريخًا وأوثق من غيره لأجل علاقة وثيقة بينهما كما بينت.
- قابلنا ثلاث نسخ التي هي أقرب تاريخًا إلى المؤلف من غيرها وكانت في اثنتين منها مقابلة. وعند الاحتياج راجعنا إلى البواقي وعددها تسع نسخ. وفي بعض الأحيان رجحنا في النص العبارة المذكورة في النسخ التي استخدمنا عند الاحتياج.
- وصلنا إلى أربع نسخ فيها مقابلة، وستة فيها قيد الفراغ.
- ما وصلنا إلى نسخة المؤلف أو النسخة التي استنسخت منها ولكن وصلنا إلى نسخٍ تواريخ فراغها بعد وفاة المؤلف بـ ٥٢ و ٦٥ و ٧٩ سنة. والنسخة الأقدم تاريخًا هي نسخة سُرُوي ولكن لا مقابلة فيها. وفي النسختين الأخرتين مقابلة. ولأجل ذلك كان هدفنا في إنشاء المتن أن نكتب العبارات الصحيحة ولو كانت من النسخ التي استخدمنا عند الاحتياج.
- بذلنا الجهد الكثير في ترجيح بعض الكلمات المختلفة المذكورة في النسخ إلى المتن، مثلًا 'التنافيد، التنافيد'، 'غاية، عامة'، 'ربما، ما'.

- راجعنا إلى المعاجم واللغات للكلمات الغريبة، مثلاً: تهوير، مؤه، الشوكة، استهتار.
- أثبتنا الكلمات أو العبارات الموجودة في هوامش النسخ بشكل 'صح' في المتن حسب اللزوم أو الهامش.
- وصلنا إلى تثبيت أن نسخة ح الأقرب صواباً مع كونها بعد نسخة س وب تاريخاً ولكن فيها مقابلة.
- كتبنا تاريخ وفيات كل الأشخاص هجرياً/ميلادياً.
- راجعنا وقابلنا وأشرفنا حسب طاقتنا إلى كل المصادر المذكورة في المتن ولو كان مخطوطاً. غير المنتقى للحاكم الشهيد وشرح أدب القاضي للجصاص والكافي للحاكم الشهيد أو الكافي في شرح الوافي لأبي البركات النسفي، كما جاء التوضيح مني في هوامش الرسالة المحققة.
- صنعنا قائمة بكل رسائل استبدال الوقف حسب عُثورنا عليها.
- نتيجة لوجود هذه الرسالة في مجاميع المؤلف ذكرنا المعلومات اللازمة عنها.
- حاولنا إثبات العناوين المناسبة في المتن مع الإشارة بالقوسين المعقوفين.
- قمنا بتخريج الأحاديث أولاً في الكتب التسعة والكتب التي هي أقوى درجة بعدها. وصلنا إلى تثبيت أن المصنف قد ذكر الأحاديث على ترتيب رواية الخصاف في كتابه أحكام الأوقاف. وإذا لم أجد الأحاديث في الكتب التي ذكرتها آنفاً خرّجت منه، والخصاف يروي الأحاديث بسندها.
- رأينا بعد مقابلة النسخ أن نسخة ب فيها كثير من السقط، وأنها كانت في الدرجة الأدنى من حيث الصواب، وإن كانت تاريخ قيد الفراغ فيها قبل نسخة ح، وإن وجدت فيها المقابلة.
- أشرفنا إلى بعض معلومات المصادر برموز. مثلاً إن لم أجد اسم مطبعة الكتاب أشرفت إليها في المصادر بحرفي د. ن. بمعنى دون ناشر، وأشرت بحرفي د. م. إلى كتاب لم يذكر مكان نشره، وبحرفي د. ت. إلى كتاب لم يذكر تاريخ طبعه.

أردُّن: تحقيق «تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال»



صورة الورتقتين الأولى والأخيرة من نسخة سُرولي (١٠٤).



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة بغدادلي وهي (٥٣٠).



ب. النص المحقق

تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[سؤال في الاستبدال رفع إلى ابن قطلوبغا]

[٨٩و] / { قال رحمه الله تعالى: { قد رَفَع إليَّ بعضُ أهل العلم سؤالاً صورته:

في ناظر شرعيّ على قرية، والقرية وقفٌ على جهات معيَّنة في كتاب وقفه، فاستبدل القرية المذكورة بقطعة أرض على أنّ القطعة المذكورة أكثر غلّةً وأقرب استغلالاً، وأنّ الغبطة والحظّ والمصلحة لمستحقّي ريع القرية المذكورة في استبدال القرية بالقطعة الأرض، وثبت ذلك على حاكم يرى صحّة الاستبدال وجواز العمل به على الوجه المشروح فيه، ونقّد ذلك الحكم على بقية المذاهب الثلاثة.^١

ثمّ بعد ذلك تبيّن أنّ القطعة المذكورة لم تكن أكثر غلّة، ولا أقرب استغلالاً، ولا غبطة، ولا مصلحة لمستحقّي ريع القرية المذكورة؛ وأنّ بعض القطعة المذكورة خرس، وبعضها خوار لا ينتفع بذلك، ولها عادة قديمة بنزول الجند فيما يصلح فيها للزراعة، وزرعه من غير أجر، واستمرار ذلك بأيديهم بطريق الشوكة،^٢ وعادتهم المستقرّة لهم في عرف الإطلائق. والقطعة المذكورة معروفة قديماً بأناس بمقتضى أنّها^٣ منزلة باسمهم، ووقفاً محسباً عليهم في ديوان الأحباس،^٤ شهد بذلك لهم الديوان والتواقيع^٥ التي بأيديهم إلى الآن، وكلّ وقت ينازعون واضع اليد على القطعة المذكورة، ويشكونه من أبواب الأمر وغيرهم.^٦

١ أي غير مذهب الحنفية.
٢ كلمة الشوكة هنا بمعناها المجازي السلاح. تاج العروس للزبيدي، «شوك».
٣ ب: أنهم.
٤ س: الأحباش. | ديوان الأحباس بمعنى ديوان الأوقاف.
٥ جمع التوقيع. المعجم الوسيط للمجمع، «وقع».
٦ ب ح: أو غيرهم.
كانت الدولة الأموية اشتهرت بكثرة الدواوين، وديوان

فهل يكون هذا الاستبدال -والحالة ما دُكر، وأنَّ القرية المذكورة هي التي أكثر غلَّة وأقرب استغلالا- باطلاً غير صحيح ولا يعوَّل^٢ عليه، ولو حكم به ونفذ؟ وللتأظر ومستحقِّي القرية المذكورة طلبُ الفسخ إذا أرادوا ذلك في الاستبدال المذكور، واسترجاعُ القرية المذكورة وردَّ القطعة المذكورة؛ أو طلبُ عوض في مقابلة ذلك من أرض أو بناء أو ما يقوم مقام ذلك من النفع القائم مقام القرية المذكورة أم لا؟

فكتبْتُ له ما صورته:

[جواب ابن قطلوبغا على هذا السؤال]

الحمد لله، ربِّ زدني علماً.

هذا الاستبدال باطلٌ، ولو كانت القطعة الأرض المذكورة أكثر غلَّة وأقرب استغلالا وأقلَّ كلفة وأكثرَ خراجا وملكا خالصا للمستبدل؛ إذ ليس شيء من ذلك مسوّغا للاستبدال عند من يراه من علمائنا. وإنَّما يُعتمد ذلك مسوّغا جهلا أو تلبيسا، ولا أثر للحكم بذلك ولا للتنافيذ،^٣ ولا يُحتاج إلى طلب الفسخ؛ بل القرية الموقوفة وقف على ما كانت عليه، ولا يصحَّ طلب العوض عنها بوجه.

[ماذا يلزم للحاكم عن مثل هذه المسألة]

وعلى كلِّ حاكمٍ رُفِع إليه هذا الأمر رفعُ الأيدي عن القرية الوقف، واسترجاعُ الأجر لمدة هذا الاستبدال الباطل، إقامة^٤ للقسط الذي أمر الله تعالى به بإجراء الأحكام الشرعيَّة على وجهها، ورفع^٥ الأيدي المبطلَّة عن ملك الله سبحانه وتعالى، وتحصيل مقاصد الواقفين الذين صاروا إلى الله تعالى مفتقرين ما يصل إليهم من ثواب ما قدَّمت أيديهم وثواب الفقراء المستحقِّين للرِّبِّع، وتخليص المستبدل من أكل الحرام على ظنِّ الحلال، وإن كان لا يعلم بحقيقة الحال إلى غير ذلك من الوجوه التي ترتب عليها

١ البينة على حكم قاض آخر بلا تقدم دعوى وخصومة؛

أي هو إحاطة القاضي الثاني بحكم القاضي الأول

على وجه التسليم له. رسائل ابن نجيم، ص ٤١٤ - ٤١٥، ٤٢١؛ ردِّ المحتار لابن عابدين، ٣٩٧/٥.

س ب: فإنه.

٥ عطف على لفظ للقسط.

١ خبر ليكون.

٢ ح: لا معوَّل.

٣ نظرت لهذه الكلمة إلى ما عندي من النسخ، وفي اثنتين منها (ح^٢ ف) 'التنافيذ' وفي البواقي 'التنافيذ'.

ولكن الصواب الأول. التنافيذ جمع تنفيذ وهو كما

يفهم من كلام ابن نجيم وابن عابدين: الحكم بإقامة

قوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «إِنَّ المَقْسُطِينَ فِي الدُّنْيَا عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ، وَكَلَّمَا يَدَيْهِ^١ يَمِينٍ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلُهُمْ وَمَا وَلَّوْا»،^٢ وقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ثَلَاثٌ: ذُو سُلْطَانٍ مَقْسُطٌ...»^٣ الحديث، وقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مَجْلِسًا مِنْهُ إِمَامٌ عَادِلٌ»،^٤ وقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة أو خمسين سنة. الشكُّ من هشيم»،^٥ وقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة»،^٦ وقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...»^٧ / الحديث.

[٩٠و]

[حجج ابن قطلوبغا لجوابه]

فلَمَّا وَقَفَ عَلَى هَذَا سَأَلَنِي عَلَى حُجَّتِي عَلَى مَا أُجِبْتُهُ، فَكَتَبْتُ لَهُ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى.

وبعد، { فيقول راجي عفو ربه الكريم قاسم بن قطلوبغا الحنفي: } إنَّكَ قَدْ سَأَلْتَنِي عَنِ مُسْتَنْدِي فِيْمَا كَتَبْتُهُ لَكَ مِنْ جَوَابِ فُتْيَاكَ^٨ فِي إِبْطَالِ اسْتِبْدَالِ الْأَرْضِ الَّتِي اعْتَمَدَ الْحَاكِمُ فِي جَوَازِ^٩ اسْتِبْدَالِهَا عَلَى قَوْلِ الشُّهُودِ "أَنَّ الْمُسْتَبَدَّلَ بِهِ أَكْثَرُ غَلَّةً وَأَيْسَرُ اسْتِغْلَالًا..."، إلخ.

فَأَقُولُ مُسْتَعِينًا بِاللَّهِ، إِنَّهُ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ: لَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ لَا تَنَافِيَّ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَرَى لَزُومَ الْوَقْفِ، وَإِنَّمَا الْجَوَابُ عَلَى قَوْلِ صَاحِبِيهِ. وَقَدْ اتَّفَقَ فَهَاءُ الْمَذْهَبِ^{١٠} عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْوَقْفِ أَنْ لَا يُوهَبَ وَلَا يُورَثَ أَصْلًا وَلَا يُبَاعَ وَلَا يُسْتَبَدَّلُ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشْرَطَ الْوَاقِفُ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَارًا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ.

١ ب - يديه.

كما في نصب الراية للزيلعي، ٤/٦٧.

٢ صحيح مسلم، كتاب الإمارة ١٨؛ السنن الكبرى للنسائي، ٥/٣٩٥.

٣ ب: لمقسط | يتصرف: صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٦٣؛ مسند أحمد بن حنبل، ٤/١٦٢، ٢٦٦.

٤ سنن الترمذي، أحكام ٤؛ مسند أحمد بن حنبل، ٤/١٦٢، ٢٦٦.

٥ ح - جواز، صح هامش، ٩.

٦ ب: المذاهب، ١٠.

٧ أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال

وإن لم يشترط ذلك ودعت الحاجة إلى الاستبدال وظهرت المصلحة فيه: قيل: رُوي عن أبي يوسف أنّ ذلك جائز للحاكم، وعند محمد لا عبرة بهذا الشرط، ولا يجوز الاستبدال إلا أن يكون بالعين الموقوفة خللًا ظاهر، وتظهر المصلحة في الاستبدال. ثم اختلفت الرواية عنه: هل يملك ذلك الناظرُ والواقفُ أم الحاكم؟ وما قيل: «إن للحاكم الاستبدال إذا رآه مصلحة» فمعناه: عند حصول الخلل.

ودليلي على هذه الجملة من التّقول المذهبيّة والآثار السنيّة ما قال في الهداية وعامة^١ الكتب: «الوقف في الشرع على قولهما^٢ حبس العين على حكم ملك الله تعالى؛ فيزول^٣ ملك الواقف إلى الله على وجه يعود منفعة إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يورث»،^٤ ثم قال: «وإذا صحّ الوقف لم يجز بيعه ولا تملكه»،^٥ ثم قال: «الواجب أن يبدأ من ارتفاع^٦ الوقف بعمارته، شرط ذلك الواقف أو لم يشترط؛ لأن قصد الواقف صرف الغلّة مؤبداً، ولا تبقى^٧ قائمة إلا بالعمارة»،^٨ ثم قال: «إن كان الوقف على الفقراء إلا أنه^٩ لا يُظفر بهم^{١٠} وأقرب^{١١} أموالهم هذه الغلّة فيجب فيها. وإن كان الوقف على رجل بعينه

المجلد الثاني ٤/٤٢٧، ولكن في جميع النسخ (س)

ب ح ح^٢ أ^١ أ^٢ ر ش ف ي) لفظ 'عنه' المناسب لفظاً ومعناً غير موجود.

٥ الهداية للمرغيناني، ٣/١٨.

٦ ب - ارتفاع.

٧ ب: أو لا تبقى.

٨ بتصرف: الهداية للمرغيناني، ٣/١٨.

٩ ب ح ح^٢ أ^١ أ^٢ ر ش ف ي: لأنه.

١٠ أي لا يفوز المتولي بهم لعدم تعينهم وعسرتهم.

العناية شرح الهداية للبارقي، ٦/٢٢٢. وفي البناءة

والفتح: 'ولا يظفر بهم' بدون ذكر قبله 'إلا أنه'

أو 'لأنه'، يعني 'ولا يظفر' معطوف على قوله: 'إن

كان'، إذن المعنى حسب بيانهما: إذا اقتضت عمارة

الوقف تجب هذه على الفقراء الموقوف عليهم، وإن

لم يتمكن متولي الوقف من الوصول إليهم تماماً لأخذ

بدل العمارة يراجع إلى غلّة الوقف؛ إذ هذه الغلّة أقرب

ما كان فعله للعمارة. البناءة شرح الهداية للبعيني،

٧/٤٤٤؛ فتح القدير لابن الهمام، ٦/٢٢٢.

١١ الواو حالّة.

١ س ب: وغاية.

٢ أي على قول أبي يوسف ومحمد، لأن المرغيناني

ذكر قبله قول أبي حنيفة قائلاً «وهو في الشرع عند

أبي حنيفة: حبس العين على ملك الواقف والتصدق

بالمصلحة بمنزلة العارية». انظر: الهداية للمرغيناني،

٣/١٥.

٣ س ب: فيزول. والأصح ما أثبتناه كما في مطبوع

الهداية وفي العناية شرح الهداية وفي البناءة شرح

الهداية وفي فتح القدير. الهداية للمرغيناني، ٣/١٥؛

العناية شرح الهداية للبارقي، ٦/٢٠٣؛ البناءة شرح

الهداية، للبعيني، ٧/٤٢٤؛ فتح القدير لابن الهمام،

٦/٢٠٣.

٤ بتصرف: الهداية للمرغيناني، ٣/١٥. وفي الهداية

ذكر قول 'وهو في الشرع عند أبي حنيفة... قبل

عدة أسطر من قول 'وعندهما حبس العين... بدون

ذكر قول: 'الوقف في الشرع على قولهما'. وفي هذا

الكتاب زيادة 'عنه' متعلقاً بقوله: 'فيزول' بين قوله:

'فيزول ملك الواقف' وبين: 'إلى الله على وجه...'

وفي شرح عبد الحي اللكنوي مثل هذا الكتاب. انظر:

شرح العلامة عبد الحي اللكنوي [على الهداية]،

وَأَجْرُهُ لِلْفُقَرَاءِ^١ [فهي]^٢ من ماله أي ماله شاء^٣ في حال حياته، ولا يأخذ^٤ من الغلّة؛ لأنه^٥ معيّن يمكن مطالبته، وإنما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه. فإن خرب يُبنى على ذلك الوصف^٦، ثم قال: «فإن وقف دارا على سكنى ولده فالعمارة على من^٧ له السكنى، فإن امتنع من ذلك أو كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها بأجرتها^٨»، ثم قال: «ولا يُجبر الممتنع ولا يكون امتناعه رضا منه بطلان حقه^٩»، ثم قال: «وما انهدم من بناء الوقف وآلته صرفه الحاكم في عمارته إن احتاج، وإن استغنى عنه أمسكه حتى يحتاج إلى عمارة فيصرفه فيها؛ لأنه لا بدّ من العمارة ليبقى على التأييد فيحصل مقصود الواقف^{١٠}».

وعلى هذا تواردت عبارتهم في عامة^{١١} الكتب. وقال هلال في وقفه: «قلت: أُرِيَت الصدقة إذا احتاجت إلى العمارة ولم يكن عند القائم بها ما يعمرها، أتري له أن يستدين عليها؟ قال: لا^{١٢}». قال في الذخيرة بعد هذا: «وعن الفقيه أبي جعفر: أن القياس هذا؛ لكن يترك القياس فيما فيه ضرورة، نحو أن يكون في أرض الوقف زرع فأكلها الجراد ويحتاج / القيم [٩٠ظ] إلى النفقة لجمع الزرع أو طالبه السلطان جاز له الاستدانة؛ لأن القياس يترك بالضرورة. قال:

قاله الأكمل^١. وأكمل الدين البابرّي ذكر: «وهذه الغلّة أيضا من ماله، فلو لم يقيد بذلك تناقض كلامه». أي: لا يأخذ صاحب الوقف أو متولي الوقف أو من يقوم مقامهما بدل العمارة من غلّة الوقف. انظر: العناية شرح الهداية للبابرّي، ٢٢٢/٦؛ البناءة شرح الهداية للعيني، ٤٤٤/٧. أي لأن الرجل المذكور من قبل الموقوف عليه. انظر: البناءة شرح الهداية للعيني، ٤٤٤/٧؛ فتح القدير لابن الهمام، ٢٢٢/٦.

بتصرف: الهداية للمرغيناني، ١٨/٣. س: عن من. بتصرف: الهداية للمرغيناني، ١٨/٣. بتصرف: الهداية للمرغيناني، ١٩/٣. بتصرف: الهداية للمرغيناني، ١٩/٣. س ب: غاية.

١٢ أحكام الوقف لهلال الرأي، ص ٣٣؛ بتصرف: الذخيرة البرهانية لبرهان الشريعة، ٤٤٤/٣ ظ.

١ أي كان من شروط الوقف هذا: إذا مات الرجل المعين الموقوف عليه كان الموقوف عليه الفقراء.

٢ وفي جميع النسخ والهداية والعناية والفتح: فهو. وما أثبت من البناءة؛ أي العمارة. إذا قلنا فهو نقدر لفظ بدل؛ أي بدل العمارة على ما نظّر. الهداية للمرغيناني، ١٨/٣؛ شرح العلامة عبد الحي اللكنوي [على الهداية]، المجلد الثاني ٤٣٩/٤؛ العناية شرح الهداية للبابرّي، ٢٢٢/٦؛ البناءة شرح الهداية للعيني، ٤٤٤/٧؛ فتح القدير لابن الهمام، ٢٢٢/٦.

٣ س ب ح أ ش ف: إن شاء. | وفي العناية: فهو في ماله أي مال شاء؛ وفي البناءة: فهي في ماله (أي ماله) شاء في حال حياته؛ وفي الفتح: فهو في ماله أي مال شاء في حياته. العناية شرح الهداية للبابرّي، ٢٢٢/٦؛ البناءة شرح الهداية للعيني، ٤٤٤/٧؛ فتح القدير لابن الهمام، ٢٢٢/٦.

٤ قال العيني صاحب البناءة: «أي لا يأخذ منها صاحبها؛ لأنه قال: في مال أي مال شاء، وهذه الغلّة أيضا من ماله، فلو لم يقيد بذلك فمقتضى كلامه ما

والأحوط في هذه الصورة^١ أن يكون بأمر الحاكم لأن ولاية الحاكم أعم في مصالح المسلمين^٢.
ومن السنن والآثار: ما روى الجماعة عن بن عمر: «أنَّ عمر أصاب أرضاً من أرض خيبر، فقال: يا رسول الله، أصبت أرضاً بخيبر^٣ لم أصب مالا قطَّ أنفس عندي منه فما تأمري؟ فقال: إن شئتَ حبستَ أصلها وتصدقْت بها. فتصدَّق بها عمرُ على أن لا تباع ولا توهب ولا تورث، في الفقراء وذوي القربى والرقاب والضيف وابن السبيل؛ لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول» وفي لفظ: «غير متأئل^٤ مالا». وفي لفظ: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «احبس أصلها وسبِّل ثمرتها»، رواه النسائي وابن ماجه. وعُزِّي لفظ البخاري: «تصدَّق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن ينفق ثمرته، فتصدَّق به عمر». ^٥

وما روى الإمام أبو بكر الخصاص في كتاب^٦ الوقف بإسناده نحو هذا.^٧

وما أخرج عن عنبسة قال: «تصدَّق عثمان بن عفان في أمواله على صدقة عمر». ^٨

وما أخرج من طريق فروة بن أديبة قال: «رأيتُ كتاباً عند عبد الرحمن بن أبان فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما تصدَّق به عثمان في حياته، تصدَّق بماله الذي بخيبر يدعى^٩ مال بن أبي الحقيق على ابنه أبان بن عثمان صدقة [بتلَّة]،^{١٠} لا يشتري أصله أبداً ولا يوهب ولا يورث. شهد عليُّ بن أبي طالب وأسامة بن زيد وكتب». ^{١١}

في هذا الكتاب هكذا: «حدثنا محمد بن عمر الواقدي الأسلمي قال: حدثنا عمر بن عبد الله عن عنبسة...» وكلمة 'بن عفان' غير موجود فيه. وبعد 'عمر' يذكر 'بن الخطاب'. وفي نسخة ف بعد لفظ عمر 'رضي'.

^{١٢} ب ح ح^٢ أ^١ ر ش ف ي: يدعا؛ أ: يدعي. وفي كتاب الخصاص مثل ما كتبنا.

^{١٣} س ب ح^٢ أ^١ ش ف: مثله؛ ح: بتله؛ أ: **سَلَّة**؛

أ^٢ ر: بتلته؛ ي: بتلته. | وفي الخصاص: **بَتَّة** بتلَّة، وفي

الإسعاف في أحكام الأوقاف (مختصر أحكام الوقف

لهلال بن يحيى وأحكام الأوقاف للخصاص مع زيادات

المؤلف): بتله. ومعنى كلمة 'صدقة بتلة' صدقة منقطة

عن الملك كما أفاد ابن حجر العسقلاني. أنظر: أحكام

الأوقاف للخصاص، ص ٩؛ الإسعاف في أحكام

الأوقاف لبرهان الدين الطرابلسي، ص ٧؛ فتح الباري

شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ١١٨/٩.

^{١٤} بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ٩. وفي

نسخة ش وفي أحكام الأوقاف بعد قوله: 'رأيتُ كتاباً

عند عبد الرحمن بن أبان' زيادة 'بن عفان'.

^١ س ب ح^٢ أ^١ ش ف ي: الضرورة. وما أثبتته

من نسخة ر. ويؤيدنا في تثبيت صواب المتن ما نقل

ابن نجيم من قوله 'الصورة' ضمن مثل ما نقله ابن

قطولوغا في هذه السطور، ولكن صاحب البحر الرائق

لم يشير إلى كتاب الذخيرة قائلاً 'وعن الفقيه أبي

جعفر' خاصة. البحر الرائق لابن نجيم، ٢٢٧/٥.

^٢ بتصرف: الذخيرة البرهانية لبرهان الشريعة، ٤٤/٣. ظ.

^٣ ب + فقال: يا رسول الله أصبت أرضاً بخيبر.

^٤ من أثل، أي غير جامع. النهاية لابن الأثير، ٢٣/١.

^٥ ب - وفي لفظ: غير متأئل مالا. | صحيح البخاري،

الشروط ١٩؛ بتصرف: صحيح مسلم، كتاب الوصية ١٥.

^٦ س: قاله.

^٧ ب: ثمرها. | السنن الكبرى للنسائي، ١٤٠/٦؛

سنن ابن ماجه، صدقات ٤.

^٨ صحيح البخاري، مزارعة ١٣، وصايا ٢٣.

^٩ ب: وفي كتاب.

^{١٠} انظر: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ٦.

^{١١} بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ٩. يتبدأ السند

وما أخرج من طريق عبد العزيز بن محمد عن أبيه عن علي بن أبي طالب: «أنه تصدَّق بما أقطعه عمر بن الخطاب مع ما اشتراه هو على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وابن السبيل القريب والبعيد في السلم والحرب ليصرف الله النار بها النار^١ عن وجهه يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ وجوه»^٢.

وأخرجه من طريق آخر عنه:^٣ «أنه تصدَّق بأرض له بتأً بتلاً ليقى بها وجهه عن جهنم على مثل صدقة عمر غير أنه لم يستثن منها للوالي شيئاً كما استثناه عمر»^٤.

وما أخرج عن هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير بن العوام: «أنه جعل دوره على بنيه لا تباع ولا توهب ولا تورث، وأنَّ للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرّة ولا يضرّ بها، فإذا استغنت بزوج فليس لها حق»^٥.

وما أخرج عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك وأبي قتادة قالوا: «كان معاذ بن جبل أوسع أنصاري بالمدينة ريعاً فتصدَّق بداره التي يقال لها دار الأنصار اليوم وكتب صدقته»^٦ وذكر^٧ القصة^٨.

أي: فيه تقديم وتأخير. وفي نهاية الحديث زيادة «ويبلغ جذاذها في زمن علي ألف وسق» في هذا الكتاب.

ح - عنه.

ح^١: بإبيل.

أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٠.

بتصرف: صحيح البخاري، وصايا ٣٤؛ سنن

الدارمي، ٢٠٧٩/٤-٢٠٨٠.

أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١١.

أي راوي هذا الحديث.

ب: الفقيه. ولعل القصة ما ذكر في كتاب الخصاف

بعد نهاية هذا الحديث: «قالا ثم إن ابن أبي اليسر

خاصم عبد الله بن أبي قتادة في الدار، وقال يبيع

هي صدقة علي من لا ندري أيكون أم لا يكون،

وقد قضى أبو بكر وعمر أن لا صدقة حتى تقبض

فاختصموا إلى مروان بن الحكم، فجمع لهم مروان

بن الحكم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

فرأوا أن تنفذ الصدقة على ما سئل، ورأوا حبس بن

أبي اليسر ويكون له أدبا فحسبه أياما، ثم كلم فيه

فخلاه فلقد كان الصبيان يضحكون به. وينبع صدقة

أصحاب رسول الله».

١ س ب - النار.

٢ بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاف، ص ٩-١٠.

٣ بداية هذا الحديث الموقوف في كتاب الخصاف (ت).

٤ ٢٦١هـ/٨٧٥م) هكذا: «أن عمر بن الخطاب قطع لعلي

يبيع ثم اشترى علي إلى قطيعته التي قطع له عمر أشياء

فحفر فيها عينا فبينما هم يعملون إذا انفجر عليهم مثل

عنق الجزور عن الماء فأنى عليا فبشره بذلك، فقال

علي: بيتر الوارث، ثم تصدَّق بها على الفقراء...».

