BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI

BİDER

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ

2019
GÜZ

CİLT: 1
SAYI: 2

Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ

(BİDER)

JOURNAL OF BİTLİS ISLAMİYAT

مجلة بدليس للإسلاميات

Yıl: 2019 – Cilt: 1 – Sayı: 2 Aralık/Güz Dönemi BİTLİS

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

The Journal of Bitlis Islamiyat

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

e-ISSN: 2687-2102

Yayıncı / Publısher

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

Sahibi / Owner

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Erdal Necip YARDIM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Arş. Gör. Cevat DOĞMAÇ
Arş. Gör. Elif ŞENOL
Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK
Arş. Gör. Muhammed UĞURLU
Arş. Gör. Süleyman ÖZGÜÇ

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45 e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Adem ARSLAN	(Harran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur TEYFUR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRIŞIK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hasan ONAT	(Ankara Üniversitesi İslâm Mez. Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ	(Mersin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU	(Harran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Husam ANIS	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ÖZDİL	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Edip YILMAZ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Abdullah BİLİN
ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ İLE ÇÂRPERDÎ ARASINDAKİ TARTIŞMA VE ARKA PLANI
THE ARGUMENTATİON BETWEEN ĪJĪ AND JĀRBARDĪ AND ITS BACKGROUND **1-16**

Abdullah ÜNALAN
SAHABÎ KAVLİNİN HÜCCİYYETİ
EVIDENCE OF THE WORDS OF THE COMPANIONS **17-31**

Yaser ASSIL
السنة النبوية بين المفكرين المعاصرين والمستشرقين
MÜSTEŞRİKLER VE GÜNÜMÜZ AYDINLARINA GÖRE SÜNNET
CİRCUMCİSİON ACCORDİNG TO UNDERSECRETARİES AND TODAY'S INTELLECTUALS **32-54**

Edip YILMAZ
BİRGİ TARİHİ MEZAR TAŞLARI
BİRGİ HISTORICAL STONES **55-69**

Kitap İncelemesi / Book Review

Ramazan TARİK
Adem Gacek, Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies, University of London, the School of Oriental and African Studies, University of London, 1981, 338 sayfa. **70-74**

Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 1-16

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10. 09. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 02. 10. 2019

ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ İLE ÇÂRPERDÎ ARASINDAKİ TARTIŞMA VE ARKA PLANI[*]
THE ARGUMENTATİON BETWEEN ĪJĪ AND JĀRBARDĪ AND ITS BACKGROUND

Abdullah BİLİN
Arş. Gör. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı/İstanbul/Türkiye
abdullahbilinn@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8360-4226

Öz

Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri müfessirlerin yanı sıra Arap dil ilimleri ile ilgilenen âlimlerin de dikkatini çekmiştir. Bu tefsire bir haşiye de yazan Îcî'nin, Zemahşerî'nin ifadesindeki bir kapalılıktan dolayı soru sorması yeni bir tartışma başlatmıştır. Tebrîz âlimlerine hitaben yazılmasına rağmen özel olarak Ahmed el-Çârperdî kastedildiği için bu soruya, ilk önce o cevap vermiştir. Ancak Çârperdî'nin verdiği cevabın muğlak oluşu ve tarizler içermesi nedeniyle Îcî buna karşı on maddelik sert bir reddiye yazmıştır. Daha sonra Çârperdî'nin oğlu İbrahim bu tenkitlere vakıf olmuş ve *es-Seyfü's-şârim fi katʿi'l-Adudi'z-zâlim* adlı eserini kaleme almıştır. Çalışmamızda bu tartışmanın özeti ve arka planı incelenmiştir. Burada risalelere konu olan tüm tartışmalar değerlendirilmemiş sadece tartışmanın özü olan probleme müelliflerin yaklaşımları incelenmiştir. Ayrıca pek çok âlimin müdahil olduğu bu tartışma; zamanla etkisi azalarak XIV./XX. asrın başlarına kadar gelmiştir.

Anahtar kelimeler: *Keşşâf*, *Seyfü's-şârim,* Îcî, Çârperdî, Tebrîz

Abstract

Zamakhsharī's *Kashshāf* attracted the attention of *explicators* as well as scholars interested in Arabic language sciences. The fact that Ījī, who also wrote a commentary on this exegesis, asked for a closure in Zamakhsharī's expression started a new discussion. Although it was written generally to the scholars of Tabriz, but Ahmad al- Jārbardī was the first to answer this question because he was specifically meant by Ījī. However, he wrote a harsh ten-item rejection because Jārbardī's answer was ambiguous and contained innuendos. Later, Jārbardī's son Ibraham obtained these criticisms and wrote his work named as *al-Sayf al-ṣârim fi Ḳaṭʿ al-Adud al-ẓâlim*. In this study, the summary and background of this discussion are examined. Here, all the discussions on the subject of argumantation are not evaluated and only the authors' approaches to the problem which is the essence of the discussion are examined. In addition, this discussion that many scholars involved; had continued until the beginning of XIV./XX. century with reducing its effects.

Keywords: *Kashshāf, al-Sayf al-ṣârim,* Ījī, Jārbardī, Tabrīz

[*] Bu makale, "İbrahim el-Çârperdî (ö. 760/1358'dan Sonra) ve Kitâbü'l-fükûk fî Şerhi'ş-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki Ve Tahlili" adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "İbrahim el-Çârperdî (ö. 760/1358'dan Sonra) ve Kitâbü'l-fükûk fî Şerhi'ş-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki Ve Tahlili".

Giriş

Zemahşerî (ö. 538/1144), Kur'ân'daki iʿcâzı ortaya çıkarmak için *Keşşâf* adlı tefsirini yazmıştır. Dil ilimleri vasıtasıyla bu iʿcâzın ispat edilebileceğini düşünen Zemahşerî, bu eserle bir anlamda Kur'an'daki iʿcâzın nazmında olduğunu söyleyen Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) teorisini hayata geçirmiştir.[1] Eleştirilere rağmen sonraki tefsir çalışmalarına yön veren bu eser, İslâm dünyasının farklı ilim merkezlerinde bulunan âlimlerin ilgisini çekmiştir. *Keşşâf* ile ilgili çalışmaların yoğunlaştığı yerlerden biri de VIII./XIV. asırda İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinden biri haline gelen Tebrîz'dir. Orada Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Vasît*'i, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhü'l-gayb*'ı Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i gibi tefsirlerin yanı sıra *Keşşâf*'a yoğun ilgi olduğu gözlemlenmektedir. Bu şehirde *Keşşâf* ile ilgili çalışmaların meydana gelmesinde, Ahmed el-Çârperdî'nin ez-Zahid Muhammed b. Ali b. Muhammed'den *Keşşâf*'ın rivayet hakkını alıp ona şerh yazması[2] ve daha önce *Keşşâf*'a haşiye yazan Kutbüddin eş-Şirâzî'nin (ö. 710/1311) Tebrîz'e gelmesi etkili olmuştur. Yapılan çalışmalarla artık VIII./XIV. asrın başları itibariyle şehirde *Keşşâf*'ın etkisi iyice hissedilmektedir. Özellikle Çârperdî'nin hayatta olduğu süre içerisinde şehir, *Keşşâf* çalışmalarına kaynak teşkil eden yerlerden biri haline gelmiştir. Çârperdî'nin talebelerinden sayılan Adudüddin el-Îcî *Haşiye ale'l-Keşşâf*'ı yazmış,[3] diğer talebeleri İbrahim el-Çârperdî (ö. 760/1359'dan sonra), Mîlânî, Sirmâvî ve Nureddin Ferec (ö. 749/1349) ise *Keşşâf*'ı ders kitabı olarak okutmuşlardır.[4] Ayrıca Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Fütûhu'l-gayb*'ı ve onun talebesi Ömer b. Abdurrahman el-Farisî el-Kazvînî'nin (ö. 745/1346) *Keşf ale'l Keşşâf*'ı,[5] Fâzıl el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı, Îcî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ı, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Haşiye ale'l-Keşşâf*'ı, Çârperdî dönemi – muhtemelen onunla irtibatlı olarak- *Keşşâf* hakkında yapılan bazı çalışmalardır. Bu müellifler arasında Adudüddin el-Îcî'nin, aşağıda detaylı bir şekilde görüleceği üzere *Keşşâf*'ta bulunan bir ibare hakkında sorduğu soru *Keşşâf* literatürüne yeni bir tartışma kazandırmıştır.

Adudüddin el-Îcî'nin (680-756/1281-1355) Çârperdî'nin talebesi olup olmadığı tartışmaya açıktır. Îcî 703-716/1304-1316 yılları arasında İlhanlı hükümdarı Olcayto'nun seferlerde yanında götürdüğü Seyyâr Medrese'de müderrislik yapmıştır.[6] Onun Kutbüddin eş-Şirâzî'den ders alması[7] 706-710/1307-

[1] Nitekim Zemahşerî Bakara sûresi yirmi üçüncü ayetin tefsirinde Kur'an'ın üst düzey kelime dizimine (nazm) ve sıra dışı beyana sahip oluşunu iʿcâz yönü olarak zikretmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1: 279.

[2] Çârperdî'nin rivayet senedi şu şekildedir: Zemahşerî > Zeyneb bint Abdurrahman eş-Şaʿriyye (ö. 615/12) > Nizâmülmille Mahmûd b. Ahmed > Ali b. Yûsuf b. Muhammed > [ez-Zahid] Muhammed b. Ali b. Muhammed > Çârperdî. Bk. Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî Ve Kitâbü'l-Fükûk Fî Şerhi'ş-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki Ve Tahlili* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 67.

[3] Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin", *DİA*, 21: 413. Ancak burada "Beşir Ağa nr. 1113" olarak gösterilen nüsha aslında Hacı Beşir Ağa olup nr.70'de bulunmaktadır. 1113 ise yer numarası değil istinsah tarihidir. Ancak Mesut Kaya'ya göre bu müstensihin doğum tarihidir. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh Ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 120. Ahzab sûresinin sonunda 702/1302 yılında tamamlandığı kaydı mevcuttur (310a). Kaya'nın da işaret ettiği gibi, kaynakların bu eserden bahsetmemesi ve *Tahkikü't-tefsîr*'de yaptığı Mutezile tenkitlerinin burada bulunmaması bu nüshanın aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Eserin diğer nüshası Süleymaniye Ktp. Molla Çelebî nr. 4'te bulunmaktadır.

[4] Nureddin Ferec ayrıca Tebrîz'de ismini zikretmediği fazıl bir zattan –ki bu kişi muhtemelen Çârperdî'dir- *Keşşâf* okumuştur. Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Tanâhî, Abdülfettah Hulv, 2. Baskı (Cize: Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992), 10: 380.

[5] Kazvînî ayrıca Kutbüddin Ali'nin talebesi olan Kıvâmüddin eş-Şirâzî'den de ders almıştır. Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-ʿİmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8: 249; Hayreddin Ziriklî (ö.1396/1976), *el-A'lâm: kâmûsu terâcim [li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ]*, 15. Baskı (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5: 49. Kazvînî'nin *Haşiye ale'l-Keşşâf*'ının müellif nüshasının Konya Yusuf Ağa Ktp. Nr.7543'te olduğu kaydedilmiştir. *Yusufağa Kütüphanesi Tarihçe Teşkilat Ve Kataloğu* ([Konya]: [Arı Basımevi], t.y.), 57. Diğer bir nüshası Beyazıt Ktp. Veliyyüddin nr. 399'dadır.

[6] Başta Görgün'ün makalesi olmak üzere çeşitli kaynaklardan Îcî'nin seyahatleri şu şekilde tespit edilmiştir:703-716/1303-1316 Seyyar Medrese'de müderristir. Bu arada o 706/1306 yılında Sultaniye'dedir. 716-727/1306-1326 Sultaniye'de kadılmemalik makamında bulunmaktadır.

1311 tarihlerinde Tebrîz'de olduğunu göstermektedir. Hatta 716/1316 yılında Sultaniye'de[8] Kadılmemalik olana kadar da seferler dışında başkent Tebrîz'de kalmış olması mümkündür. Bu süre zarfında Çârperdî'den istifade etmiş olabileceği ama bunun kısa süreli olduğu anlaşılmaktadır. Şevkânî "onun talebesi olabilir" derken, Görgün daha kesin ifadeler kullanır.[9] İbrahim el-Çârperdî de Îcî'nin, babasından istifade ettiğini ima etmektedir. Ona göre Îcî kadı olduğu dönemde Tebrîz'de babasının fetvaları ile hüküm vermektedir.[10] Yine İbrahim'in "Allah için doğru söyle, o [babam] hayatta olduğu sürece, münâzara halkalarına ve ders oturumlarına katılırken sende bir ilerleme oldu mu?" şeklindeki sorusu[11] ondan istifade etmiş olabileceğine işarettir. Ancak Îcî'nin başkası vasıtasıyla Çârperdî'ye soru göndermesi,[12] eserlerinde Çârperdî'ye herhangi bir atıf tespit edilememesi ve onu ağır tenkit etmesi de onu hocası olarak görmediğine işaret etmektedir. Îcî; Tebrîz'de bulunduğu dönemde, Zeynüddin el-Henkî'den de ders almıştır.[13] Tüm bunlardan Îcî'nin klasik hoca–talebe ilişkisi içinde olmadığı, yer yer ziyaret edip istifade etmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak klasik hoca-talebe ilişkisi düşünülerek ilmî çıkarımlar yapılmıştır. Buna bağlı olarak Başoğlu, Îcî'yi Fahrettin Râzî ekolüne eklemlemek için hocası Çârperdî'ye atıf yapmıştır.[14]

Görüldüğü kadarıyla Çârperdî ile Îcî arasında daha önce çeşitli ilimlerde münâzaralar yaşanmış ve sonuçta birbirine karşılıklı cevap şeklinde risaleler kaleme almışlardır.[15] İbrahim el-Çârperdî babasının münâzara konusunda iyi olduğunu ima ederken, Îcî'nin de bu münâzara halkalarından istifade ettiğini belirtmişti. Îcî ile Çârperdî arasındaki bu tartışmanın ne zaman başladığına dair herhangi bir kayıt yoktur.

727/1326 Şirâz'da kadılmemalik makamında bulunmaktadır.

? Şebânkâre

736/1335 yılında Ebu Said ölünce tekrar Şirâz'a dönmüştür. Bu dönemde kadılkudat makamındadır.

754/1353 yılında Şirâz'dan Îc'e geçmiştir. Daha sonra Kirmân valisi tarafından Îc'e yakın Dreymiyân kalesinde hapsedildi. Bir süre sonra burada vefat etti.

[7] Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin: Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman (ö. 756/1355)", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 34.

[8] Sultaniye'de bulunduğu sıralarda Îcî'nin bazı kötü huylar edindiği, itikatta bazı yanlış görüşleri benimsediği, bu sebeple babası ile arasının açıldığı, babasının telkiniyle Reşidüddin Fazlullah'ın (ö.718/1318) onu halkın dilinden korumak için Kirmân'a gönderdiği iddia edilmiştir. Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323), *Mecmaü'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb (Telhisu Mecmai'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb)*, thk. Muhammed Kazım (Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1416), 1: 411-412.) Ess, kariyer için İlhanlı sarayına gelen İbnü'l-Fuvâtî'nin Îcî tarafından engellendiğini; bu yüzden onu itham etmek amacıyla bu iddiayı ortaya attığını ifade etmiştir. Görgün, "Îcî, Adudüddin", 31-32.

[9] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, thk. Muhammed Hasan Hallak (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1: 76, 365.; Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin", *DİA*, 21: 410

[10] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 73.

[11] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 75.

[12] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 72.

[13] Beyzâvî'den ders aldıkları için Henkî ile Çârperdî ile ders arkadaşı olmaktadırlar. Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 46. Îcî'nin هَا هُوَ من نوركم مقتبِس وبضوء أنواركم للهدى ملتبس ممتحَن بالقصور لَا ممتحِن ذُو غرور ifadelerinden Çârperdî'nin talebesi olduğu iddiası (Mesut Kaya, *Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı* (Ankara: İlahiyat, 2015), 158.) zorlama bir yorum görünmektedir.

[14] Tuncay Başoğlu, "Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin Şerhu'l-Muhtasar'ı", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 431. Burada Başoğlu Beyzâvî'nin 706/1307 sonrasında vefat ettiğini varsayarak Îcî ile Beyzâvî'nin Şirâz'da olmasa bile Tebrîz'de karşılaşmış olabileceğine dikkat çekmektedir. Ancak Beyzâvî'nin 691/1292 yılında vefat ettiği kabul edilirse –ki yapılan son araştırmalar bunu göstermektedir- iddia geçersiz olmaktadır.

[15] Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî Hansârî (ö. 1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran-Kum: Mektebetu İsmailiyyân, 1390), 1: 335.Hansârî'nin *Riyâdü'l-ulemâ*'dan yaptığı bu nakil eserde tespit edilememiştir. Ayrıca İcî, Eminüddin Ebherî (ö. 733/1333) ile de tartışmalar yapmıştır. Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1414), 2: 323.

Ancak bu tartışmaya katkı sağlayan Eminüddin'in 720/1320 yılında vefat etmesi[16] ve tartışmanın üzerinden bir sene geçince Çârperdî'yi ziyaret etmesi[17] bu olayın 719/1319 yılından önce yaşandığını göstermektedir. Tartışma Tebrîz'de yaşanmakla birlikte İbrahim; Îcî'nin, cevabını başka bir şehirde kaleme aldığını nakletmektedir. Tartışmanın İcî'nin Tebrîz'den ayrıldığı 716/1316 yılında yaşandığı farz edildiğinde Çârperdî elli iki yaşında, Îcî ise otuz altı yaşında olmaktadır.

Adudüddin el-Îcî'nin başlattığı ve devam ettirdiği bu tartışma Sübkî ve Süyûtî tarafından bize aktarılmıştır. Bahâeddin el-Âmilî de tartışmayı bunlardan naklederken Makrîzî, Taşköprüzâde ve Sıddîk Hasan Han Sübkî'den alıntı ile tartışmaya atıf yapmaktadır.[18] Kâtib Çelebî bu risaleyi *geçmişte ve şimdiki ulema arasında cereyan eden tartışmalar* (Bahs) başlığı altında zikretmektedir.[19] Bu tartışmaya yer yer *Keşşâf* haşiyelerinde de atıf yapılmaktadır. Tîbî (ö. 743/1343) isim vermeden görüşleri nakletmektedir. Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) de Îcî'nin sorusuna gönderme yapmaktadır.[20] Diğer tefsir çalışmalarında da bu tartışmanın izlerini görmek mümkündür. Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine şerh yazan Şehâbeddin Hafâcî bu tartışmayı kısmen nakletmektedir.[21] Bu risalelerin müstakil nüshaları ise risalelerden bahsedilirken kaydedilecektir. Ancak bu kaynakların aktardığı metinler ve mevcut bazı nüshalar birtakım soru işaretlerine sebep olmaktadır; çünkü Îcî'nin cevabı aktarılırken bazı tashifler göze çarpmaktadır. Çârperdî'nin cevabında ise ibarelerin muğlak ve veciz oluşunun yanı sıra tashif – tahrifler bulunması ve eksik nakledilmesi cevabın anlaşılmasına ciddi engel oluşturmuştur. Ayrıca Çârperdî'nin cevap verirken Îcî'ye yönelttiği bir tenkidin Îcî'nin sorusunda tashih edilmiş şekilde nakledilmesi ve bu kısmın Çârperdî'nin cevabının bazı nüshalarında bulunmaması sansür şüphesini uyandırmaktadır.

1. Îcî'nin Sorusu

Îcî *Keşşâf* ile hususi ilgilenen âlimlerdendir. O bu konuda *Keşşâf*'a haşiye yazmasının yanı sıra *Takrîb*'in müellifi Kutbüddin el-Fâlî'den[22] eserini okumuş, onun vasıtası ile de *Keşşâf*'ı rivayet etmiştir.[23]

---

[16] Abdülhüseyin Hâirî, "Sefîne-i Tebrîz: İki Kapak Arasındaki Kütüphane", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Ali Ertuğrul, 19 (2007): 358.

[17] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 65-66.

[18] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 47; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî (ö. 845/1442), *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 2017; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. Abdulʿâl Salim Mekrem (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6: 301; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî (ö. 911/1505), *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Muhammed Kemal Ali, Doktora Tezi (Mekke: Câmiat'ü Ümmi'l-Kurâ, 1423), 99; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde (ö. 968/1561), *Miftâhü's-saʿâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuʿâti'l-ulûm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1: 196; Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622), *el-Keşkül*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961), 1: 452; Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han (ö.1307/1890), *Ebcedü'l-ʿulûm*, thk. Abdülcebbar Zekkâr (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşadü'l-Kavmî, 1978), 3: 58. Süyûtî *Fülkü'l-meşhûn* adlı tezkiresinde konuyu ayrıntılı şekilde kaydettiğini söylemektedir. Eserin kayıp olduğu söylense de bir nüshasının Samsun İl Halk Ktp. Nr. 970'de olduğu kaydedilmiştir. Ahmed Haznedar, *Delilu mahtûtâti's-Süyûtî ve emâkinu vücûdiha* (Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, 1403), 257. Semîr ed-Dırûbî, "es-Süyûtî ve Risaletuhu: Fihristu müellefâtî", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Ürdünî*, 64 (2003): 66. Kâtip Çelebî bu eserin *Tezkîre fî'l-Arabiyye* adlı eserinin manzum hali olduğunu söylemektedir. Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, Tıpkıbasım: Tahran :Mektebetü'l-İslâmiyye,1967 (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-İslâmî, t.y.), 1: 393. Ancak yapılan taramada eser tespit edilememiştir.

[19] Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn*, 1: 222.

[20] Süyûtî (ö. 911/1505), *Nevâhidü'l-ebkâr*, 97; Burada Süyûtî'nin Kutb ile kastettiği kişi Kutbüddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311) değil Kutbüddin er-Râzî'dir (ö. 766/1365). M. Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 107.

[21] Onun, Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine atıf yapması oradan alıntı yapmış olabileceğine işaret etmektedir. Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed Hafâcî (ö. 1069/1659), *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiyetü'ş-Şihâb ale'l-Beyzâvî)* (Bulak: Dârü't-Tıbâati'l-Mısriyye (el-Hidiviyye), 1283), 2: 34.

[22] 712/1312'den sonra vefat ettiği varsayılan Kutbüddin el-Fâlî es-Sîrâfî'nin Tebrîz'de yaşadığına dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Ama Fâlî'nin; Çârperdî'nin *Şerhü'ş-Şâfiye*'sini ithaf ettiği vezir Sadeddin Muhammed es-Sâvî için kaside yazması ve çoğunlukla Tebriz âlimlerini ele alan İbnü'l-Füvâtî'nin ondan bahsetmesi onun Tebriz'de bulunduğunu düşündürmektedir. Hayatı için bk.: İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323), *Mecmaü'l-âdâb*, 3: 435, oğlu için bk. 4:489; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyye (Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiʿiyye)*, thk. Hafız Abdülhalim Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1978), 3: 117; Mu'inüddin Cüneyd b. Mahmûd Şirâzî (ö. 801/1399), *Şeddü'l-izâr*

Ayrıca aşağıda detaylı şekilde görüleceği üzere Zemahşerî'nin bir ifadesindeki kapalılığı öğrenmek amacıyla bir risale yazmıştır. Kaynaklarda bu risalenin o gün Tebrîz'de yaşayan ulemaya açık mektup şeklinde olduğu kaydedilmektedir. Nitekim Îcî de risaleye *Ey hidayet rehberleri!* (**يا أدلاء الهدى**) ibaresi ile başlamış ve kendisi de genele hitap ettiğini ifade etmiştir. Ama tartışmanın arka planında Îcî'nin risaleyi Çârperdî'ye hitaben yazdığı ve ona gönderdiği anlaşılmaktadır. Amasya nüshasının bu duruma işaret etmesinin yanı sıra İbrahim el-Çârperdî de *Seyfü's-ṣârim*'de bu durumu açık biçimde dile getirmektedir. Hatta o, Îcî'nin soruyu Alâeddin el-Bâverdî vasıtasıyla Çârperdî'ye ilettiğini de nakletmektedir.[24] Ayrıca Kâtib Çelebî ve Şevkânî de muhatabın Çârperdî olduğunu yazmaktadır.[25] Nitekim ilk cevap da Çârperdî'den gelmiştir.

İbrahim el-Çârperdî'nin anlattığına göre Îcî, Tebrîz'de Kadılık yapmaya başladığından beri babasından istifade etmiş, ancak az sonra izah edilecek olan soruyu ilk defa açıktan sorarak bu bağı koparmıştır. Îcî, *Keşşâf* tefsirinde ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِۦ**﴾ "Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin …" (el-Bakara 2/23)[26] ayetini izah eden Zemahşerî'nin ifadelerini aktararak oradaki bir kapalılığın hikmetini sormaktadır. Zemahşerî İlgili ayetin tefsirinde şöyle demektedir: "Ayetteki **من مثله** ibaresi **سورة** kelimesinin sıfatıdır, yani "onun benzeri bir sure" demektir. Bu durumda **من مثله** ibaresindeki zamir ya **ما نزّلنا** ifadesine (Kur'ân) ya da **عبدنا** kelimesine (kulumuza) döner. Ayrıca **من مثله** ibaresinin müteallakının **فاتوا** olması da caizdir. Bu durumda zamir **عبدنا** kelimesine döner."[27] Îcî bu nakilden sonra şunu sormaktadır: "Zemahşerî ilk durumda zamirin **ما نزّلنا** ibaresine (Kur'ân) dönmesinin caiz olduğunu açık biçimde söylerken ikinci durumda neden zamirin bu ibareye dönmesinin mahzurlu olduğuna ima ile işaret etmiştir? Keşke bilseydim! **فاتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا** cümlesi ile **فاتوا من مثل ما نزلنا بسورة** cümlesi arasında ne fark vardır? Burada manevî bir nükte ya da fark edilmeyen bir hikmet mi var? Yoksa sadece bu üç hüküm ile mi sınırlandırmıştır (tahsis, tahakküm-ü baht)?[28]

Îcî, Zemahşerî'nin bu konuda hüküm ortaya koymamasının sebebini öğrenmek amacıyla bu risaleyi yazmıştır. O bu soru ile Zemahşerî'nin evlâ dediği görüş (yani **من مثله** ibaresi **سورة** kelimesinin sıfatı olduğu ve zamirin de Kur'ân'a döndüğü durum) ile zikretmediği görüş arasında zahiren bir fark olup olmadığını öğrenmek istemektedir. İbrahim ise, Îcî'nin maksadının tuzak soru sorma olduğunu ifade etmiş ama nasıl bir tuzak olduğundan söz etmemiştir. Tuzak şu şekilde olabilir: Bölgede yetkin dil âlimi olan Çârperdî'ye şeklen hatalı bir soru sorarak sınamak istemiştir. Şayet o bu hataya dikkat çekmeden

---

fî hatti'l-evzâr ani'z-züvvâri'l-mezâr, thk. Muhammed Kazvînî (Tahran: Çaçhâne-i Meclis, 1328), 85,188, 393, 433; Babanzâde İsmail Paşa Bağdâdî (ö. 1338/1920), *Hediyyetü'l-arifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, thk. istinsâh ve tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Tıpkıbasım: Ankara, 1951 (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1387), 2: 142; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn : terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 3: 715; Ziriklî (ö.1396/1976), *el-A'lâm*, 7: 96.

[23] Şemsedddin Muhammed b. Yusuf Kirmânî (ö. 786/1384), *Enmûzecü'l-Keşşâf*, thk. es-Seyyid Muhammed Selâm (Kuveyt: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse - Dârü'z-Ziyâ, 1439), 60.

[24] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakat*, 10: 72. Süyûtî onun adını Alâeddin el-Bârizî olarak kaydetmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 6: 286.

[25] Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn*, 1: 222; Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli'*, 1: 367.

[26] Ayetlerin tercümesinde Murat Sülün'ün mealinden (*Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İstanbul; Çağrı yayınları, 2012)* istifade edilmiştir.

[27] Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1: 279.

[28] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 47. Burada Îcî'nin maksadı gözetilerek tercüme yapılmıştır. Onun sorusunun metni şu şekilde nakledilmiştir:

قد استبهم قَول صَاحب الْكَشَّاف أفيضت عَلَيْهِ سِجَال الألطاف «{من مثله} مُتَعَلق بِسُورَة صفة لَهَا أَي بِسُورَة كائنة من مثله وَالضَّمِير لما نزلنَا أَو لعبدنا وَيجوز أَن يتَعَلَّق بقوله (... فَاتوا) وَالضَّمِير للْعَبد» حَيْثُ جوز فِي الْوَجْه الأول كَون الضَّمِير لما نزلنَا تَصْرِيحًا وحظره فِي الْوَجْه الثَّانِي تَلْوِيحًا فليت شعري مَا الْفرق بَين فَأتوا بِسُورَة كائنة من مثل مَا نزلنَا وفأتوا من مثل مَا نزلنَا بِسُورَة وَهل ثمَّ حِكْمَة خفية أَو نُكْتَة معنوية أَو هُوَ تحكم بحت بل هَذَا مستبعد من مثله فَإِن رَأَيْتُمْ كشف الرِّيبَة وإماطة الشُّبْهَة والإنعام بِالْجَوَابِ أثبتم أجزل الثَّوَاب

doğrudan cevap verseydi Îcî, Çârperdî'yi tüm yetkinliğine rağmen hatayı fark etmemekle suçlayabilirdi. Ancak İbrahim'in ifadelerinden burada Îcî'nin fark etmeden bu hatayı yaptığı anlaşılmaktadır.

Îcî'nin herhangi bir isim vermediği bu risaleyi istinsah edenler (ya da katalog hazırlayanlar) farklı adlarla kaydetmişlerdir. Muhtevaya bakılarak *Suâlü'l-Îcî alâ kavli'z-Zemahşerî fî tefsiri {fe'tû bi-sûretin}* şeklinde isim vermek de mümkündür. Bu risalenin beş nüshası tespit edilmiştir: 1- *es-Sual ve'l-cevab ala tefsiri el-Bakara* adı ile Süleymaniye Ktp. Aşir Ef. 416 numaralı mecmuanın on beşinci risalesidir (231b-232a).[29] Tarihsiz olan bu mecmua Muʿîn b. Ali el-Hafız [b. Muhammed el-Mukri][30] tarafından yazılmıştır. Vişne rengi deri kaplı mukavva bir cildin içinde bulunan mecmua, 225x97–134x45 ölçülerinde olup her varağında yirmi satır bulunmaktadır. Suyolu filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Ayrıca el-Hac Mustafa ed-Dûri'nin temellük kaydı bulunmaktadır.

2- Risale min Adudeddin el-Îcî ilâ Fahreddin Çârperdî adı ile kayıtlı olup Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. 1849 numaralı mecmuanın beşinci risalesidir (49b-50b).

3- İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî (Meclis-i Şura-yı Milli) Ktp. 1231 numaralı mecmuanın kırk üçüncü risalesidir (256).[31] Îcî'nin sorusu *Min İmlâ-i Adudüddin* başlığını taşımaktadır. Şeyh Muhammed Ali b. Mahmûd et-Tebrîzî'nin hocası Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) eserlerini istinsah etmesinden mecmuanın XI./XVII. asra ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mecmuada en erken istinsah edilen risale 1032/1623 tarihlidir.

4- Risaletü Suâli'l-Adud Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. Ulu cami 3533 numaralı mecmuanın yirmi birinci risalesidir. 92a-92b [üzeri çizilmiş eski sayfa numarası 159a-159b] varakları arasındadır. İstinsah tarihi olmamakla beraber sonrasında yazılan bazı risaleler 1001/1592 tarihini taşımaktadır.

5- Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, nr.364. Îcî'nin sorusu risalenin kenarlarında bulunmaktadır.[32]

2. Ahmed el-Çârperdî'nin Îcî'ye verdiği Cevap

Aslında eserin adı yoktur; çünkü bu eser, Çârperdî'nin açık mektup şeklinde, Îcî'nin sorusuna verdiği cevaptan ibarettir. Bu risalelerin her birini müstakil telif olarak değerlendiren Kâtib Çelebî esere *Bahṣü el-Allâme Aḍudüddin ve el-Fâzıl Faḫreddin Ahmed b. el-Hasan el-Câreberdî* şeklinde[33] isim vermiştir. Farklı isimlerle zikredilen bu cevabın; tarihi bilgiler, aralarındaki ilişki ve muhtevası göz önünde bulundurularak *Cevâbü'l-Câreberdî ala suâli'l-Îcî fî tefsiri {Fe'tû bi-sûretin}* şeklinde isimlendirilmesi de uygun görünmektedir.

Bu risalenin muhtevasına bakıldığında iki kısımdan oluştuğu görülmektedir. Çârperdî ilk kısımda mezkûr ayet ile ilgili görüşleri özet halinde aktarmaktadır. İkinci kısımda ise Îcî'ye yönelik tavsiyelerde bulunmaktadır.

Cevabın ilk kısmı sadece Amasya nüshasında bulunmaktadır.[34] Ne tartışmayı aktaran kaynaklarda ne de diğer nüshalarda bu kısım geçmektedir. O, bu kısımda Îcî'ye şu şekilde cevap vermiştir: " **من مثله**

[29] Altınay Sernikli - Servet Bayoğlu, *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi : Mustafa Aşir Efendi Koleksiyonu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, 1994), 83. Ancak müellifi meçhul *Risâletü's-Su'al ve'l-*Cevâb Aşir Ef. 453/3 (44b-47b) adlı eser (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 13.07.2017) http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risaletus-sual-vel-cevab/31559) Çârperdî'ye ait değildir. Ayrıca nüshada eski Farsça rakamlarla yazılan sayfa sayıları ile yeni sayfa sayıları uyuşmamaktadır. Yeni sayfa numaralarına göre 230a-230b varakları arasındadır.

[30] Bu âlimin *Câmiu'l-kelâm fî resmi'l-mushafi'l-imâm* adlı eseri bulunmaktadır. Bk. Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi nr.32, Süleymaniye Ktp. Süleymaniye nr.44, Şehid Ali Paşa nr.9, Hacı Selim Ağa nr. 10,

[31] Mustafa Dirayeti, *Fihristvare-i dest nüvişteh̄â-yı İran (DENA)* (Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslâmi, 2010), 2: 3. Meclis-i Şura-yı Milli kataloğu 23: 831

[32] *Fihrisü'l-hizâneti't-Teymûriyye* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1367), 1: 99.

[33] Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn*, 1: 222.

[34] Cevap verildikten sonra Nisâ sûresi on birinci ayeti hakkında Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden uzun bir alıntı yapılmıştır. Ancak bu alıntının cevapla ilgisi yoktur. Muhtemelen müstensihin fevaid kaydı kabilindendir. Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. el-

ifadesi سورة kelimesine sıfat iken zamir ما نزلنا'ya döner. Bu durumda من harf-i cerri için tebyîn, tebʿîz ve zaid olması şeklinde üç farklı görüş vardır. Zaid olduğu görüşü Ahfeş'e ait olup buna göre ayetin manası 'nazımda ve belağatta Kur'ân'ın benzeri bir sure' şeklinde olur. Ancak zamir عبدنا kelimesine dönerse من harf-i cerri ibtida için olur. Buna göre mana 'kitap okumayan eğitim almamış ümmî bir insan olduğu halde olan birinden bir sure' şeklinde olur. Ya da من مثله ifadesi فاتوا kelimesi için sıla olur, zamir de عبدنا kelimesine döner, bu durumda Kur'ân'a dönmesi caiz değildir."

Burada Çârperdî'nin Îcî'nin sorusuna doğrudan cevap vermediğini ancak konuyu özetlediğini söylemek mümkündür. Îcî daha sonra yazdığı cevabın beşinci tenkidinde onun cevap vermemesinden yakınmaktadır. İbrahim ise cevabın ancak sorunun tashihinden sonra verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumda Çârperdî, tahsis düşüncesi ile Zemahşerî'nin son maddeyi zikretmeyi uygun görmediğini ima etmiş ama sebebini zikretmemiştir.

