e-ISSN 2651-5083

دار الفنون

الهيات فاكولته سی مجموعه سی

darulfunun ilahiyat

Cilt Volume 33 Sayı Issue 2 Yıl Year 2022

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting
SCOPUS
TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
Index Islamicus
EBSCO Academic Search Complete
ERIH PLUS
SOBIAD

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • **Sayı/**Number: 2 • **Aralık/**December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner
Prof. Dr. Ramazan MUSLU
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager
Doç. Dr. Ümit HOROZCU
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address
Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr
http://dergipark.gov.tr/darulfunun

Yayıncı / Publisher
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief
Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *nkizilkaya@istanbul.edu.tr*

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief
Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sultan.simsek@istanbul.edu.tr*

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members
Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *arikana@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *bbokutan@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Yakoob AHMED, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yakoob.ahmed@istanbul.edu.tr*

Alan Editörleri / Section Editors
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mscaliskan@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *cemal.aydin@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *derya.bas@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yusa@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *saliha.uysal@istanbul.edu.tr*
Dr. Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *nurgul.bulut@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *hilal.menkuc@istanbul.edu.tr*
Dr. Adem İRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ademirmak@istanbul.edu.tr*

Dil Editörleri / Language Editors
Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *alan.newson@istanbul.edu.tr*
Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *elizabeth.earl@istanbul.edu.tr*

Editoryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager
Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *arikana@istanbul.edu.tr*

İstatistik Editörü / Statistics Editor
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *bbokutan@istanbul.edu.tr*

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor
Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *merveozaykal@istanbul.edu.tr*

Metodoloji Editörü / Methodology Editor
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr*

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager
Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *fnsener@istanbul.edu.tr*

Editoryal Asistanlar / Editorial Assistants
Arş. Gör. Neslihan Mervenur VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *neslihanvural@istanbul.edu.tr*
Arş. Gör. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *feyza.guler@istanbul.edu.tr*

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists
Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *amine.celik@istanbul.edu.tr*
Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sabankutuk@istanbul.edu.tr*
Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yildirim.mf@istanbul.edu.tr*

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Abdul Rahim Abu-HUSAYN, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, Lübnan - *ahusayn@aub.edu.lb*
Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - *abdulhamid.sis@qu.edu.qa*
Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL , Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu*
Dr. Adem AYGÜN, Avusturya İslam İnanç Topluluğu, Viyana, Avusturya - *adem.ayguen@kphvie.ac.at*
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *adnan.demircan@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Ahmed AL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - *elshamsy@uchicago.edu*
Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - *ahmetalibasic@yahoo.com*
Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - *yucesoy@wustl.edu*
Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ilh@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - *brownj2@georgetown.edu*
Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - *mabid.aljarhi@asbu.edu.tr*
Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - *mhsucin@gazi.edu.tr*
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - *merdan.guenes@uni-osnabrueck.de*
Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - *m.idriz@sharjah.ac.ae*
Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mbedir@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mtekin@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *rahile.yilmaz@marmara.edu.tr*
Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ramazany@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye - *saimkayadibi@karabuk.edu.tr*
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sgunduz@istanbul.edu.tr*
Prof. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - *teseefazid@hotmail.com*
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yduzenli@istanbul.edu.tr*

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Tebriz-Maveraünnehir Hattında Bir Beylikler Dönemi Âlimi: Bedru'r-Rûmî Dâvud b. Kutluğbek b. İslâm b. Receb el-Kânî
A Scholar of the Beyliks Period on the Tabrīz-Transoxiana Line: Badr al-Rūmī Dāwūd b. Ḳutluġbek b. Islām b. Rajab al-Kānī 345
Mehmet Kalaycı, Muzaffer Tan

منهج إيراد الأحاديث عند ضرار بن عمرو في كتابه التحريش
الدكتور عبد الحميد مجيد إسماعيل الشيش
Dirar B. Amr'in Kitabu't-Tahrîş'ndeki Hadis Metodu
Dirar ibn Amr's Understanding of Hadith in His *Kitab al-Tahrish* 383
Abdulhamid Alşiş

Do Not Resuscitate (DNR) Orders from an Islamic Perspective 411
Hatice Kübra Memiş