٥ وفي تاريخ المدينة لابن شبة (ت. ٢٦٢هـ/٨٧٦م): «أن

عمر قطع لعلي يبيع، ثم اشترى علي إلى قطيعة عمر

أشياء فحفر فيها عينا، فبينما هم يعملون فيها إذ انفجر

عليهم مثل عنق الجزور من الماء، فأنى علي رضي

الله عنه فبيتر بذلك فقال: بيتر الوارث. ثم تصدَّق

بها...». والإقطاع إعطاء موات الأرض لمن يحييها

كما في الموسوعة الفقهية. و'يبيع' هي القرية الكبيرة

من المدينة من جهة البحر، كما أفاده ابن الأثير. انظر:

تاريخ المدينة لابن شبة، ١/٢٢٠؛ الموسوعة الفقهية

الكويتية، ٢/٢٤٤؛ النهاية لابن الأثير، ٥/٣٠٢.

٦ وفي كتاب الخصاف جملة «يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ

وجوه» بعد «ليصرف الله النار بها النار عن وجهه»،

وما أخرج عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال: «لم نر خيرا للميت ولا للحَيِّ من هذه الحبس الموقوفة؛ أما الميت فيجري أجرها عليه، وأما الحيّ فيحبس عليه لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا يقدر على استهلاكها. وإن زيد بن ثابت جعل صدقته التي وقفها على سنة صدقة^١ عمر بن الخطاب وكتب كتابا على كتابه»^٢.

وما أخرج عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص قالت: «صدق أبي حبس لا تباع ولا توهب ولا تورث. وأن للمردودة من / ولده أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها حتى تستغني»^٣ الحديث^٤.

وما أخرج عن عبد الرحمن بن الحرث عن أبيه: «أنّ خالد بن الوليد حبس داره بالمدينة لا تباع ولا تورث»^٥.

وما أخرج عن يحيى بن عبد العزيز عن أهله: «أن سعد بن عبادة تصدّق بصدقته عن أمّه فيها سقي الماء، ثم حبس عليها مالا من أمواله على أصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث»^٦.

وما أخرج عن أبي سعاد الجهني قال: «شهدت^٧ عقبه^٨ بن عامر الجهني^٩ على دار تصدّق بها حبسا لا يباع ولا يوهب ولا يورث على ولده وولد ولده، فإذا انقضوا فعلى أقرب الناس مني حتى يرث الله الأرض ومن عليها»^٩.

وما أخرج عن أبي مسودة قال: «شهدت أبا أزوى الدويني^{١٠} تصدّق بأرضه لا تباع ولا تورث أبدا»^{١١}.

وما أخرج عن أسماء بنت أبي بكر: «أنها تصدقت بدارها صدقة حبس لا يباع ولا يوهب ولا يورث»^{١٢}.

^٧ لعل الفاعل أبو سعيد الجهني.

^٨ ب ح ش - قال: شهدت على عقبه بن عامر الجهني.

^٩ بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٥.

والنصف في هذا الكتاب عند بداية هذا الحديث، وبدايته: حدثنا محمد بن عمر الواقدي عن سعيد بن محمد بن سعد عن عبد الكريم بن أبي حفصة عن أبي سعاد الجهني قال: «أشهدني عقبه بن عامر...».

^{١٠} ح: دنيوي.

^{١١} أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٤.

^{١٢} أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٣.

^١ ب - التي وقفها على سنة صدقة.

^٢ أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٢.

^٣ أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٤.

^٤ وينتهي هذا الحديث بقوله: «فتكلم فيها بعض ورثته، فجعلوها ميراثا فاختموا إلى مروان بن الحكم فجمع لها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما صنع سعد».

^٥ أحكام الأوقاف للخصاف، ص ١٤.

^٦ ب - وأن للمردودة ... ولا يورث. أحكام الأوقاف

للخصاف، ص ١٥.

وما أخرج عن موسى بن يعقوب عن عمته عن أمها قالت: «شهدت صدقة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم صدقةً حبسا لا تباع ولا توهب».^١

وما أخرج عن عبد الله بن يسر قال: «قرأت صدقة أم حبيبة بنت أبي سفيان زوج النبي صلى الله عليه وسلم التي بالغابة^٢ أنها تصدقت على موالها وعلى أعقابهم وأعقاب أعقابهم حبس لا تباع ولا توهب ولا تورث».^٤

وعن منبت المزني قال: «شهدت صدقة صفية بنت حبي بدرها لبني عبدان صدقة حبسا لا تباع ولا توهب ولا تورث حتى يرث الله الأرض ومن عليها، شهد على ذلك نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم».^٥

وأما شرط أبي يوسف: فقال هلال الرأي تلميذ أبي يوسف في كتاب وقفه في باب الرجل يقف الأرض على أن يبيعها: قلت: رأيت لو قال صدقة موقوفة لله تعالى أبدا، ولم يشترط أن يبيعها أله أن يبيعها^٦ ويستبدل بها ما هو خير منها؟ قال: لا يكون له ذلك إلا أن يكون شرط البيع وإلا فليس له أن يبيع. قلت: ولم لا يجوز له ذلك وهو خير للوقف؟ قال: الوقف لا يطلب به التجارة ولا يطلب به الأرباح، وإنما سميت وقفا لأنها لا تباع. وإنما جوزت ذلك إذا شرطه في عقد الوقف لأن الواقف إنما وقف على مثل ذلك، ولو جاز له بيع الوقف بغير شرط كان في أصله كان له أن يبيع ما استبدل بالوقف فيكون الوقف يباع في كل يوم وليس هكذا الوقف. قلت: رأيت لو كانت الأرض الموقوفة سبخة لا ينتفع بها، قال: وإن كانت سبخة لا ينتفع بها ليس له أن يبيعها إلا أن يشترط ذلك.^٧

وفي الخلاصة: «ثم ليس له أن يستبدل الثانية بأرض ثالثة لأن هذا الحكم يثبت بالشرط، والشرط وجد في الأولى دون الثانية».^٨ وصرح به في وقف الخصاص وذكر أنه

١ بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ١٣. ٤ بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ١٣. واسم التصرف هنا في السند، حيث رَوَتْ عمه يعقوب هذا الحديث عن أمها في رواية ابن قطلوبغا وفي رواية الخصاص عن أبيها، ولأجل ذلك صار فعل قالت من المؤنث إلى المذكر في رواية الخصاص.

٢ س ب: سفين.

٣ اسم لموضع قريب من المدينة كثير الشجر. حاشية على النسائي للسندي، ٥٨/٢.

٤ بتصرف: أحكام الأوقاف للخصاص، ص ١٣. واسم التصرف هنا في السند، حيث رَوَتْ عمه يعقوب هذا الحديث عن أمها في رواية ابن قطلوبغا وفي رواية الخصاص عن أبيها، ولأجل ذلك صار فعل قالت من المؤنث إلى المذكر في رواية الخصاص.

٥ أحكام الأوقاف للخصاص، ص ١٤.

٦ ب - أله أن يبيعها.

٧ بتصرف: أحكام الوقف لهلال الرأي، ص ٩٤-٩٥.

٨ خلاصة الفتاوى لعبد الرشيد البخاري، ٣٢٢ و.

إذا أراد ذلك أن يكون له مرارا^١ كان له ذلك بأن يجعل شرطا في أصل الوقف، وهكذا فعله الإمام أبو بكر الخصاف في كتاب وقفه^٢. وكذا الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأنصاري البصري صاحب زفر^٣ في كتاب وقفه^٤، وكذا الإمام رشيد الدين سعيد في مختصره^٥. وقال في خزانة الأكمل: «ولو لم يشترط البيع في الوقف لا يصح بيعه ولا استبداله وإن كان الثاني / خيرا من الأول»^٦. وقال في الذخيرة والخلاصة وقاضيخان وغيرهم: «إن هذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى»^٧.

[٩١ظ]

وأما إذا لم يشترط الواقف ذلك ففي أدب القاضي لأبي بكر الرازي: «وإن لم يشترط ذلك قيل: للقاضي ولاية الاستبدال إذا رآه مصلحة في رواية عن أبي يوسف وليس لغير القاضي ذلك»^٨. وقال في الفتاوى التاتارخانية: «أما بدون شرط أشار في السير إلى أنه لا يملك الاستبدال إلا القاضي إذا رأى المصلحة في ذلك»^٩.

وأما شرط محمد: فقال في الذخيرة: «عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال، والقيّم يجد بئمنها أرضا أخرى أكثر ريعا له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بئمنها ما هو أكثر ريعا»^{١٠}. وقال قاضيخان: «روي عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة

١ السليمانية 'آداب القاضي' وفي فهرس مكتبة الملة
 'أدب القاضي'، وفي موضع آخر من هذه الرسالة
 لابن قطلوبغا أن اسم هذا الكتاب 'أدب القضاء'.
 انظر: س ٩٤٠. ويوجد هذا الكتاب في مكتبة الملة
 دون السليمانية على الرغم من ذكره في فهرس المكتبة
 السليمانية. وفي ٢١٦ و لهذا الكتاب في مكتبة الملة
 برقم ٦٥٨ اسم 'تعليقات الجصاص على أدب
 القاضي للخصاف' ويؤيد صحة اسم التعليقات
 نهج الكتاب؛ لأنه لا يفهم القارئ أن هذا شرح؛
 بل يشبه التعليقات. ولم أجد هذا النقل في هذا
 الكتاب بعد الفحص من البداية إلى النهاية. انظر:
 شرح أدب القاضي للجصاص، ١-٢١٦ ظ. وبناء
 على احتمال قصد المؤلف قسم أدب القاضي في
 كتاب شرح مختصر الطحاوي للجصاص فحصته،
 ولكن لم أجد أيضا. انظر: شرح مختصر الطحاوي
 للجصاص، ٥/٨-١٣٧.

٩ الفتاوى التاتارخانية لابن العلاء، ٤١/٨.
 ١٠ بتصرف: الذخيرة البرهانية لبرهان الشريعة، ٤٥/٣ ظ.

١ س ب: مراد.
 ٢ يريد كتاب أحكام الأوقاف للخصاف.
 ٣ يريد هلال الرأي. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا،
 ص ٣١٢.
 ٤ يريد كتاب أحكام الوقف لهلال الرأي.
 ٥ سعيد بن علي بن سعيد العلامة رشيد الدين أبو محمد
 البصري الحنفي. كان مدرّس الشبلية وكان إماما
 مفتيا، وخبيرا بالمذهب والنحو، وله تصانيف مفيدة
 كثيرة ونظم حسن، (ت. ١٢٨٤/٥١٢٨٥م). الوافي
 بالوفيات للصفدي، ١٥/١٥٢-١٥٣؛ الدارس في
 تاريخ المدارس للنعمي، ١/٤٠٨-٤١٠. ولم أجد
 في كتب الطبقات ولا في المكتبات هذا الكتاب.
 ٦ خزنة الأكمل المنسوب لعلي بن محمد الجرجاني،
 ٣٣٦ و.
 ٧ خلاصة الفتاوى لعبد الرشيد البخاري، ٣٢١ ظ-٣٢٢ و.
 ٨ هذا الكتاب لأبي بكر الجصاص، اسمه شرح أدب
 القاضي للخصاف. Güngör, "Cessâs", s. 427-428.
 ولكن اسم هذا الكتاب للجصاص في فهرس المكتبة

عن الاستغلال والقيّم يجد بثمنها أرضاً أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعاً كان له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بثمنها أرضاً أخرى»^١. وعلى هذا تواردت عبارات المصنّفين. وأما الرواية الأخرى عن محمد، فقال في المنتقى عن محمد: «إذا صار الوقف بحال لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي»^٢. وقال في شرح السير الكبير:

وعن الحسن البصري: لا بأس أن يستبدل بالحبس من علة^٣ به، ويكره من غير علة^٤؛ لأن من حبسه رضي بحبسه لا بالاستبدال. وأما إذا كان بعلة^٥: فإن توهم زوالها كالمريض كره الاستبدال به عند أبي يوسف ومحمد، وعند أبي حنيفة: لا يكره؛ لأن الحبس عنده غير لازم حتى جاز البيع والرجوع عنه فكذا الاستبدال. وعندهما: لازم، ليس لصاحبه أن يبيعه بعد ما مرض، فكذا ليس لغيره إلا أن يصير بحيث لا يتوهم زوال العلة - نحو أن صار بحال لا يستطيع القيام عليه أو كغير - فلا بأس بأن يباع ويشترى بثمنه حبيسا مكانه إن أمكن؛ تحصيلاً لغرض الحابس، وإلا عري بالثمن عن صاحبه^٦.

وأما أن الرواية المطلقة مقيدة بما ذكرته فلما صرحوا به من أن الوقف لا يطلب به الاسترباح، وأن ليس الواقف في الشرع ما يباع في كل يوم عند وجود ما هو أصلح منه؛ ولما سمعت^٧ من عدم جواز بيع حبيس، به علة ترجى زوالها... إلخ.

وقال في الفتاوى الظهيرية: «سئل شمس الأئمة الحلواني عن أوقاف المسجد إذا تعطلت وتعدّر استغلالها، هل للمتولي أن يبيعه ويشترى بثمنها مكانها أخرى؟ قال: نعم. قيل: إن لم يتعطل، ولكن يوجد بثمنها ما هو خير منها، هل له أن يبيعه؟ قال: لا. ومن المشايخ من لم يجوز بيع الوقف تعطل أو لم يتعطل، ولم يجوز الاستبدال. وهكذا حكى عن فتوى شمس الأئمة السرخسي»^٨. وإليه رجع الظهيرية.

١ بتصرف: فتاوى قاضيخان للأزجدي، ٤/٢٢٢. ٤ س: الغلة.

٢ بالتصرف: الذخيرة البرهانية لبرهان الشريعة، ٥ س: الغلة.

٣ ٤٥/٣؛ محيط البرهاني لبرهان الشريعة، ٦/٢٣٣. ٦ بتصرف: شرح السير الكبير للسرخسي، ٥/٢٥٦-
 ٢٥٧. أشرت في الدراسة في تحليل الرسالة إلى مشكلة في هذا النقل. Gözübenli, "Hâkim: انظر: eş-Şehid", s. 196

٧ حركة الضمة من نسخة س، وفي نسخة ح: بالفتحة. عمدت إلى النقل من الكتب الأخرى؛ لأن كتاب المنتقى مفقود.

٨ الفتاوى الظهيرية لظهير الدين البخاري، ٢٣٧ ظ. س: الغلة.

ويؤيد صحة هذا ما ذكر قاضي القضاة فخر الدين أبو عمرو عثمان بن إبراهيم التركماني الحنفي في جواز الاستبدال والردّ على الحريري فقال: «وأنا أشهد الله وأحليف أي غير راض بفتح باب الاستبدال؛ فإني - وإن كنتُ أعتقد صحته حين يتعطل الوقف أو يقول إليه لو^١ ترك على حاله لما فيه من إحيائه وإبقائه^٢ مع استقرار النفع / للموقوف عليهم، وتحصيل غرض الواقف - أعلم أن هذا الحق يتوسلون به إلى الباطل»،^٣ انتهى.

فصار الحاصل المنع، والجواز بشرط أن يشترطه أو حصول خلل لا يتجبر بما ذكر من عمارته بآلته أو بمال من له المنفعة أو بإجارته أو استدانته؛ لا وجود راغب بما هو أنفع من غير ضرورة في الوقف. فوضح: أن ما اعتمد في الاستبدال مسوّغاً ليس بمسوّغ عند من يرى صحة الاستبدال، وحيث لم يوجد المسوّغ بطل ما ابني عليه. وقد وجهوا المنع بظاهر الحديث المتقدم^٤ والجواز عند الاشتراط بما قال في المحيط:

قال أبو يوسف: إن اشتراط الاستبدال شرط يقتضيه العقد؛ لأنه ربما تقع الضرورة إليه؛ لأن الأرض ربما^٥ لا يخرج منها بما يفضل عن المؤن^٦ فيؤدي^٧ إلى أن لا يصل إلى الموقوف عليهم شيء لفساد يحدث بالأرض، وتكون الأرض الأخرى أصلح وأنفع للموقوف عليهم، فلهذه الضرورة جوّزنا شرط الاستبدال في الوقف. ومحمد جرى على أصله من أن اشتراط شيء للواقف يمنع الخلوص على ما عرف في موضعه، فلم يعتبر هذا الشرط.^٨

ووجه^٩ له: بأن في بيع ما ضعف من الوقف واستبداله بغيره عينٌ مصلحته ومراعاةٌ بقاءه، وإن أُجر حتى انعدمت منفعته بالكلية ربما لا يرغب أحد في شرائه البتة، فيؤدي إلى استهلاكه وتعطيل منافعه، وفيه إضاعة^{١٠} المال المنهي عنه شرعاً.

١ - ب - لو.
 ٢ س ب: اتقائه. وفي النسختين لرسالة جمال الدين ح: من المؤن.
 ٣ التركماني مثل ما أثبتناه. انظر: Erden, "İstibdal, Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi"; s. 62.
 ٤ بتصرف: محيط البرهاني لبرهان الشريعة، ٦/١٢٣.
 ٥ الضمة من نسخة ح.
 ٦ أي لقول أبي يوسف من تجويز شرط الاستبدال.
 ٧ ب: وفي إضاعة.
 ٨ بورت».

[الاعتراضات الواردة على بعض حجج ابن قطلوبغا وأجوبة ابن قطلوبغا عليها]

فإن قلت: النصوص المتقدمة مطلقة، والمطلق يجري على إطلاقه. قلت: راوي الأصل فقد أجاز النقل: ^١ فروى صالح بن أحمد بن حنبل عن أبيه، ومن جهته رواه الخلال، وعنه رواه أبو بكر عن القاسم قال: «لمّا قدم عبد الله بن مسعود على بيت المال وكان سعد بن مالك قد بنى القصر واتّخذ مسجداً عند أصحاب التمر،^٢ قال: فنُقِبَ^٣ بيت المال فأخذ الرجل الذي نَقِبَه، فكتب إلى عمر بن الخطاب فكتب عمر: أن لا يقطع الرجل وانثُل المسجد واجعل بيت المال في قبلته فإنه لن يزال في المسجد مصلٍّ، فنقله عبد الله فخطَّ له هذه الخطَّة.»^٤

فإن قلت: في هذا^٥ أنّه أمر بنقل المسجد ولم يكن متعتلاً، فيفيد ما يدعيه بعض الحنابلة. قلت: بل فيه إشارة إلى تعطله؛ فإنه علّل بأنه لا يزال في المسجد مصلٍّ، فلو كان الأوّل كالثاني لَمَّا صحَّ هذا التعليل، غير أن التعطيل قد يكون من الجماعة وإن كان باقياً على أصل بنيته، وقد يكون بسبب خراب بعضه^٦ أو غير ذلك. والله أعلم.

[المسائل المهمة في مسألة الاستبدال]

وهنا مسألة مهمّة، وهي: ما إذا وجد مسوّغ البيع والاستبدال فباعه بثمن يتغابن الناس فيه جاز البيع، وإن كان لا يتغابن الناس فيه فالبيع باطل. نصّ عليه في التاتارخانية وغيرها.

وهنا مسألة أخرى: قال في القنية بعلامة نجم الأئمة البخاري: «مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يفتح^٧ إذا كانتا في محلّة واحدة أو يكون محلّة المملوكة خيراً من محلّة الموقوفة، وعلى^٨ عكسه لا يجوز. وإن كانت المملوكة أكبر مساحة وأكثر قيمة وأجرة لاحتمال / خرابها في أدون المحلّتين؛ لداناتها وقلة رغبات الناس فيها.»^٩

[٩٢ظ]

^١ على الرغم من أن كلمة النقل أعم من الاستبدال ومحتمل أن تتضمن هذه الكلمة الاستبدال. ومن كلمة النقل اشتقت كلمة المناقلة. تستخدم كلمة المناقلة بمعنى الاستبدال، كما استخدم ابن قطلوبغا «ولا يستبدل به ولا يناقل». انظر: س ٩٢ظ. وكما هي اسم رسالتي الاستبدال. انظر: المناقلة والاستبدال بالأوقاف لابن القاضي الجبل الحنبلي، ص ٤٥؛ في المناقلة بالأوقاف لابن زريق الحنبلي، ص ١٣٩. المناقلة نوع من الاستبدال؛ حيث إن الاستبدال بغير بدل يسمى مناقلة. Berki, *Vakıflar*, s. 234-235.

^٢ س ب: اليمن.

^٣ أي نُقِب. تاج العروس للزبيدي، «نقب».

^٤ بتصرف: المعجم الكبير للطبراني، ٩/١٩٢؛ مجمع الزوائد للهيثمي، ٦/٢٤٤.

^٥ أي في هذا الحديث المتقدّم.

^٦ س ب: نقضه.

^٧ ح: يصح.

^٨ س ب: أو على.

^٩ بتصرف: قنية المنية لتتيمم الغنية لمحمد الزاهدي الغزويني، ٨٨و.

ومسألة أخرى: وهي ما إذا شرط الواقف أن لا يباع ولا يستبدل به ولا يناقل... إلخ. فعلى قول من لا يجوز الاستبدال لا يجوز هنا من باب أولى. وكذا على قول من لا يجوز إلا إذا شرطه. وأما على قول محمد: فينبغي أن يجوز الاستبدال؛ لأنه معارض فيه شرط الواقف ومصلحة الوقف. ومصلحته مقدمة كما إذا شرط أن لا يوجر أكثر من سنة أو شَرَطَ أن لا يخرج عن الناظر، وطراً عليه من يوجب إخراجه؛ نُصَّ على الأول في الفتاوى الفرعية^١ وعلى الثاني في الكافي^٢. والله أعلم.

[أجوبة علماء عصره الحنفيّة عن هذه المسألة]

ثم أوقفني^٣ على أجوبة أهل العصر^٤ من علماء بلدنا الحنفيّة: ^٥

فأحدها: صورته هكذا: الاستبدالات الواقعة في هذا العصر لا يكاد يوجد فيها شيء من الشروط عند من يرى جوازها، لا سيّما بخبر المقيمين^٦ الذين لا ينظرون إلى البديل والمبدل عنه، فضلاً عن تقوّم منفعته ورعاية جانب الوقف. وإذا تبين أن لا غبطة

الشهيد، مكتبة الملة، فيض الله أفندي ٩٢٣، ص ١٧٠-١٧٢؛ الكافي في شرح الوافي لأبي البركات النسفي، دار الكتب الوطنية الظاهرية ١٨٩٦/٩٦٨٣، ١/٢٦٨-٢٧٢. وإذا نظرنا إلى كتاب الكافي في شرح الوافي (٢٧١) نرى عكس ما يقول ابن قطلوبغا: «... وعند محمد رحمه الله وأهل البصرة؛ الشرط باطلٌ والوقف جائز؛ لأن هذا الشرط لا يؤثر في المنع من زوال الملك، والوقف يتمّ بهذا فيبقى الاستبدال شرطا فاسداً فيبطل. كما في المسجد؛ إذا شرط الاستبدال أو شرط أن يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطلٌ، واتحاد المسجد صحيحٌ، كذا هنا».

٢ الفاعل لعلّه يرجع إلى الله.

١ س: **الفرعية**؛؟ ب: **الفرعية** (الفرعية)؛ ح: **الفرعية** (الفرعية)؛ ف: **الفرعية**؛؟ أ: **الفرعية**؛ ي: **الفرعية** (الفرعية)؛ أ: **الفرعية** (الفرعية)؛ ح: **الفرعية** (الشرعية)؛ أ: **الفرعية** (الفرعية)؛ ر: **الفرعية** (الفرعية). وفي نسخة ش لا توجد هذه العبارة. وما أثبتته من 'الفتاوى الفرعية' لعله اسم كتاب من الكتب الحنفية أو هو ليس اسم كتاب؛ بل كلمة الفرعية بيان للفتاوى. ومن المحتمل أن كلمة الفرعية كتبت خطأ؛ لأنه يوجد كتاب يشبه ذلك الاسم من الفتاوى الحنفية. وهذا كتاب الفتاوى الصيرفية لمجد الدين البخاري الصيرفي (ت. ١٠٨٨هـ).

٣ س: مصر.

٤ وأفاد ابن قطلوبغا بأن الأول من هؤلاء العلماء هو المفتي المقلد. انظر: س ٩٣، وأفاد أيضاً للخامس بأنه المفتي. انظر: س ٩٤. ولعلّ كل العلماء الساردين الجواب عن هذه المسألة في هذه الرسالة مفتون ومعاصر ابن قطلوبغا.

٥ أي شَرَطَ أن يكون بدل الاستبدال بخبر المقيمين.

توجد ثلاثة كتب باسم الكافي في الفقه الحنفية: الكافي في شرح أصول البزدوي لحسام الدين حسين بن علي السغناقي؛ الكافي (مختصر الكافي) للحاكم الشهيد؛ الكافي في شرح الوافي لأبي البركات النسفي. كتاب للسغناقي في أصول الفقه. وبحث عن هذه العبارة في الكتابين المذكورين من أول كتاب الوقف إلى النهاية ولكن لم أجد. انظر: الكافي للحاكم

في الاستبدال حين وقوعه **بِيبِنَةٍ مُعَدَّلَةٍ**^١ سراً وجهراً عارضه لذلك ونظر^٢ في أمر البينة المسوّغة لوقوعه. ومما يقوّي النظر في أمرهم مما ذكر من الموانع الواقعة في البدل المفضية إلى سلب الانتفاع رأسا هذا، ولا يمنع^٣ المستحقين الطلب والاسترجاع حكم الحاكم. وعند تعدّد العود^٤ يراعى المقصود من ذلك بما يحصل^٥ به لجهة الوقف ريع مستمرّ ولا يضر^٦ والحالة هذه.^٧

ثانيتها: إذا تبين وتحقّق بالمشاهدة المفيدة للعلم فُصِّوْرُ القطعة الأرض عن قيمة القرية، وتفاوت ما بينهما التفاوت الفاحش الذي لا يختلف فيه المقومون ولا يتوقّف فيه الناظرون: فهذا دليل على كذب شهود التقوم وتليبهم الأمر على الحاكم الذي حكمه بالغبطة، فلا يعمل بتلك الشهادة ولا بما يترتب عليها. وإنما ينشأ ذلك من التقصير بعدم الاستقصاء بطلب شروط الحكم أو بالاجترار مع العلم بفوات الشروط أو بعضها، فيجب على من يُحَقِّق ذلك أن يُبَيِّن الأمر على ما حقق وحصل به الإيقان؛ لا على من لبس وموه^٨ على الحكام أو حصل به الاجترار في الأحكام.

ثالثها: عبارته: بطلان هذا الاستبدال إذا ثبت ما ذكر من عدم الغبطة والحظّ والمصلحة على مذهب من لا يرى جواز الاستبدال في الوقف ظاهرا. أما على مذهب من يراه فكذلك لانتفاء شرط صحته عنده. فالواجب على من ثبت ذلك عنده من الحكام إبطال هذا الحكم، وإعادة الوقف إلى هذه بطريقه الشرعي، فيثاب بذلك الثواب الجزيل. والله سبحانه وتعالى أعلم.

رابعها: هذا الاستبدال باطل من وجوه: **الأول:** عدم المسوّغ فيه على قول من يرى بذلك. **الثاني:** من جهة استهتار^٩ الشهود فيه. **الثالث:** من جهة استهتار القاضي الذي حكم به.

^١ أي البينة السالمة من القصور. هذا الاصطلاح يذكر في كتاب **المستصفي** للغزالي، ولم أجد من العلماء من يذكره قبل الغزالي. وهو يذكره في عنوان "القول في المسالك الفاسدة في إثبات العلة". **المستصفي** للغزالي، ص ٣١٥.

^٢ س ب ح: نظر. وما أثبتته من نسخة ف.

^٣ فاعله مستتر: "لا يمنع هذا"، أي لا يمنع وجود أمر البينة المسوّغة.

^٤ س ف: الفقد. كلمة "العود" التي أثبتتها في المتن ستذكر بعد صفحات عند عنوان "الاعتراضات الواردة على أجوبة علماء عصره وأجوبة ابن قطلوبغا عليها"، وفي النسخ الأربع ذكر كلمة "العود" في هذا الموضوع. س: لا يحصل.

^٥ أي لا يضر الأمر المذكور.

^٦ أي والحال في مسألة الاستبدال المسوّولة في هذه الرسالة هذا الأمر الذي ذكرته في هذه المادة.

^٧ محو في نسخة ب. | وموه من باب التفعيل، معناه لبس الحقّ بالباطل. **المعجم الوسيط** للمجمع، «موه».

^٨ الهُتْر: الكذب؛ الهُتْر: ذهاب العقل؛ الهُتْر: الخُمق والجهل. ومعنى الاستهتار: عدم المبالاة والاهتمام. تاج العروس للزبيدي، «هتر».