Çârperdî'nin *Tetimmetü'l-Keşşâf* adlı eserine bakıldığında, mefhum hemen hemen aynı olmakla birlikte, onun burada verdiği cevap ile orada bulunan ifadelerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çârperdî *Keşşâf* şerhinde şöyle demektedir:

> " من مثله ibaresi سورة kelimesine sıfat olursa [yani Zemahşerî'nin evla görüşüne göre olursa] ve onun zamiri de ما نزلنا'ya [yani Kur'ân'a] dönerse من zaid olmalıdır. Bu Ahfeş'in görüşüdür. O bu görüşünü ﴿...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ...﴾ '...haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.' (Yûnus 10/ 38) ayeti ile delil getirmiştir. Zamir عبدنا kelimesine dönerse من harf-i cerri ibtida için olur. Ancak من مثله ibaresinin müteallakı فاتوا fiili olursa من ibtida için olur. Musannif من مثله ibaresinin müteallakının فاتوا fiili olduğu durumda zamirin عبدنا kelimesine döneceğini belirtmiştir. Böylece ما نزلنا'ya dönmeyeceği ortaya çıkmış olur. Şayet من مثله ibaresi سورة kelimesine sıfat olursa من harf-i cerri zaid olur ki bu durumda mana 'nazmının güzelliğinde, manasının doğruluğunda, lafızlarının seçilişinde ve terkiblerinin *berraklığında* Kur'ân'ın misli olan bir sure' şeklinde olur. Burada Kur'ân'ın tamamı veya bir kısmı gibi olması kastedilmemektedir. Bu ihtimallerin geçerliliği için herhangi bir sebep de yoktur. Bunu ﴿...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ...﴾ (Yûnus 10/ 38) ve ﴿...قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ ...﴾ ...﴾ (Hûd sûresi 11: 13) gibi başka ayetler de desteklemektedir. Burada من ibtida için ya da tebʿîz için değildir; çünkü onu veya bunu getirmek ile başlama (mübteda) olması kastedilmemiştir. Zamir عبدنا kelimesine dönerse من ibtida için olur ki bu açıktır. Ancak من مثله ibaresinin müteallakı فاتوا fiili olursa من harf-i cerrinin zaid olması caiz değildir; çünkü harf-i cerr zaid olduğunda müteallakı olmaz. Bu durumda من ibtida için olur ve mana 'kulumuz gibi birinden sûre getirin' şeklinde olur."[35]

İkinci kısımda ise Îcî'ye yönelik tavsiyeler vardır. Tartışmaların odak noktası da bu kısımdır. Burada öncelikle Çârperdî Îcî'nin niyetini sorgulamakta ve tam olarak neyi bilmek istediğini öğrenmeye çalışmaktadır; çünkü ona göre Îcî'nin sorusunda mantık ve nahiv ilmi açısından problem bulunmaktadır. O, Îcî'nin soruyu sorarken kullandığı أو ...هل kalıbına itiraz etmiş, öğrenmek için (استعلام) hemze kullanması

Hasan b. Ali Çârperdî (ö. 746/1346), *Cevâbü'l-Câreberdî ala suâli'l-îcî fî tefsiri {Fe'tû bi-sûretin}*, Amasya Beyâzıt İl Halk Ktp., nr. 1849, 50a-50b. Krş. Râzî, *Tefsîrü'r-Râzî*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1981) 9: 214, 219

[35] Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Ali Çârperdî (ö. 746/1346), *Tetimmetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim, nr. 162, 118a-118b.

gerektiğini belirtmiştir. Yine kullandığı أو edatının sübut ya da intifa ifade ettiğini, bu şekilde gizli hikmetin ve manevi nüktenin, tahsis (tahakküm-ü baht) ile aynı kefeye konulduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki "bir ifadenin kullanılmaması ya da manevi hikmet" ifadesi de tahsis anlamını taşımaktadır. Çârperdî "tümünün nefyi ya da bir kısmının iptali isteniyorsa cevap talep eden أو kullanmanın amacı nedir?" şeklinde soru sormuştur. Zira tebyîn tayinin cinsidir. O, buna bağlı olarak tayin ifade eden أ...أم kalıbının kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin أزيد في الدار أم عمرو؟ denildiğinde evet-hayır demeden cevap tayin edilir. Ama هل زيد في الدار أو عمرو؟ denildiğinde evet ya da hayır demek yeterlidir.[36]

Bu ikinci kısım Amasya nüshasında bulunmaz. İran nüshasında Çârperdî'nin verdiği bu cevap için "Îcî'ye itiraz ettiği" şeklinde sıfat kullanılmıştır. Süyûtî Çârperdî'nin bu cevap ile Îcî'yi biraz hafife aldığını, değerini düşürdüğünü söylemektedir.[37] Çârperdî'nin neden bu şekilde Kadı olan Îcî'yi tenkit ettiği/hafife aldığı bilinmemektedir. Çârperdî'nin cevabında tarizler olduğu, muhtemelen aralarında bir gerginlik olduğu anlaşılmaktadır. Şayet daha önce aralarında gergin bazı konuşmalar geçtiyse bu tartışma bu gerginliğin dışavurumu olabilir.

Kâtib Çelebî iki cevap için de sert (haşin) derken, Şevkânî'ye göre Îcî'nin cevabı serttir. Çârperdî'nin cevap olarak yazdığı metin çok açık değildir.[38] İbareler veciz ve muğlak olduğu için Îcî ilk tenkidini bu noktaya yapmıştır. İbrahim ise, babasının cevaplarının remizli olduğunu söylemektedir. İbrahim'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Çârperdî, onun kavrama düzeyini ölçmek, maksadını anlamak düşüncesi ile bilerek bu şekilde kapalı bir cevap yazmıştır. Yine ona göre bu cevabın arka planında olumlu anlamda Îcî'ye hata nispet etmemek, olumsuz anlamda ise bu sorunun tuzak soru olup olmadığını anlamak amacıyla babasının böyle yazdığını söylemektedir. Çârperdî bundan emin olmak için Îcî'den sorusunu biraz daha açarak tashih etmesini, ancak tashihten sonra cevaba layık olacağını belirtmek istemiştir. Bu isteğini de remizlerle ifade etmiştir. Cevabın sonunda da Îcî'nin maksadının kapalı olduğunu ve ondan maksadını açıkça dile getirmesini istemektedir. Bu isteğini de Ebü Nüvâs'ın ve Beşâme b. el-Ğadîr'in şiirlerini yazarak dile getirmiştir.

Bu cevabın beş nüshası tespit edilmiştir:

1- Yukarıda geçen Süleymaniye Ktp. Aşir Ef. 416 numaralı mecmuanın on altıncı risalesidir (232a-232b [yeni sayfa numaralarına göre 230b-231a]). Burada bir paragraf halinde Çârperdî'nin cevabına yer verilmiştir.

2- Yukarıda zikredilen Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. 1849 numaralı mecmuanın altıncı risalesidir (49b-50b). Ancak nakledilen bu cevap diğer kaynaklarda gördüğümüz cevaplardan farklıdır. Diğer kaynaklarda tek paragraf ve muğlak şekilde aktarılırken bu nüshada daha anlaşılır şekilde nakledilmektedir. Ancak diğer kaynakların kaydettiği ikinci kısmın da bu nüshada olmaması Çârperdî'nin cevabının bize tam olarak nakledilmediğini düşündürmektedir.

3- Yukarıda zikredilen İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî (Meclis-i Şûrâ-yı Milli) Ktp. 1231 numaralı mecmuanın kırk dördüncü risalesidir (256).[39] Eser *İtirâzu Câreberdî ber Adudi* başlığını taşımaktadır.

---

[36] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 48-49.

[37] Süyûtî (ö. 911/1505), *Nevâhidü'l-ebkâr*, 99.

[38] Bu problemin farkında olan bazı âlimler onun bu cevabının i'râbını yaparak şerh etmişlerdir. Bk. Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu Kelâmi'l-Câreberdî*, İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî (Meclis-i Şûra-yı Milli) Ktp. 1231 numaralı mecmuanın kırk altıncı risalesi (258-259). Sübkî Çârperdî'nin cevabını şu şekilde nakletmiştir:

تمني الشُّعُور مُتَعَلقا بالاستعلام لما وَقع بالدخيل مَعَ الْأَصِيل الادخل فِي الاستبهام، أشعر بِأَن المتمني يُحَقّق ثُبُوت شَيْء مَا مِنْهَا أَو الانتفاء رَأْسا وَلَا يُستراب أَن انْتِفَاء الْفَائِدَة اللفظية والعائدة المعنوية يَجْعَل التَّخْصِيص تحكما فَإِن رفع الْإِبْهَام ينصب الْبَعْض للكثير الْبَاقِي خبر مَا وضحه بِفَتْح جُزْء الْمَعْنى الْبَعْض للكثير الْبَاقِي خبر مَا وضحه بِفَتْح جُزْء الْمَعْنى فَمَا مغزى التَّخْصِيص على الْبَيَان فَاضْرب عَن الْكَشْف صفحا مجانبا الِاسْتِدْرَاك كَمَا فِي الاستكشاف وَإِن ريم مَا يَعْنِي بالتحقيق فِيهِ والأخص فِي الِاسْتِعْمَال فزيغ الدالة لَا زلَّة خَبِير كعثرة عثارها للأدخل بِمَنْزِلَة فِي أنزلنَا أَولا بِشَهَادَة الدعدعة لعثوره عَلَيْهَا فِي نزلنَا ثَانِيًا والتبيين جنس التَّعْيِين فَإِنَّهَا من بَنَات خلعت عَلَيْهِنَّ الثِّيَاب ثمَّ دفنتهن وحثوت عَلَيْهِنَّ التُّرَاب

[39] Dirayeti, *DENA*, 2: 3. *Meclis-i Şurayı Milli kataloğu* 23:831

4- Risaletü cevâbü'l-Çârperdî Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. Ulu cami 3533 numaralı mecmuanın yirmi ikinci risalesidir (92b [üzeri çizilmiş eski sayfa numarası 159b]).

5- Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmîʿ Teymûriyye, 364 numaralı mecmuada bulunan *er-Red ale'l-Adud*'un hamişinde bulunmaktadır.

3. Çârperdî'nin cevabına Îcî'nin itirazları

Çârperdî'nin cevabından sonra yaklaşık bir sene geçmiş ama ne Îcî ne de başkası bu konuda başka bir şey dememiştir. Muhtemelen Îcî'nin teşvikiyle Tebrîz âlimlerinden Eminüddin Hacı Dâdâ, Çârperdî'ye gelip sözlerinin izahını istemiş, o da açıklayınca mutmain olmuş ve bu minvalde bir risale de kaleme almıştır. Daha sonra Îcî, 716/1316 yıllında Tebrîz'den ayrılıp tartışmanın bilinmediği bir beldeye döndükten sonra bu sert ve alaycı cevabı kaleme almıştır. İbrahim'e göre o, Tebrîz'de olduğu müddetçe bu çirkin risaleyi yazamayacaktı; çünkü o dönem Tebrîz'de yaşayan âlimler bu olayların nasıl cereyan ettiğini biliyorlardı. İbrahim; Îcî'nin bu cevabını Dımaşk'ta 760/1358 yılında gördüğünü belirterek Tebrîz'de olduğu sürece bu cevaba vakıf olmadığını ima etmiştir. Onun, Vezir Gıyâsüddin Muhammed'in (727-736/1327-1336) Tebrîz'deki bir açılış töreninden bahsetmesi, bu tarihten sonra Dımaşk'a göç ettiğini, Îcî'nin de cevabını bu tarihten sonra yazdığını göstermektedir. Bu durumda Çârperdî'nin cevabı ile Îcî'nin itirazı arasında en az on sene, Îcî'nin itirazı ile *es-Seyfü's-Sârim* arasında yirmi beş sene olduğu anlaşılmaktadır.

Çârperdî'nin cevabını beğenmeyen Îcî, cevabın muğlak oluşunun yanı sıra tarizlerinden ötürü bu sefer hatalı gördüğü Çârperdî'yi hedef alan risaleyi yazmıştır. Çârperdî'nin oğlu İbrahim, Îcî'nin bu risaleyi kaleme almasının çeşitli amaçlarını ve gerekçelerini ortaya koymuştur. Ona göre bu risalede Îcî'nin amacı Çârperdî'yi itibarsızlaştırmaktır.[40] Îcî'nin burada Çârperdî'yi nahiv, fıkıh gibi otorite olduğu alanlar ile tenkit etmesi de bunu desteklemektedir. Yine ona göre Îcî burada işi inada çevirmiştir. Bu davranışın altında yatan sebebin de kıskançlık duygusu olduğunu ima etmiştir. Bunun için "Yoksa, Allah, kendi lütfundan (peygamberlik) verdi diye insanları çekemiyorlar mı? Oysa Biz, kitap ve hikmeti İbrahim'in nesline vermiş ve onlara büyük bir nimet bahşetmiştik" (en-Nisa 4/54) ayetini dile getirmiştir. İbrahim Îcî'nin aslında babasını sevdiğini ama etrafına topladığı bir grubun onu yönlendirmesinden ötürü de böyle sert bir cevap kaleme aldığını söylemektedir. Îcî, Çârperdî'ye hitaben yazdığı bu risaleyi sert bir dil ve alaycı bir üslup ile kaleme almıştır. On maddeden oluşan bu risalede, Îcî sert ifadelerin ötesinde hakarete varan ifadeler de kullanmaktadır. Metne başlarken "Saçmalamaktan ve hata yapmaktan Allah'a sığınırım" şeklinde kullandığı ifadeler ağır tenkitlerin habercisidir. Eserde yer yer söz sanatlarına başvurularak edebî üslup kullanılmıştır.

Îcî, verdiği cevapta aslında cevabı bildiğini ancak talibe yakışır şekilde bilmezden geldiğini itiraf etmektedir. O öncelikle Çârperdî'nin cevabını "iki şeyden birinin sübutunun gerçekleşmesi ve هل...أو kalıbının yerine sübut için kullanılan أ...أم kalıbı vasıtasıyla tayindeki tereddüdün giderilmesi" şeklinde özetlemektedir. Îcî, sorduğu sorunun cevabında "burada gizli hikmet ve manevi nüktenin bulunmamasının caiz olmasından ayrıca bu soruyu soran için gayet açık bir durum olmasından veya bir an için okuyucunun aklına gelen bir şüphe -ki azıcık düşünülse izale olur- olmasından ötürü iki şeyden birinin sübutunu kabul etmiyoruz. Böylece burada tahsisin sübutunun da olmadığı anlaşılmış olur" şeklinde meseleye yaklaşmıştır. Bu ifadelerle Îcî ne tahsisin sübutunu ne de gizli hikmet ve manevi nüktenin varlığını kabul etmiştir. Ardından ifadelerinin tashihe muhtaç olmadığını düşünerek burada kullandığı أو edatının yerinde olduğunu; çünkü bu edatın idrâb[41] için getirildiğini ifade etmiştir. O, bunun üzerinden Çârperdî'yi iʿrâb bilgisinin zayıflığı ile de itham etmiştir.[42]

[40] Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli'*, 1: 366.
[41] İdrâb: bir hükmü bırakıp başka bir hükmü kastetmektir. Bu durumda بل edatının görevini yapar.
[42] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 50.

Bu risalenin dört nüshası tespit edilmiştir:

1- Süleymaniye Ktp. Aşir Ef. 416 numaralı mecmuanın on altıncı risalesidir (232b-234a [yeni sayfa numaralarına göre 231a-232b]).

2- İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî (Meclis-i Şûra-yı Milli) Ktp. 1231 numaralı mecmuanın kırk beşinci risalesidir (256-258). Kataloğunda Îcî'nin cevabı *Pâsiḫi Adudüddin be Câreberdî* adıyla kaydedilmiştir.[43]

3- Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. Ulu cami 3533 numaralı mecmuanın yirmi üçüncü risalesidir. 92b-93b [üzeri çizilmiş eski sayfa numarası 159b-160b] varakları arasındadır.

4- Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, 364 numaralı risalenin kenarlarında bulunmaktadır.

Ayrıca Îcî'yi destekleyen ve Çârperdî'yi hedef alan bir risale daha yazılmıştır. Müellifi meçhul bu risalede Îcî'nin ifadeleri kullanılarak kısa bir tenkit yapılması müellifin Îcî'ye yakın biri olduğu izlenimi vermektedir. Bu risalenin bir nüshası - İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî (Meclis-i Şûrâ-yı Milli) Ktp. 1231 numaralı mecmuanın kırk altıncı risalesidir. Eser mecmuanın 260. varağında bulunmaktadır.

4. Çârperdî'nin oğlu İbrahim'in Îcî'ye reddiyesi (*es-Seyfü's-ṣârim fi kaṭ'i'l- Adudi'z-ẓâlim*)[44]

Ahmed el-Çârperdî'nin oğlu İbrahim, aynı zamanda Adudüddin el-Îcî ile de akrandır. Hatta Îcî'nin de babasından istifade ettiğini söylemesi ve ona olan sevgisinden bahsetmesi ders arkadaşlığı yapmış olabileceklerini düşündürmektedir.

İbrahim el-Çârperdî, Îcî'nin iddialarına cevap vermek ve babasını savunmak gayesiyle bir risale kaleme almıştır. Onun bu eseri yazma amacı babasının haksızlığa uğradığını düşünerek vefat etmiş babası adına gerekli olan cevabı vermektir. Ona göre İcî doğruyu söylememekte ve iftira etmektedir. O bu yüzden eserini *es-Seyfü's-ṣârim fi kaṭ'i'l- Adudi'z-ẓâlim* şeklinde adlandırmıştır. Ancak Sübkî'nin eserinde *cevâbü'l-cevâb li Adudiddin eş-Şirâzî nusreten li vâlidihi* şeklinde kaydedilmiştir.[45] İbn Hacer, vakıf olduğu bu eseri *Red ale'l-Adud intisâren li vâlidihi* şeklinde adlandırmıştır.[46] Hansârî ise eserin adını "*Seyfü's-ṣârim ala ʿunuḳi'l-ʿAḍudi'ẓ-ẓâlim*" şeklinde vermektedir.[47] Ancak Çârperdî mukaddimesinde başlıktaki ismi kullanmaktadır.

Risalenin sonunda 756/1355 yılında vefat eden Îcî'yi rahmetle anması eserin bu tarihten sonra yazıldığını göstermektedir. Ayrıca o, metinde 757/1356 yılında tamamlanan İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğnî'l-lebîb*'inden alıntı yapmıştır. Nitekim İbrahim el-Çârperdî 760/1358 yılında yaptığı *Keşşâf* okumaları sırasında tartışmanın sebebi olan ayete geldiğinde orada bulunanlardan biri vasıtasıyla Îcî'nin cevabından haberdar olmuştur. Muhtemelen Çârperdî tartışmaya ve sonrasında yaşanan gelişmelere şahit olmuş, ancak Îcî'nin yazdığı cevabı görmeden Tebrîz'den ayrılmıştır. İbrahim risalesinde insanların gizli hallerin araştırmak gibi bir ahlakının olmadığını ama nefsini bırakıp başkasını itham eden Îcî'ye cevap vermeyi gerekli gördüğünü belirtmiştir.

İbrahim *Seyfü's-ṣârim'*de Îcî'nin, babası Ahmed el-Çârperdî ile yaşadığı tartışmayı arka planı ile birlikte anlatmakta ve verdiği cevapları satır satır değerlendirmektedir. O Îcî'nin, babasına yönelttiği tüm tenkitleri reddetmiştir. Şevkânî, oldukça sert bir cevapla edep ve insaf sınırlarını aşarak hocasına karşı çıkan Îcî'ye Çârperdî'nin oğlunun müstakil bir telif ile cevap verdiğini söylemiştir.[48] Tartışmanın başlangıcı hakkında bilgiler aktarması, arka planında ve sonrasında gelişen olayları bilmesi ve Îcî tarafında bu

---

[43] Dirayeti, *DENA*, 2: 625.

[44] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 61; Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 6: 268; Süyûtî (ö. 911/1505), *Nevâhidü'l-ebkâr*, 99; Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn*, 1: 223; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1: 9; *Fihrisü'l-hizâneti't-Teymûriyye*, 1: 99; 3: 55.

[45] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 60.

[46] İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1: 8.

[47] Hansârî (ö. 1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât*, 1: 336. Hansârî böyle bir isimlendirmeyi sevinçle karşılamaktadır. Ancak Îcî'nin biyografisini verirken (*Ravzâ*, 5: 51) onu sürekli takdir ettiği dikkate alınırsa, sadece bu risale özelinde Îcî'yi haksız görmektedir. Şevkânî'den etkilenerek "oldukça sert bir cevapla edep ve insaf sınırlarını aşarak hocasına karşı çıkan" Îcî'ye gerekli cevabın aynı sertlikte verilmesine sevinmiş olması mümkündür.

[48] Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli'*, 1: 365-366. Sıddik Hasan Han da onun bu sözlerini aktarmaktadır. Bk. *Tâcü'l-mükellel*, 1: 371

tartışmanın nasıl aksettiğini tasvir etmesi İbrahim el-Çârperdî'nin bu konuda ciddi malumat sahibi olduğunu göstermektedir. İbrahim el-Çârperdî Allah'ı ve o dönemin Tebrîz âlimlerini şahit göstererek anlatmaktadır. Eserde ilk dikkat çeken nokta kısas anlayışıyla yani aynı edebî üslup içerisinde, aynı delilleri ve aynı sertlikte bir dil kullanarak karşılık vermesidir. Hatta kısas düşüncesi ile yer yer alaycı üsluba da başvurmuştur. Ancak hacimli olan bu cevapta Îcî'ye nazaran daha yoğun edebî üslup kullanılmıştır. Îcî'ye hitaben yazılan risalede, onun babasına yönelttiği on tenkide on maddede cevap verilmiştir.[49]

Ona göre Îcî, cevabı inat, itirazı cevap, soruyu tartışma, cevabı ise yok zannetmiştir. O Îcî'nin tenkitlerinde oluşan çelişkilere dikkat çekmiştir. O; Îcî'nin ilk başta babasının cevabını anlamadığını, daha sonra Eminüddin vasıtası ile anladığını ama bu durumu dile getirmediğini ifade etmektedir. İbrahim ayrıca onu nahiv, belağat ve fıkıh alanlarında tenkit etmiş ve zayıf olmakla itham etmiştir.

Îcî, kullandığı أو edatının idrâb manasında olduğunu söyleyerek Çârperdî'ye itiraz etmiş ve sözünün arkasında durmuştu. İbrahim ise Îcî'nin soruyu sorarken bu problemle karşılaşacağını düşünmediğini, itiraz gelince de bu şekilde cevap vererek sıyrılmak istediğini ifade etmiştir. İbrahim, Îcî'nin soruda kullandığı bu edatın idrâb için gelmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Bu edatın idrâb için kullanılması hakkında belli şartlarla cevaz verenler ve mutlak cevaz verenler şeklinde iki görüş vardır. İbrahim, ilk ihtimalde de şartları taşımadığı için Îcî'nin kullandığı bu edatın idrâb için kullanılamayacağını belirtmiştir. O *Muğnî'l-lebîb*'den alıntı yaparak bu edatın idrâb için gelebilmesinin şartlarını ortaya koymuştur. Buna göre bu edatın idrâb anlamında kullanılabilmesi için iki şart gereklidir: ilki bu edattan önce nefy ya da nehy cümlesinin geçmiş olması, diğeri amilin tekrar zikredilmesidir. **ما قام زيد أو ما قام عمرو** örneği bu şartları taşımaktadır. Ayrıca o ﴿... وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ "onlardan hiçbir günahkâr ya da nanköre itaat etme." [el-İnsan 76/24] ayetinde bu edatın idrâb için gelmesinin mümkün olmadığını aksi halde zıt mananın ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Bu edatın idrâb için kullanılmasına mutlak olarak cevaz veren ikinci görüşe göre yine Îcî'nin itirazı kabul edilmez; çünkü belağat ilminde sözün kıymeti; o sözün belağî yönlerini bilen, kullandığı terkibi belağî gaye ile kullandığına inanan bir âlimden sadır olması ve o sözü dinleyen kişinin de konuşanın onu kastettiğine inanması ile artar. Ancak söz bilinçsizce söylenmişse, dinleyenin onun hakkındaki kanaati olumsuz olur ve onu hata ile itham eder. İbrahim bundan sonra *Miftâhü'l-ulûm*'dan konuya uygun düşen bir rivayet nakleder: "katıldığı bir cenaze töreninde Hz. Ali'ye **من المتوفِّي؟** ([ölen kim? diyeceğine] öldüren kim?) şeklinde bir soru sorulmuş o da: "falanca" dememiş, "Allah" cevabını vermiştir. Hz. Ali, ona bu şekilde cevap vererek hatası konusunda onu uyarmış ve "ölen kim?" şeklinde soruyu doğru sorması gerektiğini belirtmiştir."[50] Aslında "ömrünün tamamını aldı ve öldü" anlamında **متوفِّي** denilebilir. Ama soran kişi beliğ biri değil de sıradan biri olduğu için Hz. Ali onu itham etmiştir.[51] İbrahim bu şekilde, babasının da aynı gaye ile cevap verdiğine işaret etmiştir.

Sorunun cevabına gelince Îcî yazdığı cevapta Çârperdî'den sorunun cevabını talep etmiş ama Çârperdî başka cevap yazmamıştır. Bununla beraber Çârperdî'nin; Eminüddin'e söylediği gibi İbrahim'e de cevabı aktardığı anlaşılmaktadır. İbrahim cevabında öncelikle babasının *Tetimmetü'l-Keşşâf*'ından ilgili kısmı alıntılayarak problemi izah etmekte, ardından "daha sonra şöyle dedi" diyerek yeni bir alıntı yapmaktadır. *Tetimmetü'l-Keşşâf*'ta ve daha önce Çârperdî'nin cevabında bulunmayan bu alıntı şu şekildedir:

---

[49] Kâtib Çelebî'nin Sübkî'ye atıf yaparak bu risaleden aktardığı bilgilerde tashif oluşmuştur. Örneğin *el-Aruzu's-Sâviyye* adlı eserin sahibi Necmeddin Said "Necmeddin es-Sâvî", Cârûhiye" ise "Hâcibiyye" şeklinde kaydedilmiştir. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) (IRCICA), 2010), 1: 136.

[50] Ebû Ya'kûb Sirâceddin Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 332.

[51] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 68-69.

> "Ya da şöyle deriz: *Keşşâf*'ın sahibi; من مثله ibaresi سورة kelimesine sıfat olursa o zaman zamirin ما veya عبدنا kelimesine dönebileceğini ifade etmiştir; çünkü [zamirin ما kelimesine döndüğü durumda] "indirdiğimiz kuranın benzerinden olan bir sure" şeklinde verilecek anlam doğru olur. Sûre indirilenin bir kısmı olabilir, ya da indirilenin benzeri, inmesinin başlamasıdır. Ya da [zamirin عبدنا kelimesine döndüğü durumda] şöyle demek mümkündür: "kulumuzun benzerinden olan, çünkü bu indirileni o söylemiş, onun terkipleri ve sözleri haline gelmiştir." şeklinde verilecek anlam da doğru olur.
>
> Ancak من مثله ibaresinin müteallakı فاتوا cümlesi olursa zamirin sadece عبدنا kelimesine döneceği ortaya çıkar; çünkü bu durumda "kulumuzun benzerinden yani onun gibi bir kul getirin, (getirdiğinizin sözü) onun sözü gibi olsun" şeklinde verilecek mana doğru olur. Ancak "indirdiğimiz Kur'ân gibi olan bir kul getirin yani onun cihetinden" şeklindeki mana doğru değildir; çünkü "bu söz falancadan geldi. Ancak bu kişi; bu sözün ona ait olması, ondan nakledilmesi mümkün olanlardan biri olduğunda" şeklindeki mana doğru değildir. Bu açık durumdan ötürü Zemahşerî ifadesini açmamış, zikrettiği kadar ile yetinmiştir."[52]

İbrahim meselenin özüne dair bu nakil dışında başka bir ifade sarf etmemiştir. Burada ilk dikkat çeken şey, Ahfeş'in من harf-i cerrinin zaid olduğu görüşüne göre mana verilmemiş bunun yerine tebʿîz için ve ibtida için olduğunu söyleyenlerin görüşüne göre manalar verilmiştir. Hâlbuki Çârperdî, *Tetimmetü'l-Keşşâf*'ta sadece Ahfeş'in görüşünü benimsemişti. Bu cevaptan anlaşıldığı kadarıyla Çârperdî manayı gözeterek dördüncü şıkkın imkânsız olduğunu, buna bağlı olarak tahsisin ortaya çıktığını dile getirmek istemiştir.

İbrahim el-Çârperdî risalenin sonunda Allah'tan bağışlanma talep etmektedir. Yine yemin ederek Îcî'nin, babasına gıyabında dahi çok hürmet ettiğini, yaptığı bazı eleştirilere kendisinin bile inanmadığını söylemektedir. [53] Buna mukabil İbrahim; hem kendisinin hem de babasının Îcî'ye hürmet ettiğini, onu büyük âlimlerden biri olarak gördüğünü, hatta onun hakkında yazdığı bazı tarizlere kendisinin de inanmadığını ifade etmiştir. Ancak şeytanın fitne ortamı oluşturarak dostları/kardeşleri birbirine kırdırdığını ve eseri kıssadan hisse düşüncesi ile kaleme aldığını söyleyerek oluşan algıyı düzeltmek istemiştir. O, herkes için Allah'tan istiğfar dileyerek risaleyi bitirmektedir.

Ne yazık ki *Seyfü's-şârim*'in henüz önemli erken dönem müstakil nüshaları tespit edilememiştir. Mevcut iki nüshadan biri XI./XVII. asra ait iken diğeri 1330/1912 yılında istinsah edilmiştir:

Birinci nüsha, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. 3533 numaralı mecmuanın on altıncı risalesidir. 93b-98b (üzeri çizilmiş eski varak numaralı 160b-165b) varakları arasında bulunmaktadır. Nüshanın istinsah tarihi belli olmamakla birlikte sonrasında gelen bazı risaleler 1001/1592 tarihini taşımaktadır. Eserin başı-sonu şu şekildedir:

البداية: لحمد لله وبه نستعين والعاقبة للمتقين... أما بعد فيقول... بينما كنت أقرأ كتاب الكشاف... إذ وصلت إلى قوله تعالى: (فاتوا بسورة من مثله) فرأيت عند بعض الفضلاء الحاضرين شيئا من كلام القاضي عضد الدين الشيرازي

النهاية: وقولك فاقبل النصيحة فنقول يا أيها المستنصح لم لا نصحت نفسك حتى كنا سلمنا من هذا الهذيان أما سمعت قوله تعالى: [أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ]... ثم أني استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم... والحمدلله رب العالمين تمت الرسالة

İkinci nüsha, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, 364 numaralı mecmuanın yedinci risalesidir. 89a-98b varakları arasındadır (mikrofilm nr. 62330). 1330/1912 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha eski katalog da *es-Seyfü's-şârim Fi katʿi Adudi'z-zalim* şeklinde[54] geçerken, yeni katalogda adı *er-Red ale'l-*

[52] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 71-72.

[53] Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 78. Nitekim Çârperdî'nin dil ilimlerinde özel çaba içinde olduğunu ve bu alanda yetkin olduğunu Îcî de itiraf etmektedir. Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*, 10: 50.

[54] *Fihrisü'l-hizâneti't-Teymûriyye*, 1: 99.

Adud intisâren li validihi[55] şeklinde kaydedilmiştir. On bir varaktan oluşan bu nüshanın her varağında yirmi beş satır bulunmaktadır. 30x20 ebadında olup nesih hatla yazılmıştır. Nüshanın üzerinde Ahmed Teymûr Paşa'nın vakıf kaydı bulunmaktadır. Risalenin devamında Adudüddin eş-Şirâzî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir (98a).

Böylece bu mükatebe (tartışma) ile ikisi Îcî'ye biri baba Çârperdî'ye diğeri oğul Çârperdî'ye ait olmak üzere birbirine cevap olarak yazılmış dört risale kastedilmiş olmaktadır. Nitekim yazmalarda bunlardan ikisi veya üçü birlikte bulunabilmektedir. Ancak görüldüğü üzere cevaplar arasında uzun zaman aralığı bulunmaktadır. Bu tartışma hem yazıldığı dönemde hem de sonraki dönemde gündem oluşturmuştur. Îcî'nin bu sorusundan sonra başka âlimlerin de tartışmaya müdahil olduğu görülmektedir. Bu tartışmadan pek çok âlim haberdar olmuş önemli bir kısmı taraf tutmadan problemi çözmeye çalışmışlardır. Verilen cevaplar genel olarak Çârperdî'yi teyit etmekle beraber, Hafâcî'nin de belirttiği gibi iki tarafın da destekçileri olmuştur.[56] Bu konu, *Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin ilgili yerlerinde tartışılırken bazı âlimler müstakil telif yoluna gitmişlerdir. Kronolojiye önem veren Sübkî, bu konuda risale yazdığı tespit edilen âlimleri ve yazdıkları risaleleri şu şekilde sıralamıştır: Kemâleddin Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 736/1336), Eminüddin Hâcı Dâdâ et-Tebrîzî (ö. 720/1320), İzzeddin et-Tebrîzî, Hümamüddin el-Harizmî, Takiyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), İbrahim el-Çârperdî (ö. 760/1358'den sonra). Bu kişiler *Tabakât*'ın tamamlandığı 766/1364 yılından önce eserlerini telif etmişlerdir. Bunların dışında Kıvâmüddin eş-Şirâzî,[57] Muhlis ed-Dihlevî el-Hindî, Teftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimlerin de bu konuda açıklamaları olmuştur. Hatta Süyûtî ashab-u baʿdi'l-havâşî diyerek tartışmanın boyutlarını göstermeye çalışmıştır. Hafâcî kendi döneminde dahi bu konunun tartışıldığını belirtmiştir.[58] Bu konuda Bahâeddin el-Amilî; Tîbî, Muhlis el-Hindî ve Taftazânî'ye bazı tenkitler getiren bir risale yazmıştır.[59] Ayrıca bu konuyu ele alan müellifi meçhul bir risale de Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa nr.986/4'te (54a-59b vr.) bulunmaktadır.

Son dönemde Yûsuf b. Muhammed Kessâb el-Ğazzî el-Hanefî müstakil bir risale yazarak,[60] Mutîʿî ise yazdığı kitapta bölüm olarak bu tartışmayı incelemişlerdir.[61] Ayrıca Ahmed Hindâvî'nin meydan okuma ile ilgili ayetleri incelediği makalesinde de buna temas ettiği kaydedilmiştir.[62]

Sonuç

Îcî, Zemahşerî'nin **فاتوا بسورة من مثله** ayetini tefsir ederken kullandığı bir ibarenin kapalılığından dem vurmuş ve Tebrîz âlimlerinden bunun izahını isteyen bir soru sormuştur. Daha sonra cevabını bildiğini söylemesinden onun ilmî rüştünü ispat etmek veya şehirdeki otorite âlimleri sınamak gayesi ile bu soruyu ortaya attığı düşünülebilir. Soru ayette geçen **من مثله** ibaresinin müteallakı ve zamirin döneceği yer ile ilgili

---

[55] Ahmed Abdülbasit, *Fihrisu mecami'i'l-mektebâti'l-hassa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye = Catalogue of the private collections of manuscripts in the Egyptian National Library* (London-Kahire: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation) - Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1436), 3: 500.

[56] Hafâcî (ö. 1069/1659), *İnâyetü'l-Kâdî*, 2: 35.

[57] Süyûtî ona ait risaleyi nakletmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505), *Nevâhidü'l-ebkâr*, 100-101.

[58] Hafâcî (ö. 1069/1659), *İnâyetü'l-Kâdî*, 2: 35.

[59] Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622), *el-Keşkül*, thk. Seyyid Muhammed Muallimî (Kum: Mektebetü'l-Haydâriyye, 1427), 2: 705.

[60] Yûsuf b. Muhammed kessâb el-Ğazzî el-Hanefî, *Risâletü'l-Kessâb fî suâli'l-Adud fî kavlihi teʿâlâ {fe'tû bi-sûretin min mislihi} ve'l-cevâbu anhu*, Ezher Ktp. 1844 numaralı mecmuanın yedinci risalesi olup 68-74 varakları arasındadır. Her varak 23 satırdan oluşmaktadır.

أوله: قد استبهم قول صاحب الكشاف أفيضت عليه سجال الألطاف {من مثله} متعلق {بسورة} صفة لها.

آخره: في تسمية الشيخ إبراهيم رسالته بالسيف الصارم في قطع العضد الظالم بعض اشتهاره بعضد الملة والدين.

Diğer nüsha Ezher Ktp. 2062 numaralı mecmuanın yedinci risalesi olup 70-79) varakları arasındadır.

ـ أوله: بينا عليل النظر في رياض أفكار الراسخين في العلم يجول إذ وجد الدين على تلك الأفنان رافعاً عضده وهو.

آخره: أصحابه سائر الأنبياء والمرسلين والملائكة أجمعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين.

[61] Muhammed Behît Mutîʿî, *Fetâvâ'ş-Şeyh Behît el-Mutîʿî* (Mektebetü Vehbe, 2013), 1: 55-64.

[62] Ahmed Hindâvî Hilâl, "Âyâtü't-tahaddî ve dekâikun fî nazmihâ", *Mecelletü Külliyeti'l-luğati'l-Arabiyye bi'l-Menûfiye*, 13 (1413/1993). Bu çalışma daha sonra kitap halinde basılmıştır (Kahire: Mektebetü'l-Vehb,2010).

iken verilen cevaplarla tartışma farklı bir boyuta taşınmış, meselenin özü adeta geçiştirilmiştir. Bu soruya ilk karşılık veren kişi ise şehirde yoğun *Keşşâf* faaliyetleri ile bilinen Ahmed el-Çârperdî'dir. Zira arka planda muhatap odur. Ancak Çârperdî onun sorusuna doğrudan cevap vermemiş ve soruyu yinelemesini isterken tarizli ifadeler kullanmıştır. Onu bu şekilde cevap vermeye yönelten şey de muhtemelen Îcî'nin gayesini sezmiş olmasıdır. Çârperdî'nin bu cevabı ile Îcî'nin hedefi gerçekleşmediği gibi onun tarizleri Tebrîz kadısı olan Îcî'nin guruna dokunmuş ve aralarında klasik hoca –talebe ilişkisi olmasa da hocası sayılan Çârperdî'ye ağır tenkitler içeren on maddelik cevap yazmasına sebep olmuştur. Bu tartışmada Çârperdî soruya hemen karşılık verirken Îcî ağır cevabını yaklaşık on sene sonra yazmıştır. Bu yüzden Çârperdî Îcî'nin bu tenkitlerine vakıf olmadan vefat etmiş olmalıdır. Daha sonra Çârperdî'nin oğlu İbrahim yaklaşık yirmi beş sene sonra Îcî'nin tenkitlerine vakıf olmuş ve kısas anlayışı ile babası adına cevap vermiştir. Bu arada o, yaşanan olayın perde arkasını da anlatmıştır.

Kaynakça

Abdülbasit, Ahmed. *Fihrisu mecami'i'l-mektebâti'l-hassa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye = Catalogue of the private collections of manuscripts in the Egyptian National Library*. London-Kahire: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation) - Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1436.

Altınay Sernikli - Servet Bayoğlu. *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi : Mustafa Aşir Efendi Koleksiyonu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, 1994.

Âmilî (ö. 1031/1622), Bahâeddin. *el-Keşkül*. Thk. Seyyid Muhammed Muallimî. 4 Cilt. Kum: Mektebetü'l-Haydâriyye, 1427.

Âmilî (ö. 1031/1622), Bahâeddin. *el-Keşkül*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961.

Bağdâdî (ö. 1338/1920), Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Thk. istinsâh ve tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Tıpkıbasım: Ankara, 1951. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1387.

Başoğlu, Tuncay. "Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin Şerhu'l-Muhtasar'ı". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. Ed. Eşref Altaş. 429-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Bilin, Abdullah. *İbrahim el-Çârperdî Ve Kitâbü'l-Fükûk Fî Şerhi'ş-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki Ve Tahlili*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Boyalık, M. Taha. "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 37 (2017): 101-118.