موقف شعراء الحداثة العربية من العلاقة بين الشعر والنثر
Arap Modernist Şairlerinin Şiir ve Nesir İlişkisine Bakışı
The position of Arab Modernist Poets On The Relationship Between Poetry And Prose 439
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman

The Image of Sulṭān in Islamic Mirror of Princes 463
Fadi Zatari, Omar Fili

مُعجم عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ
"المنهج والنَّموذج"
"Yöntem ve Model" Bakımından Kilisenin Arapça Sözlük Çalışmaları
Ecclesiastical Arabic Dictionary: "Methodology & Model" 481
Almoataz B. Al-Said

Reinterpreting the Tension between *Dīn* and *Dunyā*: The Naqshbandī *Ṭarīqah* as Experienced and Shaped by its Mujaddidī and Khālidī Shaykhs
Din ve Dünya Geriliminin Yeniden Yorumlanması: Müceddidî ve Hâlidî Şeyhlerinin Deneyimleri Bağlamında Nakşibendî Tarikatı 507
Metin Noorata, Önder Küçükural

عقود الخيارات من منظور إسلامي
İslam Hukuku Açısından Opsiyon Sözleşmeleri
Options contracts from an Islamic perspective 533
Eşref Devabe

An Analysis of the Relationship Between Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Some Variables
Allah Merkezlilik ile Ahlaki Uzaklaşma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi 567
Nurgül Bulut, Ahmet Celalettin Güneş, Hatice Ayar

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

The *Majallah* as Codified Fiqh **597**
Danish Naeem

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "Mine'l-Hasâdi'l-Kadîm" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
A Review of "Min al-haṣād al-qadīm" Written by Mohammad Mohammad Ebu Musa **619**
İsmail Araz

Tuba E. Baydar'ın "Bu Can Kimin?" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "Bu Can Kimin?" Written by Tuba E. Baydar **625**
Rıdvan Sarıkaya

Jenny White'ın "Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
A Review of "Muslim Nationalism and the New Turks" Written by Jenny White **633**
Fatih Baş

Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde
Muhyiddin Ibn 'Arabī: Quest for the Red Sulphur **639**
Feyza Ketenci

İnsan- Hayvan İlişkisi Çerçevesinde Hayvan Refahı: Etik Açıdan Değerlendirme
Animal Welfare in the Framework of Human-Animal Relationship: An Ethical Evaluation **647**
Fatma Yazıroğlu

TOPLANTI ÖZETİ / MEETING REVIEW

Kadın Hadis Akademisyenleri İletişim ve Koordinasyon Toplantısı 28-29 Haziran 2022 İzmit- Darıca
Women Hadith Scholars Coordination Meeting June 28-29, 2022 Izmit-Darıca **653**
Rahime Karayiğit

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 345–382

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1149814
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 27.07.2022
Revizyon Talebi: 16.09.2022
Son Revizyon: 31.10.2022
Kabul: 12.11.2022

Tebriz-Maveraünnehir Hattında Bir Beylikler Dönemi Âlimi: Bedru'r-Rûmî Dâvud b. Kutluğbek b. İslâm b. Receb el-Kânî*

A Scholar of the Beyliks Period on the Tabrīz-Transoxiana Line: Badr al-Rūmī Dāwūd b. Ḳutluġbek b. Islām b. Rajab al-Kānī

Mehmet Kalaycı[**], **Muzaffer Tan**[***]