الرابع: من جهة رغبة المستبدل فيه، حيث قال: إنَّ القطعة التي هي البدل أكثر غلّة وأقرب استغلالاً، فإذا كان كذلك فما الفائدة فيه أن يعطي بدلاً أكثر من ريع المستبدل. فهذا يدلُّ على أن غرضه تلك القرية بهذه / الحيلة. **الخامس:** أن الملكيّة في البدل لم تثبت. **السادس:** أن المستفتي ذكر أن البدل كان مُرصداً في ديوان الأعباس^١ على شَرَف الزوال^٢، فلا يجوز جعله وقفاً ولا بَدَلٍ وقفٍ إلا بعد الشراء من بيت المال على الوجه الشرعي. **السابع:** أن الاستبدال في القرية ليس كالاستبدال في الدور؛ لأن الاستبدال في الدور على قول من يرى بذلك خوفاً من أن يؤول إلى الخراب أو كان فيه بعض خراب والقرية ليست كذلك؛ فإن أرضها لا تخرب أصلاً. **الثامن:** ظهورُ غلّة القرية أكثر من البدل يدل على تكذيب الشهود وتهوير الحاكم^٣. **التاسع:** ظهور بعض القطعة المذكورة خرساً؛ فإن هذا أيضاً من أقوى الوجوه ليبطل هذا الاستبدال. **العاشر:** نزول الظلمة من الأجناد على القطعة المذكورة وزرعهم فيها من غير أجره. فهذا الاستبدال باطل من عشرة وجوه، فالحكم فيه أن تردّ القرية المذكورة إلى وقفية واقفها، ويلغى ما ذكر في ذلك^٤ من الحظّ والمصلحة، فلا حظّ ولا مصلحة في ذلك. وأما ريعها الذي حصل فإنّه مضمون. والله أعلم.

[٩٣و]

خامسها: نعم، هذا الاستبدال غير صحيح ولو حُكم به، فإن الاستبدال في الوقف لا يصح على المذهب إلا في رواية عن أبي يوسف بشرط حصول الغبطة للوقف، وأن يكون برأي القاضي وتدييره. فأئى غبطة في مثل هذه الصورة المنصوصة أعلاه المشتملة على فاحش الغبن؟^٥ بل على إعدام جهة الوقف. فالقرية باقية على حكم الوقف ولا عبرة بمثل هذه الاستبدال ولا معول^٦ عليه. ولو حكم به مع اختلال شروطه وكذب شهوده وعدم محلّيّة القرية للاستبدال بمثل هذا البدل خصوصاً مع احتمال وقفيته، فيتعيّن^٧ ويجب على الناظر السعي في دفع هذه المفسدة برفع أمره إلى الحكام^٨ وؤلاّة أمور الإسلام، ويتعيّن عليهم إزالة مثل هذا المنكر الشنيع. ويثابون على ذلك الثواب الجزيل

^١ س: الأحياش. | جاء التوضيح من طرفنا في الموضوع ^٤ س - في ذلك.

السابق الذي سبق في هذه الكلمة. ^٥ أي أعلى من الوقف المستبدل المشتبه على فاحش

^٢ أي على قرب الزوال. المعجم الوسيط للمجمع، الغبن؟

^٦ ب: ولا معمول. «شرف».

^٣ أي هدم الحاكم الوقف. المعجم الوسيط للمجمع، ب - فيتعيّن.

^٨ س: الحاكم. «هور».

ويصيرون شركا للواقف في الأجر بالمساعدة في استرجاع القرية إلى مستحقِّها. وليس للناظر طلب عوض عن القطعة المذكورة من أرض أو بناء أو ما يقوم مقام ذلك ففيه تقرير للفساد، والله الموقِّع للعباد.

سادسها: إذا ظهر يقينا كونُ البديل دون الوقف ظَهَرَ أن لا أثر لذلك الحكم، كما لو حكم بموت رجل فجاء حيًّا وإن لم يظهر الغبن فيه. فإن كان الواقف شَرَطَ أن يستبدل به إذا شاء المتولِّي أو كانت القرية ضَعْفَ نزلها وتوجَّه الخراب إليها جاز الاستبدال. وإن لم يكن واحدا من الأمرين لم يجز وعلى الناظر أن يخاصم في رفع ذلك. والله أعلم.

[الاعتراضات الواردة على أجوبة علماء عصره وأجوبة ابن قطلوبغا عليها]

وقال:^١ ظاهر الأدلة أنه يكتفي بشهادة إذا كانوا عدولا عارفين في أنّ المبدل به أكثر قيمة ويكون^٢ ثبوت هذا مسوّغا وهو خلاف ما نقلته لي^٣ من الكتب التي سُمِّيت، فمن أين هذا؟ **قلت:**^٤ لا أعلم إلا ما نقلتُ لك، وعليكم تشيُّع الكتب، وعندك من الأهلية ما يكفيك في معرفة الحق.

قال: وظاهر قوله «وإذا تبين أن لا غبطة بيّنة معدّلة... إلخ»^٥ إن طريق إبطال / هذا الاستبدال معارضة البيّنة التي حكم بها في الاستبدال بيّنة أخرى تشهد أن لا غبطة. [٩٣ظ] وترجّح هذه البيّنة بثبوت ما ذكر في السؤال، وهو خلاف قواعد الشرع من أنها شهادة نفي معارضة لشهادة إثبات مؤيِّدة بحكم، فكيف يسمع ثم يطلب ترجيحها. **وأیضا:** إذا ثبت الموانع التي أشار إليها ثبت كذبُ شهود المسوّغ، وبطل الحكم المبيّئ عليها، فأئى حاجة بعد ذلك إلى بيّنة لا تسمع في الشرع؟

قال: وقوله: «عند تعدّر العود» كيف يتصرف هذا التعذر فيما ذكر؟ **قلت:** أنا لا أنازع أهل الفتوى في معلوماتهم، وإنما أدكّر ما أعلمه.

قال: وقول الثاني: «إذا تبين إلى آخره» ظاهرٌ في أن طريق^٦ إبطال هذا الاستبدال أن يُحمِل القاضي إلى القطعة المستبدل بها ليشاهدها، ويكون من أهل الخبرة بقيمة

١ القائل: عالم معترضٌ من معاصري ابن قطلوبغا. ٥ هذا القول وما بعده من الأقوال التي تذكر من طرف

٢ س ب: يكون.

٣ س ب - لي.

٤ "أجوبة علماء عصره الحنفية عن هذه المسألة".

٥ ح - طريق، صح هامش.

الأراضي،^١ ثم يقضي بعلمه أن هذه دون تلك^٢ ببطلان هذا الاستبدال مع معارضة هذا للحكم المتقدم^٣ المعتمد^٤ على البيّنة المقبولة عند الحاكم ويُرجح هذا.^٥ وفي هذا خلاف قواعد الشرع وعُسْرُ ظاهر. وقد لا يرضى القاضي بذلك فيضيع الحق، ثم هو مخالف لقول المفتي الأول «إذا ثبت بالبيّنة» مع كونها مقلدي إمام واحد، ثم هو مخالف لما نقلت لي من الكتب التي سمّيت أنّ الشرط ما ذكرت. فقلت: تقدّم جوابي عن مثل هذا وأنت غني عن إعادته.

قال: فما معنى قوله: «وإنما ينشأ ذلك...» إلخ. قلت: علمي وعلمك فيه سواء؛ بل ينبغي أن يكون أجدر منّي بعلم ذلك؛ فإنك قد باشرت الأحكام زمانا مع دوام الدرس والمطالعة.

قال: وما الحاجة إلى قول الثالث: «بطلان هذا الاستبدال» إلى قوله: «أما على مذهب من يراه فكذلك»؟ قلت: تقدّم جوابي عن مثل هذا في الجواب الأول.

قال: وقوله: «لانتفاء شرط صحته عنده» ظاهرٌ في أنه لو كان حكم القطعة كما ذكر شهود الاستبدال كان صحيحا، وهو خلاف ما نقلت لي من الكتب التي سمّيت. قلت: تقدّم الجواب، والله أعلم بالصواب.

قال: فما معنى قوله: «إبطال هذا الحكم»؟ قلت: أن يحكم بأن ذلك باطل لعدم شرط صحته.

قال: فما معنى قوله: «وإعادة الوقف إلى أهله بالطريق الشرعي»؟ قلت: تمكينهم منه بسبب حكمه بإبطال حكم الأول.

قال: قول الرابع: «هذا الاستبدال باطل بوجوه: الأول: عدم مسوّغ فيه» يدلّ على أنه لو كانت القطعة المذكورة كما ذكر الشهود يصحّ الاستبدال، وهو خلاف ما نقلت لي من الكتب التي سمّيت. قلت: قد علمت جوابي، ولا أزيد عليه.

١ يعني أن على القاضي إرسال الموظفين للتفتيش عن أرض وهي بدل عقد الاستبدال (مستبدل به)؛ هل هي مناسبة للاستبدال من حيث القيمة والرغبة.
٢ أي دون الأرض التي يراد استبدالها (مستبدل).
٣ أي الحكم الذي حكم الحاكم بجواز الاستبدال.
٤ تذكّر أنه ذُكر في بداية الرسالة أن هذه الرسالة كتبت على سؤال إمكان إبطال هذا الحكم، وكان بعده قد أشار ابن قطلوبغا إلى كذب الشهود وإلى عدم وجود مسوغات الاستبدال.
٥ أي: يرجح الحاكم الثاني ببطلان الاستبدال على الرغم من الحكم الأول المشتمل على جواز الاستبدال.
٦ ح - بوجوه.
٧ س ب: فصّح.

قال: قوله: «الثاني: من جهة استهتار القاضي» ما معناه؟ **قلتُ:** الإفصاح عما في كَلِّ جَرَى^١ مما يقع للناس فتح باب معاداهم، ولا حاجة لي في ذلك؛ بل لم أزل سالما للكَلِّ والله أعلم.

قال: قوله: «الرابع: من جهة رغبة المستبدل...» إلخ. يقتضي أن أحدا لا يستبدل وقفا بما هو أنفع منه، فكيف نصّ الفقهاء على ما لا يقع؟ **قلتُ:** أنت خبير بعدم حصر الغرض في الاسترباح، فلا يحتاج إلى الجواب عن مثل هذا.

قال: فما الفرق بين الخامس والسادس؟^٢ **قلتُ:** هو مثل^٣ ما بين الأول والثاني.

قال: فما معنى قوله: / «بعد الشراء من بيت المال» فيما هو وقف محبس على [٩٤و] معيّن؟ **قلتُ:** مثلك لا يسأل عن معنى هذا؛ إذ صورته^٤: إذا مات مستحقّه من ديوان الأقباس،^٥ وعادت الأرض إلى بيت المال ثم تبيّنت -والعياذ بالله- حاجة بيت المال إلى بيع هذا الأرض، فاشتراها شخص ثمّ لَمَّا مَلَكها استبدل بها وقفا.

قال: قوله: «الاستبدال في القرية ليس كالاستبدال في الدور؛ لأنّ الاستبدال في الدور خوفا من أن يؤوّل إلى الخراب، والقرية^٦ ليست كذلك؛ لأن أرضها لا تخرب أصلا» مخالف^٧ لما نقلت لي عن محمد من قوله: «وإذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال...» إلخ. ولما في السؤال من قوله: «في الأرض البدل بعضها خرس إلى غير ذلك»^٨ فكيف قال هذا؟ **قلتُ:** الله أعلم بما تصوّره من معنى خراب الأرض.

قال: قوله: «التاسع: ظهور بعض القطعة المذكورة خرسا» كيف يكون هذا الظهور؟ **قلتُ:** على القول المعنى الأول بالبيّنة، وعلى القول المعنى الثاني بالمشاهدة، وظاهرها مشاهدة الحاكم.

قال: قوله: «أن نزول الظلمة في الأرض وزرعهم إيها بغير أجرة» كيف يكون^٩ مبطلا للاستبدال. **قلتُ:** لعلّه أراد بهذا "ممتنع تسليم البدل". والله أعلم. وإلا بعد التسليم وهي مما يصح الاستبدال بها لا يبطل الحكم بسبب تعدي متعدّ على ذلك.

١ س ب: حوي.

٢ أي المذكور في أجوبة علماء الحنفية في عصر المصنف.

٣ ح - مثل، صح هامش.

٤ ح: أو صورته.

٥ س: الأحياش.

٦ س ب: في القرية.

٧ س ب: مخالفا.

٨ هذا القول ذكر في السؤال في عنوان "سؤال في الاستبدال رفع إلى ابن قطلوبغا".

٩ س ب ح أ ف - يكون.

قال: فما معنى قوله: «فالحكم فيه أن تردّ القرية إلى وقفية واقفها» وأنت قلت: فالقرية وقفٌ على ما كانت عليه. **قلتُ:** معناه أن يجري عليها حكم الوقف والله أعلم.

قال: وقول^١ «الخامس: الاستبدال لا يصح على المذهب إلا في رواية عن أبي يوسف بشرط حصول الغبطة، إلخ» مخالفتُ لما نقلتُ لي عن قول^٢ أبي يوسف من الكتب التي سُمّيت. **قلتُ:** لا، بل هو مطابق بالمعنى لظاهر الرواية التي تُنسب لأبي يوسف وهي التي نقلتها^٣ لك عن قاضيخان حيث قال: «وأما بدون الشرط^٤ أشار في السير إلى أنه لا يملك الاستبدال إلا القاضي إذا رأى المصلحة في ذلك»^٥، وهي التي نقلها أبو بكر الرازي من أدب القضاء^٦ حيث قال: «وإن لم يشترط^٧ قيل: للقاضي ولاية الاستبدال إذا رآه مصلحة في رواية عن أبي يوسف»^٨. وقد علمت أن أحدا من أهل هذا العصر لا يشترط الاستبدال في وقفه، بل ربما ينصّ على عدمه، فلهذا قال المفتي: «إنه لا يصح إلا رواية عن أبي يوسف، إلخ» لكن هذا إذا حصل في الوقف خلل كما قدّمت لك فهذه الرواية في المعنى مطابقة لرواية هشام عن محمد كما نقلته لك^٩ عن البيهقي. والله أعلم.

قال: وما الحاجة إلى قول^{١١} السادس: «إذا ظهر يقينا كون البدل دون الوقف ظهر أن لا أثر لذلك الحكم» مع قوله «وإن لم يظهر الغبن فيه فإن كان الواقف شرط أن يستبدل به إذا شاء المتوَّي أو كانت القرية ضعُف نزلها وتوجّه إليها الخراب جاز الاستبدال، وإن لم يكن واحد من الأمرين لم يجز»، فإن في هذا تصريحاً بأن شرط الاستبدال كما ذكرت وهو مفقود فيما^{١٢} اعتمده الحاكم بصحّة الاستبدال. **قلت:** ذكر ذلك لي مطابق السؤال فإن في السؤال أنه تبيّن كذا وكذا.

- ١ جميع النسخ هكذا، ولكن لعلّ اللازم أن يقال: 'وقوله' ٨ لم أجد هذا. انظر للمعلومات في أحد الهوامش عند نظرا إلى التعبيرات التي سبق.
- ٢ س ب - قول.
- ٣ س: نقلها.
- ٤ ب: وإن يشترط.
- ٥ فتاوى قاضيخان للأزجندي، ٤/٢٣١.
- ٦ وأفاد ابن قطلوبغا في موضع آخر من هذا الكتاب ١٢ س ح ح^٢ ر: فما.
- ٧ ب - أشار في السير ... وإن لم يشترط.
- ٨ س - فهذه الرواية في المعنى مطابقة لرواية هشام عن محمد كما نقلته لك، صح هامش.
- ٩ القائل هو المفتي الذي سرد الجواب الخامس.
- ١٠ س - فهذه الرواية في المعنى مطابقة لرواية هشام عن محمد كما نقلته لك، صح هامش.
- ١١ جميع النسخ هكذا.
- ١٢ س ح ح^٢ ر: فما.
- ١٣ ب^١ ش - كما ذكرت وهو مفقود فيما اعتمده الحاكم بصحّة الاستبدال.

فقال: إن كان هذا صحيحا كان الحكم كذا، ثم أفاد من قبل نفسه تبرعا في الجواب أنه إن لم يكن ما ذكر في السؤال صحيحا^١ أو تعدّر ثبوته / فينظر؛ هل المسوّغ [٩٤ظ] للاستبدال في نفس الأمر ثابت أم لا؟ وأفاد ما هو المسوّغ في نفس الأمر، وهو اشتراط الاستبدال عند أبي يوسف أو ضعف الوقف عما عليه من الربيع والمؤن وتسارُع الخراب على قول محمد، فهذا الجواب هو المشتمل على إصابة الصواب. والله أعلم.

المصادر والمراجع

- الأجوبة المحققة عن أسئلة متفرقة (ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين)؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، عالم الكتب، القاهرة، د. ت.

- أحكام الأوقاف؛

أبو بكر أحمد بن عمر (عمرو) الخصاف الشيباني (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م)، مطبعة ديوان عموم الأوقاف، مصر ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

- أحكام الوقف؛

أبو بكر هلال بن يحيى البصري (ت. ٢٤٥هـ/٨٦٠م)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٥هـ.

- استبدال ممتلكات الأوقاف (حكمه وضوابطه وإجراءاته)؛

الدكتور تيسير أبو خشريف، "مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية"، مجلد ٣٠، العدد ٢، (٢٠١٤): ٣٣٥-٣٧٥.

- الاستبدال واغتصاب الأوقاف؛

جمال الخولي، دار الثقافة العلمية، د.ن. د.م. ٢٠٠٠.

- استبدال الوقف بين المنع والجواز "الحصة العشرية أنموذجا" (دراسة مقارنة

بين الفقه الإسلامي والقانون العراقي)؛

محمد رافع يونس محمد، "مجلة الرافيدين للحقوق"، مجلد ١٢، العدد ٥٤، (٢٠١٢): ٤١-١.

^١ س ب - كان الحكم كذا، ثم أفاد من قبل نفسه تبرعا في الجواب أنه إن لم يكن ما ذكر في السؤال صحيحا.

- استبدال الوقف رؤية شرعية اقتصادية قانونية؛

إبراهيم عبد اللطيف إبراهيم العبيدي،
دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- استبدال الوقف وبيعته (رسالة الماجستير)؛

عبد القادر عبد الله الحسين الحواجري،
الجامعة الإسلامية، غزة ١٤٣٧هـ/٢٠١٥م.

- الإسعاف في أحكام الأوقاف؛

إبراهيم بن موسى بن أبي بكر ابن الشيخ علي الطرابلسي الحنفي (ت. ٩٢٢هـ)،
مطبعة هندية، مصر، الطبعة الثانية ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م.

- الأعلام؛

خير الدين الزركلي الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)،
دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

- [الأقوال المرضية في الفتاوى الأقطار المصرية]؛

شيخ الإسلام قاضي زاده محمد طاهر التوقادي (ت. ١٢٥٤هـ/١٨٣٨م)،
المكتبة السليمانية، أسعد أفندي ٩٢، ١٦١-١٦٤ظ.

- [يضاح الاستدلال في حكم الاستبدال] (ضمن Erden, Yasin, "İstibdal
Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", (yüksek lisans tezi),
İstanbul Üniversitesi, 2015.)

شمس الدين ابن الحريري (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)،
دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د. م.، د. ت.

- البناية شرح الهداية؛

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ)،
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- تاج التراجم؛

أبو الفضل زين الدين قاسم ابن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري (ت.
٨٧٩هـ/١٤٧٤م)،

المحقق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- تاج العروس من جواهر القاموس؛

محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)،

المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الإسكندرية د. ت.

- تاريخ المدينة لابن شبة؛

عمر بن شبة واسمه زيد بن عبيدة بن ربطة النميري البصري، أبو زيد (ت. ٢٦٢هـ)،
المحقق: فهيم محمد شلتوت، جدة ١٣٩٩هـ، د. ن.

- تحرير الأقوال في صوم الست من شوال؛

أبو الفضل زين الدين قاسم ابن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري،
المحقق: عبد الفتاح ستار أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- تحرير المقال في مسألة الاستبدال (ضمن رسائل ابن نجيم الاقتصادية - الرسائل

الزينية في مذهب الحنفية-)؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)،
المحقق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ص ١٦١-١٨٢، دار السلام
القاهرة/مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩-١٤٢٠هـ/١٩٩٨-١٩٩٩م.

- [تخريج الأقوال في مسألة الاستبدال]؛

أبو الفضل زين الدين قاسم ابن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري،
المكتبة السليمانية: سُرُوِي ١٠٤، ٨٩-٩٤ظ؛ بغدادي وهي ٥٣٠، ١١٠ظ-١١٧و؛
حكيم أغلي ٤١٣، ١٥٣ظ-١٦٤و؛ فاضل أحمد باشا ٦٥٢، ١٦٧و-١٧٩و؛ أسعد
أفندي ٧٠٢، ٩٩و-١٠٥ظ؛ أسعد أفندي ١٠١٦، ١١٦و-١٢٣ظ؛ أسعد أفندي
٩٢٨، ٤٣و-٥١و؛ يني جامع ١١٨٦، ٢٦٢ظ-٢٧٠ظ؛ حسن حسنو باشا ٤٦٨،
١١٤ظ-١٢١ظ؛ رشيد أفندي ١١١٢، ١٢١ظ-١٢٨و؛ شهيد علي باشا ٩١٦،
٢١٠و-٢١٨ظ؛ وضمن مجموع رفع الاشتباه من أحكام المياه، ٨٤و-٨٨و، مكتبة
جامعة برنستون، يهودا ٣٣٩٣، ويمكن تنزيله من موقع [http://www.archive.org/](http://www.archive.org/download/rasailkutlubugha/rasailkutlubugha.pdf) (01. 02. 2017)

- تغيير الراغب في تجديد الوقف الخارب؛

محمد عابد السندي الأنصاري (ت. ١٢٥٧هـ/١٨٤٢م)
المحقق: عبد الرحمن نذر، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسننه وأيامه (صحيح البخاري)؛**

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م)،
المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.

- **حاشية السندي على النسائي؛**

نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي (ت. ١١٣٨هـ/١٧٢٦م)،
المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **حكم استبدال الأوقاف في المذاهب الفقهية؛**

الدكتور محمد المهدي.

د. ن. د. م. د. ت.

<https://archive.org/download/adel00012/Figh04854.pdf> (10. 11. 2017)

- **حُسام الحكام المحققين لصدّ البغاة المعتدين عن أوقاف المسلمين (ضمن**

Sediqi, "Hanefi Fakihi Şürünbülâî'nin "Hüsâmü'l-Hükkâmî'l-Muhikkîn li-Saddî'l-
؛ (Buğâtî'l-Mu'tedîn 'an Evkâfî'l-Müslimîn" Adlı Risâlesinin Tahkiki", s. 60-120.

أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).

- **خزانة الأكمل في الفروع؛**

المنسوب لأبي عبد الله يوسف بن علي بن محمد الجرجاني (ت. بعد ٥٢٢هـ/١١٢٨م)،
المكتبة السليمانية، جاز الله ٦٣٤.

- **خزانة التراث: فهرس مخطوطات؛**

مركز الملك فيصل في المكتبة الشاملة،

د. ن. د. م. د. ت.

- **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛**

محمد أمين بن فضل الله بن محيي الدين بن محمد بن المحيي الحموي الدمشقي (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م)،
دار صادر، د. م. د. ت.

- **خلاصة الفتاوى؛**

صدر الإسلام طاهر بن أحمد عبد الرشيد البخاري (ت. ٥٤٢هـ/١١٤٨م)،
مكتبة بلدية إسطنبول ١٣٧.

– المدارس في تاريخ المدارس؛

عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت. ١٥٢٠/هـ٩٢٧). دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠/١٩٩٠.

– الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار؛

علي محمد الصلاحي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

– الذخيرة البرهانية؛

أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م)، المكتبة السليمانية، رستم باشا ١٢٣.

– رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)؛

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، د. ن.

– رسائل ابن نجيم الاقتصادية والمسماة الرسائل الزينية في مذهب الحنفية؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري المعروف بابن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، المحقق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة ١٤١٩/١٩٩٨-١٩٩٩.

– رسالة في استئجار الأوقاف واستبدالها (ضمن İstibdal Erden, Yasin,

Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi”, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015.

قنالي زاده علي أفندي (ت. ٩٧٩هـ/١٥٧٢م).

– [رسالة في الاستبدال في الأوقاف من غير شرط هل يجوز؟] (ضمن Erden, Yasin,

“İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi”, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015.

جمال الدين ابن التركماني (ت. ٧٦٩هـ/١٣٦٨م).

– رسالة في حكم استبدال الأوقاف على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان

والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى وما وقع فيها من الاتفاق والاختلاف؛

أبو بكر بن محمد بن عمر الملا الحنفي الأحسائي (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م)، المحقق: عبد الإله بن محمد بن أحمد الملا، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، الفقه

المقارن ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- رسالة في حكم بيع الأحباس؛

أبو زكريا يحيى بن محمد بن محمد الرعيبي الطرابلسي المالكي المعروف بالحطاب (ت. ١٥٨٧/هـ٩٩٥م)،

المحقق: إقبال عبد العزيز المطوع، سلسلة إصدارات الأمانة العامة للأوقاف بالشارقة رقم ٢، كويت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- رسالة في صورة بيع الوقف لا على وجه الاستبدال (ضمن رسائل ابن نجيم

الاقتصادية - الرسائل الزينية في مذهب الحنفية-)؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)،
بتحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ص ٣٤٥-٣٥٢، دار السلام،
القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩-١٤٢٠هـ/١٩٩٨-١٩٩٩م.

- رسالة في صورة دعوى الاستبدال (ضمن رسائل ابن نجيم الاقتصادية - الرسائل

الزينية في مذهب الحنفية-)؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم،
بتحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ص ٣٣٥-٣٣٨، دار السلام،
مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩-١٤٢٠هـ/١٩٩٨-١٩٩٩م.

- [رسالة] في مكاتب الأوقاف وبطلانها (ضمن رسائل ابن نجيم الاقتصادية

- الرسائل الزينية في مذهب الحنفية-)؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم،
بتحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ص ٢٦١-٢٧٨، دار السلام،
القاهرة/مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩-١٤٢٠هـ/١٩٩٨-١٩٩٩م.

- [رسالة] في المناقلة بالأوقاف (ضمن مجموع في المناقلة والاستبدال

بالأوقاف: ص ١٣٩-١٥٥)؛

ابن زريق الحنبلي؟ (ت. ٨٩١هـ/١٤٨٦م)،
المحقق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- الرمز على كثر العوارف لطالب العلى والمعارف (ضمن "Kâfiyeci ve Özer,

"İstibdal" Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi", s. 180-181.

أبو عبد الله محيي الدين محمد بن سليمان بن سعد، المعروف بالكافيحي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).

- سعادة الماجد بعمارة المساجد؛

أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م)،
المكتبة السليمانية/مكتبة قيصري، راشد أفندي ١٣٤٤، ١٧٨-١٨٠و.

- سنن ابن ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م)،
المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر د. ت.

- سنن الترمذي؛

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٣م)،
المحقق: أحمد محمد شاکر (ج ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣) وإبراهيم
عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥)، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر
١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- السنن الكبرى؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الحُسْرُوْجْردي الخراساني، البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)،
المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- السنن الكبرى؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م)،
المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- شرح أدب القاضي للخصاف (تعليقات الجصاص على أدب القاضي للخصاف)؛

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م)،
مكتبة الملة ٦٥٨.

- شرح السير الكبير؛

أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد سهل السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م)،
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- شرح العلامة عبد الحي اللكنوي [على الهداية]؛

أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي (ت. ١٣٠٣هـ)،
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

- شرح مختصر الطحاوي؛

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م)،
ناشر: عصمة الله عناية الله محمد وسائد بكداش، دار البشارة الإسلامية، بيروت،
١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛

شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٦م)،
دار مكتبة الحياة، بيروت، د. د. ت.

- العناية شرح الهداية؛

أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين الباري (ت. ٧٨٦هـ)،
دار الفكر، د. ن. د. ت.

- الفتاوى التاتارخانية؛

الشيخ الإمام فريد الدين عالم بن العلاء الإندريتي الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٥م)،
الناشر: شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا، ديوبند ١٣٤١هـ/٢٠١٠م.

- الفتاوى الظهيرية؛

محمد بن أحمد بن عمر ظهير الدين البخاري الحنفي (ت. ٦١٩هـ/١٢٢٢م)،
المكتبة السلিমانيّة، جار الله ٩٥٢.

- فتاوى قاضيخان؛

أبو المحاسن فخر الدين الحسن بن منصور بن محمود الأزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)،
طبعة كَلْكُتَا، الهند ١٨٣٥م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)،
المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.