Çârperdî (ö. 746/1346), Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Ali. *Cevâbü'l-Câreberdî ala suâli'l-îcî fî tefsiri {Fe'tû bi-sûretin}*. Amasya Beyâzıt İl Halk Ktp., 1849.

Çârperdî (ö. 746/1346), Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Ali. *Tetimmetü'l-Keşşâf*. Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim, 162.

Dirayeti, Mustafa. *Fihristvare-i dest nüviştehâ-yı İran (DENA)*. Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslâmî, 1389.

Fihrisü'l-hizâneti't-Teymûriyye. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1367.

Görgün, Tahsin. "Îcî, Adudüddin: Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman (ö. 756/1355)". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. Ed. Eşref Altaş. 21-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Hafâcî (ö. 1069/1659), Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiyetü'ş-Şihâb ale'l-Beyzâvî)*. Bulak: Dârü't-Tıbâati'l-Mısriyye (el-Hidiviyye), 1283.

Hâirî, Abdülhüseyin. "Sefîne-i Tebrîz: İki Kapak Arasındaki Kütüphane". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Ali Ertuğrul. 19 (2007): 351-400.

Hansârî (ö. 1313/1895), Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. Thk. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran-Kum: Mektebetu İsmailiyyân, 1390.

Haznedar, Ahmed. *Delilu mahtûtâti's-Süyûtî ve emâkinu vücûdiha*. Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, 1403.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1414.

İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyye (Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiʿiyye)*. Thk. Hafız Abdülhalim Han. 5 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1978.

İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323), Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Mecmaü'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb (Telhisu Mecmai'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb)*. Thk. Muhammed Kazım. Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1416.

İbnü'l-ʿİmâd (ö. 1089/1679), Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnaut. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657). *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tıpkıbasım: Tahran :Mektebetü'l-İslâmiyye,1967., 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-İslâmî, t.y.

Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) (IRCICA), 2010.

Kaya, Mesut. *Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*. Ankara: İlahiyat, 2015.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh Ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn : terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414.

Kirmânî (ö. 786/1384), Şemsedddin Muhammed b. Yusuf. *Enmûzecü'l-Keşşâf*. Thk. es-Seyyid Muhammed Selâm. Kuveyt: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse - Dârü'z-Ziyâ, 1439.

Makrizî (ö. 845/1442), Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mutîʿî, Muhammed Behît. *Fetâvâ'ş-Şeyh Behît el-Mutîʿî*. Mektebetü Vehbe, 2013.

Öncü, Mustafa. "Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' İlmi ile İlgili Risalesinin Tahlîli ve 'Adûduddîn el-Îcî'nin Risalesi ile Karşılaştırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2013): 365-391.

Sekkâkî (ö. 626/1229), Ebû Ya'kûb Sirâceddin Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. Thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.

Semîr ed-Dırûbî. "es-Süyûtî ve Risaletuhu: Fihristu müellefâtî". *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Ürdünî*. 64 (2003): 29-97.

Sıddîk Hasan Han (ö.1307/1890), Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Ebcedü'l-ʿulûm*. Thk. Abdülcebbar Zekkâr. Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşadü'l-Kavmî, 1978.

Sübkî (ö. 771/1370), Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Tanâhî, Abdülfettah Hulv. 2. Baskı. Cize: Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992.

Süyûtî (ö. 911/1505), Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. Thk. Abdulʿâl Salim Mekrem. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Süyûtî (ö. 911/1505), Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Thk. Muhammed Kemal Ali. Doktora Tezi. Mekke: Câmiat'ü Ümmi'l-Kurâ, 1423.

Şevkânî (ö. 1250/1834), Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbiʿ*. Thk. Muhammed Hasan Hallak. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2006.

Şirâzî (ö. 801/1399), Mu'inüddin Cüneyd b. Mahmûd. *Şeddü'l-izâr fî hatti'l-evzâr ani'z-züvvâri'l-mezâr*. Thk. Muhammed Kazvînî. Tahran: Çaçhâne-i Meclis, 1328.

Taşköprüzâde (ö. 968/1561), Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saʿâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuʿâti'l-ulûm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Yusufağa Kütüphanesi Tarihçe Teşkilat Ve Kataloğu. [Konya]: [Arı Basımevi], t.y.

Zemahşerî (ö. 538/1144). *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl (metin-çeviri)*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Ziriklî (ö.1396/1976), Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûsu terâcim [li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ]*. 15. Baskı. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 17-31

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 27. 09. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 01. 12. 2019

SAHABÎ KAVLİNİN HÜCCİYYETİ
EVIDENCE OF THE WORDS OF THE COMPANIONS

Abdullah ÜNALAN
Doç. Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü/Siirt/Türkiye
aunalan@siirt.edu.tr
orcid.org/0000-0000-2539-56521

Öz

Allah, İslam'ın birinci kaynağı olan Kur'ân'ı kendi muhafazası altına almasıyla, herhangi bir beşerî müdahale söz konusu değilken, Kur'ân'ın tefsîr ve tebyîn görevini yapan hadîs, ilk asırlardan itibaren müdahale ve saldırılara maruz kalmış ve bu müdahaleler günümüze kadar devam etmiştir. Hadîsleri intikal ettiren sahabenin beşer ve beşerî za'fiyetlerle malûl olmakla saldırılara açık olmalarının bu müdahalelerde rolü büyük olmuştur.

Oysa, Allah, Rasûlü ve icma-ı ümmetle tezkiye ve ta'dîl edilen sahabenin konumu çok farklıdır. Zira sahabe vahye şahit olmuş, Rasûlullah (s)'ın sohbetlerine, vahyi açıklama kriterlerine ve uygulama şekline mazhar olmuş, O'nun eğitiminden geçmiş, O'nun ahlakıyle karakterize olmuş ve o disiplinle hem Kur'ân'ı, hem hadîsleri rivayet etmiş; illet ve makasıdına göre hüküm istinbatında bulunmuştur.

Bu çalışmada, hükümlerin istinbat ve tesbitine yönelik sahabî kavl ve fiilinin hüccet olup olmadığı tesbite çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sahabî, Tezkiye, Ta'dîl, Kavl, Fiil, Hüccet

Abstract

When Allah took the first source of Islam, the Qur'an under its protection there was no human intervention and the hadith that served the Qur'an's commentary and tebyîn had been subjected to interventions and attacks since the first centuries and these interventions continued until today. The fact that the companions who passed the hadiths were open to attacks by being known for human and human weaknesses had an important role in these interventions.

However with the combination of Allah, the messenger and the ummah with the position of purification, and changed companions is very different. Because the companions witnessed the revelation, the messenger of Allah's conversation, revelation criteria and the way of application was given passed through his education characterized by his morality and that the hadiith according to mallet and scissors found the rest of the provision.

In this study it will be tried to determine whether the companion kavl and action for the determination and determination of the provisions are huccah or not.

Keywords: Sahabî, Tezkiye, Ta'dîl, Kavl, Action, Huccah

Giriş

Rasûlullah (s) Hatemü'n-Nebiyyîndir. Nübüvvete uygun yüce fıtratı ve hayatının her safhasıyla en ideal 'üsve-i hasene'dir. O'nun, Kelamullah'ı tebyîn ve en ince teferruatına kadar teblîğ ettiği gibi kavl, fiil ve takrîrleriyle de yaşamış ve Kur'ân'ın mücessem bir örneği olarak saadetin nasıl yaşanabileceğini göstermiştir.

''*Eğer* (peygamber) *bizim adımıza bazı sözler* (fiiller) *uydurmuş olsaydı, şüphesiz onu kıskıvrak yakalar, sonra onun can damarını koparırdık*'' (Hakka, 69/44-46) tehdidi altında, ''*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*'' (Hûd, 11/112) İlahî vahye muhatap bir elçidir. Söylediği ve yaptığı her şeyin otantikliğini bozmadan uygulamıştır. Böyle olmasaydı, bütün beşerî za'fiyetlerle mübtela; 'Cahiliyye' denilen bir asırda, insanî ve manevî değerlerin ekserisinden mahrum müşrik bir toplumdan, 'insanlığa örnek' bir nesil inşa etmesi mümkün olmazdı. O, sahabe neslini böyle realize etti.

Hz. Peygamber, Allah'ın son ve evrensel peygamberidir. O, geçmişi inkâr eden bir devrimci değil, geçmiş peygamberlerden de izler taşıyan toplumsal hayatın reellerini dizayn ederek olgunlaştıran ve insan fıtratıyla örtüşen tabii bir hale getiren bir ıslahatçıdır. O, insan saadetini sağlayan ilkelerde bir boşluk bıraksaydı, 'Hatimü'n-Nebiyyîn' olmaz ve o boşlukları dolduracak yeni resûllere ihtiyaç duyulacaktı.

Bu hakikatten hareketle hadîsleri (kavl, fiil ve takrîr) entellektüel analizlerin ekseninde yer almış ve almaya devam edecektir. Hadîsin hücciyyeti, Ehl-i Sünnet alimlerinin kollektif yorumlarıyla (icma') İslam kültürünün ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s) mesajları/hadîsleri 'risalet'i temsil eder. Her beşer gibi O'nun mübarek bedeni de ''*Muhakkak sen de öleceksin*'' (Zümer, 39/30) gerçeğiyle yüzleşmiştir. Dolayısıyla 'Rasûlullah' (s) denildiğinde, ilim adamlarının uğraş ekseni ve gündemlerini yatay ve dikey olarak derinden etkileyen hadîsleri akla gelmektedir. Hadîs, müslümanların duygularını şekillendirdiği gibi, bireysel reflekslerini, toplumsal ve siyasal çalışmalarını, ekonomik ilkelerini, ticarî aktivitelerini; askerî programlarını; kısaca bakış açılarını, hatta hayallerini de şekillendirmiştir.

Tarih, farklı statü, düşünce, millet, ırk ve dinlerden gelerek Rasûlullah (s)'ın ortaya koyduğu inanç ve ahlak potasında eriyip yeniden dirilen sahabenin homojen hayatını örnek alıp uygulayan her çağdaki toplumların aynı güven, huzur ve başarıyı yakaladığına şahitlik etmektedir.

Son bir kaç asırdır gittikçe globalleşen dünyada küresel düzeyde yaşanan kültürel, siyasal ve medyatik sonuçlarının yansıdığı sosyal ilişki ve olaylar milletleri kaynaştırmış, etkileşimlerini hızlandırmış ve kültürel verilerinin adeta harmanlaşmasına sebep olmuştur. Özellikle Batı, etkin rolüyle bilinçli şekilde, parçalanan ve siyasal-kültürel olarak işgal edilen İslam dünyasını derinden etkilemiştir. Dünya hakimiyetini çağlarca ellerinde tutan müslümanlar, yüzleştikleri kültürleri kendi iç dinamiklerinde yoğurup şekillendirirken son iki asırda, vizyon, misyon ve motivasyonunu kaybederek yabancı kültürlere boyun eğmiş, taklitçilikten öteye geçememiş, kayda değer bir tez ortaya koyamamış, antitezlerle savunma pozisyonunundan kurtulamamışlar. Bu etkilenmeyle, büyük ihtimamla nesilden nesile aktarılan hadîs ve muazzam normatif kültürü bize aktaran güzide sahabe ve bilim adamlarımz gibi vazgeçilemez kaynaklarımızda da iç ve dış saldırılardan korunma sıkıntısı yaşanmaktadır. Müslümanlarla vahiy arasındaki en önemli halka olan sahabe ve bağlantı zinciri koparılarak vahiy/risalet boşlukta bırakılmak istenmektedir. Oysa Allah, sahabenin omurgasını oluşturan Mühacir ve Ensar'ı icmalen zikredip ta'dîl ve tezkiye ettiği gibi, [1] tamamını da-Kur'ân'ın nüzûlüne paralel-tedricî olarak eğitti ve bu ilkeleri ruhlarında içkinleştirdi; beyinlerini Kur'ân ve sünnete göre kodladı. Vahy ve Rasûlullah (s)'ın eğitimi düzleminde öylesine dinamik yetiştirildiler ki talimat ve yasaklamaları karşısında 'semi'nâ ve eta'nâ/duyduk ve itaat ettik' demekten başka bir alternatif düşünemediler.

[1] Tevbe, 9/ 100; 117.

Hata yapan bazı sahabîlerin olması doğaldır. Ancak öncelikle sahabeye hitap eden "*Tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır*"[2] ayetiyle, hatalarının tevbe ile bağışlandığı görülmektedir. Nitekim en ağır suçları işleyen sahabîler Rasûlullah (s)'a müracaat ederek suçlarını itiraf etmiş, tevbe ettiklerini belirtmiş, gereken cezanın kendilerine uygulanmasını gönül rızalarıyla kabullenmişler. [3] Kaldı ki hadîslerin kahır ekseriyetini rivayet eden Ebu Hureyre (ö. 59/686), Abadile,[4] dört halife, Muaz b. Cebel (ö. 18/639), Ebu Said el-Hudrî (ö. 64/683), Cabir b. Abdullah (ö. 74/693) vb. sahabîlerin hiçbiri cerhe konu olabilecek hatalarla itham edilmemişlerdir.

Rasûlullah (s) ile yakın bir diyalog içinde olan; Kur'ân'ın nüzûlüne, Hz. Peygamber (s)'in yorum ve uygulamalarına şahit olan; kıyas veya yorumlamada; hükümlerin istinbatında, hikmet, illet ve makasıdını anlamada meleke edindikleri; kendi anlayışları doğrultusunda dinamik tuttukları bir metodoloji geliştirdikleri hadîse olan hassasiyet ve icraatlarında görülmektedir. Hz. Aişe'nin, ''Rasûlullah (s) hayatta olsaydı şöyle der/yapardı'' değerlendirmesi; İbn Mes'ûd'un, 'Ben Rasûlullah (s) şöyle buyurdu' diyorum, siz 'Ebu Bekir, Ömer şöyle dedi' diyorsunuz' şeklinde oğlunu azarlaması hadîse olan hassasiyetlerinin göstergesidir. [5]

'Düşünen canlı' olan insanda düşünce ayrılılıkları doğal bir olgudur. Zira fikirlerde tezin önemi neyse antitezlerin önemi de odur ki sağlıklı düşünen toplumların vazgeçilmezidir. Hz. Muhammed (s)'in, "*Ümmetimin* (âlimlerinin) *görüş ayrılığında rahmet vardır*"[6] hadîsinden, anti tezleri özendirici bir tavsiye anlaşılmaktadır. Nitekim Rasûlullah (s)'ın mübarek na'şı daha defnedilmeden, arkadaşları Ensar ve Haşimîler arasında farklı fikir ve öneriler ortaya çıkmıştır.

Kur'ân ve sünneti en iyi anlayan ümmetin seçkin nesli sahabenin farklı formatlardaki kavl ve fillerinin hüccet olduğunu söyleyen ilim adamları olduğu gibi hüccet olmadığını söyleyen alimler de bulunmaktadır. Birer müctehid olan sahabe kavl ve fiillerinin hücciyyeti, 'ictihad'ları düzleminde değerlendirilmelidir. Bu makalede, mütehassıs alimlerin değerlendirmeleriyle ağırlıklı olarak bu tema işlenecektir.

1. Hüccet

Sosyal bir varlık olan insanın temel hususiyeti düşünmesi, tahlil yapabilmesi, tez ve antitez üretmesidir. Bu özelliği, görüşlerini kabul ettirmesini sağlayacağına inandığı delil/hüccet getirmesini zorunlu kılmaktadır. Delil getirme özelliği, ilk peygamber Âdem (as)'a karşı çıkan İblis'e kadar dayanmakta[7] ve bu olgu günümüze kadar devam etmektedir.

Müslümanların temel argümanları her ne kadar Kur'ân ve sahîh hadis endeksli ise de düşünce sistematiğinin sınırlarını belirlenmemiş, muhkem nasslar dışındaki alanlar fikir ekzersizliğine bırakılarak görüşlerin delillendirme ufukları açık bırakılmıştır. Nitekim Kur'ân'ın kendisi de, ''*Eğer kulumuza indirdiklerimizden bir şüpheye düşüyorsanız, haydi ona* (Kur'ân'a) *benzer bir süre getirin; şayet iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi* (yardımcılarınızı) *de çağırın. Bunu yapamazsanız-ki elbette yapamazsınz!- O halde kâfirler için hazırlanan, yakıtı insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının*''[8] buyurarak muhaliflerden tezlerini delillendirmelerini istemektedir.

Hüccet getirmek, insanı saran dinsel, fikirsel, siyasal, tarihsel, kültürel bütün algıları kuşatmaktadır. Dolayısıyla alan sınırlandırılması olmadan, her disiplinde hüccete başvurma söz konusudur.

---

[2] Nur, 24/5.
[3] Ebu Davud, 32/Hudûd 24; Malik, Muvatta', 41/Hudûd 2.
[4] Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah, Abdullah b. Zübeyr.
[5] Müslim, 4/Salat 135; Ebu Davud, 2/Salat 53; Ahmed, Müsned, II. 36.
[6] Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir Ebu'l-Fadl es-Suyutî, (ö. 911/1505), *el-Camiu's-Sağîr min Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezîr* Feydu'l-Kadîr Şerhiyle beraber), (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye 1415/1994) 1:70, r. 288. Hadîsn anlamı ve sıhhatıyla ilgili görüşler için bkz. Abdurrauf el-Münavî, *Faydu'l-Kadîr*, I.270-274.
[7] Bkz. A'raf, 7/11-12; Sad, 38/71-76; İsra, 17/61.
[8] Bakara, 2/23-24.

İslam evrensel bir hukuk dinidir. Bu hukukun şarii (kanun koyucu) Allah ve Rasûlü ise de onların eğitimlerinden geçen; bireysel ve toplumsal olarak bu hukukun ilk uygulayıcıları olan ashabın nasslara yaptıkları ictihadî yorumlarını delillerle temellendirmeleri doğaldır.

İslam hukuk sisteminde, müctehidlerin farklı yorumları, '*İhtilafü ümmetî rahmetün/Ümmetimin alimlerinin farklı görüşleri/birbirlerine tez üretmeleri rahmettir*'[9] hadîsiyle parallellik arzetmektedir. Şüphesiz bu farklı görüşler farklı hüccetleri (delil) gerektirmektedir. Bu bağlamda 'hüccet' İslamî literatürde büyük önem arzetmektedir.

Hüccet, hecce fiilinin masdarı olup sözlükte 'delil, belge, senet' gibi anlamlara gelirken terim olarak 'İleri sürülen bir görüşün doğruluğuna delalet eden, onu güçlendiren şey' demektir.[10]

Mâturîdîyye âlimlerinden Nureddin es-Sâbûnî delili şöyle tanımlamaktadır: "Delil, kelime anlamı olarak, 'mürşit, rehber, kılavuz'dur. Terim olarak ise, 'bir şey hakkında müspet veya menfi bir hüküm vermeye götüren şeydir. Yani hüccettir."[11] Genel olarak 'hüccet', 'delil' ve 'burhan' aynı anlamda kullanılmıştır.

'Delil olmanın (hücciyye) gerçek anlamı şudur: Ortaya koymak, keşfetmek, delalet etmek. Bundan çıkarılan sonuç: Delili sabit olanla amel etmenin vacib olduğunun gerekliliğidir.'[12]

Kur'ân-ı Kerîm'de 19 defa geçen 'hücce' kelimesi bir yerde 'tartışma' anlamında kullanılırken, ''*Güçlü delil* (huccetu'l-baliğa) *Allah'ın delilidir. O dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi*''[13] ayetinde olduğu gibi sekiz yerde 'delil' manasında kullanılmıştır.

Hüccet, hem sözlük hem terim anlamlarında hadîslerde kullanılmıştır. Rasûlullah (s) buyurur: ''*Kur'ân, lehinde veya aleyhinde hüccettir!*''[14] Başka bir hadîste, ''*Bana anlaşmazlıklarınızı getiriyorsunuz: Unutmayınız ki ben bir beşerim. Biriniz hüccetini* (delilini) *daha güzel ifade edebilir ve ben sizden duyduklarıma göre hüküm verebilirim. Kardeşinin hakkından bir şey verdiğim takdirde almasın; zira ona ateşten bir parça veriyorum ve kıyamet gününde onunla* (Allah'ın huzuruna) *gelecektir.*''[15]

''*Günahkârın hücceti yoktur!*'';[16] ''*Allah'ın emirleri dışına çıkan, kıyamet gününde hüccetsiz* (hiçbir delili, mazereti, savunması olmadan) *Allah'ın huzuruna çıkar!*''[17] hadîslerinde de aynı anlamda kullanılmıştır.

Kur'ân bir hüccet (delil) manzumesi olduğu gibi Rasûlullah (s)'ın hadîsleri de birer delil manzumesidir. Zira her ayet ve hadîs, aksinin ispatlanması mümkün olmayan birer hakikatin ifadesidir.

Hadîs literatüründe hüccet, 'Bir ravinin rivayeti delil sayılacak derecede güvenilir olması' demektir.[18] Başka bir ifade ile, 'Râvinin, -İbn Ebî Hâtim tertibine göre-adalet ve zabt yönünden en yüksek mertebede olduğunu gösteren bir kavramdır.'[19] Hüccet, 300 000 hadîsi sened zincirindeki ravilerin biyografileri ve metinleriyle ezberleyen 'hafız' ünvanından daha üstün bir derecedir.

Fıkhî literatürde, 'Kesin olsun olmasın mutlak anlamda delil'[20] şeklinde tarif edilirken, mutekaddimun, 'Kelâmi anlamda bir akıl yürütme sürecindeki rasyonel kanıtlama'[21] olarak kullanılmıştır.

---

[9] Hadîsin tartışması için bk. İsmail b.Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hefâ ve Muzîlu'l-İlbâs amma İştehere mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'n-Nâs,* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1351), 1: 64-66, r. 153.

[10] Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Kitabu't-Ta'rifât*, yy., ts., s. 82; Rağıb, Hüseyin b. Muhammed el-Isfehânî, (ö. 565/1170), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul: Daru Kahraman, 1986), 155

[11] Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdîyye Akaidi*, trc. B.Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 183,190.

[12] Abdulhalık, Abdulğani, *Hücciyyetu's-Sunne*, (Beyrut: Daru'l-Vefa, 1413/1993), 244.

[13] En'am, 6/149.

[14] Müslim, "Taharet", 1; Tirmizî, "Daavat" 85; İbn Mace, "Tahare" 5; Darimî, *Sünenü'd-Darimî* "Vüdû'" 2; Ahmed, b. Muhammed b. Hanbel *Müsned,* 5: 342.

[15] Buhârî, "Şehadât" 27; Müslim, "Ekdıye" 4; Ebu Davud, "Ekdıye" 7; Tirmizî, "Ahkam" 11; İbn Mace, "Ahkam" 5; Malik, b. Enes, *Muvatta*, "Ekdıye" 1.

[16] Ahmed, Müsned, 4: 96.

[17] Müslim, "İmare" 58.

[18] Mücteba Uğur, Huccet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlar, 1998) 18. 450.

[19] Süyutî, Celaluddin, *Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevavî*, (Mısır: 13799), 230.

[20] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat,2005), 206.

[21] Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 17.

Ünlü Eş'arî kelamcısı Bakıllanî (ö. 403/1017) delili, 'Keşfedilmiş, istinbat edilmiş şeylerin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan durum, alamet ve işaretlerden hareketle, duyu ve zorunlu bilgilerle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı sağlayan sebeplerdir' şeklinde tanımlar.[22] Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre delil, 'Zarurî bilgi sahasının dışındaki bir alanda bilinmeyenler hakkında sahih bir nazarla kendisiyle bilgiye ulaşılan şeydir."[23]

Maturidî, (ö. 333/944) 'Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir *delile* sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir'[24] demektedir. 'Buna göre Mâturîdî delilin olması gereken iki temel özelliğinden söz etmektedir. Bu özelliklerden biri delilin akla hitap etmesi, diğeri ise; karşı konulamayacak derecede güçlü ve kesin olmasıdır.'[25]

2. Sahabî

'Sahabî', kök harfleri s-h-b olan masdardan türemiş ism-i mansûb bir kelime olup "*Onlar, ne kendilerine yardım edebilirler, ne de tarafımızdan bir yardım (sohbet) görürler*"[26] ayetinde 'menetmek';[27] "sahabekellahu/Allah seni korusun" sözünde 'korumak';[28] "sahibehu" de 'kaynaşmak';[29] "istishabu'l-hal" ifadesinde 'devamlılık' anlamında kullanılmıştır. Sahabî olmak için uzun süre Rasûlullah (s) ile sohbet etmeyi şart koşanlar, sahabe kavramına 'bir halin uzun süre devam etmesi' anlamını yüklemişler.[30] 'Ashabu'ş-Şafiî, Ashabu Malik' ifadesinden de bu devamlılık anlaşılmaktadır. "(Elçi olarak gönderilen bu) *arkadaşınızda bir delilik* (emaresi) *yoktur*"[31] ayetinde 'arkadaş' anlamında kullanılmıştır. Sahabî/ashab denildiğinde ilk akla gelen Rasûlullah'ın (s) arkadaş/lar/ıdır. Bu anlam "sahabî/ashab" kavramlarıyla özdeşleşmiştir.

İslam alimlerinin sahabî kavramına yaptıkları tanımlardan genel kabul göreni şudur: 'Müslümanlardan Rasûlullah (s) ile sohbet eden veya O'nu gören sahabîdir.[32] Bu tanımların her biri farklı şekilde tartışılmış, eleştirilmiş ve eleştirilere cevap verilmiştir.[33]

2. 1. Sahabenin Hadîs Hassasiyeti

Kur'ân ve sünnetin ifade ettiği hakikatlerin atmosferinde sahabe ruhsal, duygusal ve fiziksel olarak yoğrulmuş bir nesildir. Hayatlarının her safhası vahiy ve Rasûlullah (s)'ın gölge ve kontrolünde

---

[22] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el- Bakıllanî (ö. 403/1013), *Temhîdu'l-Evail ve Telhîsu'd-Delail* (*et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile*), thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde-Muhammed Mahmud el-Hudayrî, (Kahire: 1336/1947), 39.

[23] Abdulmelik b. Abdillah el- Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmun'im el-Hamid, (Mısır:1950) 8.

[24] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el- Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2009) 3.

[25] Hüseyn Şahin, *Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri*, Kelam Araştırmaları 13: 1 (2015), 455 (Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 3'ten naklen).

[26] Enbiya, 21/43.

[27] Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir el Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*,(Beyrut: Darü'l-Fikr li'tTıbaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi'), 11: 291.

[28] Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, 1410/1990), 1: 520.

[29] Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el- Feyumî, *el-Mısbahu'l-Munîr*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye: ts), 1:333; İbn Manzur, *Lisan*, 1:519.

[30] Ancak 'görmek, konuşmak, dövmek..' gibi kavramlarda 'uzun sürelilik' şart olmadığı gibi sahabi kavramının da 'devamlılığı' gerektirmediği gerekçesiyle bu şarta itiraz edilmiş ve sadece 'görme'nin yeterli olduğunu söyleyenlerin görüşleri daha fazla destek bulmuştur. Bkz. İsmail b. Hemmad el- Cevherî, *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, (Beyrut:Daru'l-İlm li'l-Melayin 1399/1979) s-h-b md.; Mahmud b. Ömer el- Zamehşerî, *Esasü'l-Belağe*, (Mısır: Daru'l-Kutub, 1972), "s-h-b" md.

[31] Sebe, 34/46.

[32] Buharî, "Fezailu's-Sahabe" 1.

[33] Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, *Muhalefetü's-Sahabi li'l-Hadisi'n-Nebevi Dirasetün Nazariyyetün Tatbikiyyetün*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 49-67.

geçmiştir.[34] Bera b. Azib'in Rasûlullah (s) ile arasında geçen şu rivayet Hz. Peygamber (s)'in sahabeyi hadîs konusunda nasıl eğittiğinin bir bir örneğidir:

''Rasûlullah (s) Bera b. Azib'e, ''*Yatağına girdiğinde okuman halinde, şayet o gece vefat edersen, İslam üzere* (fıtrat) *öleceğine; sabahlarsan hayr ile sabahlayacağına vesile olacak bazı kelimeleri sana öğreteyim mi? Şöyle dua et: 'Allahım!-Sana güvendiğim ve senden çekindiğimden-nefsimi sana teslim ettim, yüzümü sana döndürdüm, durumumu sana emanet ettim, sırtımı sana dayadım, sana sığınmaktan başka sığınağım ve kurtuluşum yoktur, indirdiğin Kitab'a ve gönderdiğin Nebiy'ye iman ettim!*'' buyurdu. Bera, (duayı tekrarlarken) 'Nebiy' yerine 'Rasûl' deyince Rasûlullah (s) eliyle göğsüme vurdu ve ''*Gönderdiği Nebiy'ye diyeceksin*'' buyurdu.''[35]

Aynı bağlamda şu rivayet de, sahabenin Rasûlullah (s)'ın talimatlarına gösterdikleri hassasiyetlerine verilebilecek bir örnektir: ''İbn Ömer, Rasûlullah'tan (s) "*Kadınları camilerde namaz kılmaktan menetmeyin*" buyurduğunu rivayet edince, bir oğlu, 'Vallahi menedeceğiz!' dedi. İbn Ömer, aşırı derecede sinirlendi ve 'Ben sana Rasûlullah'tan söz ediyorum, sen "men edeceğiz diyorsun" dedi.[36]

2. 2. Sahabenin Adaleti

Adalet, 'denge' anlamında olup, 'birey ve toplumun ifrat ve tefrîte kaçmadan söz ve fiillerinde dengeli/tutarlı olması'dır. Adalet, takvaya sevk ederek sahibini, günah, yalan ve mürüvveti[37] ihlal eden davranışlardan koruyan bir duygudur.[38]

Lügatte 'doğruluk, istikamet, rıza,[39] orta yol (denge), eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı' gibi manalara gelen adl kelimesi, sıfat olarak da kullanılmakta olup Allah'ın isimlerinden (Esmâ-i Hüsnâ) biridir.[40]

Adalet, Kur'ân-ı Kerîm'de, 'insanın fizyolojik yapısındaki uyum, âhenk ve estetik görünüm' gibi anlamlarda da kullanılmıştır.[41] İnsanın ruhî ve manevî yapısında bulunan ve İslâm filozoflarınca inâyet ve nizam kavramlarıyla açıklanan denge (itidal) ve âhenk, adâlet kavramının şümûlüne girer.[42]

Rasûlullah (s) ile 'arkadaş'; vahye şahit ve ilk uyugulayıcıları olmak; O'nunla aynı ortamda yaşamak, aynı çileleri çekmek; canını, evlatlarını, kısaca dünyevî bütün varlıklarını O'na feda etmek; O'nunla savaş meydanlarında omuz omuza cihad etmek, vahyin maksatlarını kavramak; "en hayırlı toplum olmak"[43] mertebelerin en yücesidir. Bu mertebe "*Biz sizi vasat* (adil/dengeli) *bir toplum kıldık*"[44] ayetiyle tescil edilerek örnek gösterilmiştir. "Sahabenin tarih ve siyerine vakıf olanlar; onların sahip oldukları ilim, amel, takva, güzel ahlak, heva ve hevesten uzak olma gibi vasıflarına vakıf olanlar Allah'ın,

---

34 İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Esîr, *Usdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna-Muhammed Ahmed Aşûr-Muhammed Abdulvahhab Fayid, (yy: Daru'ş-Şa'b, 1970), 1: 9.

35 Buhari, "Vüdû'" 75; Müslim, "Zikr", 56; Ebu Davud, "Edeb" 98; Tirmizî, "Daavât"16; Darimî, İsti'zân 51; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 285, 290.

36 İbn Mace, "Mukaddime" 2.

37 Murûet/mürüvvet sözlükte 'erkeklik/racûliyet' demektir. Başka bir ifadeyle 'erkek olma'nın bütün özelliklerini taşımaktır. Terim olarak farklı tanımlarından şunu seçtik: "Nefsin bütün pislik ve kötülüklerden korunması, halk nazarında insanı kötü gösteren bütün davranışlardan sakınılmasıdır." Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 298-299 (Mürüvvet md.) Ünlü tabiîn Şu'be'ye sormuşlar: -Filandan neden hadîs rivayet etmeyi terkettin? -Onun bir katırla dört nala gittiğini gördüm' cevabını verir. İbn Salah Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (577-643), *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. ve şerh Nureddin Itr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, Dımaşk 1406/1986), 107.

38 İbn Salah, *Ulûm*, 12, dipnot 1/2.

39 Bakara, 2/282.

40 İbn Manzûr, *Lisan*, ilg. md.

41 İnfitar, 82/7-8.

42 Mustafa Çağrıcı, "Adâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1988), 1: 341.

43 Al-i İmran, 3/110

44 Bakara, 2/143.

Nebî ve resuller müstesna, ashabı bütün cin ve insan topluluğuna seçkin kıldığı gerçeğini belirler."[45]

Hadîs usûlünde en önemli kavramlar adalet, zapt ve ittisal ise de, adalet vasfına sahip olmayandan sahîh hadîsi rivayet etmek söz konusu olmadığından ittisal ve zaptın varlığı bir anlam ifade etmemektedir. Hadîs usûlünün omurgasını adalet oluşturmaktadır.

Müslümanların bilgi kaynakları dörttür: Kur'ân-ı Kerîm, Rasûlullah'ın (s) sünneti, ikisini gelecek kuşaklara aktaran sahabe kavl ve fiilleri ve bunları derinliğine anlamaya çalışan, doğru yorumlanma ve aktarılmaları için büyük gayret ve fedakârlıklar gösteren müctehid (uzman) ulemadır.

Hadîs gibi Kur'ân da sahabe kanalıyla bize aktarılmıştır. Onların bu nakilleri mutlak olarak 'hüccet' kabul edilip ahkamın istinbatına kaynak olmuştur. Bu nedenle Hz. Ömer gibi, ammenin maslahatı gereği bazı Kur'ân naslarını uygulamadan kaldıran söz ve icraatları 'hüccet' kabul edilmiştir.[46]

Ashab, Allah tarafından ta'dîl ve tezkiye edilmiştir.[47] İnsanların dış görünüşlerinin bir kısmını bilen ve masum olmayan bir sıkanın tezkiyesi geçerli iken, 'Yerde ve gökte kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı yüce Allah'ın tezkiyesinden sonra hangi tezkiyeden söz edilebilir? Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir?'[48] "Bütün sahabenin şu özelliği bulunmaktadır: Hiçbirisinin adaleti sorgulanmaz. Hepsi Kitab ve sünnetin nassları ile mu'temed olan ümmetin icmaıyla mutlak olarak ta'dîl edildiklerinden bu konu artık tartışma dışıdır."[49]

Rasûlullah'ın (s) bir defalık şehadeti yetmesine rağmen, sahabeyi tezkiye ve ta'dil eden birden fazla hadîslerini zikretmek mümkündür: "*Ashabımı eleştirmeyin! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki biriniz Uhud dağı kadar da altın infak etse bir sahabimin verdiğinin bir ölçek, hatta yarı ölçek*[50] *derecesine ulaşamaz!*",[51] "*Yıldızlar gökyüzünün güvenceleridir, kayboldukları zaman olanlar olur. Ben de ashabımın güvencesiyim, aralarından ayrıldığım zaman, va'dedilenler başlarına gelecektir. Ashabım da ümmetimin güvenceleridir, aralarından ayrıldıkları zaman va'dedilenler başlarına gelecektir.*"[52] Sahabenin Rasûlullah (s)'a itaati iman, samimiyet, sevgi ve teslimiyetten kaynaklanıyordu. Yaptıkları bazı hatalarını, Kur'ân'ın tesbitiyle unutkanlık veya hatalarına[53] hamletmek gerekir.

Sahip oldukları kuvvetli iman, takva, mürüvvet, yüce ahlak gibi vasıflar ve safsata işlerden uzak olmaları sebebiyle kasten Hz. Peygamber'e (s) yalan isnad etmeyen[54] sahabe sözlerinin hüccet kabul edilmemesi belirtilen vasıflarla çeliştiği kanaatindeyiz.

Argümanlarını Kur'an ve Sünnet'e (hadîslere) dayandıran Ehl-i Sünnet, sahabenin adil olduğu konusunda icma' etmiştir.[55] Kur'ân ve sünnetin ilk uygulayıcıları olan sahabenin 'adl' kabul edilmemesi, selef ve halef alimlerinin cumhuruna göre, hadîs ilminin en önemli kriteri olan cerh ve ta'dilden muaf tutulmamaları İslam'ın teorik ve pratiğinde ciddi sorunlara yol açacaktır.[56]

---

[45] Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası* (Difa'un ani's-Sünne), trc. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 1:183.

[46] Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihat*, 71.

[47] Tevbe, 9/20; Al-i İmran, 3/195; Enfâl, 8/74. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/21, 88, 100; Hucurat, 49/3; Zümer, 39/18; Bakara, 2/157; Feth, 48/4, 26, 29; Al-i İmran, 3/174; 8/64; Haşr, /9-10.

[48] Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, 1:182.

[49] İbn Salah, Mukaddime, s 294.

[50] Şihabüddin Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el- Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, terkîm, tebvîb, tashîh, tercî' M. F. Abdülbaki, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb, (Kahire: Dâru'r-Rayyan li't-Türas, 1407/1987) 7: 42.

[51] Buharî, "Fezailü's-Sahabe" 5; Müslim, "Fezailü's-Sahabe", 221.

[52] Müslim, "Fezailü's-Sahabe", 51. Bu iki hadîs konunun tetimmesi olarak burada tekrarlandı. Başta muhacir ve Ensar olmak üzere ashabın faziletleriyle ilgili Hz. Peygamber'in (s) hadislerini derleyen Buharî ve Müslim ile diğer güvenilir kaynakların Fezailü's-Sahabe/Ashab bölümlerine bakılmalıdır.

[53] Bakara, 2/286.

[54] Ebû Şehbe, *Sünnet*, 1: 181.

[55] Ebû'l Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el- Âmidî, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*, Ta'lik. Abdürrezzak Afifî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1402) 2: 90; Subhi Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir,(Ankara: DİB Yayınları, 1971), 281.