Öz

Yazma eserler, ihtiva ettikleri metin içi ve metin dışı bilgiler bakımından birer tarih vesikası işlevi görebilmekte, bu haliyle de bir metnin belirli bir nüsha üzerinden fiziksel dolaşım sürecine eşlik eden şahısların tarihinin aydınlatılmasına vesile olabilmektedir. Merkezinde Bedru'r-Rûmî isimli bir âlimin bulunduğu bu makale, bunun önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Makalede, bazı yazma eserlerde yer alan ona ait biyo-bibliyografik mahiyetteki bilgiler değerlendirilmiştir. Bu çerçevede makalede ikisi fıkıh, biri tefsir alanında olmak üzere Bedru'r-Rûmî'nin istinsah ettiği üç yazma eserin ferağ kayıtlarında sunduğu bilgiler, bir *el-Keşşâf* nüshasının sonunda kayıtlı bulunan ona verilmiş iki icazet belgesinde geçen bilgiler ve onun Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazdığı muhtasar şerhin dibacesinde yer alan bilgiler tahlil edilmiştir. Bedru'r-Rûmî'ye ait/dair olan bu bilgiler, biyo-bibliyografik mahiyette başka bilgiler üzerinden bağlamsal bir değerlendirmeye tabi tutulmuş, böylelikle de Bedru'r-Rûmî'nin bilgilerinin yaşadığı dönemin umumi manzarası içerindeki karşılığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Makale, Bedru'r-Rûmî gibi bir Beylikler dönemi âliminin varlığından haberdar olunabilmesine imkân tanıdığı kadar, aynı zamanda ilgili dönemdeki ilmî geleneğin Anadolu dışındaki ilim merkezleriyle irtibatına dair de -en azından Bedru'r-Rûmî özelinde- anlamlı bir resim sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Bedru'r-Rûmî, Beylikler, Hanefîlik, Ulemâ, Orhâniyye Medresesi, Yazma Eser

Abstract

Manuscripts can function as historical documents in terms of the intertextual and extratextual information they contain, and they can be instrumental in this way in enlightening the biography of those involved in the physical circulation of a certain copy of a text. This article is an important example of this as it deals with the scholar Badr al-Rūmī. The article evaluates his biblio-biographic information with regard to certain manuscripts. In this context, the article analyzes the information given in the farāgh records of three manuscripts al-Rūmī copied, two in the field of jurisprudence and one in the field of tafsir. The information in the two ijāzat documents were given to him at the end of a copy of al-Kashshāf and in the preamble of the abridged commentary Badr al-Rūmī wrote on al-Pazdawī's Uṣūl. The article contextually evaluates this information on al-Rūmī using other biblio-biographic information, in an attempt to understand the meaning of this information in the general framework of the period in which he lived. The article not only highlights awareness of scholars of the Beyliks period such as Badr al-Rūmī but also presents in the case of Badr al-Rūmī at least a meaningful picture of the relationship of the Anatolian Beyliks period's scholarly tradition with the scholarly centers beyond Anatolia.

Keywords

Badr al-Rūmī, Beyliks, Ḥanafism, ʿUlamāʾ, Orkhāniyya Madrasa, manuscript

* Müsvedde halini okuyan ve geri bildirimleri ile yazının sıkılaşmasına katkıda bulunan Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na ve Mine Demirbilek'e, yazı kapsamındaki bazı meseleleri müzakere ettiğimiz Recep Gürkan Göktaş'a, Hanifi Şahin'e ve Necmettin Pehlivan'a teşekkür ederiz. Yazının nihaî şekline kavuşması, yazı hakemlerinin dikkat mahsulü tespitleri, tenkitleri ve tavsiyeleri sayesinde mümkün olmuştur; bunun için kendilerine ve dergi editöryal ekibine ayrıca müteşekkiriz.

** **Sorumlu Yazar:** Mehmet Kalaycı (Doç. Dr.), Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye. E-posta: mehkala@gmail.com ORCID: 0000-0002-9016-3123

*** Muzaffer Tan (Doç. Dr.), Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye. E-posta: tanmuzaffer@yahoo.com ORCID: 0000-0001-6969-0618

Atıf: Kalayci, Mehmet, Tan, Muzaffer. "Tebriz-Maveraünnehir Hattında Bir Beylikler Dönemi Âlimi: Bedru'r-Rûmî Dâvud b. Kutluğbek b. İslâm b. Receb el-Kânî." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 345–382. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1149814

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

Limited knowledge exists about scholarly life in the Anatolian Beyliks period, and this is often explained through the limitation of historical data that allows one to have knowledge about this subject. This situation often leads one to remain confined to what is known of the history of this period. However, recent studies, especially those on manuscripts, have required the meaning that has been attributed to the concept of historical data to be reevaluated. In past years, most of the manuscripts in the Turkish Manuscript Libraries have been put into the service of researchers by allowing them to obtain visual images of the manuscripts. This has allowed manuscripts to be positioned as an independent field in the archaeology of knowledge much more than before. The intertextual and extratextual historical information in manuscripts is an important historical data source. Through this source, many unknown names, works, and institutions can be brought to light, with the scholar Badr al-Rūmī being a striking example of this as the subject of this article.