- فتح القدير للعاجز الفقير [شرح الهداية]؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ)،
دار الفكر، د. ن. د. ت.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (فهارس آل البيت)؛ مؤسسة آل البيت، جمعية عمال المطالب التعاونية، عمان ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- قنية المنية لتتيمم الغنية؛ أبو الرجاء نجم الدين مختار بن محمود بن محمد الزاهدي الغزيمي (ت. ٦٥٨هـ/١٢٦٠م)، المكتبة السلیمانية، عاطف أفندي ١١٦٤.
- كتاب المختصر في علم الاستبدال (ضمن "İstibdal" Özer, "Kâfiyeci ve "Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi", s. 174-176. أبو عبد الله محيي الدين محمد بن سليمان بن سعد، المعروف بالكافيحي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)،
- الكفاءة في النكاح؛ أبو الفضل زين الدين قاسم ابن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، المحقق: عبد الفتاح ستار أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت. ٨٠٧هـ/١٤٠٥م)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا؛ أبو الفضل زين الدين قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، ناشر: عبد الحميد محمد درويش وعبد العليم محمد درويش، دار النوادر، سورية، لبنان، كويت ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
- مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف (فيه ثلاث رسائل ل: جمال الدين المرادوي، وابن القاضي الجبل الحنبلي، وابن زريق الحنبلي؟)؛ المحقق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه؛ أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م)، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- المستصفي؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١٢م)،
المحقق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣١٣هـ/١٩٩٣م.

- مسند أحمد بن حنبل؛

أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م)،
مؤسسة قرطبة، القاهرة، د. ت.

- مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي؛

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي
السمرقندي (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م)،

المحقق: حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم (صحيح مسلم)؛

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م)،
المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

- المعجم الكبير؛

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م)،
المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية د. ت.

- معجم المؤلفين؛

عمر بن رضاء ابن محمد راغب بن عبد الغني الكحالة الدمشقي (ت. ٤٠٨هـ/٩٨٧م)،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- المعجم الوسيط؛

إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار،
مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، إسكندرية د. ت.

- المناقلة والاستبدال بالأوقاف والإفصاح عما وقع في ذلك من النزاع والخلاف

(ضمن مجموع في المناقلة والاستبدال بالأوقاف: ص ٤٥-١٢٦)؛

ابن القاضي الجبل الحنبلي (ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م)،

المحقق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- الموسوعة الفقهية الكويتية؛

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت ١٤٠٤هـ-١٤٢٧هـ.

- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمي في تخريج الزيلعي؛

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت. ٧٦٢هـ/١٣٦٠م)،
المحقق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت/دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- النهاية في غريب الحديث والأثر؛

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني
الجزري ابن الأثير (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)،
المحقق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٢م)،
المحقق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- الواضح الجلي في نقض حكم ابن قاضي الجبل الحنبلي (ضمن مجموع في

المنافلة والاستبدال بالأوقاف: ص ١٢٧-١٣٨)؛

جمال الدين المرادوي (ت. ٧٦٩هـ/١٣٦٨م)،
المحقق: محمد سليمان الأشقر، (فيه ثلاث رسائل) مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة
الثانية ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- واضح المحجة للعدول عن خلل الحجة؛

أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م)،
المكتبة السليمانية، فاتح ٢٤٧٠، ٣٤٦-٣٤٩.

- الهداية في شرح بداية المبتدي؛

علمي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م)،
المحقق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م)،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥١م.

المصادر والمراجع غير العربية

- Akgündüz, Ahmet, "İstibdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIII, 319-320.
- Berki, Ali Himmet, *Vakıflar*, İstanbul: Aydınlık Yayınevi, 1940, s. 234-235.
- Beyaztaş, Murat, "İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdali", (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016, s. 249.
- Bursalı, Osman Safa, "Fırtına Sonrası Sükunet: İstibdal (Vakıf Malının Mübadele Edilmesi) Tartışmasının On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Hukukundaki Bakıyesi", *Anamed Bursiyerleri Sempozyumu*, 22 Nisan 2016, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi.
- Erden, Yasin, "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdal Meselesi", (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Gökbulut, Hasan, "Kâfiyeci", *DİA*, 2001, XXIV, 154-155.
- Gözübenli, Beşir, "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*, 1997, XV, 195-196.
- Güngör, Mevlüt, "Cessâs", *DİA*, 1993, VII, 427-428.
- Hamat, Zahri, "Substitution of Special Waqf (Istibdal): Case Study at the Religious and Malay Custom Council of Kelantan (MAIK)", *The Macrotheme Review*, 3/4 (2017): 64-71.
- Hisham, S., v.dğr, "Substitution of Waqf Properties (Istibdal) in Malaysia: Statutory Provisions and Implementations", *Middle-East Journal of Scientific Research*, 13: Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management, (2013): 23-27.
- İpşirli, Mehmet, "Feyzullah Efendi, Ebûsaidzâde", *DİA*, 1995, XII, 526.
- Kahya, Hatice Kübra, "Emr-i Sultani ile: Osmanlı Devleti'nde İstibdal Tartışmaları", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Âlimler: Fikir Dünyası Müesseseler ve Fikri Eserler (16. Yüzyıl)*, Zeytinburnu Belediyesi ve İstanbul İlahiyat Fakültesi, 19 Aralık 2015.
- Oğuz, İbrahim, "Osmanlı Vakıflarında İstibdal Problemi (Midilli Örneği)", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 34, sy. 58 (2015): 583-601.

Özer, Hasan, “Kâfiyeci ve “*İstibdal*” Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Ter-cümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011): 169-184.

Sakallı, Talat, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, 1999, XX, 152-154.

Sediqi, Matiullah, “Hanefî Fakihî Şürûnbülâli'nin “Hüsâmü'l-Hükkâmî'l-Mu-hikkîn li-Saddî'l-Buğâtî'l-Mu'tedîn 'an Evkâfî'l-Müslimîn” Adlı Risâ-lesinin Tahkiki”, (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, 2011.

Tomar, Cengiz, “Sehâvî, Şemseddin”, *DİA*, 2009, XXXVI, 313-316.

A Critical Edition of the *Takhrîj al-aqwâl fi mas'ala al-istibdâl* by Ibn Quṭlûbughâ

It is important to protect foundations (*awqâf*) for the advantage of Muslims and even of humanity. According to scholars, the conditions of foundations should remain unaltered unless there exists an urgent need for change and the community should guard against abuses such as corruption or thievery. Discussions concerning changes within certain conditions stipulated by the endower have continued from the earliest period until the present day.

During his governorship in Kufa, Sa'd b. Abû Waqqâs (Sa'd b. Mâlik) (d. 55/675) built the Kufa Mosque in 639. Across the altar of this mosque, he also built the treasury house. Assets were stolen through vents on the wall of treasury. When Sa'd informed the caliph Umar I (d. 23/644) by a letter, the caliph ordered to transfer the mosque and the treasury to another place and rebuild the treasury house near the altar. According to the narrative of Ṭabarî, the Muslim community attending the mosque would guard the treasury against thieves. Although the narrator of this report does not emphasize it as the first example of a change to the conditions of a foundation in Islamic history, we can consider this to be the first occurrence of this sort as we do not have any previous example reported to us.

The most prevalent view of the Muslim jurists is that “the endowed property cannot be sold because it belongs to God.” Changes (*istibdâl*) are possible only when the renewal of the property is necessary, which is a principle to ensure the continuity of the foundation until end times. According to widespread approach, *istibdâl* (change to foundations) is to sell (the whole/a part or the ruined parts of) endowed properties, except for mosques, or to exchange it/them with another endowed property or a private property provided that a stipulated condition for exchange are defined by the endower and new properties are to be purchased in its/their place. It may adopt various forms, in respect to time, space and schools of law, such as *tabdîl*, *munâqala*, *mubâdala*. Muslim jurists hardly view ungrounded ex/changes permissible. They seek an indispensable condition for change such as ruin, fire, destruction etc. During the Ottoman period, the first resort for the continuation of the endowed property was not *istibdâl* but repairing the property with the foundation's own money, or through financial solutions such as

loans, renting, establishing cash foundations, long-term renting and *raqaba* (bare ownership) etc. This subject, which has been discussed since the Hanafi jurist Muḥammad al-Shaybānī, found wide space in jurisprudential works, *fatwā* (legal responsa) collections and treatises. As far as I can find, twenty-four treatises were composed on the issue of changes to foundations. It is worth noting that this number is surprisingly high probably because of the importance of the subject. Among all the treatises I have reached, only two do not have critical editions.

This article aims to fill a gap by providing a critical edition of an important work related to changes of foundations penned by Ibn Quṭlūbughā, a ninth/fourteenth-fifteenth century scholar of law and hadith in the Mamluk lands. Ibn Quṭlūbughā wrote this treatise in response to a question posed to him by some scholars. The question was about whether canceling a contract was legally permitted when a judge has determined the soundness of an exchange in an endowed village land with another allegedly more valuable endowed land. In his answer, Ibn Quṭlūbughā stated that the contract should be cancelled and that the old endowed land should continue as though no exchange contract was signed. Beginning his discussion with this answer, he invoked the views of six contemporary jurists on the subject. However, some jurists living at the same time expressed around twenty-one objections to him and his supporters. Ibn Quṭlūbughā answered some of them and disregarded the others.

The author, who relied in this treatise extensively on the Hanafi jurisprudential works and collections of legal opinions, transmitted many prophetic traditions, which makes this work different from other works on *istibdāl*. Besides, this treatise has a special position among other treatises on *istibdāl* as it includes many supporting views from the contemporary jurists on the annulment of the contract of exchange in cases of an abuse, as well as many contrasting views side by side. Therefore, we examine the works whose critical edition will be presented here in respect to its purpose of composition, its views on changes in the conditions of foundations and objections given to its adopted position.

Ibn Quṭlūbughā was a scholar from the Mamluk period. Examining the treatise, we observe that during the late Mamluk period, some trustees of the foundations had a tendency to act inattentively to the details of the stipulated principles; some inspectors determined the values of endowed properties superficially in cases of exchange, thereby they all assign the foundation's advantage to a secondary position. In these cases, the author and other jurists sharing the same view recommended to those who were beneficiaries of the foundations to appeal to higher authorities in instances of abuse.

The treatise is given in the author's volume of collected works, titled *Fawā'id*. I have learned of fourteen manuscripts to this volume, and four of them are preserved in Süleymaniye Library. Among these, I could not acquire the manuscripts in Kuwait and Ireland. However, I learned of the existence of these manuscripts from *Fihris makḥḥūṭāt*; their times of recension are not given, thereby I did not include them in my comparative critical edition. The earliest one among the

remaining twelve manuscripts is the Servili manuscript. I compared this with the ones in Bağdatlı Vehbî and Hekimoğlu. In addition, these three copies have various features that make them especially valuable. Since the original copy or a copy produced directly from the original does not exist, and as the times of recension for these three copies were relatively close to each other, I had to (re)construct the text by taking all of the copies into consideration. However, the Hekimoğlu copy has a more legible script with more correct phrases. I consulted other copies when needed.

The treatise has another critical edition. However, as I explain in the article, there exist good reasons for a reproduction of its critical edition. The most important reason is the fact that half of the treatise is not presented in the previous edition. Besides, I have discovered that the earliest copy of the treatise was copied by probably the author's close student Sakhâwî who also named the title of the treatise.

Key words: Ibn Quşlûbughâ, Istibdâl, Stipulation of founder (wâqif), Damaged or ruined foundation, Fatwâ.

Araştırma Notları Research Notes

Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde Ravza Bölümü ve Etrafındaki Tartışmalar

Bekir Kuzudişli*

İslâm tarihinde ortaya çıkan itikadî mezhepler arasında İmâmiyye Şîası, görüşlerini temellendirdiği birçok hadis kaynağına sahip olması bakımından ayrı bir konumda durmaktadır. Zira bazı fırkaların müstakil hadis kaynağı bulunmazken bazıları da sınırlı sayıda hadis kitabına sahiptir. İmâmiyye Şîası mezhebin kabul edilmesi zorunlu (zarûriyyât) olan temel inançlarını, fikhî ve ahlâkî öğretilerini müstakil birçok kitapta topladıkları hadisler vesilesiyle oluşturmuştur. İmâmiyye Şîası'na¹ mensup âlimler tarafından kaleme alınan kitaplar arasında *Kütüb-i Erbaa* yani Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi*'si, Şeyh Sadûk diye meşhur İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'i ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstîsâr* isimli eserleri meşhurdur. Bunlar arasında hakkında en fazla çalışmanın yapıldığı, içindeki hadislerin çeşitli yönlerden incelendiği kitap ise şüphesiz Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eseridir.

el-Kâfi, detayları aşağıda zikredileceği üzere, “usul”, “fürû” ve “ravza” isimli üç bölümden oluşur. Bu eserin genel olarak din ve mezhep esaslarını ilgilendiren rivayetlere hasredilen “usul” bölümü ile fikhî ve benzeri diğer konulara ağırlık verilen “fürû” kısmı müellifin bu bölümlerde nakledeceği hadislerin muhtevasını anlatan isimlendirmelerdir. Ancak sözlükte “bahçe” veya “suyun toplandığı yer” gibi anlamlara gelen “ravza” bölümünde² hangi hadislerin bir araya getirildiği ve nasıl bir tasnif usulünün takip edildiği sorusu akla gelmektedir. “Usul” ve “fürû” kısımlarından sonra “ravza” adı ilk bakışta, müellifin burada daha özel bir uygulamaya gittiği izlenimi

* Prof.Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

ORCID 0000-0001-9018-7347 kuzudislibekir@yahoo.com

1 Bundan sonra İmâmiyye Şîası, mutlak olarak Şîa terimiyle karşılanacaktır.

2 Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi* (Beyrut), XI, 167.

vermektedir. Dolayısıyla bu bölüm özel olarak araştırılmayı hak etmektedir. Ancak yukarıdaki soruların araştırılmasına geçmeden önce daha temel bir soruya eğilmek faydalı olacaktır. Zira yalnızca birkaç âlime nispet edilen bir görüş olmakla birlikte “ravza”nın *el-Kâfi*’nin bir bölümü olmadığı, başka biri tarafından derlenerek bu kitaba dahil edildiği öne sürülmüştür.

“Ravza”nın *el-Kâfi*’nin bir bölümü olmadığı fikri, temelde Halil b. Gâzî el-Kazvîni’ye (ö. 1089/1678) aittir. O, “ravza”nın Küleynî tarafından telif edilmediğini, bu bölümün sonraki dönemlerde yaşayan İbn İdrîs el-Hillî’ye (ö. 598/1202) ait olduğunu, ancak onun da “ravza”nın son kısımlarında başkalarından yardım aldığını belirtir. Her ne kadar bu görüş Şehîd-i Sâni’ye de (ö. 967/1558-59) nispet edilse de ondan böyle bir fikrin nakledildiğine dair bir bilgi tespit edilmemiştir.³

“Ravza”nın *el-Kâfi*’ye ait olmadığı şeklindeki bu iddianın, her şeyden önce onu zikreden Mirza Abdullah Efendi (XII./XVIII. yüzyılda yaşamıştır) tarafından reddedildiği anlaşılmaktadır. Zira o Halil b. Gâzî el-Kazvîni’nin söz konusu iddiasını zikretmeden önce onun, başkaları tarafından dillendirilmeyen görüşlerinin olduğunu söylemekte ve ardından, “En garip görüşlerinden biri...” diyerek “ravza” hakkındaki iddiasına işaret etmektedir.⁴ Daha sonraki ve günümüz Şii âlimleri ise bu iddiayı, Ahmed b. Ali en-Necâşi (ö. 450/1058), Tûsi ve İbn Şehrâşûb’un (ö. 588/1192)⁵ “ravza”yı *el-Kâfi*’nin bir bölümü sayması ve Küleynî’nin “ravza”daki isnat kullanımıyla diğer iki bölümdeki isnat kullanımlarının benzerlik göstermesi gibi sebeplerle reddetmişlerdir.⁶ Neticе olarak “ravza”nın *el-Kâfi*’nin bir bölümü olması konusunda ileri sürülen söz konusu şüphe kabul edilmemiş ve pek fazla taraftar bulamamıştır.

Öte yandan *el-Kâfi* hakkında müstakil bir çalışma kaleme alan M. Cemal Sofuoğlu’nun, bu eserin “usul” ve “fürû” adlı iki bölümden oluştuğunu söyleyerek⁷ “ravza”yı ayrı bir kısım olarak saymadığı dikkat çekmektedir. Ayrıca Sofuoğlu, *DİA*’da yazdığı “el-Kâfi” maddesinde de “ravza”nın “fürû”nun alt bir bölümü olduğunu, Şîa’nın genel bir kabulü gibi sunmaktadır.⁸ *el-Kâfi*’nin iki bölümden oluştuğu fikri, Mustafa Öz tarafından yazılan “Küleynî”⁹ ve İlyas

3 İsfahânî, *Riyâzül-ulemâ*, II, 261-62; benzer bir alıntı için bk. Hânsârî, *Ravzâtül-cennât*, III, 260.

4 İsfahânî, *Riyâzül-ulemâ*, II, 261-62; diğer iddia da *el-Kâfi*’nin bütünüyle Mehdî el-Muntazar’a arzedildiği görüşüdür.

5 Kelbâsî, *er-Resâilür-ricâliyye*, IV, 135.

6 Konu hakkında bk. Gaffâr, *el-Küleynî*, s. 415 vd.; Amîdî, *eş-Şeyh el-Küleynî*, s. 133 vd.

7 Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, s. 36.

8 Sofuoğlu, “el-Kâfi”, s. 148.

9 Öz, “Küleynî”, s. 538-39.

Üzüm'ün kaleme aldığı "Kütüb-i Erbaa" maddelerinde de sürdürülmüştür.¹⁰ İşin doğrusu Şii gelenekte yukarıda zikredilen ve "ravza"nın Küleynî'ye ait olmadığını belirten şâz görüş dışarıda bırakılırsa, bu kısmın sürekli olarak *el-Kâfi*'nin üçüncü bölümü şeklinde zikredildiği görülür.¹¹ Onun "fürû"nun alt bir kısmı olduğuna dair bir iddia ise tespit edebildiğimiz kadarıyla dillendirilmemiştir.¹² Muhtemelen söz konusu şahısları bu kanaate yönelten husus, Ali Ekber el-Gaffârî tahkikiyle yayımlanan bir baskıda "ravza"nın yer aldığı VIII. cildin kapağına "fürû' mine'l-Kâfi" yazılmış olmasıdır.¹³ Ancak bunun yayınevinden veya başka bir şekilde meydana gelen hatadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira VII. cildin sonundaki, "Bu, eymân, nüzûr ve keffârât'ın sonudur. Böylece *el-Kâfi*'nin fürû kitabı bitmiş oldu... Gelecek kitap Allah'ın izniyle er-Ravza mine'l-Kâfi olacaktır"¹⁴ şeklindeki ifadeler, ister bizzat Küleynî'den nakledilmiş olsun isterse eseri istinsah edenlerden kaynaklansın "ravza"nın "fürû"dan ayrı değerlendirildiğini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim bizzat muhakkik Ali Ekber el-Gaffârî'nin VII. cildin sonunda, ilk cildi hariç fürû bölümünün tamamını Mirza Mahmûd et-Tabâtabâî'nin nüshasıyla karşılaştırdığını söylemesi de onun zihninde "ravza"nın "fürû"ya ait olmadığını göstermektedir.¹⁵ Kaldı ki Ali Ekber el-Gaffârî tahkikiyle başka bir yayınevi tarafından neşredilen *el-Kâfi*'nin ilgili kısmı *Ravzatü'n mine'l-Kâfi*¹⁶ adıyla basılmıştır. *el-Kâfi*'nin diğer üç farklı neşrinde de bu kısım "Ravzatü'l-Kâfi" şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁷ Neticede *el-Kâfi*'nin "usul" ve "fürû" kısımlarından oluştuğunu söyleyerek "ravza"yı "fürû"un alt bir kısmı şeklinde değerlendirmek doğru görünmemektedir.

"Ravza" kısmına metot ve muhteva açısından bakıldığında ise ilk dikkat çeken husus, burada "usul" ve "fürû" bölümlerinden farklı olarak belirli bab başlıklarının konmamasıdır. Bunun yerine falanca imamın mektubu, Hz. Ali'nin hutbesi, falanca şahsın müslüman oluşu gibi isimlendirmeler yapılmış ve buralarda Şiiler'in övülmesi, muhaliflerin yerilmesi, çeşitli itikadî meseleler, ahlâk, tıp, felek gibi muhtelif konular incelenmiştir. Buradan

¹⁰ Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", s. 4-6.

¹¹ Amîdî, *eş-Şeyh el-Küleynî*, s. 121.

¹² Bazı âlimlerin "ravza"nın *el-Kâfi*'nin tertibi içindeki sırası konusunda ihtilâf ettiklerine dair bk. Gaffâr, *el-Küleynî*, s. 408.

¹³ Küleynî, *el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: Dârü's-sa'b - Dârü't-teârûf, 1401.

¹⁴ Küleynî, *el-Kâfi* (Gaffârî-Dârü's-sa'b), VII, 464.

¹⁵ Küleynî, *el-Kâfi* (Gaffârî-Dârü's-sa'b), VII, 479.

¹⁶ Küleynî, *el-Kâfi* (Gaffârî-Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye), VIII, 1.

¹⁷ Küleynî, *el-Kâfi* (Menşûrâtü'l-fecr), VIII, 1; *el-Kâfi* (M. Ca'fer Şemseddin-Dârü't-teârûf), VIII, 1; *el-Kâfi* (Kum-Dârü'l-hadis), XV, 1.

hareketle “ravza”nın önemli görülen her konudan bir nebze içerdiği söylenebilir.¹⁸ Küleynî'nin niçin böyle bir bölümü kaleme aldığı ve niçin “usul” ve “fürû” bölümlerindeki gibi bab başlıkları kullanmadığı konusunda bizzat kendisinin ya da dönemine yakın diğer âlimlerin herhangi bir açıklaması tespit edilememiştir. Ancak konuya eğilen bazı araştırmacılar onun “usul” bölümündeki başlıklarına bir şekilde uygun düşmeyen hadisleri burada topladığını¹⁹ veya müellifin herhangi bir sebeple diğer iki kitabında zikretmediği fakat atmaya da gönlünün razı olmadığını²⁰ hadislere burada yer verdiğini ileri sürmüşlerdir. “Ravza”nın şer’î konularla doğrudan ilgili görünmeyen bazı hadisleri ihtiva etmesi sebebiyle müellifin, daha önceki başlıklara uygun düşmeyen hadisleri burada topladığı şeklindeki bir sebep doğru kabul edilebilir. Ancak “ravza”da “usul” kısmında zikredilen hadislere konu itibariyle birebir benzeyen hadisler de bulunmaktadır. Buradan hareketle müellifin bir çiçek bahçesinde her türde rengin ve kokunun barınması misali²¹ kitabını, önemli gördüğü her konuda hadisin yer aldığı bir bölümle bitirmek istediği söylenebilir. Nitekim Mâzenderânî'nin (ö. 1081/1670), bu bölüme “bahçe” veya “suyun toplandığı yer” anlamına gelen ravza denmesinin hikmetini inceleyen bu isimlendirmeyi, burada önemli ve güzel bilgilerin bulunmasına ya da bu kısmın su gibi insan hayatının vazgeçilmezi olmasına bağlaması söz konusu fikri desteklemektedir.²²

Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında “ravza”nın “fürû” bölümünden çok “usul” bölümüne benzediği dikkat çekmektedir. Nitekim yukarıda adı geçen Mâzenderânî, muhtemelen bu sebeple, *el-Kâfi*'nin “usul”üne bir şerh yazdıktan sonra “fürû” kısmını şerhetme düşüncesindeyken kendisinden öncelikle “ravza” için bir şerh yazması istenince doğrudan “ravza”ya bir şerh kaleme almakta beis görmemiştir.²³

“Ravza”ya muhteva itibariyle bakıldığında, bu bölümde çeşitli meselelere dair birçok hadis nakledilmesine rağmen, Şîa'nın haklılığını muhaliflerin ise haksızlığını ispat eden rivayetler daha fazla dikkat çekmektedir. Bu ispatın birçok yolu bulunsa da mensupları ikna etmenin en kısa yollarından biri, âyetlerin mânasını Şîa'yı destekler şekilde sunmaktır. Bu yöntemin, gerek “ravza”da gerekse “usul” ve diğer Şîi kaynaklarında birçok örneği

18 Amîdî, *eş-Şeyh el-Küleynî*, s. 136-37.

19 Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, s. 20-21.

20 Küleynî, *el-Kâfi* (Gaffârî-Dârû's-sa'b), VIII, n.y. (Hüseyin Ali Mahfûz'un takdim yazısı).

21 Amîdî, *eş-Şeyh el-Küleynî*, s. 137.

22 Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi* (Beyrut), XI, 167.

23 Mâzenderânî, *Şerhu'l-Kâfi* (Tahran), XI, 140. Bu kısım Beyrut baskısındaki ilgili yerde bulunmamaktadır.

bulunmaktadır. Ancak “ravza”da Ca‘fer-i Sâdık’ın, yaşlılığından şikâyet edip âhirette ne ile karşılaşacağını bilememekten yakınan muhababına çeşitli âyetleri Şîa, Hz. Ali ve imamlar şeklinde yorumladıktan sonra küllî bir kaide sayılabilecek şu cümleleri zikretmesi oldukça önemlidir: “İnsanları cennete sevkedene ve hayırla yâdedilene kişileri anlatan âyetler bizi ve Şîa’mızı kasteder. Kendisinden kötü olarak bahsedilene ve cehenneme sürüklenen şahıslardan bahsedene âyetlerde kastedilene ise düşmanlarımız ve bize muhalefet eden kimselerdir.”²⁴

Öte yandan “ravza” sahâbeye hakaret eden ve erken dönemdeki tarihî olayları Şîî bakış açısına uygun şekilde sunan hadisler de içermektedir. Bu hadisler özellikle hilâfet meselesinde Şîa’nın haklı olduğu, muhaliflerin ise Allah’ın resulüne itaat etmedikleri ve ilk üç halifenin bu işe lâyık olmadıkları algısını yerleştirmeye yöneliktir. Meselâ bir rivayete göre şeytan, Hz. Peygamber Gadîr-i Hum’da Hz. Ali’nin elini tutarak kendisinden sonra onu vasî tayin edince üzüntüsünden çılgık atmış, fakat münafıkların “Allah’ın resulü hevâsından konuşuyor”, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in ise birinin diğerine,²⁵ “Görmüyor musun? Gözleri yuvasından fırlamış, sanki aklını yitirmiş” şeklindeki sözlerini duyunca sevinmiş ve şöyle demiştir: “Âdem ahdini bozmuştu ama Allah’a isyan etmedi. Bunlar ise hem ahitlerini bozdular hem de Allah’ın resulüne isyan ettiler.”²⁶ Yine Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti meselesinde Mescid-i Nebevî’de ilk olarak şeytanın yaşlı bir adam kılığında, “Bu günleri bana gösterene Allah’a hamdolsun” diyerek birinci sırada biat ettiğinin belirtilmesi aynı algıya yöneliktir.²⁷ Benzer şekilde Hendek Savaşı’nda Resûlullah’ın kırılmayan bir kayayı parçalara ayırırken, “Bana kistrânın ve kayserin hazineleri vaat edildi” cümlesine karşı Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den²⁸ birinin diğerine, “Bize kistrânın ve kayserin hazinelerini vaat ediyor ama bizim tuvalete gitmeye gücümüz yok” dediğinin nakdedilmesi de²⁹ tarihî bilgilere aykırı şekilde ilk iki halifenin zemmini içermektedir.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e lânet, Hz. Ebû Bekir’in hicret esnasında Resûlullah’ın Kubâ’da Hz. Ali’yi bekleme kararını ona karşı kıskançlığı yüzünden kabul etmeyip doğruca Medine’ye gittiği,³⁰ Hz. Ömer’in babasının

24 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 22-24; özellikle bk. 23-24.

25 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 183. Metinde sadece “biri diğerine” ifadesi vardır. Bu tür ifadelerle Ebû Bekir ve Ömer kastedilir (bk. Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, XXVI, 508).

26 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 183.

27 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 183.

28 Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, XXVI, 139.

29 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 119.