[56] Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003) 768; Gazalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts) 1: 64; İbn Salah, *Ulumu'l-*

Kadı Ebû Bekir İbn Arabî (ö. 327/939) sahabenin adaleti konusunda şunları söylemektedir: "Rasûlullah'ın (s) ashabı, vahiy ve nüzulüne şahid olmuş, tefsîr ve te'vîli öğrenmiş; Allah'ın Peygamberi'nin sohbeti, yardımı, dininin ikamesi, hakkın ortaya çıkması ve O'na arkadaşlar olarak seçmiş olduğu kimselerdir... Dinde fakîh olmuş, Allah'ın emir, nehiy ve muradını Rasûlullah'ın (s) açıklamalarıyla öğrenmiş, müşahedeleriyle Kur'ân'ın tefsîr ve te'vîlini O'nun açıklamaları doğrultusunda kavramışlardır. Onlar hidayet önderleri, dinin hüccetleri, kitap ve sünnetin nâkilleridirler. Allah, tavsiyelerine sarılmayı, yollarından gitmeyi, izlerini takip etmeyi ve onlara uymayı emretmiştir: '*...Kim mü'minlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.*'[57]

Allah ve Rasûlü ile İslam alimlerinin kahır ekseriyetinin, samimiyetle tevbe etttikleri belirtilen ve adil olduklarında icma edilen sahabeyi, bireysel bazı hatalar yüzünden eleştirmenin doğru ve gerçekçi bir yaklaşım olmadığı açıktır.

Muhaddisler, ashabın zaman zaman hadîsi iyi anlamama, sağlam ezberlememe, yanılma ve unutmadan mütevellit hata yapma ihtimalini daima göz önünde bulundurmuşlar. Hatta sahabilerin kendileri, birbirlerini tenkit etmişlerdir. Ancak bu tenkitleri, onların adalet vasıflarını zedeleyici olmaktan ziyade "hıfzetme" özelliklerine yöneliktir. Dolayısıyla, bazı doğal beşerî hataları bütün sahabeye teşmil ederek adil olmadıklarına dayanak yapmak doğru olmasa gerektir.[58]

Sonuç olarak "Sahabenin tamamı, Kur'ân, sünnet ve güvenilir alimlerin icmaıyla, fitne vb. olaylara bulaşmış olsun olmasın mutlak olarak adildir."[59] Hem hadîs hem fıkıh metodolojilerinde adaletlerinde ittifak edildiği görülmektedir.

Müsteşriklerin etkisinde kalan çağdaş bazı yazarların, hadîsi bertaraf etmek için sahabenin bireysel hatalarını bütün sahabeyi bağlarcasına tenkit etmelerini samimi bulmak mümkün değildir.

2. 3. Sahabeyi Eleştirme Nedenleri

Hadîsi inkâr hedefiyle Şîa ve onun etkisiyle sahabenin adaletini eleştiren bazı kesimlerin en fazla kullandıkları argüman, onların da normal birer insan oldukları, bazılarının günah işledikleri, zina yaptıkları ve savaşarak birbirlerini öldürdükleridir. Bu iddialar doğrudur. Ancak, sahabeden sonra gelen tabiîn, tebe-i tabiîn, müctehid, muhaddis, müdekkik ve alanlarında uzman olan alimler, bunları bilerek değerlendirme yapmış, cerh ve ta'dîl'in kriterlerini belirlemiş, uygulamış ve ona göre 'adalet'lerinde icma etmiştir.

Âmidî, sahabe arasında çıkan savaşlar nedeniyle adaletlerini tartışmanın yersiz olduğuyla alakalı şu haklı ve mantıksal argümanı getirmektedir: ''Bu, her grubun ictihadının doğru, İslam ve Müslümanların maslahatına daha uygun olduğu kanaatine varılmasındandır. Buna göre, ya her müctehid isabet etmiştir veya biri isabet ederken diğeri ictihadında hata yapmıştır. Her iki durumda da, her iki grubun şahitlik ve

---

Hadîs, 264; Amidî, *İhkam*, 2: 90; Mecduddin Abdüsselam b. Abdullah b. Teymiyye, *el-Müsvedde fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muammed Muhyiddin (Kahire: Abdulhamid, Matbaatü'l-Medenî, 1384), 292; Süleyman b. Abdilkavi b. Abdilkerim et-Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410) 2: 180; İbn Kudame Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nazır ve Cennetü'l-Münazır*, thk. ve ta'lik, Abdülkerim b. Ali en-Nemle, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414) 2: 403; Abdülmü'min b. Kemalüddin Bağdadî Safiyuddin, *Kavaidü'l-Usûl ve Meakilu'l-Fusûl*, thk. Ali Abbas el-Hikemî (yy. 1409), 43; Îsnevî, Cemaluddin Abdürrahim b. Hüseyn b. Ali *Zevâidü'l-Usûl ala Minhâci'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Sinan Seyfü'l-Celalî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye 1413), 331; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el- Ebyarî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhan*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessam, (Mekke: Camiatu Ümmüi'l-Kura,ts), 83.

[57] Nisa, 4/115. Ebû Hatim, *Cerh*, 1: 7-8 (Mukaddime). Aynı anlamdaki tesbitler için bkz. İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed Ebi Hatim et-Temimî, *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafa ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, (Haleb: Daru'l-Vaî, ts), 1: 34; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1371), 34; Âmidî, *İhkâm*, 2: 90-91.

[58] Amidî, "Sahabi, ictihat ehlidir ve hata yapması mümkündür. Müctehid olan sahabi ve tabiinlerin ona uyma şartı yoktur" demektedir. *İhkam*, 1:150.

[59] Kadı Iyaz b. Musa el-Yahsubî, *el-İlma' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivayeti ve Takyîdi's-Sema'*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 178.

rivayetleri reddedilemez. Zira isabet edenin reddedilemeyeceği açık iken ictihadında hata edenin rivayetinin reddedilemeyeceği icma ile sabittir."[60]

'Bütün bu ayet ve hadisler, ashabın adaletini açıkça tasrih ve tesbit etmemektedir' şeklindeki itiraza Zebidî (ö. 893/1488) şöyle cevap vermektedir: 'Fitnelere karışmış, karışmamış Sahabe *radıyallahu anhüm*'ün kâffesi mu'temedün-bih (itimad edilen) olanların yani Ehl-i sünnet ve cemâat eimmesinin (imamlarının) icma'ı ile adillerdir... Fitnelere iştirâk etmiş olanları da Ehl-i Sünnet -hüsn-ü zanna binâen- udûl (adil) sayarlar ve bu zevât-ı kiramın kendi mesmu'larını (duyduklarını), ma'lûmlarını (bildiklerini) bile bile tağyir ve tahrif edebileceklerini hattâ zihinlerine uğratamazlar. Hatîb Bağdâdî, *Kifâye*'sinde: 'Sahâbe'nin adâleti Allahu Teâlâ'nın onları ta'dîl etmesiyle, pâk ve tâhir olduklarını bize olan ihbâriyle, onları ümem-i âlem (milletler) içinde ihtiyar ve ıstıfâ buyurmuş olmasıyla sâbit ve ma'lûmdur' demektedir.''[61]

Hadîsi inkâr problemini, itikadî platform yerine aklî bir düzlemde gündeme taşıyanlar, 'rasyonalist' akımın iddialarından etkilenmişlerdir. Batı'da başlayan bu akım, bütün argümanlarını ön plana çıkardıkları akla dayandırırarak Oryantalistler aracılığıyla İslam Dünyası'nda, pragmatik yaklaşımlarla elde ettikleri temsilcileriyle, farklı kimliklerle ve farklı demagojik senaryolarla temellendirmeyi başardılar.

'Hadîs'ten maksat, alimlerinin hücciyyetinde ittifak ettikleri 'sahîh hadîs' olduğu açıktır. Hadîslerin pek çok kısma ayrılmasının nedeni budur. Aksi halde sahîh hadîsin hüccet olduğunda ihtilaf yoktur.

Halkın genelinin hadîs literatüründen habersiz olduğu ülkemizde bu algısal entrikayla avamın zihnini bulandıran guruplar, Şîa'nın sahabeye yönelik algısından etkilenerek sahabenin 'adil' olmadıklarını ileri sürmekle hadîsleri red ve inkâra; dolayısıyla Rasûlullah'ı (s) devre dışı bırakmaya çalışmaktadırlar.

Bu bağlamda Kur'ân'ı inkâr gibi sahîh hadîsleri inkâr etmenin de küfrü gerektirip gerektirmediği tartışılmalıdır. Bunu tesbit için hem Kur'ân'ın hem Rasûlullah'ın (s) kendisiyle ilgili tesbitlerine ve O'na biçilen konum ve yetkinin sınırına bakmak gerekir.

"*Şüphesiz ki sen dosdoğru yola iletmektesin. O yol göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın yoludur*"[62] "*Eğer Peygamber, bize karşı Kur'ân'a bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalar sonra şah damarını koparırdık, hiçbiriniz de onu koruyamazdı*",[63] "*İman edenler ve imanlarına zulmü (küfrü) karıştırmayanlar, işte güven onlarındır ve hidayet üzere olanlar da onlardır*",[64] "*Biz sana da Kur'ân'ı indirdik ki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatasın ve onlar da düşünüp anlasınlar*"[65] ayetleri ile desteklenen ve muhatap olduğu ayetlerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in İlahî Kelam'a aykırı açıklamada bulunması parolojik bir durumdur ki, O bundan berîdir."[66]

Hadîsi inkâr furyası, Şîa itikadındaki Gaybet-i Kübra'dan[67] sonra sahabeye saldırılarla başlamış, Gulat-ı Şîa'dan Rafızîlerle[68] İslam düşmanlığına dönüşmüştür.

---

[60] Âmidî, *İhkâm*, 2: 91-92; ayrıca bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadîs Istılahları*, 379.

[61] Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif ez- Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, trc. Ahmed Nâim, (Ankara: DİB Yayınları, 1976), 19-21.

[62] Şûra, 42/52-53.

[63] Hakka, 69/44-47.

[64] En'am, 6/82.

[65] Nahl, 16/44.

[66] Abdullah Ünalan, *Hadîsi İnkâr Problemi*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (2017).

[67] On ikinci imam olan Mehdi-yi Muntazar'ın 256 yılından 329 yılına kadar ki dönemine 'Gaybet-i Suğra', bu dönemden sonraki döneme de 'Gaybet-i Kübra' denilmektedir.

[68] Rafızîlik, r-f-d kökünden türemiş isim olup sözlükte "reddetmek, kabul etmemek, terketmek' anlamlarına gelirken terim olarak 'Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetlerini reddedenler' demektir. (Bk. Ebû'l-Feth Abdülkerîm eş- Şehristânî (ö. 548/1153), *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ının kenarında), (Mısır: Darü's-Sâdır 1317), I: 80). Başka bir ifadeyle Gulat-ı Şîa/Aşırı Şiîler demektir. Tarihsel olarak ilk kez Hz. Hüseyn'in torunu Zeyd b. Ali (79-121/698-739) döneminde, Emevîlere karşı Kufe'de ortaya çıkmıştır. Zeyd'e ilk iki halifenin durumu sorulunca, 'Haklarında hayır ve iyilikten başka bir şey bilmiyorum' deyince onu terkedenlerin kurdukları bir akım olarak tarihe geçti. Gulat-ı Şîa onu geliştirerek Ehl-i Sünnet düşmanlığına dönüştürdüler. Temelde günümüz Şîa düşüncesiyle örtüşmektedir.

Hadîsleri inkâr ile onlarla amel edilemeyeceğini ileri sürmek arasında bir fark yoktur. Rasûlullah'ın (s) "*Adıma yalan söyleyen cehennemde yerini hazırlasın*"[69] buyruğundan beri hadîsler kritize edilmiş, sahîh olmayanlar, sahîh olanlardan ayıklanmıştır."[70]

2. 4. Sahabe ve İctihad

İctihad, Kur'ân ve Sünnetten sonra gelen edille-i erba'anın üçüncü sırasında yer alan şer'î bir hüccettir. Müctehid sahabeler pek çok konuda ictihad etmişler. Ayrıca Rasûlullah'ın (s) kendisi hem ictihad etmiş hem ashaba tavsiye etmiştir:

"*Ben bir beşerim ve siz davalarınızı bana getiriyorsunuz. Biriniz davasını diğerinden daha güzel ifadelerle bana anlatabilir ve ben* (gaybı bilmediğimden) *ondan duyduklarıma göre onun lehine karar verebilirim. Her kim ki, kardeşinin hakkından bir şey kendisine verirsem sakın almasın; zira ben ona ateşten bir parça vermiş oluyorum.*"[71]

İctihadî konularda sahabînin ictihadının kendisi için hüccet olduğunda ittifak edilirken, diğer sahabe için hüccet olup olmadığında ihtilaf edilmiştir.

Şafiî'ye göre sahabînin, 'Haberi, hadîsin muhtemel anlamlarından birine yorumlarsa kavli hüccettir; zahiri terk ederse kavline uymada ısrar etmem'[72] görüşüne, Ebû Hüseyn el-Kerhî (ö. 200/815),[73] İsferayinî (ö. 604/1207),[74] İbn Fûrek (ö. 406/1015) [75] ve Kiya el-Herrasî (Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî, ö. 504/1110)[76] de katılmaktadır.

3. Sahabî Kavli

Sahabe sözünün şer'î hüccet olmadığını söyleyen alimlerin olduğu tartışılmazdır. Ancak hem makale başlığına uygunluk arzedecek doğrultuda hem makalenin boyutunu aşmaması açısından ağırlıklı olarak sahabe sözünü şer'î delil/hüccet kabul edenlerin görüşlerine yer vereceğiz:

Hanefilerin ekserisine göre sahabînin kavli/ameli hüccet olduğu gibi,[77] 'sahabî, Rasûlullah'tan (s) gördüğü bir sebeple bu yoruma gittiği' gerekçesiyle Mu'tezilî kadı Abdülcebbar'a (b. Ahmed, ö. 415/1024) göre de kavli/ameli hüccettir.[78] Leknevî (1264-1304/1848-1887) de bu görüşü benimsemiştir.[79]

Sahabînin sahîh hadîse muhalefet etmesi konusundaki ihtilaflarda Leknevî şöyle bir sonuca varmıştır: 'Hüsn-ü zan ve Rasûlullah'ın (s) sahabeye uymayı tavsiye etmesi nedeniyle hadîs ile sahabî sözü cem' edilir' ve hüccet haline getirilir.[80]

Âmidî'nin 'amm hadîsi tahsîs eden sahabî ictihadıyla ilgili görüşü şöyledir: "Umuma muhalefet eden ictihadı bir delile dayanmaktadır. Delilsiz caiz değildir. Aksi halde adalet vasfını kaybeder ve fıskına

---

[69] Buharî, "İlim" 38; *Müslim*, "Zühd" 72; Ebû Davud, "İlim", 4; *Tirmizî*, "Fiten", 70; İbn Mace, "Mukaddime", 4; Darimî, "Mukaddime" 25; Ahmed, *Müsned*, 2: 7.

[70] Ünalan, Abdullah, *Hadîsi İnkâr Problemi*.

[71] Ebû Davud, "Kada'" 7. Meşhur Muaz hadîsi de ayrı bir örnektir. Bkz. Ebû Davud, "Kada'", 11; Tirmizî, "Ahkam", 3; Darimî "Mukaddime", 20.

[72] Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Um*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife) 7: 209.

[73] Razî, *Mahsûl*, 2/1. 630.

[74] Ebû İshak İbrahim b. Ali eş- Şîrazî,, *Tabakatü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Darü'r-Râidi'l-Arabî, 1978), 126.

[75] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 4: 369.

[76] Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 4: 369.

[77] Âmidî, *İhkâm*, 4: 367; Abdulaziz b. Ahmed Buharî, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahru'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1394), 3: 65; İbn Emîri'l-Hac, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahru'l-İslam el-Pezdevî*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1394), 2: 266.

[78] Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ömer el-Basrî (ö. 606/1209), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah-Ahmed Bekîr-Hasen Hanefî (yy.: Matbaatü'l-Katulikiyye,1384), 2: 670.

[79] Bk. Ebû'l-Hesenât Muhammed Abdülhay el- Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fazıla li'l-Es'ileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1404/1984), 222-223.

[80] Leknevî, *Es'ile*, 224-225.

hükmedilir ki, bu icma'a aykırıdır. Bir delile dayanması halinde, iki delil birleştirilerek umûmun tahsîs edilmesi gerekir. Bu, iki delilden birini iptal etmekten evlâdır."[81] Dolayısıyla sahabînin kavli hüccettir.

Razî, "*Siz insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*"[82] vb. ayetler sahabe.. sözlerinin hüccet olduğuna delalet etmektedir[83] görüşünü Karafî, "Rasûlullah'tan (s) duydum" demeden sahabenin bazılarına dayanan rivayetler, Rasûlullah'tan (s) duyma ihtimali olduğundan icma' ile hüccettir'[84] kanaatiyle desteklemektedir.

İsnevî, Zerkeşî'nin 'sahabe sözleri dört kısma ayrılmaktadır' görüşünü nakletmektedir:

3. 1. Görüş Belirtmeye Mahal Olmayan Sahabe Sözleri

İbadet ve ceza konularıyla ilgili kavillerinin hüccet olduğunda ittifak vardır. Alimlerin gerekçeleri şudur: Sahabenin bu sözleri, ya Hz. Peygamber'den (s) duymuşlardır veya rivayet ettikleri merfû' hadîslerdir. Dolayısıyla bu sözleri hüccettir ve delil olarak kullanılabilir. "İctihada mahal olmayan yerde sahabenin sözü hüccettir. Şafiî, *İhtilafü'l-Hadîs*'de şöyle demektedir: Rivayet edildiğine göre Hz. Ali, bir gece, her rek'atta altı secde yaptığı altı rek'at namaz kıldı. Şafiî 'Bu hadîsin Ali'den nakledildiği sabit olsa, ona uyarım. Zira, onda kıyasa mahal yoktur. Zahiren Peygamber'e tabi olarak namazı kılmıştır' demektedir.''[85]

3. 2. Diğer Sahabînin Muhalefet Ettiği Sahabî Sözleri

Sahabe arasında görüş ayrılığı varsa, birinin görüşü diğerine hüccet olamaz ve onun sözüyle amel etmesi caiz değildir. Zira müçtehid sahabînin başka bir müçtehidi taklîd etmesi caiz değildir. Dolayısıyla kendi görüşüyle amel etmesi gerekir. Ancak, muhalefetine rağmen amel etmesini caiz gören usûlcüler vardır.

3. 3. Kimsenin Muhalefet Etmediği Sahabî Sözleri

Meşhur ve muhalefet edilmeyen sahabe sözü Ehl-i Sünnet'e göre icma'ı sükûtîdir. Ancak sözün sahabe arasında yaygın ve meşhur olması gerekir; aksi halde bu icma' gerçekleşmez.

3. 4. Bu Üç Grubun Dışında Kalan Sahabî Sözleri

Bu kısım, ictihada mahal olduğu halde meşhur olmayan ve muhalefet edilmeyen sahabe sözleridir ki, âlimler arasında en fazla tartışılan konu budur.

Malik b. Enes, Fahruddin Razî ve Berzaî'nin bir görüşüne göre İmam Şafiî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e göre bu çeşit sahabî sözü hüccettir ve kıyastan önce gelir.

Usûlcüler, sahabe sözünün tabiîn ve tabiînlerden sonraki müctehitler için hüccet olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

1. Kıyasa mutabık olsa da olmasa da mutlak olarak hüccettir.
2. Hiçbir şekilde hüccet değildir.
3. Kıyasa mutabık ise hüccettir, muhalif ise hüccet değildir.[86]

'Sahabenin muhalefeti hadîsle ihticacı ortadan kaldırmaktadır', diyenler ile 'hadîs hüccet olmaya

---

[81] Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 333. Ayrıca bk. İbnü't-Tîb Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 175. Ayrıca bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed- Debbûsî, *Tekvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 256.

[82] Al-i İmran, 3/110. *Feth*, 48/18, 29; Tevbe, 9/100; Haşr, 59/9.

[83] Razî, *el-Mahsûl*, 2: 462-463; Gazalî, *el-Mustasfa*, 1: 302.

[84] Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fi İhtisari'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, ta'l. Ahmed Ferid el-Mezidî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 408. Ayrıca bk. Cüveynî, *Burhan*, 2:1361-2; Dîb, Abdulazîm, *Fıkhu'l-İmami'l-Haremeyn Hasaisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, (Kahire: Daru'l-Vefa, 1409/1988) 207; Nesefî, *Muhtasaru'l-Efkâr*, 71.

[85] Cemaluddin Abdurrahim b. Hasen el-İsnevî, *et-Temhîd*, thk. Muhammed Hasen Hayto (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1434/2013), 610.

[86] İsnevî, *Nihayetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl ila İlmi'l-Usûl*, (Kahire: Matbaatu's-Saade, ts.) Bedahşî'nin Menahicu'l-Ukûli ile), 4. 358-370.

devam eder' diyenler, karşı tarafın ileri sürdükleri delilleri çürütmeye ve her grup kendi görüşünü ispatlamaya çalışmıştır.[87] Bu tez ve antitezlerden anlaşılan, sahabînin muhalefetiyle amel edilirken, rivayet ettiği hadîs de hüccet olmaya devam ettiğidir.

Sonuç

Sahabenin adalet ve tezkiyesi Kur'ân ayetleri ve Rasûlullah (s)'ın hadîsleri ile sabit olduğu gibi İcma-ı ümmet ile de sabittir. Mezahib-i Erbaba imamları, Said b. Müseyyeb (ö. 93/712), Şu'be (ö. 170/786), Yahya b. Maîn (ö. 190/805?), İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), Buharî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebu Davud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Ebu Zur'a (ö. 281/894), Nesâî (ö. 303/915), Hakim en-Nisaburî, (ö. 405/1014), vb. tabiîn, tebe-i tabiîn ve abide alimler cerhe tabi tutulmalarına karşın sahabenin cerh dışı tutulmalarının en mühim nedeni, "*Doğrusu İbrahim'e en yakın olanlar, ona uyan bu Peygamber (Muhammed) ve O'na inananlardır. Allah inananların dostudur*" (Al-i İmran, 3/68); "*Allah'ın peygamberini (Muhammed) ve O'nunla beraber olan mü'minleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar*" (Tahrîm, 66/8) vb. nazil olan ayetler ve Hz. peygamber (s)'in çok sayıdaki hadîs ve konu uzmanı alimlerin kollektif yorumlarıdır.

Kur'ân'ı Kerîm farklı görüş örnekleriyle dolu olduğu gibi Hz. Peygamber'in (s) sünnetinde ve her disiplindeki alimlerin eserlerinde de bu türden örnekler bulunmaktadır. Zira fikir örgürlüğü İslam'ın temel ilkelerinden biridir. İslam hukuku alanında oluşan pek çok fıkhî ekol, farklı düşünce ve yorumlardan doğmuştur.

Sahabe döneminde, 'görüş belirtme, açıklama talebinde bulunma, itiraz etme, karşı koyma' gibi fikir özgürlüğü gerçekleşmiştir ki bunlar insanî vasıf, özellik ve zaafiyetlerden kaynaklanan doğal davranışlardır. Bu, aynı zamanda İslam'ın her Müslüman bireye yüklediği, batıl ve harama karşı fikir beyan etme sorumluluğudur.

Ünlü hadîs usûlcüsü İbn Salah el-Kürdî'nin ifade ettiği gibi 'Bütün sahabenin şu özelliği bulunmaktadır: Hiçbirisinin adaleti sorgulanmaz. Hepsi Kitab ve sünnetin nassları ile mutemed olan ümmetin icmaıyla mutlak olarak ta'dîl edildiklerinden bu konu artık tartışma dışıdır.' (*Ulûmu'l-Hadîs*, s. 294)

İbn Arabî, "*Ashabımı eleştirmeyin! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederimki biriniz Uhud dağı kadar da altını sadaka olarak verse, sahabimin verdiğinin bir ölçek, hatta yarı ölçek derecesine ulaşamaz!*" (Buharî, 62/5; Müslim, 44/221) hadîsine dayanarak Ebû Zur'â'nın şöyle dediğini nakletmektedir: "Rasûlullah'ın (s) ashabından birini tenkid edeni gördüğün zaman bil ki, o zındıktır! Zira bize göre Rasûlullah (s) haktır ve Kur'ân haktır! Onlar Kur'ân'ı ve Rasûlullah'ın (s) sünnetini bize ulaştıran Rasûlullah'ın (s) ashabıdır. Kur'ân ve sünneti çürütmek için kaynaklarımızı (şahitlerimizi) eleştirmek istiyorlar. Eleştirilmesi gerekenler onlardır ki, onlar zındıktırlar." (Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Avâsım*, s. 34)

Bu tesbitlerin ötesinde söz söylemenin anlamının olmadığı kanısındayız. Bazı insanların, bildikleri halde karara bağlanan bir konuda, bir takım hataları bahane ederek sahabe; dolayısıyla sahîh hadîs kaynaklarına saldırmayı iyi niyet ve samimi bulmadığımızı belirtmek isteriz.

[87] Bu tartışmalar için bkz. Nemle, *Muhalefet*, 115-123.

Kaynakça

Abdulhalık, Abdulğani. *Hücciyyetu's-Sunne*. Beyrut: Daru'l-Vefa, 1413/1993.

Aclûnî, İsmail b.Muhammed el-Cerrâhî (ö. 1162/1749). *Keşfu'l-Hefâ ve Muzîlu'l-İlbâs amma İştehere mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'n-Nâs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1351.

Ahmed, b. Muhammed, b. Hanbel (ö. 241/855). *el-Müsned.* Beyrut: ts.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed (ö. 631/1234). *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*, Ta'lik. Abdürrezzak Afifî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1402.

Askalânî, el-Hafız Şihabüddin Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer (ö. 852/1448). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhâr.*, terkîm, tebvîb, tashîh, tercî' M. F. Abdülbaki, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb. Kâhire: Dâru'r-Rayyan li't-Türas, 1407/1987.

Bakıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013). *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* (*et-Temhîd fi'r-Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile*). tahk. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde-Muhammed Mahmud el-Hudayrî, Kahire: 1336/1947.

Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209). *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah-Ahmed Bekîr-Hasen Hanefî, yy.: Matbaatü'l-Katulikiyye, 1384.

Buharî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdizbeh (ö. 256/870). *el-Camiu's-Sahih.* İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.

Buharî, Abdulaziz b. Ahmed (ö. 730/1330). *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahru'l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1394.

Cevherî, İsmail b. Hemmad (ö. 400/1009). *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1399.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413). *Kitabu't-Ta'rifât*, yy:, ts.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillah (ö. 478/1085). *Kitabu'l-İrşad*. thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim el-Hamid, Mısır: 1950.

Cüveynî, *el-Burhan*, ta'l. Salah b. Muhammed b. Uvayda, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Çağrıcı, Mustafa, TDV *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1988.

Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Behram (ö. 250/864). *Sünenü'd-Darimî*, Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.

Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039). *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Dîb, Abdulazîm. *Fıkhu'l-İmami'l-Haremeyn Hasaisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, Kahire: Daru'l-Vefa, 1409/1988.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş 'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888). *Sünenü Ebi Dâvûd* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber). Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

Ebû Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdafaası* (Difa'un ani's-Sünne). trc. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Feyumî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 770/1368). *el-Mısbahu'l-Munîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

Gazalî, Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts., (Fevatihu'r-rahamut ile beraber).

İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Razî (ö. 327/939). *Kitabü'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Ebi Şehbe. *Sünnet Müdafaası* (Difa'un ani's-Sünne), trc. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.

İbn Emîri'l-Hac. *et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-Fıkh*, Mısır: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1316.

İbn Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233). *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*. thk. Muhammed İbrahim el-Benna- Muhammed Ahmed Aşûr- Muhammed Abdulvahhab Fayid. Kahire: Daru'ş-Şa'b, ts.

İbn Hibban Muhammed b. Ahmed Ebi Hatim et-Temimî (ö. 354/965). *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-duafa ve'l-Metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Haleb: Daru'l-Vaî, ts.

İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223). *Ravdatü'n-Nazır ve Cennetü'l-Münazır*. thk. ve ta'lik, Abdülkerim b. Ali en-Nemle. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414.

İbn Mace, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 275/888). *Sünenü İbn Mâce*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*, Beyrût: Dâru Sadır, 1410/1990.

İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (577-643). *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. ve şerh Nureddin Itr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Mecduddin Ebû'l-Berekat Abdüsselam b. Abdullah b. Teymiyye (ö. 652/1254). *el-Müsvedde fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1384.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Muafirî (ö. 543/1148). *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1371.

İbnü't-Tîb, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali (ö. 426/1035). *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Isfehanî, Rağıb Hüseyn b. Muhammed (ö. 502/1108 veya 565/1170). *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul: Daru Kahraman, 1986.

İsnevî, Cemaluddin Abdürrahim b. Hüseyn b. Ali (ö. 772/1370). *Zevâidü'l-Usûl ala Minhâci'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Sinan Seyfü'l-Celalî, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1413.

İsnevî, *et-Temhîd*, thk. Muhammed Hasen Hayto, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1434/2013.

İsnevî, *Nihayetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl ila İlmi'l-Usûl*, Kahire: Matbaatu's-Saade, ts. (Bedahşî'nin Menahicu'l-Ukûli ile)

Kadı Iyaz, b. Musa el-Yahsubî (ö. 544/1149). *el-İlma' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivayeti ve Takyîdi's-Sema'*, thk. ve ta'l. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Karafî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 684/1285). Şerhu *Tenkîhi'l-Füsûl fi İhtisari'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, ta'l. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Istılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakkültesi Yayınları, 1985.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Fereh el-Ensari el-Hazreci (ö. 671/1272). *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Darü'l-Fikr li'tıbaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, ts.

Leknevî, Ebû'l-Hesenât Muhammed Abdülhay (ö. 1303/1886). *el-Ecvibetü'l-Fazıla li'l-es'ileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, Rıyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1404/1984.

Mâlik, b. Enes (ö. 179/795). *el-Muvatta*, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1411/1990.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944). *Kitabü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2009.

Müslim, Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburî (ö. 260/874). *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1336/1918.

Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *Muhalefetü's-Sahabî li'l-Hadisi'n-Nebevi Dirasetün Nazariyyetün Tatbikiyyetün*, Rıyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr (ö. 303/915). *Sünenu'n-Nesâî*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. (Süyuti'nin şerhi ve Sindî'nin haşiyesi ile beraber).

Nesefî, Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310). *Muhtasaru'l-Efkâr Ala Metni'l-Menâr*, Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr, 1422/2001.

Razî, Fahruddin, Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209). *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Cabir el-Ulvanî, Kahire: Daru's-Selam, 1432/2011.

Sâbûnî, Nureddin. *Mâturîdîyye Akaidi*, trc. B.Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Safiyuddin, Abdülmü'min b. Kemalüddin Bağdadî. *Kavaidü'l-Usûl ve Me'akilu'l-Fusûl*, thk. ve tlk. Ali Abbas el-Hikemî, yy. 1409.

Subhi Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir, Ankara: DİB Yayınları, 1971.

Suyutî, Celalüddin Abdirrahman b. Ebi Bekir Ebu'l-Fadl, Celalludılin b. Ebi Bekr, (ö. 911/1505). *el-Camiu's-Sağîr min Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezîr* (Feydu'l-Kadîr Şerhiyle beraber), Beyrût: Daru'l- Kutubi'l-Ilmiyye, 1415/1994.

Süyutî, *Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevavî*, Mısır: 1379.

Şafiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819). *el-Um*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şahin, Hüseyn. *Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri*, Kelam Araştırmaları Dergisi 13: 1 (2015).

Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdülkerîm (ö. 548/1153). *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'ın el-Fasl'ının kenarında), Mısır: Darü's-Sâdır, 1317.

Şîrazî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083). *Tabakatü'l-Fukehâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrût: Darü'r-Râidi'l-Arabî, 1978.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre (ö. 279/892). *el-Camiu's-Sahîh ve hüve Sünenü't-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Tufî, Süleyman b. Abdilkavi b. Abdilkerim (ö. 716/1316). *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1410.

Uğur, Mücteba. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1998.

Ünalan, Abdullah. *Hadîsi İnkâr Problemi*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2, 2017.

Zamehşerî, Mahmud b. Ömer (ö. 537/1142). *Esasü'l-Belağe*, Mısır: Daru'l-Kutub, 1972.

Zebidî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî (ö. 1205/1791). *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, trc. Ahmed Nâim, Ankara: DİB Yayınları, 1976.

Zerkeşî, Muhammed b. Behadir b. Abdillah (ö. 794/1392). *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Daru's-Safve, 1413.

Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 32-54

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 30. 10. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 01. 12. 2019

السنة النبوية بين المفكرين المعاصرين والمستشرقين

MÜSTEŞRİKLER VE GÜNÜMÜZ AYDINLARINA GÖRE SÜNNET CİRCUMCİSİON ACCORDİNG TO UNDERSECRETARİES AND TODAY'S INTELLECTUALS

Yaser Assıl
Öğr. Gör. Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü/Bitlis/Türkiye
yassil@beu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1498-1247

الملخص

لقد ظهرت على مر الأزمان طوائف متعددة كانت لها آراء مختلفة فيما يتعلق بالسنة ، ويأتي في مقدمة هؤلاء التنويرون المتأثِّرون بالغرب، وكان على رأسهم الأفغاني وتلامذته ، وكذلك المستشرقين من أمثال شاخت وجولد تسيهر وقد تكلمت حول تشكيكهم بالسنة وقارنت أفكارهم مع أفكار المعاصرين وناقشتها، وأرى أنه بينهما اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة والسنة والوصول بها إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف فعلى الأغلب كان المعاصرون هدفهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه كان سليم ويساهم في التطوير.

وفي نفس الوقت لا أنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال ما رأيت في دراستي أنهم أخطأوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية بالاضافة الى القول بعدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهما بالقوانين الغربية ، وبهذا يمكن المقارنة بين الفكرين بشكل أوضح.

الكلمات المفتاحية : السنة النبوية ، المفكرون ، المستشرقون ، الاسناد ، الوحي ، شبهات ، القرآن

Öz

Geçmişten bugüne kadar sünnet konusunda değişik düşünceleri olan guruplar ortaya çıkmıştır. Bunların başında Batı'dan etkilenen bazı aydınlar gelmektedir. Bunların öncüleri de Afgani ve onun öğrencileridir. Schacht and Goldziher gibi müsteşrikleri de onların gurubuna dâhil edebiliriz. Bu çalışmada onların sünnet konusundaki tereddütleri hakkında bilgiler verdik ve onların düşünceleri ile bazı çağdaş ilim insanlarının düşüncelerini kıyasladık ve tartıştık. Sonuçta bu iki düşünce arasında sünnetin incelenmesi ve bunun ile içinde bulunulan asra uygun olan bir yeni yöntem oluşturma noktasında benzerlikler olduğu anlaşılmıştır. Ancak aralarında amaç ve hedef bakımından fark olduğu da tespit edilmiştir. Genellikle çağdaş ilim erbabının sünnetin makamını yükseltmek, onu geliştirmek ve bu konuda zihinlerde yenilikler meydana getirmektir. Ancak bunun tam anlamıyla gerçekleştiği de söylenemez. Denilenlere ek olarak müsteşriklerin sünnet konusundaki olumlu çalışmaları da inkâr edilemez. Özellikle de bu çalışmada da kendilerine yer verilen Schacht and Goldziher'i zikredebiliriz. Bu ikisi, hadis ve sened çalışmalarında mütehassıs olmuşlardır. Ancak biz araştırmamızda onların bazı hatalarına vakıf olduk. Evvela onlar özellikle saadet asrı ve ilk üç asrı iyi kavramış değiller. Farklı dönemleri kıyas etmişlerdir. Bu modern çalışmalarda yapılan önemli bir yanlıştır. Bununla beraber Kur'an ve sünnetin bu asra uygun olmadığı ve Batı kaynaklı kanunlarla değiştirilmeleri gerektiği düşüncesi de böyledir. Bu şekilde iki düşünce eğiliminin kıyaslanması açıkça yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Aydın, Müsteşrik, İsnad, Vahiy, Şüphe, Kur'an.

Abstract

Groups with different ideas about circumcision have emerged from past to present. The most important of these are the some intellectuals who are affected by the west. Their pioneers are Afghani and his students. We can include orientalist such as Schacht and Goldziher in their group. In this study, we gave information about their hesitations about circumcision and compared and discussed their thoughts with those of some contemporary scholars. As a result it is understood that there are similarities between these two ideas in the study of circumcision and forming a new method suitable for the present century. However, it was also found that there was a difference in terms of purpose and target. Generally, the knowledge of contemporary scholars is to raise the position of circumcision, to develop it and to bring about innovations in minds. However, it cannot be said that this has happened in the full sense.

In addition to what is said, the positive work of the orientalist on circumcision cannot be denied. Especially in this study, we can mention the Schacht and Goldziher. These two hadith and sened studies have become experts. However, in our research we became aware of some of their mistakes. Firstly they are not particularly well grasped in the centuries of bliss and the first three centuries. They compared different periods. This is an important mistake made in modern studies. However, the Qur'an and the Sunnah are not suitable for this century and should be replaced with Western-origin laws are also the idea. In this way the comparison of the two tendencies of thought can be made clearly.

Keywords: Sunnah, Intellectual, Orientalist, Isnad, Revelation, Doubt, Quran.

المدخل

لقد توجهت جهودُ علماءِ الأمّة إلى خدمة القرآن والسنة خدمةً لامثيل لها في عهد البشرية جمعاء ،وعلى مر الأزمان ظهرت طوائف متعددة كانت لها آراء مختلفة فيما يتعلق بالسنة ،فمنهم من أنكر السنة إنكاراً تاماً مع أنهم يظهرون خوفهم وحرصهم على الإسلام ، ومنهم من أثار شبهات تتعلق بالسنة وملاءمتها للعصر الحالي.