No information exists about this scholar in biographical or bibliographic works. He gave his full name as Dāwūd b. al-Shaykh Ḳutluġbek b. Islām b. Rajab. For the first time, scholars became aware of his existence through a farāgh record written by him in 1313 AD/712 AH at the end of a copy of ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī's *Kashf al-Asrār*. This record is an important piece of information in that a person from Anatolia had copied this work shortly after it was composed. As such, however, this information had at most a footnote regarding an examination centered on the circulation of *Kashf al-Asrār*. During this article's studies on Anatolian Beyliks period, additional information about him was encountered in other manuscripts. In this sense, this study found two separate *ijāzats* that had been given to al-Rūmī by Fakhr al-Dīn al-Chārpardī and Muḥammad al-Hamadānī on *al-Kashshāf*. Likewise, two juridical works were found to have been copied by Badr al-Rūmī, one of which was from Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī and the other from ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī. Badr al-Rūmī copied the former in 1306/705 in the Orkhāniyya Madrasa that had been allocated to the Ḥanafīs in Ilkhānid Tabrīz.

The clue Waliyy al-Dīn Jārullāh Efendi provided in a manuscript note led to this article being composed on the basis of these fragmentary records. While listing the commentaries on al-Pazdawī's *Uṣūl*, Jārullāh Efendi was found to have included Badr al-Rūmī's commentary in the list and to regarded it as an abridgement of ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī's *Kashf al-Asrār*. In his note, Jārullāh Efendi stated that he had read al-Pazdawī's work with his disciples and pondered the commentaries on it, mentioning Badr al-Rūmī's commentary among them. This suggested that the related commentary might have been in Jārullāh Efendi's possession. Thus, the study examined the juridical works in the collection of Jārullāh Efendi and found one commentary that had been mistakenly cataloged as ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī's *Kashf al-Asrār* to have in fact belonged to Badr al-Rūmī. The information in its preamble revealed Badr al-Rūmī to have read al-Pazdawī's

Uṣūl from ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī and to have received the *ijāzat* for the work from a person named Arshad al-Dīn. As a result, the current article has been composed by making use of the information in the various separate records, some of which came from Badr al-Rūmī.

The intertextual and extratextual historical records discussed in this article deserve special attention in two respects. The first is that they allow expansion of the knowledge of the scholarly life during the Anatolia Beyliks to a certain extent. The juridical *ijāzat*s in the Ottoman period are known to have generally been attributed to Akmal al-Dīn al-Bābartī. This is understandable both in terms of the basic logic of *ijāzat*s and al-Bābartī's undeniable role in this regard. However, this situation should not lead one to think that a strong juridical tradition in Anatolia had begun with al-Bābartī. Badr al-Rūmī showed that at least one generation before al-Bābartī, one Anatolian scholar had read about ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī, an important figure in the Ḥanafī tradition. When considering that ʿAlāʾ al-Dīn al-Bukhārī had been the teacher of al-Bābartī's teacher, Qiwām al-Dīn al-Kākī, Badr al-Rūmī's discipleship to al-Bukhārī becomes worthy of being taken into consideration. The second is that the manuscripts can be used as an important source of biblio-biographic data, especially with regard to the history of the Anatolia Beyliks. Limited information is found associated with the history of religious thought during this period. However, intertextual and extratextual historical information in related manuscripts written by Anatolian scholars or in Anatolian cities during the Beyliks period reveals the written tradition to have been stronger than expected. The fragmentary nature of these records makes assessing the relevant period relatively difficult in terms of references to them. However, these records appear in the first analysis to be distinct from one another and to be able to allow meaningful patterns to form over time. The records this article has shared and analyzed regarding Badr al-Rūmī were accumulated piece by piece over a period of around five years during our studies on the Anatolian Beyliks. This firstly encourages the expansion of knowledge on the meaning and function of manuscripts as well as regarding these manuscripts as a vital component of historical archeology.