30 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 181.

veled-i zinâ olduğu ve daha o günden Hattâb ve soyunun emîr olmaması için ahitnâme tanzim edildiği,³¹ Hz. Osman ve valilerinin helâl haram demeden mal edindiği³² gibi hususlar, yukarıda zikredildiği üzere, ilk üç halifenin aslında meşru ve bu işe lâyık olmadıklarını anlatmaktadır. Buna karşı Şîa açısından oldukça önemli olan Allah'ın resulünün açık emrine ve tayinine rağmen Hz. Ali'nin niçin ilk üç halifeye biat ettiği sorusunun cevabı "ravza"da da bulunmaktadır. Buna göre Hz. Ali, insanların topluca irtidat etmelerinden ve kendisine yeterli derecede yardım edecek kimsenin bulunmamasından dolayı maslahat gereği biat etmek durumunda kalmıştır.³³

Halifelere yöneltilen eleştiriler Muâviye b. Ebû Süfyân ve sonrasındakiler hakkında ağırlaşarak devam etmektedir. Meselâ Allah'ın resulünün, rüyasında minberine Emevîler'in çıkıp indiklerini görünce üzülmeye sebebiyle Allah, dünya nimetlerinin geçiciliğini vurgulayan âyetler indirmiştir. Kadr sûresi de Hz. Peygamber'e bu vesile ile üzüntüsünü hafifletmek için inen âyetlerdendir.³⁴ Ayrıca Ebû Süfyân'ın, oğlu Muâviye'nin ve torunu Yezîd'in lânetli olduğu belirtilmiştir.³⁵ Hz. Osman ve Emevî soyu ile ilgili belki de en ilginç rivayet bir kertenkele türü olan "vezağ"ın, "Siz Osman'a hakaret ederseniz ben de Ali'ye hakaret ederim" dediğinin Ca'fer-i Sâdık tarafından ifade edildiği anlatıdır. Sonrasında Emevîler'den her ölen kişinin vezağa dönüştürüldüğü hatta Abdülmelik b. Mervân'ın vezağa dönüştüğü için ölüsünü bulamadıklarını, bunun üzerine ailesinin bir kütüğü adam şeklinde yonttuklarını ve üzerine demir zırh geçirerek olanların insanlar tarafından anlaşılmasını sağladıkları anlatılmaktadır.³⁶

Netice itibariyle başta ilk üç halife olmak üzere sahâbîlere hakaret ve lânet eden, hatta onların kâfir olduklarına işaret eden rivayetler "ravza" dahil, aslında birçok Şîî hadis kaynağında geçmektedir. Şiîler'in ilk üç halife ve Hz. Ali'nin yanında yer almayan sahâbîlere bakış açısı kendi içlerinde oldukça farklılık göstermesine rağmen onların Hz. Peygamber'in sözlerine bilerek muhalefet ettikleri, Hz. Ali'nin hakkını yedikleri bu sebeple de en azından hilâfet makamını gasbettikleri ortak bir kanaattir. Başka bir ifadeyle bu inanış, Şîa'nın temel kabullerinden biridir. Bununla birlikte söz konusu

31 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 139-40.

32 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 94.

33 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 159.

34 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 121-22.

35 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 127.

36 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 126. Bu dönüşümün tenâsüh inancı şeklinde olmadığı Mâzenderânî tarafından özellikle vurgulanmış, rivayetin zâhiri üzere mi anlaşılacağı yoksa temsili mi olduğu tartışılmıştır (bk. Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, XXVI, 170; Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi* (Beyrut), XII, 343).

düşünceyi daha ileri götürerek sahâbilere hakaret etmekten başlayarak tekfire varan ifadeler kullanan kişiler bulunmaktadır. Bu görüşlerin en temel dayanak noktasının ise “ravza”nın da dahil olduğu Şii hadis kaynaklarında nakledilen bu tür rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

“Ravza” kısmı, mevcut Kur’ân-ı Kerim’de eksiklik bulunduğunu belirten ya da buna işaret eden hadisler de içerir.³⁷ Ayrıca dünyanın balık, balığın su, suyun kaya, kayanın öküz ... üzerinde durduğunu belirten başka bir hadis de dikkat çekicidir.³⁸ Bunların dışında “ravza”da okuyucuya garip gelecek çeşitli mânada hadisler bulmak mümkündür.³⁹

“Ravza”daki hadislerin Şii geleneğe göre sahih olup olmadıkları meselesine gelince buradaki sorun aslında *Kütüb-i Erbaa* hatta diğer hadis kaynaklarına bakış açısıyla yakından ilgilidir. Günümüzde pek fazla temsilcisi bulunmayan Şîa’nın ahbârî koluna mensup âlimlere göre bu eserlerdeki hadislerin Hz. Peygamber’e ve imamlara nispeti kati olduğundan⁴⁰ “ravza”daki hadislerin durumu da aynı şekildedir. Yani bu ekole göre “ravza”daki hadislerin imamlara nispeti kesindir. Usûlî ekole mensup âlimlerin bir kısmı Küleynî’nin uyguladığı sıhhat şartları çerçevesinde, bazı istisnalar hariç görülse de, *el-Kâfi*’deki hadislerin tamamını sahih kabul ettikleri için “ravza” da buna dahil olmaktadır. Meselâ meşhur Şii âlimlerinden sayılan Hûî’nin hocası Nâînî’nin (ö. 1355/1937), “*el-Kâfi*’deki hadislerin sıhhatini araştırmak beyhude bir iştir”⁴¹ şeklindeki görüşü ya da Müslim ed-Dâverî’nin *el-Kâfi*’deki hadislerin müellifine göre sahih olduğu yönündeki genel kanaati⁴² bu durumu desteklemektedir. Buna karşın Küleynî’nin eserindeki hadisler için sahih hükmünü verdiğini kabul etmeyen ya da bunları hangi kriterlere göre verdiğinin bilinmemesi sebebiyle Cemâleddin İbn Tâvûs (ö. 673/1274) ya da İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) döneminde ortaya çıkan dörtlü taksime göre (sahih, hasen, muvassak, zayıf)⁴³ hadisleri isnatlarını dikkate alarak yeniden değerlendiren âlimler bulunmaktadır.⁴⁴ Bu tür bir değerlendirmenin erken dönem örneklerinden sayılabilecek Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin (ö. 1111/1699) *Mir’âtü’l-ukûl*’ünde müellifin yarıdan oldukça

37 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 36. Bu hadisin mevzû olduğu hakkında bk. Mâzenderânî, *Şerhu’l-Kâfi* (Tahran), XI, 393 (Şa’rânî’nin notu). Tahrif iddiasında farklı bir rivayet için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 199.

38 Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 51.

39 Meselâ bk. Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 91.

40 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 380 vd.

41 Hûî, *Mu’cem*, I, 81.

42 Müslim ed-Dâverî, *Usûlü ilmi’r-ricâl*, I, 72, 76.

43 Dörtlü taksimin tarihi ve ilgili tartışmalar için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 384 vd.

44 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 409 vd.

fazla bir kısım için zayıf veya zayıf anlamına gelebilecek terimleri kullandığı dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Şiî rical tenkidi geleneğinde önemli bir yeri olan Hûî'nin *el-Kâfi*'deki hadislerin sübûtunu değerlendirirken özellikle de "ravza"da birçok mevzu hadis bulunduğuna işaret etmesi⁴⁵ diğer bölümlere göre bu kısmın daha fazla sorun teşkil ettiği anlamına gelmektedir. Çağdaş ilim adamlarından Muzaffer Mahmûd el-Muzaffer'in "Ravza"da çeşitli gül ve çiçekler bulunur, ancak dikenlerden de hâlî değildir" sözü de aynı hususa işaret eder.⁴⁶ Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki sahih hadisleri üç cilt halinde yeniden yayımlayan Behbûdî'nin "ravza" kısmına aldığı hadislerin sayısı da bu konuda bir fikir verebilir. Behbûdî "ravza"daki 597 hadisin yalnızca 75'ini anılan kitaba almıştır.⁴⁷ Bu rakama oran olarak bakıldığında "ravza"daki hadislerin sadece % 12,5'unun Behbûdî tarafından sahih sayıldığı anlaşılmaktadır. Behbûdî'nin, *el-Kâfi*'deki 16.121 hadis arasında 4428 hadisi sahih saydığı, bunun da oransal olarak % 27,5'a tekabül ettiği dikkate alınır "ravza"daki hadislerin kitabın geneline göre çok daha az sayıda sahih hadis içerdiği söylenebilir.

Neticede "ravza" bölümü bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ilk bakışta "usul"den ve "fürû"dan sonra "ravza" başlığı bu bölümün özel bilgilerden ya da Şiî geleneğini yönlendirecek müstesna metinlerden oluşacağı düşüncesini çağrıştıırıyorsa da buradaki hadislerin söz konusu izlenimle genel olarak örtüşmediği söylenebilir. Her ne kadar Hz. Ali'nin hutbelerinin ve imamlardan nakledilen uzunca risâlelerin Şiî bakış açısına göre bölüme ayrı bir zenginlik kattığı varsayılsa da, zikredilen hadislerin önemli bir kısmı muhteva olarak "usul" kısmındaki rivayetlerde de bulunabilir. Sıhhat açısından "ravza"ya bakıldığında ise bazı âlimlerin bu bölümü öne çıkararak *el-Kâfi*'deki hadisleri eleştirdikleri dikkat çekmektedir. Behbûdî'nin *Sahihu'l-Kâfi*'si esas alınarak zikredilen yukarıdaki oranlar da bu tür eleştirilerin haklılığını ortaya koymaktadır.

Bibliyografya

Akhtar, Syed Waheed, *The Early Shi'ite Imāmiyyah Thinkers*, New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.

Amîdî, Sâmîr Hâşim Habîb, *eş-Şeyh el-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbühü'l-Kâfi: el-Fürû'*, Kum: Mektebetü'l-â'lâmî'l-İslâmî, 1414.

Behbûdî, M. Bâkır, *Sahihu'l-Kâfi*, Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981.

45 Hûî, *Mu'cem*, I, 35.

46 Amîdî, *eş-Şeyh el-Küleynî*, s. 137.

47 Behbûdî, *Sahihu'l-Kâfi*, III, 383-408.

- Gaffâr, Abdürresûl, *el-Küleyni ve'l-Kâfi*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1416.
- Hânsârî, M. Bâkır, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ' ve's-sâdât*, Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- Hûi, Ebü'l-Kâsım, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât*, Necef: y.y., 1413/1992.
- İsfehânî, Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ' ve hiyâzü'l-fuzelâ'*, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum: Mektebetü Âyetullah Uzmâ el-Mar'âşî, 1403.
- Kelbâsî, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Muhammed İbrâhim, *er-Resâilü'r-ricâliyye*, nşr. M. Hüseyin ed-Dirâyetî, Kum: Dârü'l-hadîs li't-tibâa ve'n-neşr, 1422.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Küleyni, *el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, I-VIII, Beyrut: Dârü's-sa'b - Dârü't-teârûf, 1401.
- Küleyni, *el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum: Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1389/1969.
- Küleyni, *el-Kâfi*, Kum: Dârü'l-hadîs, 1429/2008.
- Küleyni, *el-Kâfi*, nşr. M. Ca'fer Şemseddin, Beyrut: Dârü't-teârûf li'l-matbûât, 1411/1990.
- Küleyni, *el-Kâfi*, Beyrut: Menşûrâtü'l-fecr, 1428/2007 (metinde ayrı bir baskısı zikredilmedikçe bu baskıdan kaynak gösterilmiştir).
- Mâzenderânî, Muhammed Sâlih, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, nşr. Seyyid Ali Âşûr, I-XII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târîhi'l-garbî, 1429/2008.
- Mâzenderânî, Muhammed Sâlih, *el-Kâfi, el-Usûl ve er-Ravza li'l-Küleyni ve Şerh Câmi' li'l-Mâzenderânî*, nşr. Mirza Ebü'l-Hasan eş-Şa'rânî, Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Meclisî, M. Bâkır, *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahbâri âli'r-Resûl*, nşr. Hâşim er-Resûlî, I-XXXVI, Tahran: Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1404-11.
- Müslim ed-Dâverî, *Usûlü ilmi'r-ricâl beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, nşr. M. Ali el-Muallim, haz. Hasan el-Abbûdî, Kum: Müessesetü'l-muhibbîn li't-tibâa ve'n-neşr, 1426/2005.
- Öz, Mustafa, "Küleyni", *DİA*, 2002, XXVI, 538-539.
- Sofuoğlu, Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme* (doçentlik tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfi", *DİA*, 2001, XXIV, 148.
- Üzüm, İlyas, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, 2003, XXVII, 4-6.

Kitâbiyat Book Reviews

Aristotle and the Arabic Tradition

Ahmed Alwishah and Josh Hayes (ed.)

Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 266 sayfa.

ISBN 9781107101739

Bir felsefi sistemin diğereine *borçlu* olması ne anlam ifade etmektedir? Tercüme yoluyla bir kültürden diğereine metinlerin aktarılması yahut coğrafi yakınlıkların etkileşime izin vermesi, *özgünlük* problemini ne ölçüde akla getirmelidir? Antik Yunan felsefesinin metinlerinin peyderpey Arapça'ya aktarılması ve bu eserler etrafında bir İslâm felsefesinin teşekkül etmiş olması, İslâm felsefesinin Grek kaynağına ne ölçüde bağ(ım)lı olduğu, ne ölçüde özgün bir yapı ürettiği yıllardır süregelen bir tartışmadır. Özellikle Aristo'nun eserlerinin İslâm filozoflarınca yaygın olarak kullanılmış olması ve şerhler vesilesiyle yeniden yorumlanması, bu tartışmaların Aristo özelinde de cereyan etmesine zemin hazırlamıştır. Alwishah ve Hayes'in editörlüğünde hazırlanan *Aristotle and the Arabic Tradition* isimli eser de, bu sorulara cevap olmaya aday bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Editöryal bir kitap olan çalışma, on iki ayrı bölümden oluşmakta ve her bir bölüm Aristo'nun farklı bir eser ya da nazariyesinin İslâm filozoflarınca nasıl karşılandığını, nasıl yeniden yorumlandığını ele almaktadır. Bu anlamda eser hem Yunan felsefesinin farklı nazariyelerinin İslâm filozoflarınca nasıl bir işleme tâbi tutulduğunun takibini yapmakta hem de farklı felsefi metinlerin tercüme edilme ve şerhlerinin bir dökümünün yapılması sebebiyle yer yer ansiklopedik bir niteliğe de bürünmektedir.

Yunan felsefî metinleri Arapça'ya kazandırıldığı dönemde İslâm coğrafyasında kelâmî tartışmaların mevcut olması yazarların dikkatinin bu yöne çevrilmesine sebebiyet vermiştir. Hemen hemen her bölümde, tartışılan felsefî nazariye, filozofların o konuda Mu'tezile'den ne ölçüde ayrıldığı, hali hazırda İslâm toplumunda var olan düşünme şeklinde ne ölçüde ve ne yönde dönüşüme sebep olduğu noktasına yoğunlaşmıştır. İslâm felsefesinin hem Mu'tezile'den hem de Yunan felsefesinden farkı ve özgünlüğü meselesi, eserde kimi zaman açık bir soru olarak karşımıza çıkarken, kimi bölümlerde ise hiç ifade edilmeyen fakat arka planda metni şekillendiren bir izlek olarak yer almıştır.

Metnin genel dili açısından belirtilmesi gereken bir diğer husus, eser boyunca kullanılan *Arap filozoflar* ifadesidir. Eserdeki bütün bölümler farklı felsefî nazariyelerin Arapça felsefî metinlere nasıl intikal ettiğini incelemektedir. Metinlerin dilinin Arapça olması ise, eser boyunca İslâm filozoflarından *Arap filozoflar* olarak bahsedilmesine sebebiyet vermiştir ki bu mesele İslâm felsefesi ya da Batı'da daha çok görülen şekliyle Arap felsefesi ya da Arapça felsefe başlıklı kitapların kronik tartışmalarının bir uzantısı olarak görülmeye müsaittir.

Eserin ilk bölümü, İslâm felsefesi çalışmalarının tanınan isimlerinden ve aynı zamanda Pisa Üniversitesi'nin bünyesinde devam eden "Greek into Arabic" projesinin başta gelen üyesi Christina D'Ancona tarafından kaleme alınmıştır ve "Araplar'ın Nezdindeki Aristo" üzerinedir. Aristo adı altında Arapça'ya Aristo'nun adıyla ona ait olmayan eserlerin tercüme edilmesi ve ilk tercüme hareketlerini yönlendiren temel saikler bölümde takibi yapılan temel konulardır. Yazar, Yeni Eflâtuncu bir doktrin olarak sebeplilik nazariyesini ve yoktan yaratma fikrinin felsefî içeriğini bir arada ele almakta, ilk İslâm filozoflarının, İslâm'ın yoktan yaratma fikri ile Yeni Eflâtuncular'ın sudür nazariyesini nasıl yeniden yorumladıklarını incelemektedir. Bu konuda vurgu yaptığı kavramlar ise *tarihsel süreklilik* ve *adaptasyon* kavramlarıdır (s. 11-29).

Paul Thom tarafından kaleme alınan ikinci bölüm, "İbn Sînâ'ya Göre Kategorilerin Bölümlemesi" başlığını taşır. Kategorilerin Kindî'den (ö. 873) itibaren Fârâbî (ö. 951) ve İbn Sînâ'nın da (ö. 1037) dahil olduğu geniş bir yelpazede yorumlandığı ve yeniden ifade edildiği vurgulanmıştır. Yazar, İbn Sînâ'nın Aristo'nun kategorilerine getirdiği yorumu sadece bir yorum denemesi olarak değil, çok daha önemli bir felsefî adım olarak okumaktadır ve iki soru sormaktadır: İlk soru, "Bağımsız bir düşünür olarak İbn Sînâ, niçin kategoriler üzerine bir şerh yazmıştır ve buna niçin *eş-Şifâ*'nın mantık bölümünde yer vermiştir?" sorusudur. Diğer soru ise şu mealde bir açıklama ile

başlar: *eş-Şifâ*'da İbn Sînâ, kategorilerin iki kavramsallaştırmasını sunmaktadır. Genel olarak kabul görmüş ayırım ve kendisinin bu ayırımı yeniden ele alarak oluşturduğu ayırım. İbn Sînâ bu iki ayırımı da yetersiz bulmaktadır. Peki, İbn Sînâ niçin her iki materyali de yetersiz bulduğu halde bunlara yer vermektedir? İlk soruya cevap verirken İbn Sînâ'nın Arap Aristoculuğu geleneğindeki pozisyonunun biricikliğini hatırlamamız gerektiğini ifade eder. İbn Sînâ bağımsız bir düşünür olarak kategoriler konusundaki kanaatini belirtmiş fakat *eş-Şifâ*'nın kategorileri de kapsaması gerektiğini düşündüğü için *eş-Şifâ*'da yer vermiştir. İkinci soruya cevap verirken de, filozofun *eş-Şifâ*'daki amacının zaten kendi görüşlerini yazmak olmadığını belirtmiştir (s. 30-49).

Riccarda Strobino tarafından yazılan üçüncü bölüm, "İbn Sînâ'nın Bilimsel Araştırma Taksonomisi" üzerinedir. Yazarın hareket ettiği temel metinler İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının mantık bölümünün beşinci kısmı olan "el-Burhân" ile Aristo'nun *İkinci Analitikler* adlı eserleridir. Yazar bu eserlerden hareketle İbn Sînâ'nın, Aristo'nun ispat (*hüccet*) ve tanım (*hadd*) kavramlarını mantık çalışmalarında nasıl kullandığını incelemektedir. Strobino Arap-İslâm felsefe geleneğinin Aristo'nun ispat teorisini nasıl karşıladığıyla ilgili genel problemi tartışmayacağını ifade ederek çalışmasını sınırlandırmaktadır (s. 50-75).

Aristo'nun *Retorik* ve *Poetika*'sının İslâm dünyasındaki yankılarına değinildiği dördüncü bölüm Uwe Vagelpohl'a aittir. Yazar, VIII ve IX. yüzyıllarda yüzlerce felsefi, bilimsel ve tıbbî metnin Grekçeden Arapçaya çevrildiğini, bu çevirilerin bazılarının Süryânîce aracılığı ile gerçekleştiğini belirttikten sonra *Retorik* ve *Poetika*'nın da farklı evrelerde Arap diline tercüme edildiğini ifade etmektedir. *Retorik*'in ve *Poetika*'nın farklı dönemlerdeki tercümelelerinde, bu iki eserin *Organon*'un bir parçası olarak görülüyor oluşu, üzerinde durulan hususlardandır (s. 76-91).

Beşinci bölüm, Frédérique Woerter'in, Fârâbî'nin Aristo'nun *Retorik*'ine yazdığı ve Arapçası kayıp olan şerh (*Didascalía*) üzerine yazdığı makaledir. Yazar, öncelikle *Didascalía*'nın otantikliği üzerinde durarak bu konudaki delilleri üç sınıfa ayırmıştır. Çalışmada Fârâbî'nin yaptığı bu şerh faaliyetinin, *Retorik*'in yeni tarihsel, politik, felsefi ve dinî konteks içinde nasıl değerlendirildiğini gösterdiği dile getirilmektedir. Yazara göre, genel anlamda *Retorik*, doğu geleneği içerisinde ayrıcalıkla bir pozisyon kazanmıştır. *Poetika* ile birlikte, Aristo'nun *Organon*'unun içinde genişletilmiş bir versiyon olarak formüle edilmiştir. Bu yapılırken de, V. yüzyılın başlarında yeni Eflâtuncu filozofların Eflâtun diyaloglarının pedagojisi kullanılmıştır. Bu başlık altında *Didascalía*'nın Doğu geleneğinde etkisi iki düzeyde okunmuştur. Bu gelenek,

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) ve Yuhannâ İbn Haylân tarafından tevârüs edilmiştir. Yazar *Didascalía*'nın yapısı üzerine bir incelemenin, Fârâbî'nin öncelikle önsözünün yapısını İskenderiye okulundan ödünç aldığını göstereceğini ifade etmektedir. Fârâbî bu eserde kendini açıkça, İskenderiyeli yorumcular gibi, *Retorik* ve *Poetika*'yı Aristo'nun mantık eserlerinin son ikisi olarak görür. Yazar üç önemli noktayı akılda tutmak gerektiğini söylemektedir: Fârâbî, Doğu İskenderiye geleneği içinde yer almaktadır. *Retorik*'i de *Poetika*'yı da insanlar ve onların kural koyucu ile ilişkileri çerçevesinde ele alır. Ayrıca bu İslâmî konteksin bir tınısıdır. Bu tını, yazara göre "Arap filozofunun" kendi okumasını, zamanının, muhitinin şartlarına adapte etmeye yönlendirmiştir (s. 92-104).

Altıncı bölüm Aristo'nun fizikle ilgili çalışmalarının Arapça gelenekteki yeri ile ilgilidir ve Paul Lettinck tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde yazar Aristo'nun *Fizik* ve *Meteoroloji* eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi, müslüman ilim adamları tarafından yorumlanması ve Aristo'nun ele aldığı doğal fenomenlerin anlaşılma şekli üzerinde durmaktadır. Yazar, İslâm filozoflarının belirli konularda Aristo'nun görüşlerini kabul etmeyip yeni fikirler ve argümanlar sunduğunu dile getirmektedir. Fakat bunu dile getirirken, önemli bir hususu da gündeme getirir. Bu, ilgili eserlerin Arapça'ya tercüme edilmişinde kullanılan nüshalar ve bu nüshalara bağlı olarak şekillenen şerhlerle ilgili bir husustur. Bu bölümde *Fizik*'in Fârâbî, İbn Bâcce (ö. 1138) ve İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından yazılan şerhlerine atıf yapılmaktadır. İbn Sînâ ise fizikle ilgili bahisleri tartıştığı *eş-Şifâ* ve *en-Necât* çerçevesinde ele alınmaktadır. Yazarın burada değindiği husus, İslâm filozoflarının kimi zaman felsefî metinlerin doğrudan tercümeleriyle değil, yorumlarla yeniden şekillendirilmiş halleriyle karşılaştıkları hususudur. Meselâ *Meteoroloji*'nin (*Kitâbü'l-Âsâri'l-ulviyye*) Yuhannâ b. Bitrîk (ö. 200/815 [?]) tarafından yazılan Arapça versiyonu bulunmaktadır ve Aristo'nun Grekçe *Meteoroloji* metninden pek çok açıdan farklıdır. Bölümlerin düzeni, bölümlerin Aristo'nun kitabı ile uyuşmaması, orijinal metindeki bazı paragrafların Arapça metinde yer almaması gibi durumlar söz konusudur. Ayrıca metne yorumlar eklendiği de gözlenmektedir ve Aristo'nun orijinal metninde yer almayan görüşler sunulmuştur. Bununla birlikte bütün müslüman ilim adamları, Aristo'nun *Meteoroloji* kitabını Yuhannâ b. Bitrîk'in tercümesi üzerinden tanımıştır. Bu durumda da aslında farklı bir nüshanın etkisi altında kalmış olmaktadırlar. Bu ise karışıklığa yol açmaktadır. Meselâ İbn Rüşd, Aristo'nun metnini okuduğunu düşünerek aslında Yuhannâ b. Bitrîk'in metnini okumuştur. Bu okuma sonucunda ise iki farklı görüşle karşılaşmış, bu iki farklı görüşün birini diğerine tercih etmek yerine onları harmonize etmeye çalışmıştır. Böylece

İbn Rüşd iki farklı görüşün olduğu yerlerde bunlar aynı anda doğru olabilecek şeylerdir, aynı şeyin farklı yönleridir deme yoluna gitmiştir (s. 105-120).

Yedinci bölüm Andreas Lammer tarafından, Aristo'dan John Philoponus'a (ö. 575) ve İbn Sînâ'ya doğanın nasıl tanımlandığı üzerine yazılmıştır. İbn Sînâ'nın bu konuda genel kabul görmüş ve fikir birliğine varılmış bir geleneği devraldığı, doğanın ne olduğu ve onun mahiyetinin nasıl tanımlanması gerektiği ile ilgilendiği belirtilmiştir. Makalede, Aristo'nun *phusis* kavramının İbn Sînâ'ya gelene kadar hangi anlamlarla karşılandığına yer verilmiştir. Bu bağlamda, Aristo'nun doğanın aktivitesiyle ilgili olarak yaptığı tanıma ve Philoponus'un doğanın mahiyetiyle ilgili tanımına yer verilir. İbn Sînâ'nın ise felsefe tarihi içerisinde doğanın ne olduğu ve onun mahiyetinin ne şekilde tanımlanması gerektiği konusunda oldukça sıra dışı bir fikir olduğu ifade edilir. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşünün bir yönüyle Aristo'nun ve Philoponus'un görüşlerinin bir birleşimi olduğu, bir yönüyle de, Philoponus'un doktrininin yeniden formülasyonu olarak okunması gerektiğini zikreder (s. 121-142).

Sekizinci bölüm, İbn Sînâ'da kendini bilme ve kendinin farkında olma üzerine. Bu bölüm kitabın iki editöründen biri olan Ahmed Alwishah tarafından yazılmıştır. Kendini bilme ve kendinin farkında olma İbn Sînâ psikolojisi için temel kavramlardır. Makalede İbn Sînâ, felsefe tarihinde kendini bilmenin iki düzeyini birbirinden ayıran ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, İbn Sînâ'nın bu ayırımla, Aristo'nun kendini bilme teorisinden nasıl ayrıldığını incelemektedir. Ayrıca tanrısal-kendini düşünmenin objesini karakterize ederken, İbn Sînâ'nın Aristo'dan nasıl ayrıldığı incelenmektedir. Yazar, Aristo'nun kendini bilme teorisi ile ilgili üç anahtar ilke belirlemektedir. İlki, akıl bir objeyi düşündüğünde akıl kendini düşünmektedir. İkincisi, eğer aklın objesi maddesiz ise, akıl ve objesi bir ve aynı şeydir. Üçüncüsü ise, aklın her zaman kendini düşünmediği ilkesidir. İbn Sînâ bu üç prensibi kabul etmiştir. Aristo'yu takip ederek İbn Sînâ da, aklın bir objeyi bilmesinin aslında kendini bilmesi olduğunu kabul etmiştir. İkinci maddeyi ise *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta, üçüncüyü de *el-Mübâhasât*'ta onaylamıştır. İbn Sînâ bu üç noktayı desteklerken, Aristo'nun kendini düşünme fikrinin, sadece kendini bilmeyi sunduğunu, diğer yön olan kendinin farkında olmayı eksik bıraktığını düşünüyor. Yazar, İbn Sînâ'nın kendinin farkında olma nazariyesini Aristo'nun mirasından yola çıkarak fakat onu revize etmek suretiyle nasıl oluşturduğuna değinmektedir (s. 143-163).