والعجيب أن هذه الشبهات التي أثارها هؤلاء حول السنة ليست شبهات جديدة وإنما هي شبهات قديمة ظهرت في بادئ الإسلام أظهرها بعض الروافض طعناً في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فالأمر ليس بجديد وإنما هو استرجاع لبدع ماضية بأسلوب عصري جديد.

وقد واجه العلماء هؤلاء المبتدعة حتى ذهبت بدعتهم وبقيت السنة شامخة حتى جاء العصر الحديث وظهر مبتدعة القرن العشرين وأعادوا إثارة هذه الشبهات:

ويأتي في مقدمة هؤلاء الذين أثاروا تلك الشبهات طلائعُ التنويريين المتأثِّرين بالغرب، وكان على رأسهم محمد جمال الدين الأفغاني وتلامذته أمثال محمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم .

وقد ذكرت أفكار هؤلاء المعاصرين مع بعض النقاشات حول هذه الأفكار وكذلك ذكرت آراء المستشرقين من أمثال شاخت وجولد تسهير ودورزي حول تشكيكهم بالسنة وقارنت تلك الأفكار مع أفكار العرب وناقشتها وأوضحت الرابط المشترك بينها .

وأرى أنه بين المفكرين المعاصرين والمفكرين الأجانب اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة القرآن والسنة والوصول بهما إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف فعلى الأغلب كان المعاصرون أمثال الأفغاني وعبده ورضا وحتى سيد خان وفضل الرحمن هدفهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه كان سليم ويساهم في التطوير.

وفي نفس الوقت لاأنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة والحديث والقرآن وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر ودوزي ووينسيغك شبرنجر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال مارأيت في دراستي أنهم أخطؤوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة قبل دخول الفتن فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية ، وأمر آخر أيضاً وهو أنه يلاحظ على المستشرقين أن هدفهم لم يكن الوصول للحقيقة بقدر ماهو تخريب أفكار المسلمين من خلال القول بعدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهما بالقوانين الغربية بالإضافة إلى أفكار أخرى ستجدونها مفصلة أكثر في داخل البحث ثم خَتمتُ بأهم النتائج والتوصيات مع ذكر المصادر التي اعتمدت عليها في الدراسة .

أولاً : المفكرون المعاصرون وآراءهم حول السنة

1- جمال الدين الأفغاني

يذهب المؤرخون إلى أن جمال الدين الأفغاني أخفى مكان ولادته الأصلي ليخفي أصوله الشيعية لكي لا يثير شكوك علماء السنة في أفكاره ودعواته. ويعد جمال الدين الأفغاني من أعلام النهضة الإسلامية فقد نادى إلى التجديد في الفكر الإسلامي وخاصة أثناء إقامته في مصر حيث سعى إلى نشر أفكاره من خلال عمله الصحفي ودروسه ومحاضراته و لُقب بحكيم الشرق، كما تشير المصادر العربية إليه بلقب ''السيد و انتسب إلى الماسونية عام 1875 وعُيِّن رئيساً لمحفل كوكب الشرق بعد ثلاثة أعوام من انتسابه إلى المحفل. وينسب إليه محاولة تنظيم العديد من تلاميذه وأتباعه في مصر وفي إيران في سلك الماسونية.

في أثناء حياته المهنية لم يستطع الأفغاني أن يبقى في مكان واحد فترة طويلة باستثناء مصر بقي الأفغاني فيها لمدة ثماني سنوات من عام 1871 إلى 1879، كان خلالها نشيطاً في مجال الصحافة والسياسة والعلوم فألقى كثيراً من الدروس والمحاضرات للعامة، وقد استطاع أن يجذب إليه عدداً من التلاميذ والأتباع منهم محمد عبدو الملقب بالشيخ الإمام وسعد باشا زغلول الذي أصبح لاحقاً رئيس حزب الوفد. كتب الأفغاني في بعض الصحف المصرية مثل صحيفة ''مصر'' لرئيس تحريرها أديب إسحاق و''امرأة الشرق'' التي أصدرها إبراهيم اللقاني و لم تلق أفكار الأفغاني ودعوته للتجديد استحساناً من قبل شيوخ الأزهر وعلمائه، فقد اتهموه بالإلحاد والهرطقة.[1]

أما نشاطه السياسي فقد تميز بأنه مركز بشكل أساسي ضد الاستعمار البريطاني ويبدو أنه عمل على تحريض أتباعه ضد الخديوي إسماعيل , ومع العلم أن الأفغاني كان على وفاق مع خلفه محمد توفيق باشا إلا أن الشك راود هذا الأخير حول نوايا الأفغاني فأمر بإبعاده من مصر عام 1879.

من مصر ذهب إلى الهند وأقام فيها بين حيدر آباد وكلكتا وقام بتأليف كتابه المشهور ''الرد على الدهريين'' والذي قام بترجمته من الفارسية إلى العربية تلميذه محمد عبدو.

في عام 1883 سافر من الهند إلى باريس وبقي فيها أكثر من ثلاث سنوات. في ذلك الوقت أصدر مجلة ''العروة الوثقى'' التي قام هو وتلميذه محمد عبدو بتحريرها وعاونهم في ذلك أيضاً محمد باقر البواناتي من لندن. أصدر من مجلة ''العروة الوثقى'' ثمانية عشر عدداً ندد فيها بشكل أساسي بالاحتلال البريطاني

في عام1887 دعاه الشاه ناصر الدين إلى إيران ليتولى شؤون الحربية فقبل الأفغاني المنصب إلا أن الشاه توجس منه واعتراه الشك والخوف فنفاه إلى روسيا حيث نشط في الصحافة الموجهة ضد الانكليز. بقي في روسيا حتى 1889.[2] عاد الأفغاني إلى إيران في 1889 وتقلد منصب مستشار الشاه ناصر الدين الخاص إلى أن الشك عاود الشاه مجددا وأمر بنفي الأفغاني مجدداً عام 1891. حرر الأفغاني العديد من المقالات في مجلة ''ضياء الخافقين'' في لندن هاجم فيها الشاه وسياساته الموالية للبريطانيين وخاصة امتياز التبغ الذي أعطاه الشاه للانكليز. تسلم الأفغاني دعوة من السلطان عبد الحميد للحضور إلى اسطنبول فسافر إليها عام 1892 وبقي فيها حتى مماته بسرطان الفم عام 1897.[3]

وأما أهم مؤلفاته

لم يترك الأفغاني أعمالاً مكتوبة كثيرة باستثناء كتاب الرد على الدهريين الذي كتبه باللغة الفارسية أثناء إقامته في حيدر آباد وكتاب صغير بعنوان ''تتمة البيان في تاريخ الأفغان'' طبع في مصر. أما محاضراته فقد تم تسجيل بعضها من قبل تلاميذه وطلابه أما هو فلم يكتبها. كانت أعماله الصحفية أكثر غزارة حيث نشط في العديد من الصحف في مصر وروسيا بالإضافة طبعا إلى مجلة ''العروة الوثقى'' التي حرر فيها المقالات مع محمد عبدو، وصحيفة ''ضياء الخافقين'' في لندن.[4]

آراء الأفغاني حول السنة ومناقشات حولها

كان جمال الدين الأفغاني يرى أن النبوة مكتسبة كالصناعات يقول أحمد أمين: (فاتهموه بالإلحاد لهذا، وشنعوا عليه بأنه يقول بأن النبوة صناعة، وشغبوا عليه؛ حتى نصح له بالخروج من الأستانة، فلما جاء إلى مصر؛ اتهمه العلماء كالشيخ عليش وبعض العامة بالإلحاد). كان يدين بوحدة الوجود ونادى باشتراكية الإسلام يقول الدكتور موفق بني المرجه: (وقد كتب تلميذه سليم عنجوري في كتابه (سحر هاروت) مدعياً: أن الأفغاني برز في علم الأديان حتى أفضى به إلى الإلحاد والقول بقدم العالم، وأن القول بوجود محرك أول وهم نشأ عن ترقي الإنسان في تعظيم المعبود). وحكى عنه الشيخ محمد عبده وبعض خاصته: أنه كان متصوفاً يدين بعقيدة مبهمة وغامضة تنتهي بوحدة الوجود، والتعبير عنها يلتبس إلا على الخاصة مما يؤدي

---

[1] خاطرات الأفغاني ، محمد باشا المخزومي ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ، ص19.

[2] تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ، دار الفضيلة ، ط 2 ،2006 ، (44/1).

[3] زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، أحمد أمين ،كتاب نت ، 1948م، ص110.

[4] تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ،90/1.

إلى رميه بالإلحاد.والأفغاني أول من روج فكرة اشتراكية الإسلام وقارن بينها وبين اشتراكية الغرب؛ كما أنه قال: لا مانع عندي من السفور إذا لم يؤد إلى الفجور، ودعا إلى التأويل إذا خالفت النصوص الدينية بعض الحقائق العلمية»[5] كان رأى الأفغاني في تعريف السنة "أن التواتر والإجماع وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن وحده والدعوة إلى القرآن وحده".[6] كان يشدد على العناية بالقرآن وله مذهب خاص في تفسيره فيقول :" القرآن القرآن وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع " أقول : ولا أدري ما هي هذه الكنوز التي دفنها المسلمون وطفقوا يفتشون في فيافي الجهل عن الفقر المدقع طوال أربعة عشرة قرناً حتى جاء الأفغاني فاكتشفها أهي تفسيراته الباطنية؟! أم هي تأويلاته لنصوص القرآن لمطابقة سياسة الغرب واكتشافاته وتقاليده الفاسدة؟!.

وسأعرض لمثالين يوضحان المنهج التفسيري للآيات الذي كان يتبناه الأفغاني: المثال الأول : يقول جمال الدين الأفغاني:" قرأت في القرآن أمراً تغلغل في فهمه روحي وتنبهت إليه بكليتي وهو (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة.) (البقرة:30)، فاندهشت الملائكة لهذا النبأ ولهذه المشيئة الربانية إذ علمت أن ذلك الخليفة سيكون الإنسان، وأن ذلك الإنسان – الخليفة- سيصدر منه موبقات وسيئات، أعظمها وأهمها أنه (يسفك الدماء) ، فقالت الملائكة بملء الحرية المتناسبة مع الملأ الأعلى وعالم الأنوار والأرواح الذي لا يصح أن يكون هناك شيء من رياء ونفاق (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)(البقرة:30)، ووقفت الملائكة عند هذا الحد من الطعن في الإنسان ولم تذكر باقي السيئات من أعماله إذ رأتها لغواً بالنسبة لهذين الوصمين الفساد وسفك الدماء".

ثم يمضي في التفسير على هذا المنوال إلى أن يقول:" وبأبسط المعاني إن الله تعالى أفهم الملائكة أنكم علمتم ما في خليفتي في الأرض وهو الإنسان من الاستعداد لعمل الفساد وسفك الدماء، وجهلتم ما أعددته لصونه وصرفه عن الإتيان بالنقيصتين المذكورتين ألا وهو العلم فقال: (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(البقرة:31)". أقول : وهكذا يتضح المنهج التفسيري للأفغاني وهو تفسير ديمقراطي، كأن الملائكة حزب معارض.

المثال الثاني : يقول الأفغاني في تفسيره عن الربا المحرم في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً) (آل عمران:130)، بـ"جواز أكل الربا المعقول الذي لا يثقل كاهل المدين ،ولا يتجاوز في برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافاً مضاعفة"[7] أقول : وهذا تفسير باطل ,ان الأفغاني يتحدث على الطريقة الغربية لا على الطريقة الإسلامية المستمدة من القرآن ومن أين استفاد من هذا الحكم وماهي الدلائل والقرائن على ذلك.[8]

يرى الأفغاني أن سبب الهداية هو القرآن وحده وهو وحده العمدة فيقول :"القرآن وحده سبب الهداية، أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألا نعول عليه كوحي وإنما نستأنس به كرأي، ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعاليمه، لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت في عرضه، ألسنا مكلفين بالدعوة إلى الإسلام وحمل الأمم على قبوله؟ وهل تمكن الدعوة من دون ترجمة تعاليم الإسلام إلى لغة الأقوام الذين ندعوهم؟

هل في طاقة سكان البرازيل –مثلاً- إذا أردنا دعوتهم إلى الإسلام أن يفهموا كنه الإسلام من غير ترجمة علماء الإسلام وآرائهم المتشعبة في تفسير القرآن والحديث؟ [9]أقول : وهذا فيه صرف الناس عن السنة النبوية التي لا يُفهم كثير من نصوص القرآن ولا يمكن تطبيقها إلا بالسنة المبينة لمجملاته والمخصصة لعموماته والمقيدة لمطلقاته والمتحدثة عن كثير مما سكت عنه القرآن، كما أن هذا الرأي هو إلغاءٌ لتفسير أئمة الإسلام، ومن سار على نهجهم من أعلام الأمة في فهم القرآن ومعرفة معانيه ومقاصده ومراميه. وإن هذا الرجل يريد أن يفك ارتباط المسلمين بسنة نبيهم وتراث سلفهم الصالح ثم ربطهم بضلالاته وخرافاته بما فيها من إلحاد وهدم للإسلام تلك الطامة الكبرى . هذا هو مغزى هذا الرجل ومن وراءه من الاستعماريين والماسونيين .

2– محمد عبده

الشيخ محمد عبده بن حسن خيرالله (1849 – 1905) ولد في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة من أبويين مصريين. التحق عام 1866 بالجامع الأزهر، وحصل عام 1877 على الشهادة العالمية، وعمل عام 1879 مدرساً للتاريخ ثم في مدرسة دار العلوم عام

[5] دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، مصطفى فوزي غزال ، دار طيبة ، ص63.

[6] دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، مصطفى فوزي غزال ، ص80.

[7] ملحق الوثائق في كتاب "الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة" ، الهلالي الشيباني الأثري ، دار الرضوان ، رقم 11.

[8] المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها ، عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، ص27.

[9] الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، دار الفرقان ، ص65-78.

1882 م. اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884 م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885 م غادر باريس إلى بيروت.

وفي عام 1886 اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي عام 1889 عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق. عين عام 1889 قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الإستئناف عام 1891، وفي عام 1899 عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى.

وفي عام 1890 عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي عام 1900 أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. وفي عام 1905 م توفي الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن بالقاهرة ورثاه العديد من الشعراء رحمه الله تعالى.[10]

وأما أهم مؤلفاته : رسالة التوحيد ، تحقيق وشرح "البصائر القصيرية للطوسي" ،تحقيق وشرح "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" للجرجاني ،الرد على هانوتو الفرنسي ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على أرنست رينان سنة 1902م) ، تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899 م ، شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

آراء محمد عبده حول السنة ومناقشات حولها

حاول الشيخ محمد عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الذي اعتمد على التقليد بعد دخول الحضارة الإسلامية طور الجمود وبين التفكير العقلي، لذلك كان توجهه في جوهره معتزليا. وكان يرى أن النهضة يجب أن تبدأ من خلال التعليم وليس من خلال الثورة، ومع ذلك انضم إلى ثورة عرابي. عمل على تطوير الدراسة بالأزهر وحارب الاتجاهات التقليدية بالأزهر. وقد ظهرت اتجاهاته الفكرية في كتابه "رسالة التوحيد" الذي حاول فيه معالجة المشكلات التراثية التقليدية باستخدام العقل. كما تظهر هذه الاتجاهات في رده على هانوتو وزير الخارجية الفرنسي، وعلى المستشرق أرنست رينان، وفي فتاويه العديدة. رفض محمد عبده الطريقة التقليدية المتبعة في الدراسات الدينية وعبر عن امتعاضه من العلماء المسلمين التقليدين وتعجب من غفلة من وصفهم بـ''الناقلين'' وتحريمهم الاشتغال بالعلوم التي أسماها بـ ''الحقيقية'' مشيراً إلى العلوم الأخرى الحديثة المعاصرة. كان من أهداف محمد عبده تنقية تفسير القرآن مما علق به من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات والاستطرادات النحوية ونكت المعاني ومصطلحات البيان وجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين وتعصب الفرق وكثرة الروايات والعلوم الرياضية والطبيعية.

ولم يكن تطهير التفاسير القديمة من هذا أمراً ميسوراً فهو تراث ضخم يحتاج تجريده منها إلى إمكانات واسعة من أموال وعلماء وزمن وذلك عسير فلهذا رأى أن يبقى على هذا التراث كما هو لما فيه من نفائس وأن يضع نموذجاً للتفسير يحتذيه معاصروه ومن بعدهم فاقترح عليه تلميذه محمد رشيد رضا أن يقرأ درساً في تفسير القرآن فاستجاب له وبدأ التفسير في الأزهر في غرة المحرم 1317هـ وانتهى في سنة 1323هـ عند تفسيره قوله تعالى وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا من الآية 126 من سورة النساء وكان تفسيره الخمسة مجلدات الأولى من (تفسير المنار) وتوفي بعد ذلك.

وقد كانت طريقته في الدرس التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون واختصار ما برزوا فيه واختصار الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات ويتكأ في ذلك على عبارة (تفسير الجلالين) فكان يقرأ عبارته فينقدها أو يقرها ثم يتكلم بما يفتح الله عليه.وقد سبق له قبل كتابة تفسير المنار تأليف (تفسير جزء عم) لطلبة الجمعية الخيرية الإسلامية كما سبق وألف (تفسيراً لسورة العصر) ألقاه في الجزائر ثم نشره في (المنار) وطبع بعد ذلك مستقلاً وهو غير تفسيرها في جزء عم. وكان يشرح بعض الآيات التي يثار حولها بعض الشبهات كالآيات 52-53-54 من سورة الحج وهي قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) إلى قوله سبحانه (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ) فند فيها قصة الغرانيق وكقوله تعالى: (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) من سورة الأحزاب 37 . حيث فند الشبهات في مسألة زيد وزينب رضي الله عنهما. وعلق عليه تلميذه رشيد رضا بأنه "آخر نص صريح من الأستاذ الإمام في اتباع مذهب السلف في تفسير القرآن، ومراده بالرأي الذي ينهى عنه : إتباع الهوى وبالتأويل الخروج في تفسيره عن مدلول النظم العربي البليغ وما يخالف المحكم الذي هو أم الكتاب أو ما أجمع عليه أهل الصدر الأول" وأقول : لعل هذا رجوع منه إلى منهج السلف عند وفاته.

يعتقد محمد عبده : أن الإيمان بالله لا يؤخذ من الرسول ولا من الكتاب ولا يصح أخذه منهما بل من العقل ،وقد اتفق المسلمون إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم – على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً".

[10] قائمة العلماء المسلمين، مجلة المعرفة، العدد 115، تاريخ الدخول 2/ 5 / 2017.

أما إذا تعارض العقل والنقل عنده فقد "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل".

وتولد من رأيه هذا في صلة العقل بالدين أن دعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد وإطراحه ، فقد "أنحى الإسلام على التقليد وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس" و"علا صوت الإسلام على وساوس الطغام وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والإعلام – أعلام الكون ودلائل الحوادث – وإنما المعلمون منبهون ومرشدون وإلى طريق البحث هادون" وأن الإسلام "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء، وَسجَّلَ الحمق والسفاهة على الآخذ بأقوال السابقين"

وقد كان لهذا المنهج أثره في حياة السيد الإمام في أعماله وأقواله فلم يقبل بالحالة التي كان عليها الأزهر لأنها قائمة على التقليد فدعا إلى الإصلاح والتجديد ورأى الجفوة بين العالمين الإسلامي وغير الإسلامي فدعا إلى التقريب وساءته حال التربية والتعليم فدعا إلى التهذيب ونظر نظرة في السياسة أبدى فيها رأيه [11]

أقول :إنه مما يؤخذ على محمد عبده اشتراكه مع أستاذه الأفغاني في المحافل الماسونية ونشاطه فيها وتعاونه مع أستاذه في نشر مبادئها وكذلك صدرت منه عبارات تفوح منها رائحة تجاهل الإسلام والدعوة إلى الفرعونية المصرية

3– محمد رشيد رضا

محمد رشيد بن علي رضا ولد 23 سبتمبر 1865 في قرية "القلمون (لبنان)"، وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان وتبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال، وتوفي بمصر في 23 جمادى الأولى 1354 هـ/22 أغسطس 1935م.

كان أبوه "علي رضا" شيخًا للقلمون وإمامًا لمسجدها، فعُني بتربية ولده وتعليمه. حفظ القرآن وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثم انتقل إلى طرابلس، ودخل المدرسة الرشيدية الابتدائية، ثم المدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس التي كانت تهتم بتدريس اللغة العربية والعلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وقد أسس هذه المدرسة وأدارها الشيخ حسين الجسر، وكان يرى أنه من الضرورة لرُقي الأمة الجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة الأوروبية الحديثة مع التربية الإسلامية الوطنية.

وحين أُغلقت المدرسة، توثقت صلة رشيد رضا بالشيخ الجسر، واتصل بحلقاته ودروسه، حيث أحاط الشيخ الجسر "رشيد رضا" برعايته، ثم أجازه سنة 1897 لتدريس العلوم الشرعية والعقلية والعربية، وفي الوقت نفسه درس "رشيد رضا" الحديث على يد الشيخ "محمود نشابة" وأجازه أيضًا لرواية الحديث، كما واظب على حضور دروس نفر من علماء طرابلس مثل: الشيخ عبد الغني الرافعي، ومحمد القاوجي، ومحمد الحسيني، وغيرهم.

ويعتبر محمد رشيد رضا مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحفيا وكاتبا وأديبا لغويا. وهو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار على نمط مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها الإمام محمد عبده، حيث لم يجد رشيد رضا مخرجًا له في العمل في ميدان أفسح للإصلاح سوى الهجرة إلى مصر والعمل مع محمد عبده تلميذ الأفغاني حكيم الشرق، فنزل الإسكندرية، وبعد أيام قضاها في زيارة بعض مدن الوجه البحري نزل القاهرة واتصل على الفور بالأستاذ الإمام، وبدأت رحلة جديدة لرشيد رضا كانت أكثر إنتاجًا وتأثيرًا في تفكيره ومنهجه الإصلاحي.

لم يكد يمضي شهرعلى نزوله القاهرة حتى صارح شيخه بأنه ينوي أن يجعل من الصحافة ميدانًا للعمل الإصلاحي، ودارت مناقشات طويلة بين الإمامين الجليلين حول سياسة الصحف وأثرها في المجتمع وأقنع التلميذ النجيب شيخه بأن الهدف من إنشائه صحيفة هو التربية والتعليم ونقل الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والخرافات والبدع وأنه مستعد للإنفاق عليها سنة أو سنتين دون انتظار ربح منه فصدر العدد الأول من مجلة المنار في (مارس 1898م)، وحرص الشيخ رشيد على تأكيد أن هدفه من المنارهو الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة وبيان أن الإسلام يتفق والعقل والعلم ومصالح البشر وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام وتفنيد ما يعزى إليه من الخرافات ويعتبر حسن البنا أكثر من تأثر بالشيخ رشيد رضا. [12]

كان الشيخ رشيد يحرر معظم مادة مجلته على مدى عمرها المديد، يمده زاد واسع من العلم، فهو عالم موسوعي ملم بالتراث الإسلامي، محيط بعلوم القرآن، على دراية واسعة بالفقه الإسلامي والسنة النبوية، عارف بأحوال المجتمع والأدوار التي مر بها التاريخ الإسلامي، شديد الإحاطة بما في العصر الذي يعيش فيه، خبير بأحوال المسلمين في الأقطار الإسلامية .[13]

---

[11] محمد عبده ،بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ، عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، ص 210 .

[12] رشيد رضا صاحب المنار ، أحمد الشرباصي ، إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ، ص145.

[13] رشيد رضا الإمام المجاهد ،إبراهيم العدوي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 210.

حاول رشيد رضا الاتصال بجمال الدين الأفغاني والالتقاء به، لكن جهوده توقفت عند حدود تبادل الرسائل وإبداء الإعجاب ، وكان جمال الدين في الآستانة يعيش بها كالطائر الذي فقد جناحيه فلا يستطيع الطيران والتحليق، حيث بقي تحت رقابة الدولة وبصرها حتى لقي ربه سنة (1897م) دون أن تتحقق أمنية رشيد رضا في رؤيته والتلمذة على يديه .

من أهم مؤلفاته : مجلة المنار ، وهي بلا شك أعظم أعماله، فقد استمرت من سنة (1899م) إلى سنة (1935م)، وجاءت في ثلاثة وثلاثين مجلداً، ضمت 160 ألف صفحةً.

ومن مؤلفاته "تفسير المنار" : الذي استكمل فيه ما بدأه شيخه محمد عبده الذي توقف عند الآية (125) من سورة النساء، وواصل رشيد رضا تفسيره حتى بلغ سورة يوسف ، وحالت وفاته دون إتمام تفسيره.

وله أيضًا: الوحي المحمدي ، تاريخ الأستاذ الإمام والخلافة، السنة والشيعة، حقيقة الربا، مناسك الحج, الوهّابيون والحجاز ، يسر الإسلام وأصول التشريع العام ، محاورات المصلح والمقلد ، ذكرى المولد النبوي وكانت آخر عبارة قالها في تفسيره: "فنسأله تعالى أن يجعل لنا خير حظ منه بالموت على الإسلام .[14]

آراء رشيد رضا ومناقشات حولها

اقترح رشيد رضا لإزالة أسباب الفرقة بين المسلمين تأليف كتاب يضم جميع ما اتفقت عليه كلمة المسلمين بكل فرقهم في المسائل التي تتعلق بصحة الاعتقاد وتهذيب الأخلاق وإحسان العمل والابتعاد عن مسائل الخلاف بين الطوائف الإسلامية الكبرى كالشيعة، وإرسال نسخ بعد ذلك من الكتاب إلى جميع البلاد الإسلامية وحث الناس على دراستها والاعتماد عليها.

طالب بتأليف كتب تهدف إلى توحيد الأحكام، حيث يقوم العلماء بوضع هذه الكتب على الأسس المتفق عليها في جميع المذاهب الإسلامية وبما يتفق مع متطلبات العصر، ثم تُعرض على سائر علماء المسلمين للاتفاق عليها والتعاون في نشرها وتطبيق أحكامها كان الشيخ رشيد رضا من أشد المنادين بأن يكون الإصلاح عن طريق التربية والتعليم، وهو في ذلك يتفق مع شيخه محمد عبده في أهمية هذا الميدان، "فسعادة الأمم بأعمالها، وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف فيها".

حدد "رشيد رضا" العلوم التي يجب إدخالها في ميدان التربية والتعليم لإصلاح شئون الناس، ودفعهم إلى مسايرة ركب العلم والعرفان، مثل: علم أصول الدين، علم فقه الحلال والحرام والعبادات، التاريخ، الجغرافيا، الاجتماع، الاقتصاد، التدبير المنزلي، حفظ الصحة، لغة البلاد، والخط

كان ملتزماً بمنهج أهل السنة والجماعة، وكان يحرص على أخذ أدلته من الكتاب والسنة، ويهتم بتخريج الأحاديث، ومعرفة الصحيح من الضعيف أو الموضوع، وانتهج مذهب السلف في الأسماء والصفات.

دعا إلى نبذ التقليد، والتحذير من البدع والخرافات، والتنديد بمناهج الصوفيين وبيان ما وقعوا فيه من انحرافات وضلالات. لقد عاصر رحمه الله هيمنة أصحاب البدع والخرافات على شؤون العالم الإسلامي ومقدراته.

كان بارعاً في ربطه بين التصورات والمفاهيم الإسلامية، وبين واقع العصر وذلك لأنه كان من العلماء المعدودين في عصره، وكان باعه طويلاً في العقائد والتفسير والحديث والفقه والأصول وعلوم اللغة العربية والعلوم الاجتماعية، كما كان إلمامه بمشكلات العصر جيداً وذلك بسبب أسفاره ومخالطته لعدد من علماء الغرب وفلاسفتهم، وكان يعرف أفكارهم وطروحاتهم، وله ردود جيدة عليهم في كتابه (الوحي المحمدي) وفي مجلة المنار

نادى بالشورى وندد بالاستبداد والمستبدين، ودعا علماء الأمة إلى القيام بواجبهم في الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورأى أن تنفير العرب من الترك مفسدة من أضر المفاسد وإن من يسعى إلى التفرقة بيننا وبينهم فهو عدو لنا ولهم

دعا إلى وحدة المسلمين، والدفاع عن الإسلام والشريعة، وتصحيح عقائد المسلمين، وجمع بين العمل في ميدان الفكر الإسلامي والإصلاح السياسي وأولى العلم والعلماء رعاية خاصّة، وروّج لفكرة دعوة اليابان لاعتناق الإسلام [15]

التقارب بين السنة والشيعة : سعى رشيد رضا كثيرا من أجل التقارب السني الشيعي، وقامت علاقات طيبة بينه وبين عدد من أعلام الرافضة منهم صاحب مجلة "العرفان" والمدعو هبة الدين الشهرستاني النجفي، والمدعو عبد الحسين العاملي – صاحب المراجعات – والمدعو محي الدين عسيران. وظن رشيد رضا أن أصحابه هؤلاء من المعتدلين لكنه فوجئ بكتاب للمدعو محسن الأمين العاملي اسمه "الرد على الوهابية" ثم ظهر له كتاب آخر اسمه "الحصون المنيعة، في الرد على ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة" فعلم صاحب المنار أن الاعتدال الذي كان يتظاهر به أصحابه الشيعة ليس إلا تقية ونفاقا، وتأكد من ذلك عندما راح صديقه صاحب مجلة العرفان يشيد بكتب معدوم الأمانة محسن العاملي وقال صاحب المنار أنه

[14] أعلام وأصحاب أقلام ، أنور الجندي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 110.

[15] النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، محمد رجب البيومي ، دار القلم ، دمشق ،1415هـ – 1995م ، ص 95.

حذف عبارات من رسالة الآلوسي لأنها جاءت قاسية، وليته لم يفعل. فرسالة "السنة والشيعة" لرشيد رضا تتضمن شهادة عالمين جليلين: القاسمي والآلوسي إضافة إلى شهادة المؤلف وجميعهم قالوا بفساد عقيدتهم واستحالة الالتقاء معهم.[16]

المآخذ في حق محمد رشيد رضا ومناقشتها

بقيت بصمات محمد عبده ظاهرة فيما كان يكتبه رشيد رضا بعد وفاة الأول، ومن الأمثلة على ذلك تأويله لمعجزة انشقاق القمر رغم تخريج البخاري ومسلم لها، وتضعيف كثير من الأحاديث التي لا تتفق مع آراء أصحاب المدرسة الإصلاحية كما أنه صحح بعض الأحاديث الضعيفة التي تتفق مع أفكاره التي كان ينادي بها. لكنه مع ذلك لم يتخل عن منهج أهل السنة، وكما يقولون: "لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة" [17].

إنكاره أحاديث المهدي رغم ثبوت الكثير منها، قال رشيد رضا بعد أن طعن في كثير من أحاديث المهدي من جهة الإسناد: "وأما التعارض في أحاديث المهدي فهو أقوى وأظهر، والجمع بين الروايات فيه أعسر، والمنكرون له أكثر، والشبهة فيه أظهر؛ ولذلك لم يعتد الشيخان بشيء من رواياتها في صحيحيهما، وقد كانت أكبر مثارات الفساد والفتن في الشعوب الإسلامية؛ إذ تصدى كثير من محبي الملك والسلطان، ومن أدعياء الولاية وأولياء الشيطان لدعوى المهدوية في الشرق والغرب.[18] وقال أيضاً: "وإذا تذكرت مع هذا أن أحاديث الفتن والساعة عامة، وأحاديث المهدي خاصة، كانت مهب رياح الأهواء والبدع، وميدان فرسان الأحزاب والشيع" وقد استمات في رد هذه الأحاديث ولم يستقص كل ما ورد في المهدي من أحاديث، وإنما نقل بعضاً منها ورده، وقبل ذلك رد حديث تميم الداري في قصة الجساسة الذي خرّجه مسلم في صحيحه، وقبل ذلك ألمح إلى رد كل ما جاء في الفتن. فقال: "واعلم أيها المسلم الذي يجب أن يكون على بصيرة من دينه أن في روايات الفتن وأشراط الساعة من المشكلات والتعارض ما ينبغي لك أن تعرفه ولو إجمالاً حتى لا تكون مقلدًا لمن يظنون أن كل ما يعتمده أصحاب النقل حق".

أقول : هم هكذا يردون الأحاديث الصحيحة بأوهام خاطئة، وظنون فاسدة ودعوى التعارض التي ذكرها في أحاديث المهدي غير مسلمة ، وقد جمع العلماء بينها، فذكره : أن المنكرين للمهدي أكثر من المثبتين غير صحيح، بل جمهور علماء السنة يثبتون المهدي، ويذكرونه في عقائدهم التي يكتبونها، وكيف يزعم أحد أن المنكرين للمهدي أكثر من المثبتين له وقد ذكر الشوكاني وقوفه على خمسين حديثاً في شأنه منها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، فيكفي إثباتاً لبطلان تلك الدعوى أن رواة هذه الأحاديث أكثر من خمسين بل من مئة بالنظر إلى رجالات أسانيدها وجلهم من علماء الحديث وأئمته، ومن أين للمنكرين مئة عالم بل خمسين بل عشرة ينكرونه، وهم ممن يعتد بقولهم؟!! ، وإن عدم إخراج الشيخين لأحاديث المهدي لا يسوغ إنكاره، لأن الشيخين لم يستوعبا كل ما صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، ولم يدعيا ذلك بل صرحا بخلافه وتركا أحاديث كثيرة صحيحة لم تكن على شرطهما، ولو صحت هذه الحجة لتم رد كثير من فروع الشريعة، وتفصيلات العبادات والمعاملات؛ إذ إن السبيل إليها أحاديث في المسانيد والسنن والمعاجم والأجزاء والمشيخات، ولم تخرج في الصحيحين أو أحدهما.

أما ذكره أن أحاديث المهدي كانت أكبر مثارات الفساد والفتن في الشعوب الإسلامية... الخ، لو صح ذلك سبباً فإنه لا يُسوِّغ رد الصحيح من الأحاديث، كيف وهو لا يصح سبباً، فإن سبب ذلك هو الجهل والهوى، ولو علم الناس السنة، وتجردوا من الهوى لما وقع ذلك، ووقوع الفتنة بسبب فهم خاطئ لأحاديث صحيحة لا يصلح حجة لرد تلك الأحاديث، أوليس الخوارج قد فتنوا بنصوص الوعيد، والمرجئة بنصوص الوعد، والمعطلة والمشبهة بنصوص الصفات بسبب فهمهم الخاطئ لها فهل يعني ذلك رد تلك النصوص؟! ،ولو جاز رد النصوص الثابتة بسبب فهم بعض الفرق الخاطئة لها، وإفراطهم أو تفريطهم فيها لكان ذلك باباً واسعاً لرد الشريعة كلها بأصولها وفروعها، إذ إنه ما من نص قرآني أو نبوي أفاد حكماً شرعياً إلا وله معارضون ومحرفون، يكونون على طرفي نقيض، أقول أخيراً : يبقى رشيد رضا رغم أخطائه عالماً كبيراً من كبار علماء أهل السنة، ومن يتحدث عن التجديد في العصر الحديث لا بد أن يذكر "مجلة المنار" وصاحبها إذا كان جاداً ومنصفاً في بحثه.

4– سيد أحمد خان (1817م–1898م)

هو من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، ومؤسس جامعة عليكرة بالهند. ولد السيد أحمد خان في 17 أكتوبر 1817م في دلهي بالهند ، ونشأ في أسرة كان لها اتصال وثيق بالملوك المغول الذين حكموا شبه القارة الهندية قبل الاحتلال البريطاني.

ألّف العديد من الكتب، ردّ فيها على بعض المغرضين من المستشرقين، ودعا فيها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وله آراء تفرد بها. وتثير بعض أفكاره الحرة واجتهاداته الجريئة الجدل إلي اليوم بين مؤيّد ومكفّر. بصفة عامة لقد إتصفت نظرته للدين بالسماحة واليسر وعمق النظر. وتأثر به

---

[16] خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة الشر الذي اقترب ، سيد بن حسين العفاني ، دار العفاني ، ص 307–309.

[17] محمد رشيد رضا منشئ المنار ورائد السلفية الحديثة ، جمال البنا ، دار الفكر الاسلامي ، 2006م ،ص 95.

[18] مجلة البيان، العدد [11] ، شعبان 1408 ، أبريل 1988، ص 8 .

مفكرون مسلمون كبار من أمثال المصلح الإسلامي أمير علي (1849م-1928م) والفيلسوف الشاعر محمد إقبال (1877م-1938م) والمجدد فضل الرحمن (1919م-1988م).

عاد السيد أحمد خان إلى بلاده سنة (1870م) وهو عاقد العزم على إصلاح حال المسلمين والنهوض بهم والارتقاء بشأنهم. وضرورة الاستفادة من المدنية الحديثة والإقبال على علومها، وتحقيق مثل هذا الأمر يحتاج إلى صبر في إعداد الناس لتقبله والاستعداد للتغيير، وإزالة تحفظهم إزاء كل جديد، لذا أنشأ مجلة بعنوان "تهذيب الأخلاق" سنة (1870م) لتكون منبرا لإذاعة أفكاره التعليمية والدينية ومحاربة الأمراض الاجتماعية التي انتشرت بين المسلمين. توفي السيد أحمد خان في 25 رجب سنة 1306 هـ الموافق 27 مارس سنة 1898م ودُفن في ساحة مسجد جامعة عليكرة.[19]

آراء سيد أحمد خان ومناقشات حولها

عندما لاحظ السيد أحمد خان تدني وضع المسلمين المادي والمعنوي نظر إلى انعدام كفاءتهم المعرفية وغياب أهليتهم الحضارية للحصول على حقوقهم من المستعمر البريطاني، تأكد أن الخطيئة مرتكَبة من الضحية لا من الجاني، فألزم نفسه بالابتعاد عن التحريض السياسي وتهييج الناس والرمي بهم عرضة للبطش الإنجليزي. ابتعد عن كل ذلك ليكرس عمله للتربية والتعليم وتهذيب النفوس بالأخلاق العالية وتنوير العقول بالعلوم والمعارف. هذه هي "اللعنة السياسية" التي تحدث عنها الإمام محمد عبده، وهذا هو المبدأ الإصلاحي الذي بلوره في ما بعد المفكر المصلح الجزائري مالك بن نبي (1905م-1973م)، وما بات يعرف بقابلية الاستعمار.