Giriş

Beylikler dönemi Anadolu'sunun ilim hayatına dair bilgilerimiz sınırlıdır; bunu da çoğu kez bu konuda bilgi sahibi olmaya imkân tanıyacak tarihsel verinin sınırlılığı ile izah etmek durumunda kaldığımız bir gerçektir. Bu durum genellikle bize, ilgili dönemin tarihi bağlamında, sahip olduklarımızla yetinmek mecburiyetini dayatmaktadır. Fakat son zamanlarda, özellikle yazma eserler odaklı gerçekleştirilen çalışmalar,[1] "veri" kavramına yüklemiş olduğumuz anlamı sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Asırların günümüze taşıdığı bu eserler, aslında telif edildikleri, istinsah edildikleri veya dolaşımda kaldıkları asırlardan da bazı unsurları günümüze taşımıştır. Türkiye yazma eser kütüphanelerinde kayıtlı bulunan yazma eserlerin önemli bir kısmı, geride bıraktığımız yıllarda görsel imajlarının alınmasıyla araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Bu durum, yazma eserleri eskiden olduğundan çok daha fazla müstakil bir bilgi arkeolojisi alanı olarak konumlandırmaya imkân tanımaktadır. Eserlerin ana metninin yanında, farklı nüshalarında kayıtlı bulunan metin dışı notlar keşfedilmeyi bekleyen, üstelik bunu fazlasıyla hak eden tarihsel bir veri hazinesi konumundadır. Hakkında bilgi sahibi olmadığımız, tasavvur dünyamızda küçük de olsa bir yer işgal etmemiş ya da edememiş çok sayıda isim, eser ve kurum bu hazine sayesinde gün yüzüne çıkarılabilecektir. Bu yazıya konu olan Bedru'r-Rûmî isimli bir âlim bunun dikkat çeken bir örneğini oluşturmaktadır.

1 Bu noktada zikredilebilecek çok sayıda çalışma söz konusudur; bunlardan yöntem için mahiyette olan bazıları için bk. Sami Arslan, *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı: Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020); Müstakim Arıcı ve Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021); Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Meḥmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62, no. 1 (2021): 1-90.

İsmini genellikle Dâvûd b. eş-Şeyh Kutluğbek b. İslâm b. Receb olarak kaydeden ve Bedru'r-Rûmî[2] olarak bilindiğini belirten bu âlim hakkında biyografik ve bibliyografik eserlerde hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu isimde birisinin varlığından ilk defa Alâüddîn Abdülazîz b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-Esrâr* isimli eserinin bir nüshasının istinsah kaydı sayesinde haberdar olabildik. İstinsahı gerçekleştiren kişi Bedru'r-Rûmî idi ve ferağ kaydında istinsahın 712 (1313) yılında tamamlandığı kayıtlıydı.[3] Rûmî künyeli bir kimsenin, telifinden kısa bir süre sonra bu eseri istinsah etmiş olması Beylikler Dönemi ilim hayatı bakımından belki kısmen önemli görülebilirdi. Ancak bu haliyle bu bilgi, *Keşfü'l-Esrâr*'ın dolaşımı -hususen de Anadolu'daki dolaşımı- merkezli bir tetkikte en fazla bir dipnot bilgisi vasfını haizdi. Beylikler dönemine dair sürdürdüğümüz çalışmalar esnasında bazı yazma eserlerde ona dair başka bilgilere tesadüf etmemiz, Bedru'r-Rûmî'yi müstakil bir ilginin odağı haline getirdi. Öyle ki Fahruddîn Ahmed b. el-Hasen el-Çârperdî (ö. 746/1346) ve Muhammed b. el-Hasen el-Hemedânî'den (ö. 8./14. yy.), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı için aldığı ve bir *el-Keşşâf* nüshasının sonunda kayıtlı olarak günümüze gelebilmiş iki ayrı icazeti söz konusuydu.[4] Bu isimlerden Hemedânî'nin *el-Keşşâf*'a yazdığı şerhin bir nüshası yine Bedru'r-Rûmî tarafından istinsah edilmişti.[5] Yine Tebriz'de Hanefîlere tahsis edilmiş Orhâniyye isimli bir medresenin varlığından onun istinsah ettiği Hâfızuddîn Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* adlı eserinin bir nüshasının istinsah kaydı sayesinde haberdar olunabilmekteydi.[6]