Dokuzuncu bölüm Yehuda Halper tarafından yazılmıştır ve İbn Rüşd'ün insanın dış dünyayı deneyimlemesini nasıl gördüğü üzerine kaleme alınmıştır. Yazar, amacını şu cümlelerle ifade etmektedir: "Aristo'nun psikolojisi gibi

İbn Rüşd'ün psikolojisi de, insanoğlunun insanın ruhundan bağımsız olan ya da ruhunun dışında olan dünyayı nasıl deneyimlediğini açıklamaya çalışır. Bu ruh perspektifinden dünya, iki parçaya ayrılabilir: Duyulabilir ve akdedilebilir. Her ne kadar insan idrakini aşan birtakım şeyler olsa da, kavranılan her şey ya duyular yoluyla kavranılmıştır ya da akıl yoluyla. Bu makale de İbn Rüşd'ün Aristo psikolojisindeki dünyayı tecrübe etme fikrini nasıl yorumladığı üzerinedir” (s. 164).

Calvin Normore'nin kaleminden çıkan onuncu bölüm, İslâm'ın etki alanındaki farklı metafizikleri analiz etmeye yönelmiştir. Bölümde, İslâm coğrafyasında varlığını sürdüren üç tartışma konusu üzerinde durulmaktadır. Bunlar, ahlâkî sorumluluk, yaratmanın nasıl anlaşılacağı, tanrının varlığı ve doğası konularıdır. Bu üç konu, kelâmî tartışmalara da konu olmuş, felsefeyle birlikte farklı veçheler kazanmıştır. Tanrının evrenle ilişkisi, evrene, insana müdahalesi konusu insan iradesi ve sebeplilikle ilgili tartışmalara zemin hazırlamıştır. Her ne kadar İbrâhimî dinler ve Eflâtuncu gelenekler tanrı diye adlandırdıkları bir varlık üzerinde ittifak etseler de, bunun ne olduğu ve kozmostaki rolü konusunda fikir birliği içerisinde değillerdi. İlk felsefi problemler bu ortamda gramatik ve mantıksal formda gelişmiştir. Kindî kendi yaklaşımında teknik terminolojisini ve bakış açısını bu gelenekten devralmaktadır, fakat aynı zamanda tercüme edilmiş Grekçe eserlere borçlu olduğunu da açıkça ifade etmektedir. İbn Sînâ ve Fârâbî de aynı geleneğin takipçileridir. Filozoflar hem kendi coğrafyalarındaki bu tartışmaları tevarüs etmişler hem de Aristo'nun Eflâton'un ve Plotinus'un tanrı anlayışlarını İslâm'ın tek tanrı fikriyle mezcetmeye çalışmışlardır. Makale aynı zamanda felsefenin İbn Rüşd'le birlikte öldüğü iddialarını da gündemine almakta ve cevap vermektedir: “İslâm coğrafyasında metafizik, İbn Rüşd'ün vefat tarihi olan 1198'de en sofistike zamanını yaşamaktaydı ve onun ölümüyle de bitmedi. İbn Sînâ ve Gazzâlî her ikisi birden geniş bir etki alanına sahip oldular ve bu ikisi etrafında da geniş bir şerh geleneği oluştu. Hem kelâm hem de felsefe bu geleneğin içerisinde yaşama imkânı buldu” (s. 177-199).

“*Nikomakhos'a Etik*'in Arapça'da alımlanması” üzerine olan on birinci bölüm kitabın diğer editörü Josh Hayes tarafından yazılmıştır. Bölüm *Nikomakhos'a Etik*'in Arapça'ya yapılan tercümelerinin ve yazılan şerhlerin üzerine yazılmış ansiklopedik bilgileri ihtiva etmektedir. Hayes'in makalesi eserdeki diğer makalelerin aksine sadece *Nikomakhos'a Etik*'e hangi şerhlerin yazıldığı ve bu şerhlerin hangi nüshalarının bugün mevcut olduğu ile ilgili literatür bilgisi sağlamaktadır. Bu bilgiler oldukça kıymetli olmakla birlikte, İslâm filozoflarının *Nikomakhos'a Etik*'i nasıl yorumladıkları ile

ilgili bir tartışmaya yer verilmemektedir.¹ Makalede daha ziyade nüshalar arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin merkeze alındığı gözlenmektedir (s. 200-213).

On ikinci bölüm Claudia Baracchi tarafından yazılmıştır. Makale, Fârâbî'nin *Tahsilü's-saâde*'sinden bir alıntıyla başlar. Yazar alıntıyı, insanın mükemmeliğe ulaşmasının ne şekilde olacağı konusuyla ilişkili olarak kullanmaktadır. Makalenin genel çerçevesi de Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inde ve Fârâbî'nin eserlerinde insanın mükemmelliğe ulaşma yollarının karşılaştırılması üzerinedir. Her iki filozof da, toplum içinde yaşama, entelektüel erdemlere uygun hareket etme gibi noktalardan mukayese edilerek metne dahil edilmektedir (s. 214-233).

Kısaca değerlendirmeye gayret ettiğimiz kitap, Aristo'nun ortaya koyduğu nazariyelerin, öncelikle İslâm toplumuna ne şekilde ulaştığı ve Arapça'da nasıl karşılandığı konusunda bilgiler sunmaktadır. İkinci olarak da, sonraki nesillerdeki İslâm filozoflarının bu nazariyeler etrafında oluşturdukları şerh geleneğinin nerede durduğunu anlamamıza katkı sağlaması açısından literatür açısından önemli bir yerde durmaktadır. Kitabın genel olarak felsefe tarihi, İslâm felsefesi ve düşüncesi tarihi araştırmaları için oldukça faydalı bir kaynak olduğunu hatırlatmakta fayda var. Bununla birlikte biz özellikle kitabın Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmalarında büyük bir boşluk görülen Arapça'ya yapılan çeviriler dönemine odaklanmasına vurgu yapmak istiyoruz.

Şeyma Kömürcüoğlu, Dr.

ORCID 0000-0002-6575-7835

DOI 10.26570/isad.410184

1 Yazar muhtemelen *Nikomakhos'a Etik*'in İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından yapılan Arapça çevirisini Alexander Fidora ile birlikte neşreden Anna Akasoy'un (*The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden - Boston: Brill, 2005) daha önce bu ihtiyacı karşılayan makalesinde konuyu tartıştığı için böyle bir tercihte bulunmuştur (ilgili makale için bk. Anna Akasoy, "The Arabic and Islamic Reception of the Nicomachean Ethics," *The Reception of Aristotle's Ethics*, ed. John Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 85-106).

Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi

M. Taha Boyalık

İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, 264 sayfa.

ISBN 9786055245979

Antik Yunan ve Ortaçağ Batı felsefesine göz atıldığında, dil olgusuna dönük felsefi soruşturmaların metafizik problemlerin bir parçası olarak yürütüldüğü görülmektedir. Ancak Immanuel Kant'ın (ö. 1804) geleneksel metafizik eleştirileri ve sonrasında Gottlob Frege (ö. 1925) ve Bertrand Russell (ö. 1970) gibi isimlerin aritmetik ve mantık çalışmalarıyla birlikte durum değişmiştir. XIX. yüzyılın sonlarında “dile dönüş” (*linguistic turn*) deyiminde kendisini bulan ve geleneksel metafizik ve epistemolojiden kopup dile doğru radikal bir hareketi ifade eden yöneliş ortaya çıkmış ve bu süreçte dil felsefesi olarak bilinen alan teşekkül etmiştir. Böylece dil, müstakil bir varlık alanı olarak yeniden keşfedilerek varlık ve bilgi felsefesinin temel tartışmaları büyük oranda dil felsefesi bünyesinde yürütülmeye başlamıştır.

İslâm düşüncesine gelindiğinde, Batı'daki gibi dil felsefesi adıyla müstakil bir alan ortaya çıkmasa da bu, müslümanların dil üzerine felsefi soruşturmalar yapmadığı anlamına gelmemektedir. Yaptıkları varlık mertebeleri taksiminde dile müstakil bir varlık alanı açan müslüman düşünürler en başından beri dil gerçekliğinin farkındaydılar. Nitekim ilk asırlardan itibaren müslüman düşünürler tarafından dil ve dilin kullanımı üzerine felsefi soruşturmaların başladığı bilinmektedir. Daha detaylı araştırmalara ihtiyaç duymakla birlikte, ilk dönemde dil olgusu üzerine daha çok nahiv, edebî eleştiri ve kelâm geleneklerinde soruşturmalar yapıldığı, daha sonra fıkıh usulü ve mantık geleneklerini de içine alacak şekilde farklı alanlara uzanarak genişleyip geliştiği söylenebilir. Nahiv geleneği söz konusu olduğunda cümle seviyesindeki dil olgularını açıklamak üzere geliştirilen *âmil* ve *i'rab* nazariyeleri öne çıkarken, ilâhî sıfatlar düzleminde sözün hakikati meselesi de kelâm tartışmalarında önemli yer tutmuştur. Yine bu olgu Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fıkıh usulü eseri olan *el-Mahsûl*'de geniş yer tutan dilsel uzlaşımın keyfiyeti (*vaz'*), lafızların anlamlarına delâlet şekilleri ve farklı kullanım durumlarına dair bahisler ile İbn Sînâ ile (ö. 428/1037) birlikte mantık sistematığının başına yerleştirilen delâlet bahisleri üzerinden takip edilebilmektedir. VI. (XII.) asırdan sonra daha ziyade belâgat geleneğinde varlığını sürdüren dil felsefesi çalışmaları, Osmanlı döneminde

müstakil bir disiplin olarak tesis edilen vaz¹ ilmiyle yetkin ürünlerini vermiştir. Bunlardan bağımsız olarak, Filibeli Seyyid Halil Efendi'nin (ö. 1301/1884) belâgatle ilgili eseri *Hâşiye-i Cedîde*'sine kısaca göz atmak bile İslâm düşüncesinde dil felsefesi çalışmalarının belâgat çerçevesinde ulaştığı boyutları gözler önüne serecektir. Ne var ki, muhtelif alanlarda yapılan bu çalışmalar henüz hak ettiği ilgiyi göremediğinden, hâlâ gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

Günümüze kadar devam eden bu süreçte dil felsefesi çalışmaları için dönüm noktası ise, hicrî V. (XI.) asırda Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından söz dizimi nazariyesinin (*nazm*) ortaya konulmasıyla olmuştur. Cürçânî'den önceki dönemde dil üzerine konuşan bilim çevreleri kendi uzmanlık alanları çerçevesinde bilgi üretirken, dolaylı olarak dil felsefesi konularına değiniyorlardı. Ancak Cürçânî dili merkeze alarak doğrudan dil olgusu üzerine bir nazariye ortaya koymuş ve bir anlamda İslâm bilim tarihinde dil felsefesi çalışmalarının temelini atmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse söz dizimi, Cürçânî'nin ifadesiyle, gramatik anlamlar (*meani'n-nahv*) gözetilerek kelimelerin bir araya getirilmesidir.¹ Ancak dizim ile kastedilenin salt lafızların bir araya getirilmesinden ibaret olmadığı, söz telifinin dil, düşünce ve varlık ilişkilerine dair uzanımları olan çok boyutlu bir işlem olduğu hatırlatılmalıdır. İşte Cürçânî'nin bu süreç ve boyutlara yönelik yaptığı tahlillerin toplamı, söz dizimi nazariyesi olarak isimlendirilebilir.

“Söz dizimi” kavramında olduğu gibi, düşünce ve bilim tarihine yön veren kavramlar anlamlarını farklı zeminlerden devraldıkları problemleri bünyelerinde çözüme kavuşturmak suretiyle kazanmaktadırlar. Dolayısıyla bir kavram incelemesi, tarihsel arka planının ortaya konulması ve kavramsal haritasının çıkarılmasını talep etmektedir. Zorluklar barındıran bu arka plan tahlillerinin söz dizimi nazariyesi üzerine yapılan çağdaş çalışmaların arzu edilen yetkinlikte olmayışına etki ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim nazariye üzerine yapılan çalışmalar ve Cürçânî'nin teorisi hakkında müstakil bir araştırma kaleme alan Ziyâeddin Fâzıl el-Hüseynî, hâlihazırdaki literatürün söz dizimi nazariyesinin tarihsel ve kavramsal çerçevesinin bilimsel şekilde doğru, tutarlı ve tam bir sunumunu yapmakta yetersiz kaldığını tespit etmektedir.² Diğer yandan Cürçânî'nin özgün bir nazariye ortaya koymadığı, Yunan retoriğinin etkisinde kaldığı ve belâgat çalışmalarında donuklaşma dönemini başlattığı şeklindeki bazı genellemeci ve indirgemeci yaklaşımlar

1 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, s. 81, 361.

2 Hüseyinî, *Urûzu nazariyyeti'n-nazm*, s. 127-217.

da nazariyenin anlaşılabilmesi önünde engel oluşturmaktadır.³ Türkiye’de söz dizimi nazariyesi üzerine kitap düzeyinde burada sunacağımız eserle birlikte yalnızca iki çalışma yapılmış olması⁴ ve makale düzeyindeki çalışmalarda ise daha çok geçtiğimiz yüzyılın sonlarında Arap dünyasında kaleme alınan belâgat tarihi eserlerinin esas alınmış olması, durumun ülkemizdeki akademik camia için de farklı olmadığını göstermektedir.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdüren Yrd.Doç.Dr. M. Taha Boyalık’ın kaleme aldığı *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi* başlıklı eser, İslâm dil felsefesi birikiminin açığa çıkarılması noktasındaki eksikliği gidermeye yönelik önemli ve umut verici bir adım olarak değerlendirilebilir. İki bölüm olarak kaleme alınan eser, Boyalık’ın Marmara Üniversitesi’nde hazırladığı “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi ve Tefsir Geleneğine Etkisi” başlıklı doktora tezinin söz dizimini ele alan ilk bölümünün yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş halinden ibarettir. “Giriş”te Abdülkâhir el-Cürcânî’nin hayat hikâyesi düşünsel kimliğinin oluşumuyla irtibatlı olarak öz şekilde verilmiş, “Sözdizimi Nazariyesini Hazırlayan Tartışma ve Bilim Gelenekleri” başlıklı birinci bölümde söz dizimi nazariyesinin tarihsel arka planı ortaya konulmuş, “Sözdizimi Nazariyesinin Dilbilimsel, Felsefî ve Edebî Boyutları” başlıklı ikinci bölümde konunun kavramsal boyutları açığa çıkarılmış, “sonuç” bölümünde ise çalışmada savunulan temel tezler sıralanarak eser nihayete erdirilmiştir.

Boyalık’ın temel iddiası, söz dizimi nazariyesinin; sözün fesahati ve îcazını tutarlı bir şekilde açıklamak üzere geliştirilen, fakat özü itibariyle, dilin ve sözün mahiyeti meselesine çözüm getiren bir nazariye olduğudur (s. 24). Yazarın bu düşüncesi, eserin başlığı ve muhtevasına da yansımıştır. Gerçekten de, söz dizimi nazariyesinin ortaya konulduğu *Delâilü’l-îcâz*’a göz atıldığında, ilk etapta bir belâgat ve îcaz eseri olarak görülecektir. Eserde sistematik bir yazım tarzından ziyade serbest bir yazım tarzının takip edilmesi ve îcaz ile söz dizimi kavramlarının öne çıkarılması bu kanaatin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak Boyalık, *Delâil*’i mantıksal kurgusu içerisinde farklı bir okumaya tâbi tutarak, eserdeki dilin ve sözün mahiyetiyle ilgili çözümlerinin “söz dizimi” kavramını temellendirmede kullanıldığı, “söz dizimi” ile “fesahat” kavramlarının temellendirildiği ve “fesahat” ile de “îcâz” kavramlarının temellendirdiğini öne sürmektedir (s. 118).

3 Meselâ bk. Tâhâ Hüseyin, “Arap Belâgati: el-Câhiz’den Abdu’l-Kâhir’e Kadarki Süreç”, çev. Zafer Kızıklı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010): 433-60.

4 Diğeri; Sedat Şensoy, “Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Dil, Söz ve Fesâhat'in ilk bölümünde nazariyenin tarihsel uzanımları ve yeşerdiği çevreyle olan ilişki ağları açığa çıkarılmaktadır. Buna göre söz dizimi nazariyesi nahiv, mantık, kelâm, edebî eleştiri, belâgat ve îcaz geleneklerindeki tartışmalardan beslenmiştir.

Söz dizimi nazariyesinin beslendiği ilk ve belki de en önemli kaynak nahiv geleneğidir. Abdülkâhir el-Cürcânî, bir yandan nahiv geleneğinden devraldığı zengin birikimi nazariyesini temellendirirken kullanmış, öte yandan nahivcilerle mantıkçılar arasındaki cümle yapısının mantıksal statüsüne dair tartışmalara eklemiştir. Mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile nahivci Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen tartışmada Mettâ'nın, mantığın evrensel anlamlarla nahvin ise belirli bir dilin lafızları ile ilgilendiği iddiası karşısında Sîrâfî, "nahvin anlamları" kavramını öne sürerek Mettâ'nın iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Cürcânî eserlerinde bu tartışmaya bir atıfta bulunmamaktadır. Bununla birlikte Boyalık, aynı zamanda iyi bir dil bilimci olan ve bilim kariyerinin ilk dönemini nahiv çalışmalarına ayıran Cürcânî'nin nahiv alanındaki çalışmalarına da başvurarak söz dizimi ile nahiv-mantık tartışmaları arasındaki irtibatı ortaya koymayı denemektedir. Buna göre, nahiv çalışmalarındaki "Îrap anlamdadır" söylemi ile ilk defa Sîrâfî tarafından kullanıldığı bilinen "nahvin anlamları" kavramını *Delâil*'de buluşturan Cürcânî, mantıkçılar karşısında nahivciler tarafında yer almıştır. Bu noktada Boyalık, itizâlî söz anlayışının bir çelişmesini de açığa çıkarmaktadır. Şöyle ki, mantıkçılar karşısında nahiv savunusuna doğal olarak eklenen nahivcilerin başta Sîrâfî olmak üzere önde gelenlerinin Mu'tezile'yi benimsedikleri bilinmektedir. Ne var ki, fesahati anlamlara atıfla açıklamak bir zihni söz varlığını gerektireceğinden Mu'tezilî düşünürler fesahati, genelde lafızlara atıfla açıklama yoluna gitmişlerdir. Ancak mantık-nahiv tartışmaları bağlamında düşünüldüğünde, onların bu lafızcı fesahat anlayışının mantıkçıların iddialarını desteklediği görülecektir. Bir anlamda onlar, ilâhî söz düzleminde savundukları yaratılmış söz anlayışından tâviz vermemek adına, beşerî söz düzleminde lafızcı bir fesahat anlayışını benimsemişlerdir. Boyalık açtığı müstakil bir başlık üzerinden ve eserin çeşitli yerlerinde, yaratılmış ilâhî söz anlayışını savunanların, beşerî sözün hakikatine dair söylemlerinde sürekli bir çelişkiye düştüklerini dillendirmektedir (s. 69, 138-139). Şu durumda Cürcânî'nin lafızcı fesahat anlayışına yönelttiği sert eleştiriler ve zihni söz varlığına yaptığı vurgular, itizâlî söz anlayışına dil düzleminde getirilmiş en etkili tenkitlerden biri olmuştur (s. 28).⁵

5 Söz dizimi nazariyesi bağlamında yaratılmış söz anlayışının daha ayrıntılı bir eleştirisi için şu makaleye bakılabilir: Taha Boyalık, "Kâdî Abdülcebâr'ın 'Sözün Hakikati

Boyalık nahiv ve kelâm geleneklerinin ardından, edebî eleştiri ve belâgat geleneğini söz dizimi nazariyesinin beslediği bir diğer kaynak olarak tespit eder. Burada, Cürçânî öncesindeki fesahat araştırmalarında lafız-anlam ilişkisinin hâkim olduğu ve fesahatin genellikle lafızlara atıfla açıklandığı gösterilerek süreç Cürçânî'ye kadar getirilmiştir. Cürçânî'nin lafız-anlam problemine yönelik sunduğu yeni kavramsal çerçeve ise eserin ikinci bölümünün ikinci başlığında ortaya konulmaktadır.

Eserde îcaz mektebi söz dizimi nazariyesinin beslediği son kaynak olarak tespit edilir. Kelâmcılarla edebiyatçıların ortak meselesi olan Kur'an'ın îcazı, Cürçânî'nin de gündemindedir. Onun ortaya koyduğu söz dizimi, her ne kadar sadece bir îcaz nazariyesi değilse de, nazariyenin çıkış noktası ve muharrik gücü Kur'an'ın îcazının mâkul bir şekilde açıklanması olmuştur. Bu başlıkta îcaz literatüründe kaleme alınan eserlerde söz dizimi kavramının izleri sürülerek, bir îcaz vechi olarak söz diziminin Cürçânî'den önce kimi düşünürler tarafından dillendirilse de, belirli belirsiz kullanıldığı ve bilimsel bir temellendirilmesinin sunulmadığı gösterilmektedir (s. 99-111). Bu başlık ve eserin ikinci bölümünde açığa çıkarılan veriler, çağdaş bazı araştırmacıların söz dizimi nazariyesinin Cürçânî'den önce Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) tarafından muhteva olarak ortaya konulduğunu, Cürçânî'nin yaptığının ise nazariyenin adını koymaktan ibaret olduğu yönündeki iddialarının doğruluk ve tutarlılık payını da gösterir mahiyettedir.

Dil, Söz ve Fesâhat'in ilk bölümünde, söz dizimi nazariyesini karşıtlıklar ve birliktelikler üzerinden besleyen tartışma ve bilim gelenekleri nazariyeye ilgili oldukları ölçüde ortaya konulduktan sonra, "Sözdizimi Nazariyesinin Dilbilimsel, Felsefî ve Edebî Boyutları" başlıklı ikinci bölümde, söz dizimi kavramı derinlemesine bir incelemeye tâbi tutulmaktadır. Söz dizimi nazariyesinin dil bilimi ve felsefî boyutlarının serimlendiği bu bölüm, söz dizimi üzerine yapılan diğer çalışmalarla kıyaslandığında, eserin en özgün sayfalarını oluşturmaktadır. Burası okunmadan önce ve sonra *Delâil* ve *Esrâr* okunduğu takdirde bizce, Boyalık'ın bu noktadaki ince işçiliği takdir edilecektir. Zira Cürçânî'nin bahsi geçen iki eseri de, sistematik değil serbest bir yazım tarzının takip edildiği eserlerdir ve yüzeysel bir okuma, her iki eseri de edebî birer metin olmaktan ileri götürmeyecektir.

Yazarın eserde, Cürçânî'nin "nazm" lafzı ile ifade ettiği kavramı "söz dizimi" ile karşılamış olması okuyucuyu, nazariyenin dilin gramatik yapısıyla (sentaks) sınırlı olduğu zannına götürmemelidir. Boyalık söz dizimi kavramını

Teorisi' ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin 'Sözdizimi Teorisi' Bağlamında Bir Eleştirisi', *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 61-84.

dilin kullanım boyutuyla (pragmatik) anlam boyutunu da (semantik) içine alacak şekilde kullanmaktadır. Nitekim söz dizimi nazariyesinin eserde açığa çıkarılan eklektik yapısı da bunu göstermektedir.

Bu bölümü “Dilbilimsel ve Felsefî Açından Sözdizimi” ve “Edebî Açından Sözdizimi” şeklinde iki kısma ayıran Boyalık, söz diziminin esasında bir dil nazariyesi olduğu düşüncesine binaen, söz dizimini dil bilimi ve felsefe açısından ele alacağı başlığı, edebî açıdan incelediği başlığa öncelikle verir.

Boyalık ilk başlık altında, Cürçânî'nin *Delâil ve Esrâr*'da satır aralarına dağınık olarak iliştiirdiği dilin ve sözün mahiyetine dair tahlilleri sistemli bir şekilde değerlendirerek, söz dizimi nazariyesinin dil-söz, dil-zihin, dil-düşünce ve dil-dünya ilişkilerine dair neler söylediğini ortaya koymaktadır.

Mantıkçıların ve Mu'tezile kelâmcılarının araçsal dil tasavvurlarının aksine Cürçânî, dili bir yapı olarak kavramıştır. O, bireysel müdahalelere kapalı “dil” ile bireylerin kullanımlarında açığa çıkan “söz” arasında bir ayırımı giderek, dil kullanıcısı bireyin fiillerinden bağımsız kendine yeter bir dil varlığına dikkat çekmektedir. Bu ayırım gözetildiğinde, Boyalık'ın ifadesiyle “söz dizimi nazariyesi dil bilimi ve felsefî yönüyle ‘dil’e, edebî yönüyle ise ‘söz’e ait bir inceleme” olarak kendini göstermektedir (s. 125).

Cürçânî dil-söz ayırımında dil ile doğal dilleri kastetmekle birlikte, dil gerçekliğinin özsel varlığıyla da ilgilenmektedir. Cürçânî'nin dil-zihin-düşünce ilişkisine dair tahlilleri yazar tarafından “anlamın lafza ontik önceliği”, “gramerin zihniliği” ve “anlamın gramatikliği” şeklinde kavramsallaştırılarak “Dil ve Zihin” ve “Dil-Düşünce İlişkisi” başlıkları altında okuyucuya sunulmaktadır. Burada, söze zihinde bir gerçeklik atfetmemenin yol açacağı dilin araçsallaştırılması tehlikesine karşı Cürçânî'nin dil-zihin-düşünce bağını nasıl ördüğü gösterilmektedir. Özellikle bu iki başlık, Cürçânî'nin grameri asırlar öncesinden bir zihin olgusu olarak kavradığı ve gramerin kültürcü değil doğalcı bir açıklamasını verdiği müdellel hale getirildiği sayfalarıdır.

Çağdaş dönemde canlı bir tartışma konusu olan anlamın gönderimi probleminin de söz dizimi nazariyesinde kendine yer edindiği görülür. Boyalık “Dil-Dünya İlişkisi” başlığı altında, Cürçânî'nin isim vermeden eleştirdiği Kādî Abdülcebbar'ın mütakabiliyetçi dil anlayışına karşılık, dili kendi dünyası içinde kavrayan söz dizimi nazariyesini öne çıkarmaktadır. Bu başlıkta Cürçânî'nin, haberin doğruluk değeri ile (doğru-yanlış) dildeki delâletini (anlamli-anlamsız) nasıl ayrıştırdığı, yapılan ince tahlillerle anlatılarak bir anlamda mütakabiliyetçi dil anlayışının açmazları ortaya konulmaktadır.

Boyalık Cürcânî'nin dilsel ve dışsal varlık seviyelerini nasıl ayırtırdığını gösterdikten sonra, söz dizimi nazariyesinin dilin kullanımı ve dilin kendi dünyasına dair neler söylediğini ortaya koymaktadır. Bu amaçla açılan "Dilin Kullanımı ve Dilin Dünyası" başlığında, daha sonra dil çalışmaları ve belâgat literatüründe ayrıntılı olarak incelenecek olan "ifade", "kullanım", "bağlam" gibi temel kavramlar söz dizimi nazariyesi bünyesinde incelenmektedir.

Söz dizimi nazariyesinin düşünsel arka planı böylece ortaya konulduktan sonra, nazariyenin dilin kullanıma dönük boyutuyla ilgili neler söylediğini ortaya koymak, eser boyunca yapılan sunumların ürünlerini toplamak mesabesinde olacaktır. Eserin ikinci bölümünün ikinci başlığı olan "Edebî Açıdan Sözdizimi Nazariyesi", Cürcânî'nin dile ve dilin kullanımına dair yaptığı tahlillerin edebî tenkit ve belâgat geleneğindeki yansımalarını incelemektedir. Belirtildiği üzere Cürcânî, söz dizimi nazariyesini nahiv ile doğrudan irtibatlı şekilde geliştirmiştir. Bu noktada sözün dil bilgiselliği ile ilgilenen nahiv ile edebî değeriyle ilgilenen belâgatın arasını ayırmak ve birbirleriyle ilişkisini göstermek önem kazanmaktadır. Boyalık'ın bu başlıktaki hedeflerinden biri bu ilişkinin açığa çıkarılmasıdır (s. 199-206). Doğrudan belâgat düzleminde düşünüldüğünde, söz dizimi uygulamaları ile dolaylamalı anlatımlar arasındaki hiyerarşik ilişkinin tespiti de bu başlığın çözmeyi hedeflediği meselelerdendir (s. 207-209). Öte yandan söz dizimi nazariyesinin nihâi çerçevesini, sistemli bir yazım tarzından ziyade sorgulayıcı bir yazım tarzı benimsendiği için *Delâil*'in sona ermesiyle birlikte kazandığı belirtilmelidir. Bu sebeple, *Delâil*'in yazım sürecinde kimi çelişik beyanlara da rastlanmaktadır. Boyalık'ın bu tür çelişkileri gidermek için yaptığı yorumların açıklama gücü ise okuyucunun takdirindedir (s. 207-209, 220-223).