وللسيد أحمد خان آراء كثيرة في تفسير القرآن اختص بها أشهرها أن الوحي إلهي لم يكن باللفظ بل بالمعنى، نزّله الله على قلب نبيّه محمد.عند جمعه للآيات القرآنية المتعلقة بتعدد الزوجات استخلص منها المنع والاكتفاء بواحدة.لا يقول بالوجود الحقيقي للجن وأوّل كل الآيات القرآنية المتعلقة به.كان يرفض التشدّد الديني كأساس لنهضة المسلمين .أنكر نظام الرق.تطرق إلى تفسير القرآن، وذهب إلى أن النظر الصحيح فيه يوجب الاعتماد على روحه أكثر من الاعتماد على حرفيته.أكد السيد خان أنّ الجهاد ليس مباحاً إلا في حالة وقوع القهر البالغ، أو الحيلولة بين المسلمين وأداء شعائرهم الدينية [20]حيث سعى أحمد خان إلى تقديم تفسير جديد لنظرية "الجهاد" بعد أن ساد في هذه الفترة أنّ الهند أصبحت "دار حرب" ومن ثم فقد وجب الجهاد المسلح على أبنائها المسلمين، دفاعاً عن دينهم. ففي سنة 1804م قام الحاج شريعة الله بتأسيس حزب إصلاحي يقوم على عدم صحة صلاة الجمعة في الهند بحجة أنها ليست "دار إسلام"، ولذا فقد سمي حزبه هذا بـ"جماعة اللاجمعة وتبعاً لذلك، فإنه لما كان الأمر الأخير غير متحقق في الواقع، نظراً لأنّ الإنجليز كانوا يكفلون الحرية الدينية، فإنّ ذلك لا يبرّر الجهاد ضدهم بحال من الأحوال.

وبطبيعة الحال، لاقت آراء السيد خان اعتراضاً شديداً من قبل الأوساط الجهادية، خاصة أنّ عدد المسلمين في الهند وقتها كان قد جاوز السبعين مليوناً فإذا بأغلبهم يعيشون في حالة من الجهل والفقر وبؤس العيش وحتى من تعلم منهم لم يتجاوز تعليمه الإطار التقليدي.وكان يرى كذلك بأنّ إقامة دين الإسلام ليست في حاجة إلى إقامة الخلافة

نرى أنّ السيد أحمد خان كان- في كتابه عن الخلافة- من أنصار الرأي الذي لا يعلق إقامة دين الإسلام على شرط إقامة دولة الخلافة، وغير ذلك من الموضوعات الدينية التي غلب عليها الجنوح والتطرف، والتي كانت سببا في إثارة معارضة العلماء له، وحكموا بتكفيره، وتعرضت حياته للخطر، ونجا بأعجوبة من محاولة اغتيال له.[21]

كان نشر التعليم الحديث بين المسلمين من الأمور التي تشغل تفكير أحمد خان؛ لأنه يضمن لهم الانخراط في أعمال الحكومة،

كانت الخطوة التي أقدم عليها أحمد خان هي إقامة معهد تعليمي عال لتدريس العلوم الحديثة يتطور مع الأيام إلى جامعة تعيد مجد الحضارة الإسلامية إلى الأذهان، وتخرج أمثال علماء المسلمين الأفذاذ.

أقول : وإن كان السيد أحمد خان قد تعرض لكثير من الهجوم على آرائه التي صدمت مشاعر المسلمين فإن ذلك لا يحرمه من فضل تحريك الحياة الراكدة، وإثارة الوعي والنهوض بالتعليم والمحافظة على الثقافة الإسلامية[22] .

5- فضل الرحمن ولد فضل الرحمن في 21 أيلول سنة 1919م في باكستان. كان والده مولانا شهاب الدين من علماء الدين، وقد أكمل دراساته الدينية في مدارس ديوبند. وأكمل فضل الرحمن دراسته الدينية في الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة لدى والده، وبإشرافه. كما

---

[19] زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ، 1947م ، ص 205.

[20] مجلة صوت الشرق ، مجلة ثقافية هندية تصدرها سفارة الهند ،العدد 425 ، 2001م.

[21] منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية ، http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120491899 ، 10 نيسان 2017.

[22] صحيفة ذوات ، ثقافية فكرية ، 28 فبراير2010.

أكمل دراسته الجامعية في جامعة البنجاب في مدينة لاهور، حتى نال الماجستير في الأدب العربي سنة 1932م. وبعد ثلاث سنوات من النشاط العلمي والأبحاث في نفس هذه الجامعة ذهب في عام 1946م . أي قبل سنة واحدة من تأسيس باكستان . إلى جامعة أوكسفورد، وأنهى رسالته الجامعية، تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا»، سنة 1949. وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي أخذ يدرّس الفلسفة الإسلامية والأدب الفارسي في جامعة دورهام، من سنة 1950م إلى سنة 1958م. ثم أخذ يعمل في حقلي التدريس والأبحاث في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميكيل الكندية لمدة ثلاث سنوات. والتحق في عام 1961م بمعهد الدراسات الإسلامية، بدعوة من الجنرال أيوب خان، وتم تنصيبه رئيساً لهذه المؤسسة بعد عام واحد من التحاقه بها. وقد شكّل هذا التعيين نقطة تحوُّل في الحياة الفكرية لفضل الرحمن، وأكمل تحصيله الدراسي في الأدب والفلسفة الإسلامية، وبقي يواصل نشاطاته في هذه الميادين النظرية حتى آخر سنيّ عمره، إلا أن هذا التعيين، والقضايا التي برزت أمام فضل الرحمن خلال فترة رئاسته، فتحت فصلاً جديداً في حياته الفكرية، وجعلته ينشغل بالتعاطي معه حتى آخر عمره. وهذا الميدان هو كيف يمكن توضيح الأحكام الإسلامية بالشكل الذي تكون فيه ممكنة التطبيق في الظروف المتغيِّرة للعالم الجديد، واكتشافاته العلمية والفلسفية، في نفس الوقت الذي نحافظ فيه على إيماننا بالثوابت الإسلامية. هذا السؤال بشكله هذا . أي ضمن حدود الأحكام الاجتماعية . وبشكل أعمّ . بما يشمل الأحكام الفردية والرؤية الكونية والعقائد الإسلامية . قد شغل أذهان الكثير من المفكِّرين بمذاهبهم ومشاربهم المختلفة، من التقليديين والحداثويين. وما تزال مناقشاته النظرية مستمرة حتى الآن بين أصحاب الرأي. وعلى الرغم من أن الجهد النظري لفضل الرحمن كان متمركزاً حول الأحكام الاجتماعية للإسلام، إلا أنّ تأثير المنهج الذي اختاره لم يكن محدوداً في هذا الإطار، بل نال ترحيباً واسعاً من قبل الجيل اللاحق للمثقَّفين في البلدان الإسلامية، وتم تعميمه على الميادين الإسلامية الأخرى .كانت التوجيهات الإستراتيجية لفضل الرحمن، خلال مدة رئاسته لمعهد الدراسات الإسلامية، تشمل مسائل مختلفة، من قبيل: القوانين المتعلقة بالأسرة، الحدود الإسلامية، الفوائد المصرفية، والزكاة، وقد كان بإمكانها أن توفِّر الأرضيات النظرية والأفكار اللازمة أمام الحكومة الباكستانية؛ بهدف إقرار القوانين الجديدة.

أقول : إن آراء فضل الرحمن هذه هي التي دعت معارضيه إلى توسيع دائرة معارضتهم له، والتي أدَّت في النهاية إلى استقالته، أو بالأحرى إقالته من منصبه. وترك باكستان متوجِّهاً إلى أمريكا على خلفية انتقادات شديدة من قبل عدّة من العلماء، ومنهم: أبو الأعلى المودودي، لآراء فضل الرحمن، والتي انتهت بتحريم كتاب«الإسلام»، وبعد فترة قصيرة على مزاولته لنشاطه ذهب إلى شيكاغو عام 1969م، لمواصلة أبحاثه وللتدريس، وبقي فيها حتى آخر عمره، في (26 تموز 1988م) .

ومن أهم آثاره التي تركها كانت في مجال الفلسفة، فضلاً عن أطروحته في الدكتوراه، والتي كانت حول ابن سينا، ونشرت بشكل مفصل،

بالاضافة الى ذلك يُعَدُّ فضل الرحمن أول من انبرى للتعريف بالملا صدرا والحكمة المتعالية، بتأليفه كتاباً مستقلاً تحت عنوان: «فلسفة الملا صدرا» باللغة الإنكليزية. وبالإضافة إلى هذين النتاجين يمكن ذكر مقالته الموسومة «الحدوث الدهري»، والتي يتطرق فيها إلى توضيح هذه المسألة الفلسفية من وجهة نظر مير داماد.[23]

آراء فضل الرحمن ومناقشات حولها

1- كان فضل الرحمن من المنتقدين للأشاعرة. فهو ينتقد أصولهم الكلامية، من قبيل: القول بالجبر، أو معارضتهم للعقل، وخصوصاً إنكارهم الحسن والقبح العقليين، ويصرح قائلاً: إن رؤية الأشاعرة هذه، التي تنسب أعمال الإنسان إليه مجازاً، وتعتبر الإنسان غير مسؤول في الحقيقة عن أعماله، تُعَدُّ تفسيراً خاطئاً للقرآن الكريم. وفي المقابل يدافع فضل الرحمن عن نظرية الحسن والقبح العقلي، والقول بحدوث القرآن، التي طرحت من قبل المعتزلة، ويؤيِّد مواقفهم.

2- اختص فضل الرحمن بتوضيح مسألة كيفية المواجهة بين الإسلام والحداثة فقد قسم فضل الرحمن المتكلمين في ذلك الى عدة مجموعات فمنهم :

الذين لجؤوا إلى السنّة؛ لإيجاد التغيير، وهم بصدد إيجاد التغيير عن طريق الأساليب التي تحظى بقبول السنّة وموافقتها. وعلى سبيل المثال: يقومون بتأييد آرائهم من خلال الروايات التي تدعم آراءهم.

أقول : مشكلة هذا الأسلوب لإحداث التغيير برأي فضل الرحمن يكمن في أن هذا الفعل يعني في الواقع ذهاب هذا الفريق إلى الحرب بنفس أسلحة المنكرين لعملية التغيير والإصلاح. والمؤكَّد أن المنتصرين في هذه الحرب ليسوا هم القائلون بإجراء التغيير في الأحكام، لأن الوضع الحالي للفقه هو نتاج أكثر من اثني عشر قرناً من جهود الفقهاء. ومن المؤكَّد أنه لا يمكن أن نتوقَّع إحداث التغيير والتحوُّل الجادّ والحقيقي من خلال التمسك والوفاء للأساليب التقليدية. والمقترح الآخر للخروج من هذه المعضلة يكمن في السماح باتّباع آراء جميع فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة. وعلى أساس هذا المقترح . وأساسه في مصر، ويعبرون عنه بلفظ «التلفيق» . يمكن الرجوع في المسائل التي تواجهنا إلى الآراء الفقهية للمذاهب الأربعة، والأخذ بالأكثر

[23] نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني ، محمد جعفر علمي ، 9 أبريل 2015 ، ترجمة : صالح البدراوي ، 2/ 189.

تناسباً وانسجاماً مع الظروف الراهنة. ولا يُعَدُّ هذا الأسلوب برأي فضل الرحمن حلاً لمعضلة الدين والحداثة، لأنه لا يبحث عن حل المسائل الجديدة في الاجتهاد الجديد، بل في الآراء السابقة. ومنهم المجموعة، التي توافق على التغيير من حيث المبدأ، ترجح إجراء التغييرات التدريجية في الأحكام الإسلامية في بعض المجالات الخاصة ذات الاستعداد اللازم لذلك على إحداث التغيير دفعة واحدة في جميع أبعاد وأبواب الأحكام.

أقول : حسب رأي فضل الرحمن فإن هذا الإجراء لا يؤدي إلى حل المشكلة، لأن ذلك يعني أولاً: التعاطي مع المسألة بشكل منفرد، وعدم إعطاء حلّ شامل لها، وثانياً: انطلاقاً من أن التغييرات الناجمة عن الحداثة تتوالى بشكل مستمرّ فإن هذا الأسلوب سيؤول في النهاية إلى نوع من علمنة المؤسَّسات والقوانين الاجتماعية، وبالتالي وضع الإسلام جانباً .كما لاحظنا ذلك في منهج التقليديين، وكذلك الإصلاحيين .ومنهم المجموعة التي تعتمد المنهج العلماني، وفصل الدين عن الدنيا. وبعبارة أخرى: قبول اللوائح القانونية والسياسية والاجتماعية الجديدة من غير أن تكون هذه النسخ مأخوذة عن الطرق الاجتهادية من المصادر الأصيلة للإسلام، أي القرآن والسنّة. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبِّرون عنه بالحدّ الأدنى من الدين. وينتقد فضل الرحمن هذا الحلّ أيضاً قائلاً: إنه لا يمكن الأخذ به، لأنه في الحقيقة إقرارٌ بعدم فاعلية الدين في الميادين المختلفة.[24]

3- يُعَدُّ فضل الرحمن من منتقدي العلمانية، معتبراً إياها فكرة إلحادية في ذاتها، وماحقة لجميع المقدسات والقيم الدينية. ولطالما حذَّر . وبكل قلق . من أنه في حالة عدم إعادة النظر في الأساليب الاجتهادية فإن المجتمعات الإسلامية ستقع في فخ العلمانية. ويرى أنه في حالة عدم تقديم الحلول المبنية على أساس القيم الإسلامية فإن الحكومات، بتشريعها للقوانين الجديدة بدون سند شرعي.[25]

4- بحسب رأيه فإن أحد الموانع الأساسية أمام التجديد والتغيير في الفقه والقوانين الإسلامية هو غلق باب الاجتهاد في القرن الخامس الهجري . طبقاً للمشهور من القول طبعاً، على الرغم من أنه يرى أن غلق باب الاجتهاد يرتبط بالنصف الثاني للقرن الهجري الثاني، واكتساب المذاهب الأربعة لصفتها الرسمية بين أهل السنّة والجماعة. ومن هنا نرى أنه بعد أن أصبحت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية لم نشهد حصول أي إبداع جديد في الميدان الفقهي، وانبرى فقهاء السنّة إلى كتابة الشرح، وشرح الشرح، أو تلخيص أعمال السابقين، بدلاً من الرجوع إلى المصادر الأصلية للفقه . القرآن والحديث ومن هنا نجد أن فتح باب الاجتهاد، ووضع نهاية لتسلُّط المذاهب الأربعة، يمثِّل في الحقيقة أحد المضامين المحورية في كتابات فضل الرحمن. إلا أن فتح باب الاجتهاد . بحسب رأيه . ليس بمعنى استخدام نفس الأدوات المتداولة في الاجتهاد، لأن هذه الأدوات غير قادرة على إعطاء أجوبة وافية عن الأسئلة المطروحة في الإطار العقلي للمرحلة الجديدة. ومن هنا فإنه سخّر الجانب الأساسي من جهوده الفكرية للتوصل إلى أسلوب جديد لفهم الدين على النحو الذي يكون فيه قادراً على إعطاء الإجابة عن تساؤلات العهد الجديد. ولهذا فإن هذا الجانب يمثل أهم وأبرز جانب في أعمال فضل الرحمن.[26]

5- يحذِّر فضل الرحمن في مؤلفاته من المنهج التقليدي في فهم القرآن. ويرى أن المنهج التقليدي في فهم القرآن يتناول كل آية بشكل منفصل عن الآيات الأخرى، أو يتناولها بشكل موضوعي على أقصى التقديرات.

إلاّ أن القرآن الكريم . وعلى الرغم من تنوع الموضوعات والقضايا المطروحة فيه . يمتلك نوعاً من الوحدة الداخلية وكذلك الاتجاه العام لآيات القرآن الكريم، تصب في مسار هداية الإنسان نحو تلك الوحدة. وبناء على ما يراه فضل الرحمن فإن الماضين إما أنهم لم يبذلوا أي جهد من أجل الحصول على عناصر هذه الوحدة الداخلية، وفهم آيات القرآن الكريم على أساس هذه العناصر؛ أو أنها كانت محدودة جداً. ويرى أنه لابّد أولاً من معرفة هذه العناصر الأساسية جيداً، وفي المرحلة الثانية يجب أن يتم تفسير القرآن الكريم بناء على أساس هذه العناصر. ويرى فضل الرحمن أن نتيجة هذا الأسلوب هو «الإصرار على التنفيذ الحرفي لأحكام القرآن، وإغماض أعيننا عن التغييرات الاجتماعية التي حصلت حتى الآن، أو أنها لا تزال تحصل أمام أنظارنا بشكل علني. وهذا الأمر هو بمنزلة إفشال المقاصد القيميّة . الاجتماعية، والأهداف القرآنية». وفي المقابل، أثير بين بعض المفكِّرين خلال المائة عام الماضية . تدريجياً . أن كل ما طرح في القرآن الكريم أو في الروايات إنما جاء في قسمين، وهما: الأول: والذي يشير إليه فضل الرحمن في مؤلَّفاته وكتاباته بعناوين مختلفة، من قبيل: اللبّ Kernel؛ الجوهر Essence؛ الأصول Principles؛ العموميات Universals؛ المثاليات Ideals، هو عبارة عن القيم الثابتة والعامة، والتي لا تتقيد ولا تختصّ بزمان ومكان معينين. الثاني: وهو التعاليم الإسلامية التي تشمل الجوانب المتغيرة ذات الصفة التاريخية، ويُعبِّر عنه بعناوين أخرى، من قبيل: الصدف shell؛ الأعراضAccidents؛ الجزئيات أو الأمور الخاصة Particulars؛ المحتملات أو الممكنات Contingent [27]

---

[24] Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, ıslamıc studıes,2014, p.24.

[25] Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.86.

[26] Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p. 242.

[27] Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.13.

6- يتطرّق فضل الرحمن في أن الدور الأساسي للأنبياء هو في تحريك المجتمع وتنظيمه بما ينطبق والنموذج الإلهي. وبتعبير آخر: إن الدور الأول والأساس للأنبياء، وكذلك النبي الأكرم' .كما يستفاد ذلك من دراسة تاريخ حياته . يتمثل في القيادة الروحية والمعنوية للمجتمع. وما يؤيد هذا القول . حسب رأي فضل الرحمن . أن باب الأحكام في القرآن الكريم يحظى هو الآخر بمساحة محدودة نسبياً مقارنة بباقي التعاليم الإسلامية. وهذا الأمر يدل في حدّ ذاته على أن دور الأنبياء، أو بعبارة أخرى: إن دورهم الاجتماعي، لم يكن محدَّداً بوضع القوانين، لكي يقوموا بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد حياة الإنسان من جزئيات الأمور الاجتماعية، وصولاً إلى الأحكام العبادية. وبناء على هذه المقدمة يستنتج فضل الرحمن أن دور الأنبياء؛ بما أنه لم يكن موجَّهاً لوضع القوانين . بمعنى إيجاد آلية قانونية منتظمة شاملة .، فإن القوانين التي وضعوها وشرّعوها إنما جاءت في الحالات التي كانوا يلاحظون فيها أن عرفاً اجتماعياً أو سنّة قبلية معينة تقف حائلاً أمام التكامل المعنوي للمجتمع أو الفرد، فإنهم يتخذون موقفاً تجاه ذلك، ويبادرون إلى إزالته أو تحديده. وهو يذكر بعض النماذج في هذا السياق، كالتحريم التدريجي للربا، والخمر، كأمثلة على أنه تم فيها بشكل واضح مراعاة الظروف الاجتماعية لزمان النبي الأكرم'. كما يرى في تحسُّن المكانة الاجتماعية للمرأة، وكذلك الأحكام المرتبطة بالعبيد والرقّ نماذج أخرى تدل على الاهتمام العميق للقرآن الكريم بالظروف الاجتماعية المحيطة بوضع القوانين، على الرغم من أنه يرى أن الأحكام المذكورة في القرآن الكريم في خصوص هذين الأمرين تعود لمرحلة التغيير الأولى للسنن الجاهلية .كما في المرحلة التي سبقت التحريم الكامل للربا والخمر .، وأن المثاليات الأساسية للقرآن الكريم في هذين البابين لم تتحقَّق؛ بسبب عدم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لها. وفي رأيه فإن دور الفقيه يبدأ من هنا، وذلك بأن يتمكن باجتهاده من إيصال ما لم يصرِّح به القرآن إلى مرحلة الفعل والتحقق على أرض الواقع، بناءً على أساس الأصول القرآنية العامة. ومن ثم يستنتج أن هذه الأمثلة تدلّ على أن قصد القرآن الكريم من طرح بعض القوانين لم يكن بمعنى أن تحظى هذه القوانين بالخلود بشكل حرفي.[28]

7- بشأن الوحي، يرى فضل الرحمن أن القرآن الكريم نزل على قلب النبي الأكرم: هذا النزول هو نزول إجمالي، وبدون تفصيل. وبعبارة أخرى: القرآن الذي بين أيدينا . فهو نتاج الظروف المختلفة التي كان النبي الأكرم يواجهها خلال فترة رسالته ونبوته. وفي كل واحدة من تلك الظروف خرج القرآن من الإجمال إلى التفصيل طبقاً للصيغة اللغوية الموجودة من قبل في ذهن النبي الأكرم، وعلى أساس هذا التحليل النفسي، نكون قد توصَّلنا إلى تاريخية التعاليم القرآنية.

أقول: كيف يمكن القول على أساس هذا التحليل أن آيات القرآن وسوره . القرآن بصورته التفصيلية التي بين أيدينا . هو كلامٌ ووحيٌ إلهيٌّ؟! إن النموذج الذي يدافع عنه فضل الرحمن في التحليل النفسي هو النموذج التالي Feeling – Idea – Word. والأمر الذي وضعه نصب عينيه من وراء هذا التحليل هو إعطاء أساس نظري لإثبات الصفة التاريخية لأحكام القرآن وقوانينه، وليس نفي صفة الوحي عن القرآن الكريم.[29]

8- يستند فضل الرحمن إلى نظرية المعتزلة، القائمة على القول بحدوث القرآن الكريم. حيث يرى فضل الرحمن بأن القرآن لم ينزل بصورة كتاب كامل دفعة واحدة، بل بصورة تدريجية في إطار الوحي خلال فترة امتدّت 23 سنة، وأن البعض من آياته تكمل بعضها الآخر، كل ذلك دليل على حدوث القرآن الكريم، مما لا يترك أدنى مجال للشكّ في بطلان النظرية المنافسة . أي القول بقدم القرآن .، المدعومة من قبل الأشاعرة. ومن هذا المنطلق نلاحظ انعكاس الميول، والرغبات، والتخوفات، ومسائل الحياة اليومية، والمشاكل، والأحداث الحاصلة في مجتمع صدر الإسلام، في آيات القرآن الكريم. ويُعَدُّ هذا الأمر في حد ذاته شاهداً حياً على أن القرآن الكريم كان العاكس لما يدور حوله، والمجيب عن الظروف التاريخية والأسئلة والقضايا التي تحصل في زمانه، إذ لو لم يكن كذلك لما كان تأثير القرآن الكريم على العرب في زمن النبي الأكرم، وعلى الأجيال اللاحقة من بعدهم، بذلك الشكل الذي شهدناه على مر التاريخ. تؤيّد هذه الكيفية التي عليها القرآن الكريم . بحسب رأي فضل الرحمن . مسألة حدوث القرآن، وتنفي القول بقدمه. إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه على أنه بمنزلة الرأي المؤيِّد للسمة التاريخية لآيات القرآن الكريم في مؤلَّفات القدماء هو موضوع أسباب نزول القرآن الكريم. وبالرغم من كل ذلك فإن أسباب النزول قد فقدت .كما يرى فضل الرحمن . دورها الأساسي في التفسير، والمتمثِّل بربط الآيات القرآنية بسياقها أو مناسبتها التاريخية، وأخذت على عاتقها تبيين بعض التفاصيل فقط، من قبيل: أسماء الأشخاص، والأماكن، والأحداث، التي أدت إلى نزول الآيات الكريمة. وعلى الرغم من أن توضيح هذه التفاصيل كان يشكِّل جانباً من دائرة اهتمامات أسباب النزول، إلا أن الدور الأساسي لها، والذي كان بإمكانه تبيين السياق التاريخي للآيات القرآنية، أصبح في طيّ النسيان. وكذا الأمر في الفقه أيضاً. فقد اقتصر دور أسباب النزول على تعيين تقدُّم أو تأخُّر نزول آيات الأحكام، في الحالات التي يحتمل فيها وجود النسخ. وبالتالي فقدت دورها الأساس، كما هو الحال في التفسير، والمتمثِّل بالتأكيد في

---

[28] ينقل فضل الرحمن في عدة مواضع، ومنها في كتابه المشهور "Islam and Modernity"، وكذلك مقالته الموسومة "Revial and Reform"، تاريخ هذه الأحداث الفكرية بين السنّة بالتفصيل ص 10.

[29] Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p. 71.

الجنبة التاريخية، وفي ارتباط آيات الأحكام بالظروف التاريخية لزمن النبي الأكرم'. ويرى أن استخلاص النتائج الكلية والعامة من الوقائع والأحداث الخاصة . والتي يُعبَّر عنها في العلوم القرآنية بعبارة: (العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المعنى) . تعني أخذ الظروف التاريخية لنزول الآيات بنظر الاعتبار [30].

ثانياً : المستشرقون وآراءهم حول السنة النبويةمفهوم الإستشراق (Orientalism) من الناحية اللغوية فإن الاستشراق اشتقه الغربيون من لفظة (الشرق) ،وعرّف قاموس اكسفورد الاستشراق بأنه: (دراسة الشخصية الشرقية ، من ناحية الأسلوب والخواص والصفات وطرق التفكير والتعبير الخاصة بتلك الأمم الشرقية ، كما أنه يعني أيضاً دراسة العلوم الشرقية أو معرفة لغات الشرق). ويقول إدوارد سعيد: (الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، واستبنائه ، وامتلاك السيطرة عليه) ، واستبناؤه أي : بناء ذلك الشرق طبقاً للمفاهيم الغربية. وكما هو ملاحظ أن مثل هذه التعريفات شديدة العموم ، فالشرق هو مجموعة الأقطار المنتشرة في آسيا وبعض الأقطار في إفريقية مما يطل على حوض البحر الأبيض المتوسط وبعض أجزاء من أوروبا الشرقية، وكثير من هذه الأقطار لا تدين بالإسلام ،

ثم لا شك أن تسمية هذه المناطق بالشرق هو من ابتداعات أوروبا مما يدل على غطرسَتِها والنظر إلى الآخر بالنظرة الدونية له والإعجابِ بنفسها، واستخدام مثل هذه المصطلحات (الشرق) ، و(الشرق الأوسط) ليس تأييداً لها ، أو اعترافاً بغطرسة ما يُسمى بالغرب بقدر ما فيه من مجاراة المفهوم العام ، ثم بيان ما فيها من مكر وخديعة للآخرين في أنهم هم الأصل ومنهم يُجلب كل نفع .

والذي أقصده من مسألة الاستشراق هذه ، هي الدراسات النصرانية للإسلام والمسلمين ؛ لأن هذا هو المقصود الأعظم عند نصارى الغرب كما ذكر غيرُ واحد من مستشرقيهم . فمفهوم الاستشراق مِن هذا المنطق سيكون : دراسات متخصصة يقوم بها النصارى للإسلام في شتى جوانبه : العقدية ، والتشريعية ، والتاريخية ، واللغوية ، والحضارية ، وفي النظم والإمكانات ... بهدف تشويهِ الإسلام ، ومحاولةِ تشكيك المسلمين فيه ، وتضليلِهم عنه ، وادعاء تفوق حضارتِهم النصرانية (الغربية) على الحضارة الإسلامية (الشرقية) ومحاولة فرض التبعية لهم على المسلمين ، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية

فهذا الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية للصراع الديني بين الإسلام والنصرانية في الغرب والذي بدأ واضحاً منذ الحروب الصليبية التي امتدت قرنين من الزمان (489هـ . 691هـ)، (1095. 1291م)، لم تنته ، ولن تنتهي مصداقاً لقول الباري(وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ)

ثُمَّ أنَّ حجر الزاوية للدراسات الاستشراقية هو الدافع الديني . الذي استمر وظهر واضحاً منذ بدايَتِها إلى يومِنا هذا ، فما نشأ الاستشراقُ وقوي أمرُه في الغرب إلا تحت عين الفاتيكان وبرعايته ، فقد كانت طلائع المستشرقين من رجالاته الذين لم تكن أعمالهم ودراساتهم بمعزل عن دَوْرِهم الكنسي .

ثُمَّ ظهر دافع آخر للدراسات الاستشراقية الغربية ، وهو الدافع السياسي العسكري ، والذي جعل نُصب عينيه وفي مقدمته الدافع الديني لتسهيل طريق دُوَلِه الغربية النصرانية إلى العالم الإسلامي. [31]

والآن سأتكلم عن بعض من أولئك المستشرقين وآراءهم في الإسلام وتعاليمه وخاصة فيما يتعلق بالقرآن والسنة النبوية

1- شاخت

يلحظ أي باحث لا يجيد إلا اللغة العربية أن المستشرق " شاخت " ليس له ترجمة تتناسب مع مكانته الاستشراقية ، ومما يثير الاستغراب أن بعض الكتب التي اعتنت بتراجم المستشرقين ككتاب " الأعلام " لخير الدين الزركلي لم تذكر عنه أي شيء، بينما ذكرت تلك الكتب تراجم لمستشرقين هم أقل شأناً منه، ويزداد العجب أكثر حين نعلم أن الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، وهو أبرز عالم مسلم رد على كتابات " شاخت " في السنة النبوية لم يعط تعريفاً به، مع أنه لم يكتب بحوثه إلا بعد وفاة شاخت ببضع سنين ،وهذا الأمر كان حافزاً لي كي أبحث عن ترجمة مطولة بعض الشيء لحياة شاخت .

ولد جوزيف (يوسف) شاخت، في راتيبور في الخامس عشر من مارس سنة 1902م، وتقع هذه البلدة في إقليم شيلزيان الألماني، أما الآن فهي تخضع للسيطرة البولندية ، التحق في تلك البلدة بالثانوية الألمانية، وفيها بدأت تظهر اهتماماته الأولى باللغات الشرقية، حيث كان الحاخامات

[30] Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period" in Islamic Studies,1962 .p. 10

[31] الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، إدوار سعيد ، ترجمة : محمد عناني ، مكتبة رؤية ، ص 39.

اليهود يلقون دروساً في تلك المدارس في المحاضرات المخصصة للدراسات الدينية، وكانوا يعلمون اللغة [32] العبرية لأولاد اليهود، ويؤكد برنارد لويس أن " شاخت " لم يكن يهودياً، ولكنه حضر تلك الدروس رغبة منه في زيادة معارفه.ونفي يهودية " شاخت " أكدها أيضاً " روبير برونشفيج " حيث ذكر أن " شاخت "كان يكره النازية الألمانية مع أنه ما كان له أن يخشاها بحكم أصوله .

والمشهور عند عدد من الباحثين العرب أنه كان يهودياً، هذا ما جزم به الدكتور مصطفى السباعي، والدكتورأكرم ضياء العمري وآخرون غيرهما ، ولكن يبدو أن الواقع كما ذكره " برنارد لويس " و " برونشفيج " فهما من المقربين لشاخت، وليس هناك حاجة ملحة تدعوهم لإنكار يهوديته، والذي يظهر لي أن أسباب الوهم لدى السباعي والعمري وغيرهما من القائلين بأن ديانة " شاخت " هي اليهودية ربما ترجع للأمور التالية:

يكثر في اللغة العبرية استعمال حرف الخاء وهو في اسم "شاخت"، مما يوحي بأن أصل الاسم يعود للعبرية التي هي لغة اليهود، ومن المعروف أن اللغة الألمانية أيضاً تستعمل حرف " الخاء " في أبجديتها، مما ينفي وجاهة هذا الربط بين الاسم واللغة العبرية. وكان " شاخت " من أشد المعجبين بالمستشرق المجري "جولد زيهر" وهو يهودي معروف يعد من أساطين الاستشراق، وقد سار " شاخت " على خطاه في بحوثه حول السنة النبوية، بل كان أكثر شراسة وقسوة منه على التراث الإسلامي، فلعل هذا ما أوحى لبعض الباحثين العرب بأن الرجل يهودي أيضاً لطبيعة آرائه الحاقدة على المسلمين ودينهم ليس ثمة ترجمة ضافية لشاخت في المصادر العربية المتاحة، مما أسهم في التمكين لذلك الخطأ وساعد على انتشاره وشهرته وبهذا يعلم أنه ألماني المنشأ واللغة، ولم يكن يهودياً كما أكد أحد تلامذته اليهود أعني " برنارد لويس " ، وأحد أصدقائه المقربين منه " روبير برونشفيج " ، وبالنظر إلى أن الديانة الأكثر انتشاراً في ألمانيا هي النصرانية، فالغالب أن يكون " شاخت " نشأ في أسرة تدين بهذه الديانة. وكان يكتب بحوثه بثلاث لغات هي: الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، مما يدل على إجادته لها، وكان يحسن اللغة العربية والتركية ، وتقدَّم أنه تعلَّم اللغة العبرية.

ولما كانت الرحلات العلمية تؤثر في التكوين العلمي لأي باحث، فإن "شاخت" حرص عليها، فقام بزيارة الشرق الأوسط عدة مرات، وكذلك شمال إفريقيا وغربها .ويظهر من إنتاجه العلمي أن أول كتاب نشره، كان تحقيقاً لكتاب في الحيل الفقهية وعنوانه " الحيل والمخارج "للخصاف، وقد كتب له مقدمة .وقد انتقل في آخر حياته إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1957م، وأقام فيها حتى آخر حياته ويبدو أنه كان معجباً، في وقت مبكر من شبابه بالمستشرق المشهور "جولد زيهر"، ولذا فقد قام بإكمال بحوثه حول السنة النبوية، ولاسيما فيما يتعلق بالأسانيد [33] آراء شاخت ومناقشات حولها

تتلخص أهم آراء المستشرق " جوزيف شاخت " في السنة النبوية في النقاط التالية:

1- إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن مهتماً ببيان أمور الشريعة –القانون–، كالقضايا المتعلقة بالمعاملات المالية والأحوال الشخصية والقضاء، وفي ذلك يقول: (في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الإسلامي – في معناه الاصطلاحي – وجود كما كان في عهد النبي، والقانون – أي الشريعة – من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لا مبالاة بالنسبة للمسلمين)

2-إن مفهوم السنة قديماً عند المدارس الفقهية القديمة، يعني الأمر المجمع عليه، أو بمعنى آخر التطبيقات المثالية للجماعة، ويؤدي التسليم بهذه الحقيقة إلى أن مصطلح " السنة " لا علاقة له بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله، وقد بنت المدارس الفقهية القديمة مفهومها للسنة وفقاً للمعنى القديم [34]

3-لم يكن الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المتصلة إلى رسول صلى الله عليه وسلم معروفاً عند المدارس الفقهية في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنما بدأ هذا الأمر مع نشأة حزب معارض يقوده الإمام الشافعي يرى ضرورة إسناد الاستدلالات الفقهية إلى أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم أو أفعاله، مما أدى إلى ظهور أحاديث تفصيلية مكذوبة عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل إيجاد مصدر تشريعي لآراء الحزب الفقهية، إلا أن المدارس القديمة حاولت أن تقاوم هذا الحزب المعارض الجديد، ولكنها رأت أن ذلك أصبح صعباً؛ للقبول العام الذي وجده في الأوساط العامة، مما أدى حسب رأي " شاخت " أن تلك المدارس شاركت أيضاً في الكذب والوضع على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم حتى تضمن الانتصار في المناظرات العنيفة مع الخصوم والمخالفين [35]

4- بدأ الإسناد عند المسلمين بالظهور في أوائل القرن الثاني، أو أواخر نهاية القرن الأول الهجري.

---

[32] روبير برونشفيج ، مقالة بعنوان "يوسف شاخت حياته وآثاره" ، مكتبة بريل ، ص 630.

[33] أصول الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مازن المطبقاني، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1416 هـ ، ص 622.

[34] المستشرق شاخت والسنة النبوية ، ترجمة الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الحادي عشر، ليبيا، 1994م ، 1 / 69 .

[35] أصول الفقه المحمدي ، للمستشرق شاخت دراسة نقدية ،د. محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة د. عبد الحكيم المطرودي، ص 10.

5- يرى " شاخت " أنه قد أصبح من عادة العلماء – وبدون استثناء – خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين أن ينسبوا عباراتهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بذكر أسانيد اعتباطية تفتقر للتسويغ المنطقي الذي يدل على التنظيم والعناية.

6- تم تطوير الأسانيد بشكل تدريجي من خلال التزوير والوضع حيث كانت الأسانيد المتقدمة غير مكتملة (يعني: فيها إرسال، أو موقوفة، أو مقطوعة، أو منقطعة) ، لكن تم ملء كل الفراغات في وقت تدوين المصنفات المشهورة التي تسمى بالمجموعات التقليدية كالكتب الستة ومسند أحمد وأمثالها .