Karşılaşılan parça parça bilgileri müstakil bir yazıya dönüştürme saiki, Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) bir mütalaa notunda sunduğu ipucu üzerinden şekillendi. Cârullah Efendi ilgili notta, Fahrulislâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ü üzerine şerh yazan isimler arasında Bedru'r-Rûmî isminde

2 Buradaki Bedr kelimesi, Bedruddîn lakabının kısaltılmış halidir. Nitekim Fahruddîn el-Çarperdî ve Muhammed el-Hemedânî'nin verdiği icazetlerde Bedru'l-mille ve'd-dîn olarak nitelenmiştir. Veliyyüddin Cârullah Efendi de derkenar notlarında bazen Bedruddîn er-Rûmî bazen de Bedru'r-Rûmî olarak ondan bahsetmiştir. Muhtemelen yaşadığı dönemde Bedruddîn lakaplı başka kişilerden ayırt edici olması için Bedr kelimesi ile er-Rûmî kelimesi, bir sıfat tamlamasına dönüştürülmüş ve Bedru'r-Rûmî şeklinde terkipleştirilmiştir. Nitekim bunun gerek ilgili dönemde gerekse sonraki süreçte Nûru'ş-Şîrâzî, Bedru't-Tavîl, Bedru'r-Reşîd, Sirâcü'l-Hindî, Tâcü's-Sübkî ve Aliyyü'l-Kârî gibi çok sayıda örneğine tesadüf etmek mümkündür. Bu nedenle yazı genelinde Bedru'r-Rûmî yazımı tercih edilmiştir.

3 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 370), 282b.

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 369), 276a-77a.

5 Hemedânî, *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* (Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk, 103), 116b.

6 Nesefî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1064), 357a.

birisine de yer vermiş ve bu şerhin Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ının muhtasarı olduğunu belirtmiştir. Bedru'r-Rûmî'ninki de dâhil Pezdevî'nin eseri üzerine yazılmış şerhleri, Pezdevî'nin eserinin kıraatı sırasında mütalaa ettiğini belirtmesi[7] bu eserin onun mülkiyetinde bulunuyor olabileceği ihtimaline kapı araladı. Bu doğrultuda onun koleksiyonunda bulunan fıkıh usulü eserlerine dair yaptığımız taramada Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı olarak kataloglanmış bir nüshanın gerçekte Bedru'r-Rûmî'nin eseri olduğunu fark ettik. Bu eserin dibacesinde yer verdiği bilgiler ayrıca dikkat çekiciydi; zira Bedru'r-Rûmî burada Pezdevî'nin *Usûl*'ünü Buhârî'den okuduğunu ve Erşedüddîn isminde birisinden de söz konusu eser için icazet aldığını belirtmekteydi.

Yazıda, Bedru'r-Rûmî'nin istinsah ettiği üç yazma eserin ferağ kayıtlarında geçen bilgiler, bir *el-Keşşâf* nüshasının sonunda ona verilmiş iki icazet belgesinde yer bilgiler ve Bedru'r-Rûmî'nin Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine yazdığı muhtasar şerhin dibacesinde dile getirdiği bilgiler esas alınmıştır. Yazı, ilk tahlilde birbirinden ayrı gibi duran bu bilgilerin, Bedru'r-Rûmî odaklı olarak bir araya getirilmesi ve başka yan bilgilerle genişletilmesi üzerinden nihai şekline kavuşmuştur. Nihai şekliyle yazı, Beylikler döneminde Bedru'r-Rûmî isminde bir âlimin yaşadığını ve başta fıkıh ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlarda ilim tahsili için Anadolu dışında bulunduğunu, Fahruddîn Çârperdî, Muhammed Hemedânî ve Alâüddîn Buhârî gibi önemli âlimlerle görüştüğünü, hatta bunların bazılarından icazetler aldığını ortaya koymaktadır. Bu ise bir yandan ilgili dönem Anadolu'sundaki ilim geleneğine dair mevcut bilgilerimizi genişletirken bir yandan da yazma eserlerdeki metin içi ve metin dışı bilgilerin ilim ve düşünce tarihimizin karanlıkta kalmış kimi yönlerinin aydınlatılmasında ne kadar önemli bir veri havuzu işlevi görebileceğini örneklemektedir.