Dil, Söz ve Fesâhat metin ve kavram örgüsünün açık ve sağlam olması, diğer çalışmalarda Cürcânî düşüncesiyle ilgili ileri sürülen tezlerin müdel-
lel hale getirilmesi, Cürcânî'nin yazdığı eserlerin tamamının kaynak olarak alınması,⁶ konuya uzak okuyucu için terimlerin anlaşılır şekilde ifade edilmesi, çağdaş dil felsefesi çalışmalarıyla indirgemeci mukayeselere gidilme-
yerek nazariyenin kendi bağlamında ortaya konulması açısından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda eser sadece Cürcânî ve belâgat araştırmacılarının değil, genel olarak dil felsefesine ilgi duyan okuyucuların da ilgisini hak etmektedir.

6 Meselâ söz diziminin gramatik boyutlarını inceleyen bir çalışmada Cürcânî'nin nahivle ilgili hiçbir eserine başvurulmamıştır (bk. Fuad Ali Muhaymir, *Felsefetü Abdilkâhir el-Cürcânî en-nahviyye fi Delâilil-icâz*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1983). Boyalık Cürcânî'nin nahiv çalışmalarını temel kaynakları arasına almıştır. Öte yandan Boyalık'ın, Cürcânî düşüncesi üzerine yapılan çağdaş çalışmalara nâdiren atıfta bulunduğu görülmektedir.

Şüphesiz söz dizimi nazariyesi üzerine daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır. Buna ek olarak, Cürcânî sonrasında nazariyenin nasıl bir değişim geçirdiği ve hangi alanlarda ne gibi tesirler bıraktığı hâlâ açığa çıkarılmayı beklemektedir. İlk olarak Fahreddin er-Râzî'nin, nazariyenin felsefi boyutlarını belli ölçüde göz ardı ederek, nazariyeyi bir belâgat dalı olarak kurguladığı ve bu sürecin Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) elinde tamamlandığı söylenebilir. Ancak Râzî ve Sekkâkî'nin söz dizimi anlayışları üzerine yeterli çalışmaların yapılmamış olması sebebiyle bu yargı tahkike muhtaçtır. Bununla irtibatlı olarak, söz dizimi nazariyesinin niçin felsefi bir nazariye olmaktan çok bir belâgat nazariyesi olarak varlığını sürdürdüğü sorusu da cevap beklemektedir. Bunun sebebi, dile dönüşün varlıktan kopuşa yol açacağı kaygısı olabilir mi? Soruyu bir başka şekilde sormak gerekirse, Batı'da dil felsefesi çalışmalarının geçirdiği süreç, niçin İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda farklılaşmaktadır?

Bibliyografya

Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992.

Hüseynî, Ziyâeddin Fâzıl, *Urûzu nazariyyetî'n-nazm inde'l-imâm Abdilkâhir el-Cürcânî ve mebâhisühâ*, Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1436/2015.

Ahmet Aytepe, Arş.Gör.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi

ORCID 0000-0002-8508-0067

DOI 10.26570/isad.410186

Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabî and the Ismâ‘îli Tradition

Michael Ebstein

Leiden: Brill, 2014, XIII+276 sayfa.

ISBN 9789004255364

Michael Ebstein İslâm ve yahudi mistisizmi, tasavvufun Şii-Sünnî versiyonları, İsmâîli geleneğin tasavvufa etkisi gibi konular üzerine çalışmalar yapan bir araştırmacıdır. Hebrew Üniversitesi’nde doktora tez çalışması olarak ele aldığı “Endülüs’te Mistisizm ve Felsefe” konusunu daha sonra zenginleştirerek bu kitabı hazırlamıştır. Ebstein, Endülüs’ün farklı ve eşsiz bir karakterinin olduğunu, politik, sosyal, ekonomik, tarihî, mimari, dinî ve felsefî alanlarda net bir şekilde görülebilmesinin yanı sıra mistisizmde de görüldüğünü ifade eder. Hatta bu eşsiz karakterin bir sonucu olarak iki önemli mistik, İbn Meserre (ö. 319/931) ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) İslâm düşünce tarihinde boy göstermiştir. Endülüs’te gelişen mistisizm türünün III-VII. (IX-XIII.) yüzyıllar arasında Doğu İslâm dünyasında gelişen mistisizmden oldukça farklı olduğunu düşünen yazar, özellikle İbnü’l-Arabî’nin Sünnî ve Şii mistik geleneklerinde bir dönüm noktasını ifade ettiğini belirtir.

Endülüs’ün kendine özgü karakterinin sadece İslâm geleneğini etkilemediğini, yahudi mistik geleneği üzerinde de etkili olduğunu iddia eden Ebstein Endülüs’ün özgünlüğünü tarihsel bağlamı göz önüne alarak incelemenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu incelemenin sonuçlarının Endülüs’ün mistik atmosferine cüzi de olsa önemli katkısı bulunan İsmâîli geleneği işaret ettiğini ifade eder. Bu gelenek içinde felsefe, teoloji, bilim ve esoterik düşünce ciddi gelişmeler kaydetmiştir. Şia’dan bir grup olan İsmâîliler kendi düşünceleri doğrultusunda Mısır’da kurulan Fâtımî Devleti ile Kuzey Afrika’da etkinlik göstermiştir. İşte bu tarihsel bakış açısı ile yazar Batı İslâm mistisizminin önemli temsilcilerinden İbn Meserre ve İbnü’l-Arabî’de görülen sıra dışı yaklaşımları temellendirmeye çalışmaktadır. Daha geniş bir perspektif ile meseleye bakıldığında Doğu-Batı İslâm mistisizmleri arasında karşılaştırma yapmak suretiyle birincisinde nefis, nefsin eğitilmesi, ahlâkî olgunlaşma ve nihayetinde Hakk’a yaklaşma odaklı bir sistem kurgulanırken, ikincisinde İbn Meserre ve İbnü’l-Arabî gibi en önemli temsilcileriyle; ulûhiyyet, Tanrı-âlem ilişkisi, yaratılış ve evrenin işleyişi gibi felsefî bir mistisizme odaklanıldığına ve bu farklılıkta fikrî kökleri Hermetizm ve Yeni Eflâtunculuk gibi

İslâm öncesi akımlara dayanan İsmâîlî düşüncenin etkisinin olabileceğine dikkat çekilmektedir.

Fâtımî-İsmâîlî etkinin Endülüs'ün dinî-siyasî hayatı üzerinde sanıldığından fazla olduğuna inanan yazar bunu Şîî düşüncenin karakterine bağlıyor. Peygamber soyundan gelmekle İslâm toplumunu yönetme hakkının kendilerinde olduğunu düşünen Şîî-Fâtımî anlayışın Yeni Eflâtunculuğu sahiplenmesi ile bu felsefenin Kuzey Afrika'da daha etkin hale gelmesi söz konusudur. Yazara göre, İbn Meserre'nin Mekke yolculuğu sırasında Tunus'un Kayrevan şehrinde bir süre kalması ve burada Fâtımîler'in ilk halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin (s. 904-934) özel hekimi olarak çalışması ve aynı zamanda Yeni Eflâtuncu yahudi bir filozof olan Isaac Israeli (855-955) ile temasta bulunması, onun Yeni Eflâtuncu İsmâîlîler ile fikrî etkileşimde bulunduğu dair verilebilecek örneklerden biridir (s. 7). Bu ve benzeri ifadeler ile yazar İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen birçok kavramın İsmâîlî kaynaklarda da görülebiliyor olmasını rasyonel-tarihî bir zemine yerleştirmek istemektedir. Ayrıca bu benzerliğin yanı sıra İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'de Yeni Eflâtuncu düşüncelerin etkilerinin oldukça net olduğunu söyleyen yazar bu iki düşünür arasında doğrudan bir etkileşim kanalı bulmanın çok kolay olmadığını ifade eder ve ünlü oryantalist Asin Palacios'un bu konudaki ifadelerinin bir kısmının eleştirildiğini ve doğru kabul edilmediğini belirtir. Diğer taraftan yazar Sünnî mistik düşüncede özellikle İbnü'l-Arabî, İsmâîlî düşünce ve Yeni Eflâtunculuğa ait öğretilere ev sahipliği yapan Ortaçağ Endülüsü'ne yönelik detaylı çalışmalar yapmaya çok gönüllü olunmadığını iddia eder. Bu isteksizliğin altında yatan sebepler ise beş alt başlıkta incelenmiştir: Tarihsel olmayan bakış açısı, Gelenekçilik, Şîî-Sünnî ilişkisi, Şîî olgusunun siyasî yorumu ile yahudi ve İslâm mistisizmi araştırmacılarının iletişim eksikliği.

Ebstein terminolojik tartışmalara da değindiği kitabında mistisizm kelimesinin de tek bir versiyonun olmadığını ifade eder ve Ortaçağ İslâm düşüncesinde etkili olan Sûfizm, Şîî-İsmâîlî mistisizm, felsefî mistisizm veya mistik felsefe, İsmâîlî Yeni Eflâtunculuk ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen Sünnî Endülüs mistisizmi gibi farklı mistisizm türlerinin olduğunu belirtir (s. 24).

Endülüs'teki mistik-felsefî düşüncenin gelişimine İsmâîlî geleneğin katkısını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada yazar, "ilâhî kelime ve irade", "harfler üzerine düşünme", "velâyet", "insan-ı kâmil" ve "paralel" dünyalar düşüncesi şeklinde beş ana konuya odaklanmaktadır.

Kitabın birinci kısmında Ebstein *kelime, kün, emr, irade* gibi kavramların İsmâîlî literatürde, İbnü'l-Arabî ve İbn Meserre'de nasıl kullanıldığına

yoğunlaşıyor. Bu kavramlara yüklenen anlamların daha doğru anlaşılabilmesi için kısa bir arka plan çalışması mahiyetinde onların yahudi-hıristiyan ve Helenistik köklerine değinilmesi gereğinin altını çiziyor. Bu kavramların İsmâîlî literatürde ve İbnü'l-Arabî ile İbn Meserre'nin eserlerinde hem kozmolojik misyonları hem de sosyal ve dinî etkileri doğrultusunda ele alındığını ifade eden yazar Eski Ahit'te de *davar* kelimesinin Arapça'da *kelime* kavramına tekabül ettiğini ve bunun Tanrı'nın yaratıcı gücü anlamına geldiğini söylüyor. Helenistik kültürde de *davar* kelimesinin Yunanca *logos* ile ilişkilendirildiğini ve *logosun* da dünyanın evrensel ve rasyonel idame ettirici prensibi olarak telakki edildiğini belirtiyor. *Logos* insana göre yaratılmış değilken Tanrı'ya göre yaratılmamış değildir (s. 33-34). Yazara göre İslâm öncesinde var olan bu anlayışların Kur'ânî kullanımı da *kelime* ile ifade edilebilir. *Kelime* peygamberlere gönderilen vahyi, Allah'ın emirlerini, Hz. İsa'yı işaret edebilmektedir. Dolayısıyla kullanıldığı bağlama göre *kün*, *emr*, *irade* gibi kavramlarla ilişkili olan bir terimdir. *Logosun* insan ve Tanrı'ya göre farklı statüsüne benzer bir şekilde *kelime* de Kur'an'da ilâhî emir olarak geçtiğinde Allah ile yaratılanlar arasında mevcut bir varlık gibi, meselâ melek anlaşılabilir. Ruhun da aynı şekilde kullanılan bir kavram olarak İslâm öncesi bir kökene sahip olduğunu ifade ediyor. Yazar, Kur'ânî kullanımında bu kavramların kozmolojik ve sosyal-dinî etki ve görevlerinin olduğunu, Allah'ın kelimesi, ilâhî emir gibi anlamlarda kullanıldığını söyledikten sonra İsmâîlîler, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından sıra dışı bir şekilde Yeni Eflâtuncu çerçevede yorumlandığını iddia eder.

İsmâîlîler de *kelimeyi* Allah'ın emri olarak görmekte beraber Yeni Eflâtuncu yapıya uyarlamak için onu *mutlak bir* (Tanrı) ile *ilk akıl* arasına yerleştirmiş ve ilk aklın bir sebebi olarak görmüşlerdir. Bu noktada Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 331/942), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-934) ve Ebû Ya'kûb el-Sicistânî (ö. 361/971) örnek olarak veriliyor. Yeni Eflâtuncu ilâhî emir ve *kelime* anlayışının İhvân-ı Safâ risâlelerinde de olduğunu ileri süren yazar bunun İsmâîlî-İhvân-ı Safâ ilişkisine de önemli bir delil olduğunu ve Endülüs'e İsmâîlî etkinin ulaşmasında İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinin etkili olduğunu kaydediyor. İsmâîlî literatürde görülen ve Tanrı ile ilk akıl arasında bir yerde bulunan *kelime* anlayışının İhvân-ı Safâ'da olması, onun da Endülüs'ü etkilemesi altı çizilen hususlardan biridir. İhvân-ı Safâ'ya göre de *kelime*; Tanrı ile ilk akıl arasında, evrene hayat ve birlik veren, dünyanın sebebi olan, Tanrı'nın irade ve kudretinden doğan bir varlıktır (s. 45-48). Bu yaklaşımı ile ilâhî *kelimeye* yüklenen anlam Yunanca ve Helenistik düşüncede olan ve evrenin ruhu olarak görülen *logos* ile benzerdir. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın Kur'an'daki arş ve kürsü kavramlarını nasıl Yeni Eflâtuncu varoluş

şemasına uyarladığını da açıklayan yazar *kalem ve levh-i mahfûz* kavramlarının sırasıyla Yeni Eflâtuncu ilk akıl ve küllî nefis (ruh) kavramları ışığında yorumlandığına işaret eder. Bütün bunların yanı sıra, yazar ilâhî *kelime*, bilgi ve iradenin peygamberlerin, evliyaların ve dinî liderlerin ontolojik köklerini işaret ettiğini de söyler.

Yazara göre bu kavramlar Endülüslü mistikler İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından da Yeni Eflâtuncu yorum ile benimsenmiştir. İbn Meserre'ye göre de yaratılıştta önemli bir yer işgal eden *kün* emri ilk akıldan üstte Tanrı'dan aşağıda bir konumda olup bütün yaratılışın bir illetidir. İbn Meserre İhvân-ı Safâ'nın Yeni Eflâtuncu anlayışı doğrultusunda arş-kürsü ve kalem-levh-i mahfûz kavramlarını ilk akıl ve küllî nefis kavramlarıyla açıklama yoluna gitmiştir. Bütün yaratılanları Allah'ın kelimesi ve birer tecellisi olarak gören İbnü'l-Arabî de bu noktada çok farklı bir yol izlememektedir. Birincil kaynaklardan referans göstererek konuyu ele almaya gayret eden yazar yaratılışın ve mezkûr Kur'ânî terimlerin Yeni Eflâtuncu çerçevede yorumlanışının İsmâilîler'de, İhvân-ı Safâ'da, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî yazılarında büyük oranda paralellik arzettiğini ifade eder (s. 50-55). Bu sebeple yazar, İsmâilî Yeni Eflâtunculuğun, Isaac Israeli'nin düşüncelerinin, İbn Meserre, İbn Gabriol (ö. 450/1058), Judah Ha-Levi (1075-1141) ve İbnü'l-Arabî'nin aynı Yeni Eflâtunculuğun farklı versiyonları olarak anlaşılması gerektiğini söylüyor.

Kitabın ikinci kısmı Harfler konusuna odaklanmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi harfler üzerine kuramsal düşünme faaliyeti antik dünyadan itibaren izlenen bir gerçekliktir. Yahudi mistisizmde harfler üzerine düşünme, onlara farklı anlamlar ve rakamsal değerler atfetme yaklaşımı Yunan düşüncesinde ve Helenistik düşüncede de görülebileceği gibi Yeni Pisagorculuk ve Yeni Eflâtunculuk akımlarında ve daha sonra hıristiyan düşüncesinde de kendisine yer bulmuştur. İslâm düşüncesinde de harfler ile kozmolojik yapı ve düzen arasında bağ kurmak suretiyle onları yaratılışın bir parçası olarak görme durumu İsmâilî literatürde ve İbn Meserre ile İbnü'l-Arabî'nin yazılarında kolayca görülebilir. Klasik sûfi literatüründe olmayan bir şekilde harf yorumlaması mistik ve felsefî bir tür olarak bu düşünürlerin öğretilerinde merkezi bir öneme sahiptir. Harflerin kitabın önceki bölümlerinde bahsedilen ilâhî emir, *kelime*, irade kavramlarıyla yakın bir ilişki içerisinde yorumlandığına dikkati çeken yazar Allah'ın evreni ilahî emir, yani konuşma ile (*kün*) yarattığını dolayısıyla İsmâilî düşüncede harflerin evrenin yapı taşları olarak görülmesinin de mâkul olduğunu ifade ediyor. İsmâilî-Yeni Eflâtuncu filozof Ebû Ya'kûb el-Sicistânî'den de örnekler vererek harflere anlamlar yüklemenin boyutlarını ortaya koymaya çalışıyor. Meselâ Allah kelimesindeki *elif*, *lâm*, *lâm* ve *ha* harflerinin ilk akla, küllî nefse, peygambere

ve onun varisine işaret edebileceği gibi bu harflerin ateş, su, hava ve toprak gibi dört unsura veya bazı burçlara da işaret edebildiğini belirtiyor. Bir diğer örnek olarak yedi yüce harfin –Kûnî kader'deki harfler; İsmâîlî yaratılış mitolojisi (s. 41), fakat sayfa 43'te yedi harf “kûn fe yekûn”deki harfler olarak veriliyor– hem ebced hesabı ile sayısal değer ifade ediyor olmasını hem de yedi gezegene, yedi peygambere, insan bedeninin yedi organına veya hava, su, ateş, karanlık, aydınlık, buhar, çamur, ateş gibi yedi varlık unsuruna işaret etmesini muhtemel görüyor (s. 77-85). Benzer yaklaşımların İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde de görüldüğünü söyleyen yazar yedi gezegenin mânevî güçleri ile insanın yedi mânevî özelliği arasında ilişki kuruluyor. Beş duyu organı ve konuşma ile düşünmeden oluşan bu yedi özellik ile gezegenlerin ilişkisi ayın ışığının güneşten gelmesi nasılsa insan konuşması da düşünme özelliğinden gelir şeklinde bir anlayışa dayanıyor. Sicistânî'de ve İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde olduğu gibi İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'de de buna benzer yaklaşımlar görmek mümkündür. Harfleri evrenin yapısına dair işaretler olarak gören İbn Meserre'de *elif* harfi Allah'ın zatına, *lâm* harfi ilk akla ve *mîm* harfi de küllî nefse işaret eder. Başka bir yerde de, *Havâssü'l-hurûf*, Allah lafzı ile ilk akıl arasında bir ilişkiden bahseder. Yazara göre Şîî-İsmâîlî düşüncede ve İbn Meserre'de görülen bu yaklaşımın aynısı İbnü'l-Arabî'de de bulunmaktadır. Evrendeki hiyerarşik yapı ile harflerin farklı telaffuz noktaları arasında bir ilişki kuran İbnü'l-Arabî her şeyin rahmanın nefesinden ortaya çıktığını, ilk yaratılanın ilk akıl olduğunu, sonra da küllî nefis ve hiyerarşik yapıyla ifade edilen âlemin varlığa geldiğini Yeni Eflâtuncu bir kozmoloji dairesinde izah etmektedir. Yazar bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yaratılışın her bir kademesini hangi harfe bağladığını gösteren bir tablo vermekle konuyu daha net bir hale getirmiştir. Arapça'daki harflerin sayıları ile ayın her bir konağı, Kur'an'daki sûre ve âyetlerin düzeni arasında da tesadüfi olmayan bir ilişkinin varlığını kabul eden İhvân-ı Safâ'ya göre harflerin yaratılıştaki rolü büyüktür. İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî de evrenin yaratılış ve düzeninde bu harflerin rolüne dikkat çekmektedirler. Bunun yanı sıra harfler ve nebîlik-velîlik arasında da bir ilişki gözeten İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de yirmi yedi peygamberi/velîyi (İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimselerin asıl görevleri velîliktir; nebîlik bir süreliğine verilmiştir) konu edinmesi ve yirmi sekizinci kişinin ise gizli kalması düşünölmeye değer bir nokta olarak görülüyor yazar tarafından. Ona göre İbnü'l-Arabî son halkayı kendisi olarak görmektedir (*hâtemü'l-evliyâ*). Sonuç olarak, İbn Meserre'de, İbnü'l-Arabî'de veya İsmâîlî düşüncede var olan bir kavramı anlamak için bunlar arasındaki bağlantının iyice tespit ve tahlil edilmesi gerekir. Yazara göre harfler üzerinde düşünme, onları yorumlama, yaratılışın birer yapıtaşı olarak görme, Yeni Eflâtuncu bir düzende izah etme, dört unsur ile ilişkilendirme, paralel dünyalar ve harfler arası ilişkiyi

açıklama, evliyalar ile harfler arasında bir bağlantı kurma gibi birçok meselede bu düşünürler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (s. 102-120).

Üçüncü kısımda ise Allah'ın dostları (evliya) konu edinilir. Kur'ânî ifadeyle Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu (*hâtemü'l-enbiyâ*) olarak tanıtılmasını yazar sonraki nesillerin dinî rehberine duyacakları doğal ihtiyaç ile örtüşmediğini düşünür. Böylece peygamberler statüsünde olmasa da velîlik makamının varlığını ve bu makamdakilerin peygamberden sonra Allah ile insan arasındaki iletişim vazifesini üstlenmesini mâkul görür. Fakat kimlerin bu makama uygun olduğu meselesi tartışmaya açıktır. Şî'a'ya göre Hz. Ali soyundan gelmek önemli bir şart iken Sünnî anlayışta böyle bir soy bağlayıcılığı yoktur; kişinin takvâsı, ahlâkı ve en önemlisi Allah tarafından seçilmesi bu makama ulaşmayı mümkün kılar. Velâyet hakkındaki düşünce ve oluşumların Şî'a'da II. (VIII.) yüzyıldan, Sünnîlik'te ise III. (IX.) yüzyıldan itibaren görüldüğünü ifade eden yazara göre genel olarak Şî'a'ya referans göstermeden İslâm mistisizminde velâyet kavramı tartışılmaz. Bu sebeple yazar, kitabın bu kısmında İsmâîlî düşünce ile İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışları arasındaki belirgin ilişkiye odaklanıyor (s. 123-125).

Yazar, öncelikle evliyanın sıradan insanlara göre daha üstün olduğunu ve kendi arasında da bir hiyerarşi olduğunu belirtiyor. Hadislere dayandırılan bu yaklaşımın İslâm öncesi geleneklerde de görüldüğünü ifade eden yazar mezkûr hadislerin zayıf veya sahih olup olmadığı hakkında bir bilgi vermezken kaynak olarak Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserini kabul ediyor. Evliya arasındaki hiyerarşinin hem İsmâîlî gelenekte hem İhvân-ı Safâ'da hem de Sünnî mistisizmde farklı terimlerle ifade edildiğini söyleyen yazar 5, 7, 40, 400, 500 gibi rakamsal ifadelerin Pisagorcunun gelenekten etkilenmenin işareti olduğunu düşünür. Ona göre evliyanın arasındaki bu hiyerarşinin Yeni Eflâtuncu hiyerarşik evren anlayışı ile ilişkisi göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin kendinden önceki sûfî gelenekten ziyade İsmâîlî geleneği izlediğini düşünür. Şii ve Sünnî geleneklerde evliyanın peygamberin vefatından sonra Allah ile insan arasındaki ilişkiyi üstlenecek kimseler olarak görüldüğünü düşünen yazar aynı zamanda bu makamın yaratılıştan önce de var olduğunu iddia ederek karmaşık bir yaklaşım ortaya koymuştur. Evliyalığın ilâhî kökenlerinin olduğunu iddia etmek ile böyle bir makamın yaratılıştan önceye bağlanması aynı değildir. Elbette yazarın amacı konuyu etraflıca bilenler için bir ölçüde anlaşılabilir; fakat bu ilâhî kökenin *a'yân-ı sâbıteye*, idealar âlemine mi yoksa nûr-u/hakikat-i Muhammed'e mi bağlandığı daha net bir şekilde ortaya konulabilirdi. İbnü'l-Arabî perspektifiyle konu ele alındığında hakikat-ı Muhammed, Allah ile insan arasında bir

ara makamdan ziyade Yeni Eflâtuncu ilk akla tekabül eden kozmolojik bir hakikattir.

Yazarın işaret ettiği bir başka mesele de Allah'ın isimlerinin evliyaya karşılık geldiği konusunda İsmâîlî gelenek ile İbnü'l-Arabî arasındaki benzerliktir. İnsân-ı kâmilin kemâlâtı Allah'ın bütün isimlerinin tecelligâhı olmasına dayanır. Fakat *kutup* (en yüksek mertebedeki velî) konusuna da değinen yazar kutbun ilk akla karşılık geldiğini, İdris peygamberin kutup olduğunu, kutbun Hz. Peygamber soyundan gelmesinin zorunlu olmadığını, kutbun aynı zamanda insân-ı kâmil olduğunu ifade ederek netleştirilmesi gereken bir nokta daha oluşturuyor (s. 143-155). İlk akıl hakikat-i Muhammed olarak tespit edilmiş ve bütün yaratılmışların mânevî kaynağı iken İdris peygamberin kutup oluşu, kutbun sayısı, en yüksek mertebedeki velinin kim olduğu gibi meseleler izah edilebilirdi. İbnü'l-Arabî'nin bakışıyla, aslî görevi velîlik olan Hz. Peygamber'den daha üstün bir velî mi kabul ediliyor şeklinde bir sorunun ortaya çıkması yazarın bu kısımdaki net olmayan anlatımından kaynaklanmaktadır.

Hem İsmâîlî gelenekte hem de İhvân-ı Safâ ve İbnü'l-Arabî'de önemli yer tutan insân-ı kâmil meselesine tahsis ettiği dördüncü kısımda yazar, bu kavramın Zerdüştilik, Maniheizm ve gnostik gelenekler gibi İslâm öncesi düşünce ve inanç sistemlerine dayandığını belirtiyor. Bu kavramın genel olarak İbnü'l-Arabî ile bilinir olmasının yanlış olduğunu ifade eder ve daha öncesinde İsmâîlîler'de ve İhvân-ı Safâ'da görüldüğünü belirtir. Dahası, kemâlât kavramını insanın amelî-ahlâkî yönü ve felsefî bilgiye ulaşması ile ilişkilendiren Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi filozofların olduğunu, bu sebeple mezkûr kavramın Yunan ve İslâm felsefesinden bağımsız izah edilemeyeceğini düşünür. Elbette bu kavramın felsefede ele alınışı insanın sahip olduğu potansiyeli açığa çıkarma şeklindeki İsmâîlî düşüncede Allah ile iletişimde olmak, seçilmiş olmak ve ontolojik farklılık şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla velâyet kavramı ile çok yakın bir ilişki içinde olan insân-ı kâmil kavramı kozmolojik, ontolojik, ahlâkî ve ilmî olarak birçok özelliğe ve misyona sahiptir. Yazara göre İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil anlayışı felsefî yöne sahip olmakla beraber İsmâîlî perspektifi belirgin bir şekilde yansıtmaktadır (s. 157-160). İlâhî ve dünyevî hakikatleri bünyesinde toplayan kişi olarak tasvir edilen insân-ı kâmil anlayışı İsmâîlî kaynaklarda ve İhvân-ı Safâ risâlelerinde de bulunmaktadır. Yazara göre hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde İsmâîlî düşüncede olan bu yaklaşımın izleri takip edilince Tevrat, Eflâtun'un diyalogları, Plotinus'un Enneadları ve çeşitli yahudi ve hıristiyan eserleri karşımıza çıkar. Yine aynı şekilde *halife-imam* gibi peygamber olmadığı halde sıradan

insanlardan farklı görülen kişilerin İsmâîlî düşüncede ve İbnü'l-Arabî eserlerinde nasıl dinî bir karaktere büründüğü ve nasıl insân-ı kâmil mertebesine yükseltildiği de izah ediliyor. Elbette kimin bu makama lâıyk olduğu hususunda uzan uzadıya tartışmalar olsa da İsmâîlîler için sadece peygamber ve imamlar buna lâıyk olabilirken, İbnü'l-Arabî'de böyle bir soy bağı zorunluluğu yoktur.