7- الأسانيد العائلية مثل عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز ابن حكيم عن أبيه عن جده، كلها مختلقة سنداً ومتناً [36]

8- كل حديث في إسناده راو مشترك (يعني الراوي الذي عليه مدار السند) ، يدل أن ذلك الراوي هو الذي اختلق سند ذلك الحديث

9- ابتكر " شاخت " قاعدة؛ ليستدل بها على أن كثيراً من الأحاديث لم تكن إبان فترة الإسلام الأولى، ونص هذه القاعدة: "السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده"، ويوضح رأيه بجلاء في هذا النص حيث يقول: ((إن أفضل سبيل لإثبات عدم وجود حديث ما في وقت من الأوقات، يكون بإثبات أن ذلك الحديث لم يستخدم دليلاً شرعياً في حجاج – يعني في مسألة خلافية – في الوقت الذي يكون الاستدلال به أمراً لازماً، هذا إذا كان الحديث نفسه موجوداً)) [37]

فالنتيجة النهائية التي هي خلاصة آراء " شاخت " في السنة النبوية أنه لا يمكن الحكم بصحة أي حديث من أحاديث الأحكام المروية بالسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك يقول: ((من العسير أن يُعد أي من هذه الأحاديث صحيحاً فيما يتعلق بمسائل التشريع الديني)) وفي ذلك يقول الأعظمي: ((وخلاصة ما وصل إليه من نتائج أنه ليس هناك حديث واحد صحيح، وخاصة الأحاديث الفقهية))[38] أقول : إن مجمل آراء هذا الرجل في السنة النبوية تؤكد حقيقة واحدة هي أن مجموع الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هي في واقع الأمر إلا نتاج تزييف ديني واسع النطاق ، وعليه فإن علماء المسلمين من فقهاء ومحدثين – من وجهة نظره الفاسدة – إنما هم مجموعة من الكذابين.يظهر لنا مما سبق أنه لا يمكن لأحد أن يثق بنتائج باحث كالمستشرق "شاخت" التي تتصف بحوثه بتلك العيوب المنهجية الخطيرة و التي يتلخص أهمها فيما يلي : التحيز العنصري في المسلمات الأولية – الانتقائية في اختيار المصادر – الشك غير المنهجي – إهمال الأدلة المعارضة – التفسير المتعسف للنصوص – التعميم الفاسد.أقول: أن كل هذه العيوب لها اتصال وثيق بانعدام الموضوعية والنزاهة العلمية المقترنة بالكذب والتدليس والتعصب العنصري ضد المسلمين، كما أنها توقع في التناقض الفاضح بوصفه نتيجة لسوء المنهج المتبع.

أمر آخر لا بد من الإشارة إليه أن نتائج كتابات " شاخت " حول السنة النبوية تهدف إلى تثبيط أبناء المسلمين في سعيهم لتطبيق الشريعة الإسلامية في بلادهم، ذلك لأن الأنظمة القانونية – كما يزعم شاخت – خارج نطاق الدين الإسلامي حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم غير مهتم بذلك، وأن مفهوم "السنة" كان عند الفقهاء القدماء يعني مجرد أعراف فقهاء البلد، وكل الأحاديث الفقهية المتصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم موضوعة، والنتيجة كما يريدها "شاخت": ما الذي يمنع المسلمين اليوم من أن يستبدلوا بشريعتهم قوانين غربية إذا كانت الأمور كذلك؟

2- إجناتس جولد تسيهر

مستشرق، مجري، يهودي، ولد في مدينة أشتولفيسنبرج في المجر في 1850/6/22 م – 1266هـ من أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير .قضى جولد تسيهر السنين الأولى من عمره في بودابست [عاصمة المجر] ومن ثم ذهب إلى برلين سنة 1869 م فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر أحد المستشرقين النابهين في ذلك الحين وعلى يديه حصل جولد تسيهر على الدكتوراه الأولى سنة 1870 م وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة وهو تنخوم أورشلمي ومن ثم عاد إلى بودابست فعين مدرساً في جامعتها سنة 1872م ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج فاشتغل طوال سنة في فيينا وفي لندن وارتحل بعدها إلى الشرق من أيلول سنة 1873 إلى نيسان من العام التالي .

أقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة، ورحل إلى سورية وتعرف على الشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة وانتقل بعدها إلى فلسطين .ومنذ أن عين في جامعة بودابست اعتنى باللغة العربية عامة والإسلامية الدينية وعين رئيساً لأحد أقسامها سنة 1907 م .وصار أستاذاً للغات السامية في سنة 1894م ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .ومن مكتبه في

---

[36] موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية ، أكرم ضياء العمري ،الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة ، ص 37.

[37] توثيق الأحاديث النبوية نقد قاعدة شاخت ،خالد بن منصور الدريس ، ملتقى أهل الحديث ، تاريخ الدخول : 27/ 4/ 2017 .

[38] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي ،دار الوراق للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 2000 م، ص 15.

مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن يقوم بأبحاثه ودراساته في عالم البحوث الإسلامية وينير الطريق أمام الباحثين الجدد في هذا المجال وهم اليوم أئمة المستشرقين وأساتذتهم. وكانت وفاته في 1921/11/13 م ، 1340 هـ في بودابست .

أقول :إنه ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية ما يثير الاهتمام أو يبعث على التشويق فهي حياة المكتب لا حياة العالم الخارجي وهي حياة القراءة والتحصيل لا التجربة والاتصال الحي. ولهذا لم يكن جولدتسيهر من المعنيين بشؤون الشرق المعاصر ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواءً من هذه المسائل ما هو سياسي وتشريعي وديني وحضاري وثقافي وهو في هذه الناحية يختلف كثيراً مع الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين. سواء في مادة البحث أو في المنهج فقد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة واعتمد على التجربة الروحية الباطنة .وإن النشاط العلمي لجولدتسيهر بدأ مبكراً وكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ولم يتجاوز عمره الثامنة عشرة ثم أتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة فترجم في هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ونشرتها له إحدى المجلات ووضعتها هذه المجلة تحت عنوان "مستشرق في السادسة عشرة" ومنذ هذه السنة — سنة 1866– وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التي تظهر باستمرار حتى بلغت مجموعة أبحاثه، كما بينها فهرست مؤلفاته 592 بحثاً في مختلف اهتماماته [39].

آراء إجناتس جولد تسيهر ومناقشات حولها يتحدث جولد تسيهر في كتابه دراسات إسلامية عن "الوثنية والإسلام" وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة معاصريه من المستشرقين ممن عنوا بدراسة نفس المسألة مثل فلهوزن فيصدر جولد تسيهر بأن الكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة لم تقتصر على العرب وحدهم بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام .[40]يتحدث جولد تسير في كتابه دراسات اسلامية عن علم الحديث وكان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التي تلته حيث حاول جولد تسيهر إعطاء صورة عن تاريخ الحديث وتطوره وأن قيمة الحديث تأتي لا باعتباره حقائق وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة والتي وجدت في الإسلام في مختلف العصور، لأن الحديث كان كلاماً تستخدمه الفرق الإسلامية في نضالها المذهبي والمذاهب السياسية في كفاحها السياسي والتيارات الروحية في محاولتها السيطرة والسيادة في ميدان الحياة الروحية الإسلامية فقيمة الحديث إذاً ليست فيما يورد من أخبار بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .في بحث نشر في "مجلة تاريخ الأديان" يكشف فيه جولد تسهير عن تأثير دين الدولة الفارسية على الإسلام في عهده الأول.يتحدث جولد تسهير في مجموعة محاضرات عن الإسلام ألقاها أمام اللجنة الأمريكية للمحاضرات في تاريخ الأديان ويتحدث فيه عن الإسلام لمختلف جوانبه .فيتحدث أولاً عن محمد والإسلام ويعتبر بأن محمد لم يبشر بجديد من الأفكار ولم يأت بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وأن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً ما بالأفكار والآراء الهلينستية والتيارات والآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة.. إلى جانب العناصر اليهودية والمسيحية. ويتحدث عن تطور الفقه وأن الإسلام والقرآن لم يتما كل شيء بل كان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة ومدى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني وتطرق إلى السنة النبوية وتاريخ علم الحديث. ويتحدث عن تطور العقيدة وعلم الكلام وتطور نظرية الجبر والاختيار من القرآن ومدى تأثير الأمويين فيه كما تحدث عن المعتزلة وآراءهم وأنكر صفة الحرية والعقل التي تمتع بها أنصار هذه الفرقة كما تطرق إلى الأشعري وفكره والاختلاف بينه وبين من حملوا فكره ويتحدث أيضاً عن الماتريدي والسلفية والفلاسفة. ويتحدث عن الزهد والتصوف ومدى تأثره بالمؤثرات الهندية واليونانية حتى وصل إلى فكرة الحلول ووحدة الوجود. ويتحدث عن الفرق السياسية القديمة من الخوارج والشيعة وأهم الاختلافات مع السنة وتطورها. [41] ويتحدث عن الحركات الدينية الأخيرة والمعاصرة من الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية والمحاولات التي بذلت للوفاق بين السنة والشيعة. في كتابه مذاهب التفسير الاسلامي، يتحدث فيه أولاً عن المراحل الأولى للتفسير واختلاف القراءات والأحرف السبعة ومصحف عثمان والمشاكل النحوية. وفي الفصل الثاني يتحدث عن التفسير بالمأثور ومدى دخول الإسرائيليات وأقوال ابن عباس ومجاهد وعكرمة واختلاف الروايات. وفي الفصل الثالث يتحدث عن التفسير بالرأي ودور المعتزلة في التفسير على يد الزمخشري في العقل والإيمان بالجن وكرامات الأولياء.. ورد فعل الأشاعرة. ويتحدث في الفصل الرابع عن التفسير الصوفي وطرق الرموز وعن إخوان الصفا والأفلاطونية الحديثة. وآراء الغزالي في التفسير وابن عربي وابن رشد والسهوردي . ويتحدث في الفصل الخامس عن التفسير في جزء الفرق الدينية من الخوارج والشيعة ورموز كتابات الشيعة في القرآن وتأويلاتهم. وفي

[39] موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993 م. ص 197.

[40] الاستشراق والمستشرقين، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، دار النيربين، ط4، 2003، ص 70.

[41] العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناتس جولدتسهير، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946، ص 1- 5.

الفصل السادس عن التفسير الحديث عند أحمد خان ومحمد عبده وظهور النظريات الحديثة العلمية ومدى صلتها بالقرآن.[42] وهكذا يقول جولد تسيهر بأن هناك تاريخاً حياً لتفسير القرآن خلال القرون الثلاث عشر وقد أغفل من المذاهب التفسيرية، التفسير الفقهي والتفسير اللغوي والبلاغي والعلمي .

أهم الردود على جولد تسهير (العلماء العرب) منذ بداية معرفة المسلمين بجولد تسيهر واطلاعهم على كتبه وآراءه بدأت الردود وقام العلماء المسلمون بنقض آراء جولد تسيهر وافتراءاته ولعل أعظم الجهود تركزت في الرد على مطاعنه في القرآن والحديث النبوي الشريف وسنحاول هنا ذكر أهم تلك الردود وأهم التعليقات .

ردود الدكتور علي حسن عبد القادر :ولعل الدكتور علي حسن عبد القادر أول من نقل لنا كتب جولد تسهير إلى اللغة العربية من خلال ترجمته الجزئية لكتابه "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن" وقد أعقب الترجمة الجزئية بتعقب إجمالي على موضوعات الكتاب، حيث يؤكد الدكتور عبد القادر (أن المؤلف قد تخلى عنه قلم العالم النزيه في نقد المسائل نقداً سليماً ومعالجتها في جو علمي لا تشوبه الأهواء ولا تعكر صفاءه الأوهام والشكوك). ولا يتجاوز التعقيب الصفحات العشر وفيه يدافع عن القرآن الكريم والقراءات القرآنية وجمع القرآن ويرد على بعض الأمثلة التي ذكرها جولد تسيهر .

ويؤكد الدكتور عبد القادر (والعجيب من أمرهم أنهم يقفون من سلوك النبيّ صلى الله عليه وسلم موقف المتعجب المقدر ولا ينكرون أنه كان وراءه شيء غير الأشياء ويصدقون النبي في كلامه وأعماله ويثقون بأمانته ولكن ماديتهم تأبى عليهم أن يؤمنوا بالقرآن والكتب المنزلة!! ومن أجل هذا نراهم في أبحاثهم القرآنية على تهافت وتناقض فيما يكتبون وأنهم أنفسهم لا يعدون ما كتبوا في هذا الصدد عندهم أمر نهائي يقف عند هذا الحد الفرضي)

مصطفى السباعي:

تعرف الدكتور السباعي على جولد تسيهر من خلال أستاذه الدكتور علي حسن عبد القادر الذي كان يحاضر في الأزهر وعندها قام الدكتور السباعي بكتابه بحث في الرد على جولد تسيهر وشكوكه في الحديث النبوي الشريف والتجني على الإمام الزهري وضمنه كتاب "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" حيث ذهب جولد تسيهر بأن الزهري كان يضع الأحاديث في صالح الأمويين وأن الأمويين استغلوا الزهري الرجل الصالح ليس من نوع الاستغلال المادي بل من نوع الدهاء ليوطد ملكهم وقد دافع الدكتور السباعي عن الزهري دفاعاً علمياً قيماً وفند آراء جولد تسيهر في علم الحديث إجمالاً.[43]

محمد الغزالي :

بعد أن اطلع الشيخ الغزالي على كتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام" لجولدتسيهر قام الشيخ الغزالي بكتابة دفاعه في كتاب "دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ."وفيه يتناول فصول كتاب جولد تسيهر "العقيدة والشريعة" فصلاً فصلاً بالنقد الإجمالي ومن الملاحظ أن ردود الشيخ الغزالي كان عامة وإجمالية ولم تركز فيها على المصادر والمراجع الأساسية وإنما اعتمد على ذاكرته وحفظه وعاطفته .وقد اهتم في رده على بعض النقاط الأساسية في كل فصل دون التركيز على أمور أخرى قد تكون ذات أهمية وهذا ما نلاحظه في فصل تطور العقيدة، حيث اعتمد في رده على علماء وشيوخ معاصرين مثل الشيخ محمد عبده. [44]

نور الدين عتر :حيث قام الدكتور عتر في خاتمة كتابه "منهج النقد في علوم الحديث" بتعقيب على الشبهات في علم الحديث وخصوصاً شبهات جولد تسيهر التي أخذها من كتابه "دراسات في السنة الإسلامية" وتتركز أهم شبهات جولد تسيهر في تدوين الحديث النبوي وانتقاد دراسة السند والمتن في مصطلح الحديث حيث يدعي جولد تسيهر بأن العلماء المسلمون اهتموا بالنقد الخارجي وحكموا على الأحاديث بحسب شكلها الخارجي ولم يهتموا بنقد متن الحديث. ،وقد رد عليه الدكتور عتر برد علمي وواضح معتمداً على المراجع الأساسية على الرغم من أن فصل الردود هذا لا يتجاوز 25 صفحة.[45] وفي الختام أقول :إن جولد تسهير حاول أن ينفذ إلى النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص والتيارات والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات .

وحاول أن ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء في إطارها الزماني ومن خلال نظرة حركية لا سكونية تاريخية ولا مذهبية .وقد أعطاه الاعتماد على البصيرة الوجدان ميزتين أساسيتين :

---

[42] المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، أجنتس جولد تسيهر، ترجمة: الدكتور علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944 م، ص 174.

[43] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ص 211.

[44] دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط 7، 2005، ص 90.

[45] منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997، ص 459.

أولاً: أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً لا استقرائياً وكان يتكأ على النصوص في كل خطوة يخطوها ويحاول النفوذ إلى أعماقها وربطها مع سياقها واستطاع أن يتخذ منهجاً وسطاً بين الضيق والسطحية في المنهج العلمي وبين الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة عن الواقع .

ثانياً: أنه كان بارعاً في المقارنات ودقيق الملاحظة للفروق التي بين المذاهب والآراء والأديان ويحاول الكشف عن مدى تأثر الأخر بالأول ومشابهاتها وصلاتهما ويعقد المقارنات بينهما

ولكن من الملاحظ أن جولد تسهير يعتني بمنهجه من خلال الاعتماد على نظرته وآراءه الشخصية في قراءة النصوص وتفسيرها ومحاولة إعطاء آرائه المصداقية والعلمية على الرغم من أن أصول البحث العلمي تقتضي عدم تحميل النص مالا يحتمل خارج إطاره الزماني والمكاني .كما أن أي تشابه بين مذهب وآخر وفكر وآخر لا يقتضي بالضرورة الاتصال المباشر والتأثير المباشر ما دام أن هنالك وحيٌ من الله تعالى فالتشابه بين الأديان السماوية واقعٌ وارد .ويلاحظ عدم التزام جولدتسيهر بمنهجية البحث العلمي والاقتباس الصحيح للنصوص فقد كان يحورها أو يأخذها من سياقها ويبني عليها أحكاماً وآراء وتأويلات .

3- راينهارت پيتر آن دوزي Reinhart Piter Anne Dozy

مستشرق هولندي اشتهر خصوصاً بأبحاثه في تاريخ العرب في اسبانيا وبمعجمه تكملة المجامع العربية ولد في مدينة لايدن في هولندا وتوفي فيها، ويرجع أصل أسرته إلى هوگنو ڤالنسيان في فرنسا وهي أسرة أكثر رجالها يحب الاستشراق وله صلة قربى بالمستشرق ألبرت سخولتنس Schultensوأسرته .

تعلم مبادئ العربية في المنزل ثم واصل دراستها في جامعة لايدن على يد الأستاذ ڤايرز Weijers رئيس قسم المحفوظات في مكتبة لايدن. وأبدى في الدراسة تفوقاً في اللغات والآداب، وكان إلى تضلعه في اللغة العربية يكتب باللاتينية والفرنسية والإنكليزية والألمانية والإسبانية والهولندية والإيطالية .

وكان في الثانية والعشرين عندما فاز بجائزة المعهد الملكي الهولندي عن مسابقة أجريت عام 1841، في بحث «الملابس العربية» وظهر البحث باللغة الفرنسية في 1845 بعنوان «معجم مفصل بأسماء الملابس عند العرب» وفي الوقت عينه كتب كتابه «أخبار بني عباد» وحصل بسببه على الدكتوراه. وصار يكتب في المجلة الآسيوية وكتب في المجلة الآسيوية «بعض الأسماء العربية» و«أدب قشتالة» و«أمير الأمراء» .ونشر أول مرة «البيان المغرب في أخبار المغرب» لابن عِذاري المراكشي مع مقتطفات من تاريخ عريب (ابن سعد القرطبي) وصدَّره بمقدمة فرنسية وذيله بمعجم وحققه على مخطوطات بالأسكوريال (1851) وابتداء من عام 1851 تفرغ دوزي لتأليف كتابه الأساسي «تاريخ المسلمين في إسبانيا من بداية فتح الأندلس إلى مجيء المرابطين»، تناول فيه الحروب الأهلية، والنصارى، والمرتدين، والخلفاء، ثم ملوك الطوائف، وترجمه إلى الإسبانية (سانتياجو) في عام 1920، وطبعه بروفنسال وصار مرجعاً، ويعد من أهم الأعمال التاريخية التي كتبها المستشرقون. ثم كتب «نظرات في تاريخ الإسلام» و«بحوث في تاريخ إسبانيا وآدابها في العصر الوسيط». وكتب «اليهود في مكة» الذي مُجِّد في هولندا وحمل عليه يهود ألمانيا حملة مريرة .عين دوزي في عام 1850 أستاذاً للتاريخ العام في جامعة لايدن، وأصدر ثبتاً شارحاً للكلمات الهولندية المأخوذة من العربية والعبرية والكلدانية والفارسية والتركية»، و«معجم الألفاظ الإسبانية والبرتغالية المأخوذة عن العربية» ثم كتب كتابه المهم «تكملة المعاجم العربية» في جزأين، عدا عن مقالات نقدية كثيرة تتصل بكتب ورسائل مستشرقين آخرين. وترجم أخيراً بالتعاون مع «دي خويه» كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للإدريسي مع تعليقات ومعجم وسيطرت على دوزي – شأنه شأن معظم المستشرقين – فكرة وأسطورة الآريين الراقية على حساب الساميين الأقل مرتبة. أقول : إن أعمال دوزي كانت تحفل بالكره الغريزي للشرق والعرب والإسلام من منظور تمييزي عنصري تعصبي ظهر جلياً في كتابه «تاريخ المسلمين في إسبانيا حتى فتح المرابطين لها» الصادر عام 1861 وفي سائر كتاباته[46] .

آراء دوزي ومناقشات حولها كان لديه الشك في صحة الحديث النبوي ومن أجل ذلك وصف بسخرية بأنه مازال يثق في صحة الحديث النبوي وذلك في كتابه مقال في تاريخ الاسلام يذكر المستشرق الهولندي دوزي المتوفى سنة 1883م،: كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. حيث يقول دوزي في كتابه "نظرات في تاريخ الإسلام": شعب ظهر فجأة بين تلك الصحاري التي لا يكاد يعرفها أحدٌ، شعب جديد بدأ يُمثل دوره على مسرح الحياة، بعد أنْ ظل نهبًا مقسمًا تُناوئ كلُّ قبيلة منه القبيلة الأخرى، فيحتدم النِّزاع وتقع الحرب الطاحنة، ها قد رأيناه يتحد، ويجمع شمله الشتيت للمرة الأولى ذلكم هو الشعب الناهض الذي تَملك نفسه حب الحرية، وساعدته على النجاح صفاته النبيلة، فقد كان متقشفًا في طعامه مُخْشَوشنًا في لباسه، نبيلاً في أخلاقه،

[46] الموسوعة العربية للمعرفة ، يوسف الأمير علي "دوزي (راينهارت)"، النسخة الرقمية للمجلد الأول ، دار العبيكان للنشر .

كما كان طروبًا سريع البديهة حاضر النكتة، كان شريف النفس أريحيًّا، فإذا استثرته، فهو قاسٍ غَضُوب شرس لا يني عن أخذ ثأره، ولا يرده عن انتقامه شيء

ذلكم هو الشعب الذي قلب في لحظة واحدة إمبراطورية الفُرس بعد أنْ ظلَّ السوس ينخر في عظامها قرونًا عِدَّة، وانتزع من خلفاء قسطنطين أجملَ ضواحيهم، ثم سحق مملكة جرمانية حديثة العهد تحت قدميه، وشرع يهدد بعد ذلك بقية أوروبا، بينما كان في ذلك الوقت نفسه يوالي فتوحه وانتصارَه في الجانب الآخر من المعمورة، حتى وصلت جيوشُه الظافرة إلى الهملايا لم يكن ذلك الشعب فاتحًا فحسب، كغيره من الشعوب الأخرى، بل كان داعيًا إلى دين جديد، ومبشرًا به أيضًا.

قال دوزي في كتابه "ملوك الطوائف": إننا نرى أن الإسلام قد انتشر بسرعة مدهشة بين تلك الشعوب التي غزاها، وهذه ظاهرة لم يَرَ لها العالم مثيلاً من قبل، وهي تبدو لأول وهلة لُغزًا مستَّترا، لا سبيل إلى حله وتعليله، لا سيما إذا عرفنا أن هذا الدين لم يكره أحدًا على الدُّخول فيه، وقد كان محمد يأمر بالتسامُح والإغضاء، وقد وضع للمسلمين قاعدةَ الجزية، وفرضها على كلِّ من لم يُدِنْ به من أهل الكتب المنزلة.[47]

4- شبرنجر

لويس شبرنجر مستشرق نمساوي ولد عام 1813 وتوفي 1893 م . اشتغل في مدرسة دهلي ومطبعة كالكوتا في الهند عام 1842 . تعلم العربية في جامعة برلين ، وترجم ونشر العديد من الكتب العربية منها كتاب (اصلاحات الفنون) للتهانوي ، و (الاتقان في علوم القرآن) للسيوطي ، ونقل الى الانجليزية جزءا من كتاب (مروج الذهب) للمسعودي.ألف ايضا كتبا في سيرة الرسول محمد . توفي شبرنجر عام 1893م.[48]

آراء شبرنجر ومناقشات حولها يشير شبرنجر إلى ما أسماه ((تعاسة نظام الإسناد)) وأن اعتبار الحديث شيئاً كاملاً سنداً ومتناً قد سبَّب ضرراً كثيراً وفوضى عظيمة وأن أسانيد عروة مختلقة ألصقها به المصنفون المتأخرون حيث يسير شبرنجر في هذا الطريق، فيرى أنّ الكتابات التي تركها عروة لعبد الملك (80هـ) كانت خاليةً من الأسانيد، وهذا يعني أنّ ما نسب إليه من الأسانيد هو ظاهرة متأخرة. تحدث شبرنجر عن تأثر السيرة بالسنن اليهودية والمسيحية، عبر عملية نسج قصصي يشابه التوراة والإنجيل أو يشابه قصص القدّيسين والهجّادة والمدرش . في مسألة منع تدوين الحديث من جانب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، يذهب المستشرق الألماني شبرنجر إلى أنّ هدف عمر من ذلك كان الحفاظ على الإيمان الديني القوي والشجاعة والعزم والاندفاع في نفوس المسلمين لكي يحكموا العالم فيما بعد، فالكتابة والتدوين واتساع المعرفة ذلك كلّه لا يناسب مثل هذه الغاية وتبدو معالم خطورة عدم وجود تدوين في قرن ونصف تقريباً بعد وفاة النبي عندما نعرف أنّ التناقل الشفوي للمعرفة يظلّ محفوفاً بالكثير من الأخطار من حيث الوضع والدس وانعدام الوثائق المثبتة، فما دام التدوين غير موجود إذاً فبالإمكان اختلاق أيّ حديث سنداً ومتناً ونسبته إلى شفاه هذا الصحابي أو ذاك بعد أن كان قد توفي، ولا يستطيع أحد التأكّد من صحّة ما أقول أو كذبه وإنّ القرن الهجري الأول . بحسب التصوير الاستشراقي . قرن مظلم معتم من الصعب العثور فيه على وثائق مؤكّدة، فكلّه منقولات شفوية، والفصل بقرن عن عصر النبي كفيل بوضع علامة استفهام كبيرة على الأحاديث الموجودة اليوم في أيدي المسلمين.[49]

وأقول في الجواب على ذلك : لا يمكن الجزم بعدم وجود مجموعات كتابية للحديث قبل منتصف القرن الثاني مع وجود ما بين مليون ونصف، وثلاثة ملايين مخطوطة إسلامية في المكتبات في العالم، فبما أنه لم تخرج هذه المخطوطات يصعب الجزم بذلك ، فكم من مخطوط ظهر وغيّر كل معالم الخارطة التاريخية التي رسمت من قبل. وإنّ ما ذكره شبرنجر من أنّ الخليفة الثاني منع من التدوين، لأنّ العلم يُضعف الإيمان وقد كانت لديه أهداف عسكرية. هو تفسير خاطئ، فإنّ هذا النوع من التفكير في علاقة العلم بالإيمان لا يتناسب مع تلك المرحلة، ومستوى الوعي العام الذي كان فيها.هذا وقد ذكر العلماء المسلمون من أهل السنّة عدّة تفاسير لمنع الخليفة الثاني التدوين تخالف ماذهب إليه شبرنجر.

يقول المستشرق الألماني شبرنجر خلال تصديره لكتاب: الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر رحمه الله: لم تكن فيما مضى أمةٌ من الأمم السالفة ، كما أنه لا توجد الآن أمة من الأمم المعاصرة أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الذي يتناول أحوال خمسمئة ألف رجل وشؤونهم ، أقول :وهذا اعتراف صريح بأهمية الاسناد وعلومه وهو يخالف ما ذهب اليه بقوله بتعاسة نظام الإسناد [50]

5- أ.ج فينسينك A. J. Wensink

---

[47] مجلة المعرفة رابط : http://www.alukah.net/web/fayadn ، تاريخ الدخول 2017/4/26.

[48] حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي ، حيدر حب الله، قراءة وتقويم ، دار الإنتشار العربي ، ط1، ص304 . 319.

[49] تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين ،حاكم المطيري، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، 2002م ، ص112 .

[50] دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، 1/ 92 . 142.

مستشرق هولندي عدو لدود للإسلام ونبيه، كان عضواً بالمجمع اللغوي المصري ثم أخرج منه على أثر أزمة أثارها الدكتور الطبيب حسين الهواري مؤلف كتاب ((المستشرقون والإسلام)) صدر في سنة 1936م ، والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان ((عقيدة الإسلام)) صدر في سنة 1932م.

وينبغي العلم بأن هذا المستشرق الكبير كان وراء أكبر مشروعين في تاريخ الاستشراق والدراسات الاسلامية قبل الحرب العالمية الثانية وهما: الموسوعة الاسلامية في طبعتها الأولى بين عامي 1913- 1942،ثم المطابقة والاشارات الخاصة بالتراث الاسلامي . وقد ظهر في ثمانية أجزاء بين عامي 1933-1989. وكلا المشروعين طبعا في مدينة لايدين من قبل مكتبة بريل الاستشراقية الشهيرة. وهي أصل كل المشروعات الاستشراقية الكبرى[51].

آراء فينسينك ومناقشات حولها نشر فينسينك رأيه في القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقت بالنسبة لصورة الغزالي المحدثة في نظر هذا المستشرق كانت أطرف صورة للإمام يصفه فيقول : لاهوتياً هو مسلم، وبوصفه مفكراً ورجل علم هو أفلاطوني مُحْدَث، وبوصفه أخلاقياً وصوفياً هو مسيحي [52] أما بالنسبة لرأيه بشأن وثيقة يثرب فيقول :هذه الصحيفة وثيقة من أهم الوثائق التي بين أيدينا وأكثرها صحة وأكثرها معاصرة للأحداث. وحجج "ولهاوزن" بشأن صحة الصحيفة حججٌ مقنعة لأكثر الناس تشككاً .و الإشارة إلى هذه الوثيقة في الكتابات العربية تجعل وجودها شديد الاحتمال من ذلك : أن إحدى بنات الرسول أعلنت في مسجد المدينة أنها تجير زوجها السابق (وكان مشركاً من أهل مكة) الذي طُلقت منه بالإسلام والذي دخل المدينة سراً. وحين علم الرسول بذلك قال: "يجير على المسلمين أدناهم" وقد حدث ذلك قبل فتح مكة، في لحظة لم يعد الدستور فيها سارياً بصفة عامة. يقول فينسينك لم يكن في الإمكان أن يحرر محمد الدستور لدى وصوله إلى المدينة. إنه لم يكن، في ذلك الوقت، على علم بالظروف التي كانت سائدة فيها. وكان مضطراً إلى الانتظار وإلى التعرف على الموقف الذي يتخذه منه كل طرف من الأطراف [53] .يقول فينسنك من غير المتصور أن يكون محمدٌ قد وعد اليهود بمساعدتهم ضد الأعداء الداخليين أو الخارجيين وبحُرية الدين أو أن يكون قد أعلن يثرب حرماً مقدساً بعد غزوة بدر، يقول فينسنك الدستور هو أول محك لسلطة محمد في المدينة. ومن الواضح للوهلة الأولى أن الصحيفة تخدم أغراضاً سياسية بحتة وأن أهدافها كذلك ذات طبيعة سياسية بحتة.

ويقول فينسينك يبدو مركز محمد في الدستور قليل الأهمية في الظاهر. ولا يتضح وجوده إلا بصورة غامضة. ولكن هذا مظهر خادع. إن لدستور لم يكن معاهدة عُقدت بين المهاجرين والأنصار واليهود. لقد كان مرسوماً يحدد علاقات الأطراف الثلاثة؛ وفوقهم كان هناك الله، أي محمد.

ويقول فينسنك كانت القطيعة مع اليهود، في المسائل الدينية، شيئاً لا مفر منه. ولم يعبِّر محمد عن استيائه في هذا الخصوص. ثم يقول فينسينك: أغراض الصحيفة سياسية محضة. المؤمنون والمشركون واليهود لهم حقوق وعليهم التزامات واحدة. لقد نظَّم محمد سكان المدينة بصورة تكفل التعايش السلمي بين مختلف المجموعات[54].

النتائج والتوصيات

من خلال البحث يمكن التوصل إلى أنه:

بين المفكرين المعاصرين والمفكرين الأجانب اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة القرآن والسنة والوصول بهما إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف ، فعلى الأغلب كان التنويرون المعاصرون أمثال الأفغاني وعبده ورضا وحتى سيد خان وفضل الرحمن ، غايتهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه من أفكار كان سليم ويساهم في التطوير، ولكن حاولوا إثارة قضايا جوهرية وتوصلوا لنتائج مهمة في ذلك حتى كانت أبحاثهم في مسائل صحة الأحاديث والإسناد وتاريخية القرآن وغيرها من المسائل التي استعرضتها دافعاً للعديد من الكتاب المعاصرين لفتح هذه المسائل والكلام فيها بعد أن كانت كأنها يحرم فيها الكلام .

ومن خلال دراساتي للعصر الذي عاش فيه هؤلاء التنويرون توصلت لنتيجة ألا وهي أنهم كانوا يتشوقون للإرتقاء بالأمة مما هي عليه من تخلف واستبداد في شتى مناحي الحياة، وإن كنت أشكك بعض الشيئ فيمن كان له ارتباط وثيق بالماسونية التى كان هدفها القضاء على الإسلام وإبعاد المسلمين عن سنتهم ونبيهم .

---

[51] المستشرقون والإسلام ، حسين الهراوي ، ط1 1936م ، مطبعة المنار ، مصر ، ص71.

[52] الغزالي ومصادره اليونانية، بدوي عبد الرحمن، ضمن كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة ، 1962 ، ص 229-230.

[53] .Wensinck A.J, La pensée de Ghazzali, parıs ,adrıen,1940 , Cit1. p. 27

[54] Muhammed and the Jews of Medin ، Julius Wellhausen ، brill ،leiden ، boston ، 2014،ص 220.

في نفس الوقت لاأنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة والحديث والقرآن وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر ودوزي ووينسيغك شبرنجر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال مارأيت في دراستي أنهم أخطؤوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة قبل دخول الفتن فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية ، وأمر آخر أيضاً وهو أنه يلاحظ على المستشرقين أن هدفهم لم يكن الوصول للحقيقة بقدر ماهو تخريب أفكار المسلمين من خلال إدعائهم عدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهم بالقوانين الغربية ، وخاصة إذا علمنا أن أكثرهم قد تربى في أحضان النصرانية البابوية أو اليهودية أو الماسونية .

من خلال ماتوصلت إليه من النتائج أوصي نفسي والباحثين في هذا الشأن من بعدي عدم الركون لأي من تلك الأفكار الدخيلة بل يلزم مناقشتها بالحجة والبرهان ،لأنني أظن أن هذه الشبه لن تنتهي عند هذه الأفكار لأنه يمكن لهذه الأفكار أن تتطور وتتقدم أكثر فيلزم على الباحثين مواكبة ذلك التطور الفكري الحاصل في الغرب وملاحظة تلك الأفكار ونقدها بالحجة والبرهان .

وفي الختام أسأل الله التوفيق والقبول وأن يلهمنا طريق الحق والرشاد والحمد لله رب العالمين .

فهرس المراجع

خاطرات الأفغاني ، محمد باشا المخزومي ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 .
تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ، دار الفضيلة ، ط 2 ،2006 .
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، أحمد أمين ،كتاب نت ، 1948م .
دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي غزال، دار طيبة.
ملحق الوثائق في كتاب "الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة" ، الهلالي الشيباني الأثري ، دار الرضوان.
المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها ، عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل.
الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، دار الفرقان.
مجلة المعرفة ، قائمة العلماء المسلمين ، العدد 115 ، تاريخ الدخول 2/ 5 / 2017.
الشيخ محمد عبده : بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ، عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة.
جربة التجديد والإصلاح في فكر ابن باديس ومحمد عبده ، شريف رضا ، مكتبة كنوز الحكمة.
رشيد رضا صاحب المنار ، أحمد الشرباصي ، إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة.
رشيد رضا الإمام المجاهد ،إبراهيم العدوي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة .
أعلام وأصحاب أقلام ، أنور الجندي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة ، بدون تاريخ.
النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، محمد رجب البيومي ، دار القلم ، دمشق ، 1995م.
خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة الشر الذي اقترب ، سيد بن حسين العفاني ، دار العفاني.
محمد رشيد رضا منشئ المنار ورائد السلفية الحديثة ، جمال البنا ، دار الفكر الاسلامي 2006م.
مجلة البيان، العدد 11، شعبان 1408 ، أبريل 1988.
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ،أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ، 1947م
مجلة صوت الشرق ، مجلة ثقافية هندية تصدرها سفارة الهند ،العدد 425 ، 2001.
منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية ، http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120491899 ، تاريخ الاطلاع: 10 نيسان 2017.
صحيفة ذوات ثقافية فكرية ، 28 فبراير2010.
نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني ، محمد جعفر علمي ، 9 أبريل 2015 ، ترجمة : صالح البدراوي.
الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، إدوار سعيد ، ترجمة : محمد عناني ، مكتبة رؤية.
روبير برونشفيج ، مقالة بعنوان "يوسف شاخت حياته وآثاره" ، مكتبة بريل .
أصول الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مازن المطبقاني، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1416هـ.
المستشرق شاخت والسنة النبوية ، ترجمة الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الحادي عشر، ليبيا، 1994م .
أصول الفقه المحمدي ، للمستشرق شاخت دراسة نقدية ،د. محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة د. عبد الحكيم المطرودي.
موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية ، أكرم ضياء العمري ،الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة .
توثيق الأحاديث النبوية نقد قاعدة شاخت ،خالد بن منصور الدريس ، ملتقى أهل الحديث ، تاريخ الدخول : 27/ 4/ 2017.
السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي – دار الوراق للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 2000 م.
موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993 م.
الاستشراق والمستشرقين، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، دار النيربين، ط4، 2003.
العقيدة والشريعة في الإسلام، أجنتس جولدتسهير، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946.
المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، أجنتس جولد تسيهر، ترجمة: الدكتور علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944 م.
دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط 7، 2005.

منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997.
الموسوعة العربية للمعرفة ، يوسف الأمير علي "دوزي (راينهارت)"، النسخة الرقمية للمجلد الأول ، دار العبيكان للنشر.
مجلة المعرفة رابط : http://www.alukah.net/web/fayadn ، تاريخ الدخول 2017 /4/26.
حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي ، حيدر حب الله، قراءة وتقويم ، دار الإنتشار العربي ، ط1.
تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين ،حاكم المطيري، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، 2002م .
دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي .
المستشرقون والإسلام ، حسين الهراوي ، ط1 1936م ، مطبعة المنار ، مصر.
الغزالي ومصادره اليونانية، بدوي عبد الرحمن، ضمن كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة ، 1962.

المراجع الأجنبية

Fazlur Rahman, “Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period”, Islamic Studies, 1962.
Fazlur Rahman, Islam: Legacy and Contemporary Challenge, Islamıc Studıes, 2014.
Julius, Muhammed and the Jews of Medin, Boston: Brill/Leiden, 2014.
Wensinck A.J, La pensée de Ghazzali, Parıs: Adrıen, 1940.

Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 55-69

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 25. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 09. 12. 2019

BİRGİ TARİHİ MEZAR TAŞLARI
BİRGİ HISTORICAL STONES

Edip YILMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü/Bitlis/Türkiye
eyilmaz2@beu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9041-2396

Öz

Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra, eski bazı geleneklerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Bunlardan birisi de mezar ve mezar taşlarıdır. Kurgan denilen anıt mezarlar türbe ve kümbet olarak, balbal adını verdikleri mezar taşlarının yerini şahideler almıştır. Karahanlıların Müslüman olmalarından sonra ortaya çıkan türbe ve kümbetler, Anadolu'un fethinden sonra Anadolu sathına yayılmış birbirinden güzel örneklerle varlığını devam ettirmişlerdir. Bunun ilk güzel örnekleri Ahlat'ta verilmiştir. Adeta bir açık hava müzesi görünümünde olan Selçuklu Mezarlığı ile Emir Bayındır kümbedi çarpıcı örnekler olarak günümüze kadar varlıklarını korumuşlardır. Önce Selçuklular, daha sonra Beylikler ve Anadolu'da birliği sağlayarak cihan imparatorluğu kuran Osmanlılar döneminde yapılan; cami, mescid, medrese, kervansaray, hamam, köprü, sebil, bedesten, imaret, külliye gibi birçok mimari eserler yanında değişik mimari tarzlarda birbirinden güzel türbe ve kümbetler, sandukalı, şahideli mezarlar inşa ederek, Anadolu'ya damgalarını vurmuşlardır. Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılışından sonra, Birgi dolaylarında kurulan Aydınoğlu Beyliği, daha sonra bölgenin Osmanlılara geçmesinden sonra Osmanlılar döneminde o yörede inşa edilen değişik mimari eserlerle beraber, bütün olumsuzluklara rağmen, çok sayıda mezar taşı günümüze kadar gelebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birgi, Mezar Taşı, Şahide, Kitabe, Mezar

Abstract

After the Turks accepted Islam, they brought some old traditions with them. One of them is graves and tombstones. The monumental tombs, called Kurgan, were replaced by the tombstones they named balbal as tombs and domes. After the conquest of Anatolia, the tombs and domes that emerged after the Karahanlis became Muslims continued to exist with beautiful examples spread over Anatolia. the first good examples of this are given in Ahlat. The Seljuk cemetery and Emir Bayındır künbedi, which are almost like an open-air museum, have preserved their existence until today as striking examples. It was built during the reign of the Seljuks, then the Principalities and the Ottomans, who established unity in Anatolia by establishing unity. mosques, masjids, madrasas, caravanserais, baths, bridges, sebil, bedesten, imaret, as well as many other architectural works such as tombs and vaults in different architectural styles, coffered, witnessed the tombs, they left their mark on Anatolia. After the collapse of the Anatolian Seljuk State, the Aydınoğlu Principality was established around Birgi, and after the passing of the region to the Ottomans, various architectural monuments built in that region during the Ottoman period, despite all the negativity, many tombstones have survived to the present day.

Keywords: Birgi, Tombstone, Witness, Inscription, Tomb

Giriş

Tarihi M.Ö. IX. Yüzyıla kadar dayanan Birgi, Orta Çağ'da Küçük Menderes havzasının önemli yerleşim birimlerinde biriydi. Romalılar, Persler ve Bizanslılar döneminde önemini korumuştur. Alpaslan'ın 1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun fethinden sonra Müslüman Türklerin hâkimiyetine geçen Küçükmenderes havzası ve Birgi yöresi, Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılmasından sonra Aydınoğlu Merhmet Bey Tarafından Kurulan Aydınoğulları Beyliğinin merkezi konumunda idi. Fatih Sultan Mehmed Döneminde Osmanlı Topraklarına katılan Birgi, halen İzmir İli Ödemiş İlçesine bağlı bir belde olarak varlığını ve önemini korumaktadır.[1]

Antik dönemden, Beylikler ve Osmanlı döneminden birçok tarihi eseri bünyesinde barındıran Birgi[2] ve çevresinde, aradan uzun yıllar geçmesine rağmen çok sayıda mezar taşı mevcuttur.

"İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Dönemi Tarihi Mezar taşları" konulu doktora çalışması çerçevesinde, 2009-2010 tarihleri arasında Ödemiş merkez ile bağlı belde ve köylerde yaptığımız araştırma ve incelemeler sonucunda 2600'ü aşkın tarihi mezar taşı tespit edilerek kayıt altına alınmıştır.

Bu çerçevede Birgi'de de 400 civarında mezar taşı tespit edilmiştir. Bu mezar taşları, Merkez Aydınoğlu Mehmet Bey Camii haziresi, Karaoğlu Camii Haziresi, Çakırağa Konağı bahçesine konulanların dışında; İmam Birgivi Mezarlığı, Taşpazar Mezarlığı, Manastır Mezarlığı, Armut Dibi, Dikencik ve Hızır Dede mevkilerinde bulunmaktadırlar.[3]

1. Ulu Cami (Aydınoğlu Mehmet Bey Camii) Haziresi

Ulu Cami (Aydınoğlu Mehmet Bey Camii) haziresinde kapalı alanda bulunan Aydınoğlu Mehmet Bey ve çocuklarına ait dört adet şahideli ve sandukalı mezar dışındaki mezar taşları sonradan buraya konmuşlardır. Bu mezar taşlarından bir tanesi Osmanlı Dönemine ait olup diğerleri Aydınoğulları dönemi mezar taşlarındandır. Diğer taraftan Aydınoğulları dönemine ait mezar taşlarından sadece iki tane Hızır Dede mevkiinde tespit edilmiştir. Bunların dışında kalanların tamamı Osmanlı Dönemine ait olup, XVI. ve XX. Yüzyılın ilk çeyreği arasına tarihlenmektedirler

Bu mezar Taşlarından Aydınoğlu Mehmet Bey ve Üç oğluna Ait mezarlar sandukalı tipte olup Aydınoğlu Mehmet Bey Camii haziresindeki Kapalı alanda bulunmaktadırlar (Foto 1-2).

[1] Behiç Galip Yavuz, *Birgi*, Birgi Kent Kitaplığı, İzmir/Ödemiş: Bilkar Bilge Karınca Matbaacılık, 2005, 97 vd. ; A. Munis Armağan, Osmanlı Belgelerinde Ödemiş, (Ödemiş: Ödemiş Kent Müzesi Yayınları, 2011), 12.

[2] Yavuz, Birgi, 144 vd.

[3] Edip Yılmaz, İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Dönemi Tarihi Mezar Taşları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van: 2013, 28.

Foto 1. Aydınoğlu Mehmet Bey ve Çocuklarının Mezarları

Foto 2. Aydınoğlu Mehmet Bey'in Baş Şahidesi

2. Karaoğlu Camii Haziresi

Foto 3. Karaoğlu Camii haziresinde bulunan şahideli ve pehleli mezar taşlarıAyrıca Karaoğlu Camii Haziresinde Bulunan Bir Mezar Baş ve Ayak Şahideli ve Pehlelidir (Foto 3) Diğer Mezarların Tamamı Şahideli Mezar Tipolojisinde olup bir kısmı baş ve ayak şahideli, bir kısmının da sadece baş şahidesi mevcuttur.[4]

[4] Yılmaz, Katalog kısmı.

Foto 4. Mezar Baş ve Ayak Şahideleri

Erkek Mezar Taşlarında baş şahidesinde başlık olarak sarık, kavuk ve son dönemlerde fes kullanılmıştır. Ayak şahideleri ise dikdörtgen formunda ve genellikle sivri kemerli bir tepelikle sonlanmaktadırlar(Foto 3-4). Bu mezar taşı tipolojisi genel olarak birçok yerde aynıdır.[5]

Kadın mezar taşları dikdörtgen formunda olup tepelik kısmı genellikle sivri kemerlidir. Süslemenin yoğun olduğu tepelik kısmında çeşitli bitkisel motiflerin yanında Batı Anadolu'ya has bir özellik olan mimari unsurlara(cami tasvirliler) sıkça rastlanır.[6] Ayrıca Kadın mezar taşlarında Hotoz denilen başlıklı örneklere de vardır. Erkek mezar taşları genellikle sadedir. Gövde kısmındaki kitabenin dışında herhangi bir süsleme yoktur (Foto 6-7).[7]

Foto 5. Erkek Kavuklu Baş Şahidesi

Foto 6. Kadın Hotozlu Baş Şahidesi

[5] Gülsün Ebiri, Tire Merkezdeki Osmanlı Devri Mezar Taşları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: 2016, bkz. Katalog kısmı; Sedat Soyalp, Denizli Babadağ'da Osmanlı Devri Mezar Taşları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: 2018, Bkz. Katalog kısmı; Yalova İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Yalova'da Osmanlı Dönemi mezar Taşları, 5 vd.; Canan Hanoğlu, Erzurum Merkez'de Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII.-XIX. YY. Mezar Taşları, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Erzurum: 2006).

[6] Gül Tunçel, Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları, Kültür Bakanlığı Yayınları Tanıtma Eserleri Dizisi: 20, (Ankara: Mas Matbaacılık, 1989), 14 vd.

[7] Bkz. Yılmaz, Katalog kısmı.

Foto 7. Kadın Sivri Kemerli Baş Şahideleri

Mezar Taşlarından bir tanesi hariç tamamı dikdörtgen formludurlar. Bunun tek örneği olan silindirik gövdeli mezar taşı şekilde görülmektedir (Foto 8).[8]

[8] Yılmaz, 2: 101.

Foto 8. Silindirik Mezar Taşları

Ayak Şahideleri dikdörtgen formlu ve sivri kemerli bir tepelikle sonlanmaktadırlar. Bir kısmı sade, bir kısmında ise ortada servi, kenarlarda sarmaşık veya lale motifi yer almaktadır (Foto 9).

Foto 9. Ayak şahideleri

Kitabeler Sadece Baş Şaidesinin gövde kısmında yer almaktadır. Yazılar genelde etrafı oyularak kabartma şeklinde yazılmıştır (Foto 4-5-6). Yazı Türü olarak ilk dönemlerde Sülüs, son dönemlerde ise Sülüsle beraber Talik yazı da kullanılmıştır. Nadir de olsa Rik'a türü yazıya da rastlanmaktadır.[9]

İçerik Bakımından

Serlevha (Kitabe Başlığı): İlk zamanlarda: Huve'l-Baki, Huve'l-Hallaku'l-Baki, Huve'l-Muin gibi yalnız Allah'ın Baki olduğunu, insanların fani olduğunu, yardımın yalnız Allahtan olabileceği gibi ifadeler kullanılırken son zamanlarda Ah mevt, Ah mine'l-mevt gibi ölümden şikâyet manasını çağrıştıran ifadelere de yer verilmiştir.[10]

Arapça Kitabelere Örnek

1. Huve'l-Muin (Yardımcı olan ancak O'dur, yani Allah'dır.)

2 Zünubî ke-mevci'l-bihari bel hiye ekser(Günahlarım denizlerin dalgaları kadar, belki daha fazladır.)

3 Sağiruha mislü'l-cibali bel huve ekber(En küçüğü dağlar gibidir, belki daha büyüktür.)

[9] Yılmaz, 489.
[10] Yılmaz, 492.

4 Lakin inde'l-kerîmi iza afa(Fakat eğer af ederse, kerim olan zatın yanında)

5 Ke-cenahi'l-baudeti bel hiye asğar(Sivri sineğin kanadı kadar, belki daha küçüktür.)

…….

1 Huve'l-Baki (baki oan yalnız odur, yani Allah'dır.)

2 İlahî ente rahmanî (İlahi sen bana merhamet edicisin.)

3 Recaî minke ğufranî (Senden beni affetmeni diliyorum.)

4 Vela te'huz bi-isyanî (Beni isyanımla sorgulama.)

5 Ve kemmil kulle noksanî (Bütün noksanımı tamamla.)

Türkçe Kitabeler (Genç Yaşta vefat Edenler)

1 Huve'l-Muin (Yardım eden yalnız O'dur.)

2 Nazeninim gitdi cennet bağına

3 Firakını kodi valideyni canına

……

1 Ah mine'l-mevt (Ah ölüm)

2 Rihlet itdi valideynin bir güli

3 Uçdi firdevs içre cennet bülbüli

……

1 Huve'l-muin

2 Derdime derman aradım bir ilacın bulamadım

3 Hasreta fani cihanda tul ömür sürmedim

4 Firkata takdir bu imiş ta ezelden bilmedim

…….

Diğer Örnekler

1 Huve'l-Hayy (Yalnız hayat sahibi olan O'dur.)

3 Beni kıl mağfiret ya Rabb-ı Yezdan

4 Bi-hakk-ı arş-ı a'zam nur-u Kur'an

5 Gelub kabrim ziyaret iden ihvan

6 İde ruhuma bir Fatiha ihsan

1 Ne kadar şayi olsa cihanda şanın

2 Akibet iki taş olur nişanın

3 Süleyman olub tahtını yel götürse

4 Mezaristan olur sonra mekânın

……..

1 Ah mine'mevt

2 Mağfiret kıl bendene Rabb-ı Celîl

3 Gelmişim babına sergerdan ve sefil

4 Kıl şefaat mücrimim ya Muhammed

5 Ruz-i mahşerde beni itme hacil

…….

1 Huve'l-Baki

2 Sene 1327 23 Ramazan/8 Ekim 1909

3 İbret al seng-i mezarımdan oku bir Fâtiha

4 Köprüdür alem geçer bu gün bana yarın sana

5 Rûhuna Fâtiha[11]

Yukarıya alınan kitabelerin içeriğinden anlaşılacağı üzere: Her ne kadar süslü mezar taşı yapımı dinen uygun görülmese de ecdadımız, ziyarete gelenlere verdiği mesajlarla bir nevi bunu telafi eder vaziyet almıştır. Şöyle ki: Ziyarete gelenlere dünyanın fani olduğunu, kendisinin de bizim gibi bu dünyada gezip tozduğunu, ancak bugün toprak altında olduğunu,

«Ger cihanda mümkün olsa idi beka**, **Terk edip gitmezdi andan Mustafa.»

«Kime virdi felek aya bekayı ömr-ü sermed lehu,

Gelub gitdi bu faniden nice Şirin le Ferhad»

gibi ifadelerle dünyanın fani olduğunu ve ona bel bağlamanın hata olduğunu ifade ederek insanları ikaz ve irşad etmeye çalışmışlardır.

Mezar taşlarındaki bu tür yazılar bize bu yörede yatan insanların inanç yapılarını, hayata ve ölüme bakış açılarına ışık tuttuğu gibi, aynı zamanda kullandıkları ifadelerle kültür seviyelerine de işaret etmektedir. Ana dilleri olan Osmanlıca ile birlikte Arapça ve hatta Farsça'yı bildikleri ve bunu kullanabildikleri ve mezaristanı ziyaret edenlerin de bunu okuyup anlayabildikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu gün bizim neslimiz gibi, maalesef, sadece süslemelerine bakıp içeriğinden bihaber değillerdi.

Kitabelerdeki önemli bir husus, bu yörede yaşamış önemli şahsiyetleri, aileleri, meslek erbabını tanıtması ve yörenin tarihine ışık tutmasıdır. Bu cümleden olarak, Aydınoğlu Mehmet Bey ve oğullarının bilinen mezarları dışında Mehmet Bey'in Kızı Hanzade Hatun, Birgi Hâkimi, Birgi Müftüsü, Mütevelli, Müderris, Anadolu Kazaskeri, Mülazım, Hattat ve benzeri birçok önemli şahsiyetlerin yanında, değişik meslek erbabı ile burada yaşamış önemli ailelerden Karazadelere ait mezar mezar taşları ile Birgi belediyesi eski başkanı Cumhur Keskin Bey'in ataları olan Zatoğullarına ait mezarlar tespit edilmiştir.[12]

Mezar taşı kitabelerinde dikkate değer bir nokta muhaceret yani göç hareketleridir: Yatığımız çalışmalarda Ödemiş, Birgi ve çevresine Anadolu'nun çeşitli yörelerinden, hatta diğer ülkelerden buraya birçok ailelerin gelerek yerleştiği ve buradaki halkla ile karışıp kaynaşarak buranın ahalisini oluşturdukları gerçeğidir.

Mesela Birgi Voyvodasının emrinde çalışmış olup orada vefat ederek İmam Birgivi mezarlığına defnedilen Vanlı Seyyid Mustafa Ağa (Foto 10), diğer taraftan Ser bevvabib(Kapıcı başı) olarak Birgi

[11] Yılmaz, Kalalog kısmı.
[12] Yılmaz, 504 vd.

beyinin emrinde çalışan ve İzmirli Hatice Hanım (Foto 11)'ın kızı ile evlenerek buraya yerleşmiş olan Seyyid Hacı Osman Ağa bunlara örnek gösterilebilir.

Vanlı Seyyid Mustafa Ağa'nın Mezarı (Foto 10)

Bulunduğu yer: Birgi Beldesi (İmam Birgivî Mezarlığı)

Kitabesi :

1 Huve'l-Muin

2 Bu merkade her kim iderse dua

3 İde mahşerde şefaat mücteba

4 Birgi Voyvodası Kapuci

5 Başi Hacı Osman Ağa'nın

6 Hizmetinde olub sadakatli merhum

7 Vanlı Seyyid Mustafa Ağa Rûhuna Fâtiha

8 Sene 1226 Ramazan 8/26 Eylül 1811

Foto 10. Seyyid Mustafa Ağa'nın mezar taşı

Birgi Mütesellim Ser Bevvabin Vanlı Seyyid Hacı Osman Ağa'nın Kayınvalidesi İzmirî Hatice Kadın'ın Mezarı (Foto 11)

Bulunduğu yer: Birgi Beldesi (Taşpazar Mezarlığı)

Kitabesi :

1 Huve'l-Hallaku'l-Baki(Yaratıcı ve baki olan yalnız O'dur, yani Allah'dır.)

2 Bu merkada her kim iderse dua

3 İde mahşerde şefaat mücteba

4 Birgi mütesellim ser bevvabin Vanlı

5 Seyyid Hacı Osman Ağa'nın kâin

6 Validesi merhume İzmirî Hadice

7 Kadın ruhuna Fatiha sene 1230

Foto 11. İzmirli Hatice Hanım'ın mezar taşı

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela: Mütevelliden Nevşehri, mutavattınen Bademyeli, Mısırlı Masum Zeynelabidin (Bademli Büyük Mezarlık), Koçan Oğlu Kürt Ali (Bozdağ yayla), Haşimi Neslinden Fatıma(Gölcük Örselli Mezarlığı), Sirozlu, Selanikli, Boşnak, Karafireli, Çemişkezekli, Sinoplu vs.[13]

Sonuç olarak, bu ve benzeri örneklerden anlaşılacağı üzere, nesiller o kadar karışmış ki, Bediüzzaman'ın dediği gibi, "Levh-i mahfuz açılsa kimin hangi millete mensup olduğu ancak belli olur."[14] Dahası hepimiz bir anadan bir babadan gelmiyor muyuz? Bunu bir tarafa bırakacak olursak, Ziya Gökalp'ın, "Din dil bir ise millet birdir"[15] sözüne ilave olarak, Dilimiz bir, dinimiz bir, memleketimiz bir, bayrağımız bir, kıblemiz bir, aynı havayı soluyoruz. Bütün bu ortak noktalar birlik ve beraberliği gerektirirken, bu gün her şeyden çok birlik ve beraberliğe ihtiyaç duyduğumuz bir zamanda birlik ve beraberliği gerektiren bu ortak noktalar neden göz ardı ediliyor veya edilmeye çalışılıyor!.. Öyle ise "milliyetimiz bir vücuttur, ruhu İslâmiyet, aklı iman ve Kur'an'dır", sözünü şiar edinerek birlik ve beraberliğimizi korumalıyız. Birliğimizi bozanlara, Çanakkale'de, Pasinler cephesinde vatan müdafaası uğrunda şehit olarak yan yana yatan değişik ırktan ve milletlerden olan Osmanlı tebaasını örnek göstermeliyiz. Hepimiz aynı gemide bulunuyoruz; gemi batarsa hepimiz batarız; gerçeğini unutmamalıyız.

[13] Yılmaz, 510.
[14] Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 417.
[15] Nursi, *Mektubat*, 417.

Kaynakça

Armağan, A. Munis, *Osmanlı Belgelerinde Ödemiş*, Ödemiş: Ödemiş Kent Müzesi Yayınları, 2011.

Ebiri, Gülsün, Tire Merkezdeki Osmanlı Devri Mezar Taşları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: 2016.

Hanoğlu, Canan, Erzurum Merkez Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII.-XIX. YY. Mezar Taşları, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: 2006.

Nursi, Said (Bediüzzaman), *Mektubat*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Soyalp, Sedat, Denizli Babadağ'daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: 2018.

Tunçel, Gül, Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları, Kültür Bakanlığı Yayınları Tanıtma Eserleri Dizisi: 20, Ankara: Mas Matbaacılık, 1989.

Ulusoy, Cemal-Şahin Özbey-Cemal Ekinci, *Yalova'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları,* Yalova İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.

Yavuz, Behiç Galip, *Birgi*, Birgi Kent Kitaplığı, İzmir/Ödemiş: Bilkar Bilge Karınca Matbaacılık, 2005.

Yılmaz, Edip, İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van: 2013.

Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

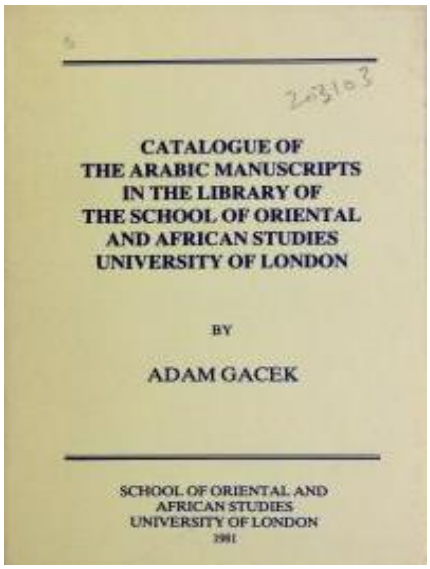
Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 70-74

Kitap İncelemesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Received: 07. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 08. 12. 2019

CATALOGUE OF THE ARABIC MANUSCRIPTS IN THE LIBRARY OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES, UNIVERSITY OF LONDON*

Ramazan TARİK
Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi ABD, Bitlis, Türkiye
ORCID: 0000-0002-1912-6610
rtarik@beu.edu.tr

Adem Gacek, Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies, University of London, the School of Oriental and African Studies, University of London, 1981, 338 sayfa.



Kısa adı S.O.A.S. olan School of Oriental and African Studies'te (Doğu ve Afrika Çalışmaları Merkezi/Okulu) mevcut bulunan bazı Arapça El Yazmaları'nın yayınlanması, aslında eski tarihlere dayanmaktadır. İlk olarak Prof. R. L. Turner ile Dr. A. J. Arberry tarafından 1930'lu yılların sonuna doğru gerçekleştirilmiş ve bu kapsamda bazı Arapça ve Farsça el yazması eserlerin katalog çalışması yapılmıştır. Ancak söz konusu eserin basımı ile ilgili olarak, İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle bir takım zorluklarla karşılaşılmıştır. Bu çalışma veya projenin gerçekleştirilmesi düşüncesinden, malum sebeplerden dolayı da 1950'de vazgeçilmiştir. Gacek, gerçekleştirilmesi düşünülen malum projeyi çok beğendiğini ve bu fikri yeniden canlandırarak, tam bibliyografik detaylar ve uygun indeksler ile Arapça elyazmalarının tam bir kataloğu için düzenlemeler yaptığını ifade etmiştir. Gacek'in yeni çalışması ile birlikte, altı ay gibi kısa süre içerisinde, 1930'lu yılların sonundaki mevcut el yazmalarının sayısı neredeyse iki katına çıkarılmıştır.[1]

Çalışmaya kaynaklık eden SOAS Kütüphanesi, 1973'ten beri Londra Üniversitesi bünyesinde varlığını devam ettirmekte olup, Asya, Afrika ve Orta Doğu alanındaki çalışmalar için dünyanın en önemli akademik kütüphanelerinden biridir. Kütüphane sunduğu danışmanlık hizmeti ve araştırmacılara sunduğu olanaklar dolaysıyla dünyanın dört bir yanından araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Kütüphane, Londra'nın merkezindeki Russell Meydanı'ndaki SOAS kampüsünde 1,3 milyondan fazla cilt, arşivlerin, el yazması kitaplarının, nadir kitapların ve özel koleksiyonların, genişleyen bir Dijital Kütüphane'nin ve büyüyen elektronik kaynak ağının bir araya geldiği bir koleksiyona ev sahipliği yapmaktadır.[2]

Catalogue'da, Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Kütüphanesinde düzenlenen Arapça el yazması koleksiyonu ele alınmıştır. Koleksiyon, 394 eserden oluşmakta olup

* SOAS Kütüphanesi'nin https://digital.soas.ac.uk/content/LO/AA/00/53/09/00001/PDF_PageImages.pdf uzantılı internet adresinden eserin PDF olarak ulaşmak mümkündür.

[1] Adam Gacek, Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies University of London, School of Oriental and African Studies, University of London, 1981, s. Foreward.

[2] "About SOAS library", (Çevrimiçi) https://www.soas.ac.uk/library/about/. 25.10.2019.

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 70-74

Kitap İncelemesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Received: 07. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 08. 12. 2019

başta Tefsir, hadis, Fıkıh gibi geleneksel İslami disiplinlerin yanı sıra Matematik, Astronomi, Tıp, Avcılık, Okçuluk ve Askeri bilimler gibi eserleri de içermektedir.

Koleksiyonun büyük bir kısmı Şiî edebiyatına ait olmakla birlikte özellikle 17 eser, İsmailî mezhebine ait el yazması eserlerdir. Ayrıca Şeyhî literatürü ve Kazım er-Reştî'ye ait eserler de mevcuttur. Eserde kayıtlarla ilgili olarak;

- Başlığın üstüne yerleştirilen katalog (sıra) numarası,
- Yuvarlak parantez içinde verilen ve hemen başlığı takip eden katılım (raf) numarası olmak üzere iki numara ile sağlanmaktadır.
- Ayrıca eser hakkında kısa bir bilgi notu ve künye bilgileri verilmektedir.

Catalogue'da yer alan yazma eserleri konu başlıklarına göre tasnif ettiğimizde şu şekildedir:

<table>
<tr><th colspan="3">YAZMA ESERLERİN KONU BAŞLIKLARINA GÖRE DAĞILIMI</th></tr>
<tr><th colspan="3">KUR'AN-I KERİM</th></tr>
<tr><th>Metin</th><th>Tefsir- Tecvid, vd.</th><th>Kur'an Kıssaları</th></tr>
<tr><td>1</td><td>7</td><td>3</td></tr>
<tr><th colspan="3">HADİS</th></tr>
<tr><th>Mustalahu'l-Hadîs</th><th>Temel Koleksiyonlar</th><th>Erbeunlar</th></tr>
<tr><td>1</td><td>8</td><td>3</td></tr>
<tr><th colspan="3">FIKIH</th></tr>
<tr><th colspan="2">Furu' Fıkh</th><th>Usûlü'l-Fıkh</th></tr>
<tr><td>Hanefî Mezhebi</td><td>12</td><td rowspan="6">6</td></tr>
<tr><td>Şâfiî Mezhebi</td><td>5</td></tr>
<tr><td>Mâlikî Mezhebi</td><td>10</td></tr>
<tr><td>Hanbelî Mezhebi</td><td>7</td></tr>
<tr><td>Miras Hukuku</td><td>3</td></tr>
<tr><td>Namaz ve Temizlik</td><td>9</td></tr>
<tr><th colspan="3">TEOLOJİ</th></tr>
<tr><th>Genel Çalışmalar</th><th>Akâid</th><th>Polemikler ve Apoloji</th></tr>
<tr><td>6</td><td>10</td><td>3</td></tr>
<tr><th colspan="3">TASAVVUF/SÛFİZM</th></tr>
<tr><td colspan="3">9</td></tr>
<tr><th colspan="3">PARAENETİK ÇALIŞMALAR</th></tr>
<tr><td colspan="3">12</td></tr>
<tr><th colspan="3">DUALAR</th></tr>
<tr><td colspan="3">24</td></tr>
<tr><th colspan="3">FELSEFE VE MANTIK</th></tr>
<tr><td colspan="3">9</td></tr>
<tr><th colspan="3">ARAP DİLİ GRAMMER</th></tr>
<tr><td colspan="3">22</td></tr>
<tr><th colspan="3">SÖZLÜKLER</th></tr>
<tr><td colspan="3">10</td></tr>
<tr><th colspan="3">BELÂĞAT VE VEZİN</th></tr>
<tr><td colspan="3">5</td></tr>
<tr><th colspan="3">ŞİİR</th></tr>
</table>

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 70-74

Kitap İncelemesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Received: 07. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 08. 12. 2019

Koleksiyonlar ve Seçmeler	**Bireysel Şiirler**
8	21
NESİR LİTERATÜRÜ	
15	
TARİH	

Genel Tarih Konuları	**Arabistan, Yemen, Uman**	**Mısır**	**Borno**
1	4	4	1
BİYOGRAFİ			
Hz. Muhammed	**Muhaddisler**	**Şâfiîler**	**Diğerleri**
3	2	2	4
MATEMATİK			
3			
ASTRONOMİ VE ASTROLOJİ			
11			
KOZMOLOJİ VE KOZMOGRAFİ			
3			
TIP VE ECZACILIK			
6			
HAYVANLAR VE VETERİNERLİK BİLİMİ			
5			
ASKERİ BİLİMLER			
3			
BÜYÜ-SİHİR, KEHANET VB.			
11			
ÇEŞİTLİ ALANLAR			
5			
Şİİ LİTERATÜRÜ			
İmamiyye	**Zeydiyye**	**İsmailiyye**	
13	3	17	
ŞEYHÎ LİTERATÜRÜ			
1			
VAHHÂBÎ LİTERATÜRÜ			
2			
BAHÂÎ LİTERATÜRÜ			
1			
HRİSTİYAN LİTERATÜRÜ			
8			

Catalogue'da özellikle Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki yazmalara baktığımızda, tespit edebildiğimiz kadarıyla 31 eser bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:[3]

[3] Eserleri tablo haline getirirken katalogta olduğu gibi yazılmış olup ayrıca tabloda, eser no, eser adı, müellif, kütüphane katalog numarası ve eserdeki sayfası verilmiştir.

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 70-74

Kitap İncelemesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Received: 07. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 08. 12. 2019

ayı	ser No	Eser Adı	Müellif	Katalog Numarası	Eserdeki Sayfası
		al-‘Adudiyah	Adudüddin *el*-Îcî (756/1355)	47589	1-2
	3	‘A’mal al-qulûb	*Abdülhalîm* b. *Teymiyye (728/1328)*	191667	8-9
	9	al-‘Aqâ’id al-Nasafîyah	Najm al-Din a. Hafs ‘u. b. M. b. A. al-Nasafi (d.537/1142)	43265	12
	0	‘Aqîdah	Anonim	43265	12-13
	7	Asâs al-ta’wîl al-bâtin	al-Numân b. M. b. Mansûr b. Haiyûn al-Tamîmî (363/974)	25734	16-17
	2	al-Atwal	‘Isâm al-Dîn İbr. B. M. b. ‘Arabshâh al-Isferâ’inî (944/1537)	47268	20
	14-118	Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn	Hujjat al-Islâm a. Hâmid M. b. M. al-Ghazzâlî (505/1111}	26574	70-71
	30	Ithâf al-murîd li-jauharat al-tauhîd	‘Abd al-Salâm b. Ibr. Al-Laqânî al-Mâlikî (1078/1668)	44093	79-80
	31	I’tiqâdât al-Imâmiyah	Abû Ja’far M. b. ‘A. b. al-Hu. b. Mûsâ b. Bâbûyah (Bâbawaih*) al-Qummî (381/991)	26074	80
0	58	Kitâb Aqdas Bahâ Allâh	(Hu. ‘A. Nûrî) Bahâ’Allah (1309/1892)	24256	94
1	96	Majmû’ al-tarbiyah	M. b. Tâhir al-Hârithî (584/1188)	25850	120-121
2	29	Munyat al-murîd fî adâb al-mufîd wa’l-mustafîd	Zain al-Dîn b. ‘A. b. A. al-Shâmî al-‘Âmilî (al-Shahîd al-Thânî) (966/1558)	13236	139
3	76	Rasâ’il Ikhwân al-Safâ	-----	45812	164-165
4	77	Rasâ’il li’l-Rashtî	Kâzim b. Qâsim al-Husâinî al-Rashtî (1259/1843)	92308	165
5	78	Rasâ’il li’l-Sharîf al-Sanûsî	A. b. M. al-Sharîf al- Sanûsî al-Khitâbî al-Hasanî al-Idrîsî (1351/1933)	47283	170
6	09	Sharh al-akhbâr fî’l-fadâ’il al-a-‘immah al-abrâr	al-Nu’mân b. M. b. Mansûr (b. Haiyûn) (363/974)	25732	188
7	14	Sharh firaq al-Shî’ah	Anonim	50688	190
8	22	Sharh al-Masâ’il allatî khâlafa fîhâ Rasûl Allâh ahl al-jâhilîyah	Ma. Shukrî (b. ‘Al.) al-Alûsî al-Baghdâdî (1342/1924)	191664	195-196
		Sharh al-Mawâqif	‘A. b. M. al-Saiyid al-Sharîf al-	44483	196-197

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 70-74

Kitap İncelemesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Received: 07. 11. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 08. 12. 2019

9	23		Jurjânî (d.816l1413)		
0	33	Sharh al-Risâlah al-Wad'iyah	'A. b. M. al-Samarqandî al-Qûshjî (87911474)	204479	201-202
1	34	Sharh Tahdhîb al-mantîq wa'l-kalâm	'Al. b. al-Hu. al-Yazdî (1015/1606)	44489	202
2	41	al-Sahîfah al-Kâmilah al-Sajjâdîyah	Zain al-Âbidîn 'A. b. al-Hu. [al-Sajjâd] (92/710)	380281	206-207
3	42	al-Sawâ'iq al-Muhriqah fî'l-radd 'alâ al-Shî'ah al-shanî'ah wa-ahl al-bida' wa'l-dalâl wa'l-zandaqah	Shihâb al-Dîn A. [b. M.] b. Hajar al-Haithamî (973/1565)	191776	207
4	45	Taflîs al-Iblîs	'Abd al-Salâm b. Ghânim al-Maqdisî (d.678/1280)	309291	210-211
5	53	al-Tamyîz li-mâ auda'ahu al-Zamakhsharî min al-i'tizâlât fî tafsîr al-Kitâb al-'Azîz	Abû 'A. 'U. b. M. b. Khalil al-Sukûnî al-Maghribî (717/1317*)	41360	214-215
6	56	al-Taqyîd 'alâ 'Aqîdat al-Sanûsî	M. b. a.'l-Qâsim b. Nasr al-Fajîjî	12188	216-217
7	67	Tathîr al-i'tiqâd 'an adrân al-shirk wa'l-ilhâd	M. b. Ism. al-Amîr al-Şan'ânî (1182/1768)	380287	224
8	73	Tabaqât al-Shâfi'yah	Jamâl al-Dîn ['Abd al-Rahîm b. al-H.] al-Isnawî (772/1370)	47977	228
9	78	Umm al-barâhîn	Abu 'Al. M. b. Yû. al-Sanûsî (892/1486)	12225	231-232
0	91	Zahr badhr al-haqâ'iq	Muhyî al-Dîn Hâtim b. Ibr. b. al-H. Hâmidî (596/1199)	25733	239-240
1	94	Zubdat al-nasâ'ih	'Uth. b. Mustafâ (fl. ca. 1159/1746)	43361	241-242

Şüphesiz yazma eserlerin tahkiki konusunda araştırma ve çalışma yapmanın ilk koşulu, bir eserin nüshalarının tam olarak tespit edilebilmesidir. Bunun yolu da ilk olarak söz konusu eserin ülkemizdeki ve dünyadaki birçok kütüphanede taramalar yaparak yazma nüshalarının mevcudiyetinin araştırılmasıdır. Bu alanda yapılan çalışmalarda maalesef nüsha tesbitinde yapılan hatalar ve nüshalar arası karşılaştırmaların yapılamamış olmasından kaynaklanan problemlerin mevcut olduğu bilinen bir gerçektir. Gacek'in bu eseri, özellikle İslami ilimler alanında çalışma yapacaklar için işte tam bu noktada bir kılavuz eser olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca Berlin, Paris vb. Avrupa ülkelerindeki kütüphanelere böylece bir yenisi daha eklenmiş, SOAS Kütüphanesi'nin de bakılması gereken kütüphaneler arasında olduğu bu eser ile daha iyi anlaşılmıştır. Çalışma bu yönüyle önemli bir boşluğu doldurmuştur diyebiliriz. Ancak eserle ilgili olarak gün yüzüne çıkarılmış bir çalışmanın olmaması ve -Gacek'in bazı eserleri tercüme edilmesine rağmen-ülkemizde bu eserin çok fazla duyulmamış olması bu alanda önemli bir eksiklik olarak görülebilir.