I. Hâfızuddîn Nesefî'nin *el-Kâfî*'sinin Müstensihi Olarak Bedru'r-Rûmî

İlk üzerinde durmak istediğimiz, Hâfızuddîn Nesefî'nin *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* isimli eserinin iki ciltlik bir nüshasının ikinci cildinin sonunda yer alan Bedru'r-Rûmî'ye ait bir istinsah kaydıdır:

7 Pezdevî, *Usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 506), Ia.

O, burada kendi ismini Dâvûd b. eş-Şeyh Kutluğbek b. İslâm b. Receb er-Rûmî olarak sunmakta ve *el-Kâfî* adlı eserin yazımını 705 Zilkadesi'nin sonlarında Cuma günü (10 Haziran 1306) kuşluk vaktinde, Tebriz'de Orhâniyye Medresesi'nde tamamladığını belirtmektedir. Tebriz için "yüce, büyük, mamur, mübarek, sâlihlerin makamı, zühdün ve takvanın menbaı, âlimler ve fâzıllar kaynağı, âbidlerin ve muttakîlerin meskeni, meliklerin ve emirlerin sığınağı, evliyânın burcu" nitelemelerini kullanmakta, Orhâniyye Medresesi'ni de "imamların imamı, İslam'ın şeyhi, muhakkiklerin kutbu, hak yolcularının gurur kaynağı, [kendini dine] adamışların şerefi, Allah'ın yeryüzündeki dostu Ebû Hanîfe'nin ashabı için inşa edilmiş, mübarek ve uğurlu medrese" olarak nitelemektedir.[8] Ferağ kaydının hemen sol alt köşesinde, daha ince bir hatla yazılmış 708 (1308-1309) tarihinin zikredildiği bir kayıt söz konusudur. Açıkça belirtilmemiş olsa da bunun, bir mukabele veya kıraat kaydı olması ihtimal dâhilindedir.

Bedru'r-Rûmî'nin ferağ kaydında paylaştığı bilgiler, bir ferağ kaydından fazlasını barındırmakta ve ihtiva ettiği önemli bazı ayrıntılar itibariyle genel bir tahlili hak etmektedir. İlk üzerinde durulması gereken husus, istinsah ettiği eserdir; bu eser Hanefî fıkıh ve ilim geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Nesefî'nin *el-Kâfî*'sidir. Nesefî'nin, *el-Vâfî* isimli kendi eseri üzerine bir şerh olarak kaleme aldığı bu eser, Hanefî fürû fıkhının en temel metinlerinden olan *el-Hidâye*'nin eksik bıraktığı konuları tamamlama amacına matuftur.[9] 684/1285 yılında Kirman'da telifi

8 Nesefî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* (Laleli, 1064), 357a.

9 Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât," *TDVİA*, 32/567.

tamamlanan eser, Hanefî fıkhı merkezli tedris geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bedru'r-Rûmî'nin yazıya geçirdiği nüsha, eserin, Anadolulu bir kimse tarafından yazıya geçirildiği tespit edilebilen -şimdilik- en eski tarihli nüshasıdır ve henüz müellifi Nesefî hayattayken istinsah edilmiştir.