Kitabın ana kısımlarından sonuncusu olan beşinci kısımda paralel dünyalar düşüncesi ele alınıyor. İsmâîlî düşüncenin temel konularından olan bu mesele İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından da paylaşılmaktadır. İnsan-evren ilişkisini, evliyanın ve evrenin hiyerarşik yapıları arasındaki ilişkiyi, bunlara tekabül eden rakam ve harfleri, insan konuşması ile ilâhî kelâm arasındaki analogiyi temele alarak zâhir-bâtın dengesi üzerine kurulu bir öğretiyi olarak karşımıza çıkan paralel dünyalar meselesi, konuların tek taraflı değil; aksine onlara karşılık gelen paralel/bâtınî hakikatleri ile kavramanın gerçek tevhit için gerekli olduğunu bize göstermektedir. İnsanı küçük âlem, evreni büyük âlem olarak gören düşünce ile yola çıkan İsmâîlîler, bu noktada da İslâm filozoflarından ve dolayısıyla İslâm öncesi mirastan faydalanmıştır (s. 189-191).

Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesi, ay üstü âlem ile ay altı âlemin etkileşimi veya göksel cisimlerin ruhu mesabesinde kabul edilen kozmik akılların hiyerarşik yapısı evliyanın, harflerin ve rakamların hiyerarşik yapısına karşılık gelmektedir. Bahsedilen bu ilişkiler ağının İhvân-ı Safâ risâlelerinde de bulunduğunu ifade eden yazar, risâlelerin biraz daha farklı detaylar vererek insan bedeni ile fiziksel ay altı âlemin unsurları arasında da ilişki kurduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'de de benzer ilişkilerin bâriz olduğunu iddia eden yazara göre bu hiyerarşik yapı ve ilişkilerin kozmolojik etkilerinin yanı sıra sosyal, siyasî ve dinî etkisi de vardır. Meselâ risâlelerde, insanın bedeni şehir, ruhu ise reis/kral olarak tasvir ediliyor. Bu ruhun sahip olduğu yetiler ise şehrin askerleridir. Hâricî duyular krala haber getiren gözcülerdir. Hayal, düşünme ve hâfıza gibi dâhilî duyular ise kralın yakınıdakilerdir. Konuşma yetisi kralın kapı görevlisi/koruması iken yazma yetisi ise onun kralın veziridir. Reis konumunda olan insan ruhunu konuşan / düşünen ruh (*nefsü'n-nâtıka*) olarak niteleyen İhvân-ı Safâ bu yöneticinin dinî, hukukî ve siyasî otorite olduğunu ve *nâtıka* tekabül ettiğini iddia eder. Yazara göre bu yaklaşımların bir benzeri ve bu ilişkileri Yeni Eflâtuncu felsefe ışığında yorumlayıp bir zemine oturtma çabası İbnü'l-Arabî'de de vardır (s. 201-210).

Sonuç olarak İsmâîlî gelenekte ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî düşüncesinde görülen bunca ortaklığın iki mâkul izahı olabilir. Birincisi, İsmâîlîler ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî aynı İslâm öncesi mirastan faydalandı ve bu

şekilde mistik-felsefî bir gelenek oluşturdular. İkincisi ise İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî İsmâilî düşünürlerin İslâm öncesi mirastan faydalanarak oluşturdukları mistik-felsefî gelenekten etkilenerek kendi düşünce sistemlerini kurmaya çalıştılar. Elbette kitaptan anlaşılacağı üzere yazarın tercih ettiği görüş ikincisidir. Bu bağlamda ortaya koymaya çalıştığı birçok argüman vardır. En önemlilerinden biri ise şüphesiz ki, İbn Meserre ve özellikle İbnü'l-Arabî'deki Yeni Eflâtuncu yaklaşımların özgün olmaktan ziyade belirgin bir şekilde İsmâilî-Yeni Eflâtuncu yorumu yansıttığıdır.

Tanıtımını ve incelemesini yapmaya çalıştığım bu eserin İslâm mistisizminin özgünlüğünü ve ne ölçüde *ilm-i ledün* ile tesis edildiğini merak eden okur için oldukça faydalı olacağı kanaatindeyim. İbnü'l-Arabî'nin *keşf-ilham* ile ortaya koyduğunu iddia ettiği düşüncelerin sadece felsefe zemininde değerlendirilmesi kitabın bir eksikliği olarak görülebilir; fakat felsefî ilişkiler bağlamında birincil kaynaklara dayanarak konuyu izah etmesi gayet başarılıdır. Yine bazı konuların birkaç defa tekrar edilmesi okur için yorucu ve dikkat dağıtııcıdır. Ancak birbiriyle ilişkili konuların farklı cihetinin konu edilmesi hasebiyle yer yer tekrarlar bu tarz çalışmaların tabiatı olarak kabul edilebilir.

Emrah Kaya, Dr. Öğr. Üyesi

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-8889-5587

DOI 10.26570/isad.410189

Vefeyat Obituary

Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)

Asrımızın önde gelen hadis âlimlerinden Hindistan asıllı Ebû Akîl Muhammed Mustafa el-A'zamî 20 Aralık 2017 tarihinde Riyad'da vefat etti. Mustafa el-A'zamî, sayısız İslâm âlimine ev sahipliği yapan Hindistan coğrafyasında yetişmiş hadis âlimlerinin son halkası olarak oldukça önemli çalışmalarına imza atmış kıymetli bir şahsiyetti.

Mustafa el-A'zamî, 1930'da Hindistan'ın kuzeyinde yer alan Uttar Pradeş vilâyetine bağı A'zamgarh beldesinde dünyaya geldi. A'zamgarh, Şibli Nu'mânî ve Habîburrahman el-A'zamî gibi değerli ilim adamlarının yetiştiği bir şehirdir. Çok küçük yaşlarda annesini kaybeden A'zamî'nin eğitimine babası özel bir ihtimam göstermiştir. Nitekim babası da Mevlânâ unvanı ile anılan bir din âlimi idi. Hindistanlı ilim adamlarından Habîburrahman el-A'zamî, Mustafa el-A'zamî'nin babasının yakın arkadaşlarından biriydi.

Mustafa el-A'zamî, öncelikle A'zamgarh'da bulunan Dârülulûm-i Meuv'da dinî eğitim almıştır. Çocukluk günlerinden itibaren matematik ve İngilizce öğrenmeye önem vermiş, İngiliz okuluna gidebilmek için babası ile mücadele etmiştir. Kısa bir süre İngiliz okuluna gitse de, ardından Dârülulûm-i Diyûbend'in en eski şubelerinden, Murâdiye şehrindeki Şâhî Medresesi'ne devam etmiştir. Babasından Farsça öğrenmiş, erken yaşlarda İngilizce'yi öğrenmesinin yanı sıra Arapça, fıkıh, edebiyat ve gramer kitapları okumuştur. Daha sonra Dârülulûm-i Diyûbend'e devam eden A'zamî, 1952 senesinde

buradan mezun oldu. Diyûbend, Kuzey Hindistan'da Sehârenpûr'a bağlı bir kasabadır. Enver Şah el-Keşmîrî ve Habîburrahman el-A'zamî de Diyûbend ekolünde yetişmiş âlimlerdi. Diyûbend okulu, mezhep olarak Hanefî, meşrep itibariyle sûfî, kelâmda da Eş'arî bir usule sahipti.¹ A'zamî bu okulda yetişmekle beraber, Diyûbend'in eksik bulduğu yönlerini de eleştirmekten sakınmayan bir ilim adamı idi.² Diyûbend'de *Makâmâtü'l-Harîrî*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Kütüb-i Sitte* gibi kaynakları baştan sona okudu. Nitekim Diyûbend'in eğitimi, kaynak eserlerin baştan sona okunarak inceden inceye tetkik edilmesine dayanıyordu.

Mustafa el-A'zamî'nin Diyûbendli hocaları arasında öncelikle Hüseyin Ahmed el-Medenî'den (ö. 1958) söz etmek gerekir. Zira A'zamî'yi Buhârî gibi büyük âlimlerin eserlerine ulaştıran isnat kendisine Hüseyin Ahmed vasıtası ile ulaşmıştır. Hüseyin Ahmed el-Medenî, hem davetçi kimliği ve İngiliz sömürgeciliğine karşı mücadelesi ile bilinen hem de Diyûbend'de 5000'e yakın talebe okutmuş bir âlimdir. A'zamî, hocasının hadis öğretirken özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini açıklamaya özen gösterdiğini, konuları çok ayrıntılı ve anlaşılır bir biçimde anlattığını ifade etmiştir. Ayrıca sûfî bir kişiliğe de sahip olan Medenî, öğrencileri tarafından çok sevilen, sofrası herkese açık bir şeyh olarak bilinirdi.

A'zamî Diyûbend'den sonra kuzeyde Uttar Pradeş vilâyetinde bulunan, çok sayıda yazma eseri muhtevî zengin kütüphanesi ile meşhur; bünyesinde Tıp, Fen, Edebiyat, Mühendislik fakülteleri bulunan Aligarh İslâm Üniversitesi'nde de bir sene eğitim aldıktan sonra Mısır'a gitti, Ezher Üniversitesi İlahiyat (Usûlüddin) Fakültesi'ne kaydoldu. 1955'te Ezher'den yüksek lisansını tamamlayarak mezun oldu. A'zamî, Ezher'in Diyûbend'e kıyasla modern bir eğitim sistemine sahip olduğu kanaatindeydi. Buna rağmen Mısır'a kolaylıkla uyum sağlamış, burada geniş bir çevre edinmişti.

Mısır'da yüksek lisansını tamamladıktan sonra çalışma amacıyla Katar'a gitti. Katar'da hem Arap olmayanlara Arapça öğretti hem de Dârü'l-kütübî'l-Katariyye'de kütüphane müdürlüğü yaptı. Katar'da bulunduğu yıllarda Cambridge'de doktorasını tamamlayıp dönen bir arkadaşının yönlendirmesiyle 1964'te İngiltere'ye giderek Cambridge Üniversitesi'nde doktora programına kaydoldu. A'zamî, o yıllarda da oryantalist çalışmalardan haberdardı. İslâm dünyasında oryantalist etki ile sünnetin değeri etrafında tartışmalar yapıldığını gözlemlemekteydi. Hadis ve sünnet ile ilgili kitap yazan bazı

1 Bk. Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 293.

2 Bu hususta bk. Şahyar, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştirdiği Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine", s. 181.

müslüman araştırmacıların bilgi ve fikir eksiklerini görüyordu. Üstelik bu kimselerin kendileri dışındakileri metot bilmemek, araştırma yöntemlerinden haberdar olmamakla suçladıklarının da farkındaydı. Bu sebeple özellikle Batı'da saygın bir üniversitede doktora düzeyinde ilmî bir çalışma yapmanın önemli olduğunu düşünmekteydi. Başlıca gayesi sünnete hizmet eden bir doktora tezi hazırlamaktı. Cambridge'de önce Prof. Arthur John Arbery (ö. 1969), sonra da Prof. Robert Serjeant danışmanlığında çalıştı. Tez aşamasında zaman zaman hocaları ile fikrî ayrılıklara düşse de aralarındaki insanî ilişkiler oldukça iyiydi. Özellikle Serjeant, A'zamî'nin tez danışmanı olmayı ısrarla istemiş ama onu fikren değiştiremediğini de ifade etmek zorunda kalmıştır. A'zamî 1966 yılında *Studies in Early Hadith Literature* adlı doktora tezini tamamlayarak Cambridge'den mezun oldu.

A'zamî, doktorasını tamaladıktan sonra 1968'de Suudi Arabistan'a yerleşti. 1973 yılına kadar Mekke'de kaldıktan sonra Riyad'a gitti. 1991'e kadar Melik Suûd Üniversitesi'nde hocalık yaptı. A'zamî gerek Mekke'de gerekse Riyad'da çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi yönetti, oldukça kıymetli ilim adamları yetiştirdi. Talebeleri arasında Ahmed Muhammed Nürseyf, Ömer Hasan Osman Fellâte gibi isimler de vardır.

A'zamî 1980'de hadis ilmine olan hizmetleri sebebiyle Melik Faysal ödülüne lâıyk görüldü; ancak bu ödülü fakir öğrencilere bağışladı. 1981'de Suudi Arabistan, A'zamî'ye vatandaşlık verdi ve 1982'de onu İstihkak madalyası ile ödüllendirdi.³

Mustafa el-A'zamî'nin Hindistan'da eğitim aldığı okullar Hanefî ekolünün en meşhur okullarıdır. A'zamî de Diyûbend ekolünde yetişmiş, mezhep taassubu olmayan, Hanefî bir âlim olarak varlık göstermiştir. İslahatçı ve modernist hareketlere iltifat etmemiştir.

Hindistan coğrafyası hadis ve sünnet konusunda pek çok farklı düşünce-nin zuhur ettiği bir bölgedir. Bölgede Kur'âniyyûn ekolü gibi sünnetin şer'î delil oluşunu toptan reddeden anlayışların mevcudiyetinin de etkisiyle olsa gerek, hadis ve sünneti savunma amaçlı birçok çalışma yapılmıştır. Mevdûdî, Habîburrahman el-A'zamî gibi ilim adamlarından sonra Mustafa el-A'zamî de sünnet-i nebevîyi savunan Hindistanlı ulemâ arasında yer almıştır. A'zamî, ümmetin sömürgecilik sonrasında pek çok değerini kaybettiğini, kendisinin de kaybolan değerlere dönmek ve sömürgecilerle yandaşlarından kurtulmak

3 A'zamî'nin biyografisi ile ilgili şu makalelerden istifade edilmiştir: bk. Gavri, "eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-A'zamî", s. 185-262; şentürk, "Büyük Hadis Âlimi Mustafa el-A'zamî Hakk'ın Rahmetine Kavuştu", s. 27; ayrıca <http://www.sonpeygamber.info/bir-hadis-aliminin-ilm-yolculugu-mustafa-el-a-zami> (erişim tarihi 18.03.2018).

gayesiyle çabaladığını ifade eder. Bu çabaların verimli bir sonuca dönüşebilmesi için dünyanın hatırı sayılır üniversitelerinden birinde kabul görmüş bir ilmî çalışma yapmak gerektiğine inanmış ve bu amaçla doktora öğrenimi için Cambridge'e müracaat etmiştir. Amacı sünnete dil uzatanların yanılıklarını ortaya koymak ve sünneti lâyük olduğu şekilde anlatabilmektir. Zira sünnet aleyhtarları, sünneti savunanların eski kafalı olduklarını, modern araştırma yöntemlerinden ve ilmî gelişmelerden haberdar olmadıklarını iddia ediyorlardı. Onlara Batılı üniversitelerden birinde yapılacak bir doktora çalışması ile güçlü bir cevap verilebilirdi. Bu gaye ile başladığı doktora öğreniminde hadislerin yazıya geçirilme sürecini çalıştı. Hicretin ilk 150 senesinde sahâbe ve tâbiünden pek çok ismin hadisleri kayda geçirdiğini, hadis yazımının Hz. Peygamber döneminde başladığını, kesintiye uğramaksızın tedvin sürecinin devam ettiğini ispatladı. *Studies in Early Hadith Literature* başlıklı bu çalışma Arapça'ya ve Türkçe'ye de tercüme edildi.⁴

Mustafa el-A'zamî'nin oryantalist çalışmalara cevap niteliğinde kaleme aldığı bir diğer eseri, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* başlığını taşımaktadır. Bu çalışmasında fikhî hadislerin aslında II (VIII) ve III. (IX.) asırda yaşayan İslâm âlimlerinin sözleri olduğunu ve Hz. Peygamber'le bir ilgisinin olmadığını ileri süren oryantalist Schacht'a karşı çıkararak, Hz. Peygamber'e yeni bir hukuk sistemi getirme görev ve yetkisinin Allah tarafından verildiğini, "Peygamber'in sünneti" ifadesinin henüz Hz. Peygamber hayatta iken kullanıldığını izah etmiştir. Oryantalistlerin, iddialarına mesnet oluşturan örnekleri hadis kaynaklarından değil de fıkıh kaynaklarından derlemelerinin önemli bir yöntem hatası olduğunu belirtmiştir. A'zamî'nin bu çalışması da Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁵

Mustafa el-A'zamî, Buhârî ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddislerin, hadislerin sıhhati ve zayıflığı konusunda hüküm verirken hangi yöntemleri uyguladıklarını anlatmak gereğini hissediyordu. İslâm âlimlerinin bu konu hakkında bazı bilgilere sahip olduklarını ancak meseleye teferruatlı olarak vâkıf olmadıklarını düşünmekteydi. Hatta Mekke'de olduğu günlerde yüksek lisans öğrencilerine, şehre gelen ilim adamlarına konuyla ilgili sorular sorma ödevi vermiş, bir nevi sosyolojik anket yöntemi ile bilgi eksiklerini tespit etmişti. Ona göre, muhaddislerin sahihi ve zayıfı tespit etmede kullandıkları yöntemler, bugüne kadar daha iyisi bulunmamış oldukça teferruatlı yöntemlerdir. İşte bu yöntemleri anlatmak üzere *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn*

4 M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

5 M. Mustafa el-A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

adlı eserini kaleme aldı. Onun metodoloji konusunda kaleme aldığı bir diğer eseri ise *Studies in Hadith Methodology and Literature* başlığını taşımaktadır. Bu çalışma da Türkçeye kazandırılmıştır.⁶

A'zamî hadis tarihinin yanı sıra Kur'an tarihi ile ilgili de çalışmalar yapmıştır. Hz. Peygamber'in kâtipleri ile ilgili *Küttâbü'n-nebî* adlı çalışması hem vahiy kâtiplerini tespit edip sınıflandıran bir Kur'an tarihi çalışması hem de Hz. Peygamber'in bir devlet adamı olarak nasıl bir yönetim sistemine sahip olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınmış bir siyer çalışması olarak kabul edilebilir. *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* başlıklı mukayeseli çalışması da oldukça kıymetli bir eserdir. Bu çalışmasında Kur'an-ı Kerim'in vahyedildiği günden itibaren birden fazla kopya halinde kaydedildiğini, 1400 yıl boyunca hiç değişmeden aynı kaldığını, Kur'an-ı Kerim'e insan katkısı olmadığını bilimsel yöntemlerle izah etmiştir. Bu kitap aslında, Toby Lester tarafından *Atlantic Monthly* dergisinde (Ocak 1999) yayımlanan "What is the Quran" başlıklı makaleye reddiyedir. A'zamî'nin bu çalışması da Türkçeye çevrilmiştir.⁷

A'zamî telif sahasında olduğu gibi tahkik ve neşir çalışmalarında da hadis alanına kıymetli eserler kazandırmıştır. Altı ayrı yazma nüshayı mukayese ederek İmam Mâlik'in *Muvatta'*ının Yahyâ b. Yahyâ rivayetinin tahkik ve neşrini gerçekleştirmiştir. Eser sekiz cilt olarak 2004'te Ebûzabî'de (Abudabi) yayımlanmıştır. Bu neşrinde Beşşâr Ma'rûf'un *Muvatta'* hakkındaki bazı görüşlerine eleştiriler yönelmiştir.

Mustafa el-A'zamî'nin ilim dünyasına kazandırdığı en önemli neşir, *Sahîhu İbn Huzeyme*'dir. Eseri ilk defa 1962'de ülkemizi ziyareti esnasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 341) keşfetmiştir. Sadece dörtte birlik kısmı bulunan ve tek nüshası olan bu eseri ilk defa neşreden kişi A'zamî'dir. Bu neşirde hadislerin tahririni yapmış, sıhhat durumları hakkında bilgi vermiştir. Bu hususta Nâsîrüddin el-Elbânî ile de istişarelerde bulunmuş, onun da fikirlerine yer vermiştir. Eser önce 1971'de, daha sonra tashih edilmiş olarak 2003'te ve 2009'da yayımlanmıştır.

A'zamî'nin neşrini gerçekleştirdiği bir diğer eser de *Sünenü İbn Mâce*'dir. Türkiye kütüphanelerinde bulunan VII. (XIII.) yüzyıla ait üç ayrı yazma

6 M. Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

7 M. Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker – Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

nüshanın mukayesesi ile tahkik edilen eser 1983 ve 1984 yıllarında yayımlanmıştır.

Ali b. Medîni'nin *el-İlel*'i ile Müslim'in *Kitâbü't-Temyîz*'i ve Urve b. Zübeyr'in *Megâzi*'si de A'zamî'nin neşrettiği eserler arasındadır.

Mustafa el-A'zamî'nin Türkiye kütüphanelerinde keşfettiği bir diğer yazma eser Nüveyrî hattı ile kaleme alınmış Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin bir nüshasıdır. Nüsha Köprülü Kütüphanesi'nde (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 362) mevcuttur. Müstensihi olan Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1333) bu nüshayı iki ayrı hocası olan Şehâbeddin Ebül-Abbas Ahmed b. Ebû Tâlib (ö. 730/1335) ve Sittülvüzerâ Ümmü Muhammed Vezîre bint Ömer b. Es'ad'dan (ö. 716/1316), Kahire'de 7 Cemâziyelevvel 715 tarihinde kıraat usulü ile almıştır. Nüveyrî'nin söz konusu iki hocası ise İbnü'z-Zebîdî (ö. 631/1233) > Ebül-Vakt (ö. 553/1158) > Dâvûdî (ö. 467/1074) > Serahsî (ö. 381/991) > Firebrî (ö. 320/932) isnadı ile Buhârî'ye ulaşmaktadırlar. Bizzat Nüveyrî tarafından yazılan birkaç nüshadan biri olması ve Buhârî'ye kadar ulaşan bir isnadın nüshada yer alması bakımından bu eser oldukça kıymetlidir. Mustafa el-A'zamî'nin başına eklediği kıymetli bir mukaddime ile yazma nüsha üzerinden musavver olarak İstanbul'da tek cilt halinde basılmıştır. Bu nüshanın önemli bir hususiyeti de nüshada İbn Seyyidünnâs, Hâfız el-İrâkî, Heysemî gibi önemli isimlerin semâ kayıtlarının mevcut olmasıdır. Eserin mukaddimesinde hem Mustafa el-A'zamî'nin Buhârî'ye kadar ulaştığı isnat hem bu nüshanın icâzetini verdiği isimler zikredilmiştir. A'zamî'yi Buhârî'ye ulaştıran isnat şöyledir:

Muhammed Mustafa el-A'zamî > Hüseyin Ahmed el-Medenî > Mahmûd Hasan Diyûbendî > Muhammed Kâsım en-Nanevteî ve Râşid Ahmed el-Gengûhî > Şah Abdülganî ed-Dihlevî > Şah Muhammed İshak el-Hanefî > Şah Abdülazîz b. Veliyyullah > Şah Veliyyullah ed-Dihlevî > Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî > İbrâhim b. Hasan el-Kürdî > Ahmed b. Muhammed el-Kaşâşî > Ahmed b. Ali el-Şinnâvî > Muhammed b. Ahmed er-Remlî > Zeynüddin Zekeriyâ el-Ensârî > **Hâfız İbn Hacer** > İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî > Ahmed b. Tâlib el-Haccâr > **Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî** > Ebül-Vakt el-Herevî > Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî > Abdullah b. Ahmed es-Serahsî > Muhammed b. Yûsuf el-Ferebrî > İmam Buhârî.

A'zamî bu isnat ile yirmi bir vasıtada Buhârî'ye ulaşmaktadır. İsnatta İbn Hacer ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi meşhur isimlerin varlığı dikkat çeker. A'zamî'nin Köprülü Kütüphanesi'nde elde ettiği Nüveyrî nüshası ise bu isnadın İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî halkası ile aynı tabakada olup Sittülvüzerâ Vezîre bint Ömer et-Tenûhî aracılığı ile Zebîdî'de birleşmektedir.

Sittülvüzerâ bu isnatta Ahmed b. Tâlib el-Haccâr'a mütâbaat etmiştir. Bu durumda Nüveyrî nüshasının altı vasıta ile Buhârî'ye ulaşan oldukça kıymetli bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Nüveyrî isnadı, aslı itibariyle A'zamî'nin elindeki isnat ile aynıdır.

A'zamî kıymetli telif, neşir ve tahkik çalışmalarının yanı sıra hadis çalışmalarını bilgisayar ortamına ilk defa taşıyan isim olarak da bilinmiştir. Birçok yazma eseri bilgisayar ortamında toplamış, hadis kitaplarının fihristlerini oluşturma, tahkik ve tahric çalışmalarını bilgisayar ortamında gerçekleştirme çalışmalarında bulunmuştur. Bilgisayarda kelime, râvi ya da konudan hareketle hadis tahric etme, senet ve râvi çalışmaları yapabilmeyi projelendirmiştir. Bu çalışmalara mühendis olan oğlu Akil'in de önemli katkıları olmuştur.

M. Mustafa el-A'zamî, hadis öğreniminde hoca-talebe arasında kişisel iletişimin tarih boyunca var olduğunu, kitaptan öğrenmenin zayıf bir öğrenme usulü olduğunu ısrarla savunurdu. Elinde pek çok hadis kitabının icâzeti mevcuttu. Ancak icâzet sisteminin bugün temel şartlarından çoğunun unutulduğunu dile getirmekteydi. Bir şahsın elindeki nüshanın, hocasının elindeki nüsha ile yüzde yüz uyumlu olması durumunda ancak rivayet hakkı olabileceğini vurgulardı. Şartları dikkate alındığında icâzetli hadis rivayetinin kitapların korunmasında yegâne yol olduğuna işaret ederdi. Ağustos 2003 tarihinde İstanbul Üsküdar'da bir ay süre ile sayıları otuzu bulan ilâhiyatçıya *Kütüb-i Sitte*'den ve İmam Mâlik'in *Muvatta'*ının Şeybânî nüshasından metinler okuttu. Her derste semâ kayıtları tutuldu. Derslerin sona ermesiyle elindeki senedi ve tutulan meclis kayıtlarını tek tek imzalayarak katılımcılara teslim etti.⁸ O günlerde ders halkasında okutulan II. Abdülhamid baskısı *Sahîh-i Buhârî* metni az sayıda da olsa çoğaltıldı. Daha sonra Köprülü Kütüphanesi'nde elde edip neşrettiği Nüveyrî nüshasına yazdığı mukaddimede A'zamî, hem kendisini Buhârî'ye ulaştıran isnada hem de İstanbul Üsküdar'da hadis derslerine iştirak eden dinleyicilerinin isimlerine yer verdi.

Mustafa el-A'zamî, yaşadığımız çağda hadis ve sünnet ile ilgili yapılması gerekenleri gerek tespit etmede gerekse ihtiyaca uygun ilmî çalışmalar gerçekleştirilmede, hadis ve sünneti savunma ve muhafaza etme konusunda dikkat çeken çalışmalar gerçekleştirmiş, böylece asrımızın önde gelen hadis âlimleri arasında zikredilmesi gereken bir isim olmuştur. Sık sık Türkiye'yi ziyaret etmesi, kütüphanelerimizde çalışması ve ülkemiz ilim adamları ile hem ilmî hem de dostane bağlar kurmuş olması bakımından da daima

8 Bu ders ile ilgili detaylı bilgi için bk. "İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyası", s. 227.

hatırlanması gereken bir şahsiyettir. Hindistan'dan edininip Türkiyeli ilim adamlarına aktardığı isnat ile uzak coğrafyaları aynı zincirin halkaları haline getirerek Hz. Peygamber'e ulaştırma misyonu üstlenmiştir. Kendisine Allah'tan rahmet diler, başlattığı projelerin talebeleri vasıtasıyla tamamlanmasını, aynen arzu ettiği gibi hadis eserlerinin isnat ile semâ yöntemi ve icâzetle okunmasının yaygınlaşmasını, sünnetin önemini ve sahip olduğu değeri ilmi yöntemlerle ortaya koyan çalışmalar gerçekleştirmede açtığı çığırdan gidenlerin artmasını temenni ederiz.

Bibliyografya

- Daudi, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid, "eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-A'zamî ve müsâhemâtühül-ilmîyye fî mecâli'l-hadisî'n-nebevî: Dirâse istikrâiyye", *el-Hadis: Mecelle ilmîyye muhakkeme*, 4/8 (1436/2014): 185-262.
- "İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyası", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003): 227.
- Şahyar, Ataullah, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003): 181.
- Şentürk, Recep, "Büyük Hadis Âlimi Mustafa el-A'zami Hakk'ın Rahmetine Kavuştu", *Açık Medeniyet*, 1/3 (2018): 27.
- <http://www.sonpeygamber.info/bir-hadis-aliminin-ilim-yolculugu-mustafa-el-a-zami> (erişim tarihi 18.03.2018).

Ayşe Esra Şahyar, Doç.Dr.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-1595-992X

DOI 10.26570/isad.410192

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies*, 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 düşüncesi 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 yerde söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca 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 1.5 satır 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, Modern Language Association Database ve Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual academic 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, English, German, French and Persian 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. An extended English abstract of 750-900 words 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 1.5 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 İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Uskudar-İstanbul, 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, Modern Language Association Database and Index Islamicus.