Bedru'r-Rûmî'ye ait ferağ kaydında üzerinde durulması gereken ikinci husus, istinsahın gerçekleştirildiği yer olan Tebriz şehrine dair tespitlerdir. Tebriz, Abaka Hân'dan (ö. 680/1282) itibaren İlhanlıların merkezi şehri olma vasfını kazanmış; oğlu Gâzân Hân (ö. 703/1304) döneminde (694-703/1295-1304) bir ilim ve kültür merkezine dönüşmüştür. İlhanlı tahtına oturmadan yaklaşık beş ay önce 694/1295 yılında Müslüman olan[10] Gâzân Hân, iktidarı sırasında İslam'ı İlhanlıların resmi dini olarak ilan etmiş ve devletin tümüyle İslâmileştirilmesi için bir reform başlatmıştır. Bu kapsamda hâkimiyeti altındaki şehirlerde bulunan tüm Hristiyan, Budist ve Zerdüşt mabetler tahrip edilmiştir. Hatta Gâzân Han'ın babası Argûn Hân'ın (ö. 690/1291) inşa ettirdiği ve içinde kendi resminin bulunduğu bir tapınak da bundan nasibini almıştır.[11] Onun ayrıca İslam'ın toplumsal alandaki görünürlüğünü artırmak amacına matuf olarak gayrimüslimlerden kimliklerini belli edecek şekilde kıyafet giymelerinin istenmesi, içki ve faizin yasaklanması, hac yol güvenliğinin sağlanması gibi ilave bazı uygulamaları da yürürlüğe koyduğu kaydedilmektedir.[12] Özellikle din alanında gerçekleştirilen bu reformlar, Gâzân Hân'ın din alanında bir birliktelik tesis etme düşüncesinin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.[13] Gâzân Hân'ın hicri takvimle on yıla yakın süren iktidarı süresince, çok sayıda Moğol'un Müslüman olmasının yanı sıra, hâkimiyeti altındaki topraklarda yoğun ve kapsamlı bir imar faaliyeti kendisini göstermiş, önceki Moğol istilalarında harap olan bölge şehirlerinin yıldızı yeniden parlamaya başlamıştır. Bunun en fazla görünür olduğu şehir ise, devlet merkezi olarak da belirlenen Tebriz'dir. Tebriz, bu süreçte âlimlerden sufilere, seyyidlerden talebelere farklı kesimlerin buluştuğu bir merkeze dönüşmüştür. Nitekim Bedru'r-Rûmî'nin ilgili ferağ kaydında Tebriz için kullandığı nitelemeler, şehrin Gâzân Hân'ın iktidarı süresince elde ettiği konumu ortaya koymaktadır.

Gâzân Hân'ın henüz 33 yaşındayken vefatı sonrasında kardeşi Olcaytu Hân (ö. 716/1316) tahta oturmuştur. Olcaytu Hân'ın iktidarı süresince (703-716/1304-1316) Sultaniye şehri İlhanlıların yeni başkenti ve ilim merkezi olmuş ve Tebriz'i gölgede

10 Onun İslam'a girişi ve buna yön veren amillere ilişkin bk. Osman Gazi Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1303)* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 93-102.

11 Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, 333.

12 Hanifi Şahin, "Camiu't-Tevarih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları," *Bilig* 73 (2015): 211-24.

13 Özgüdenli, *Gâzân Hân ve Reformları*, 334.

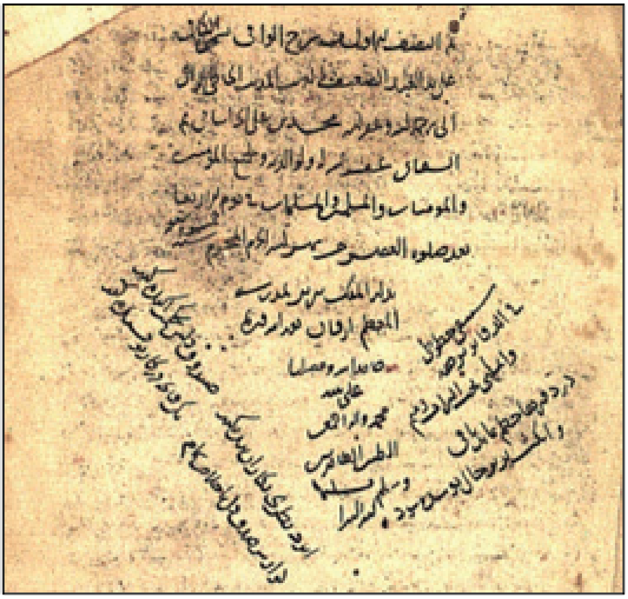
bırakmıştır. Ancak yine de Tebriz hem onun hem de Gâzân Hân'ın oğlu Ebû Saîd Bahâdır Hân (ö. 736/1335) dönemlerinde bir ilim ve kültür merkezi olma vasfını sürdürmüştür. Bunda Gâzân Hân'ın yanı sıra onun, daha sonra da kardeşi Olcaytu Hân'ın vezirliğini yapan Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318) şehirde gerçekleştirdikleri imar ve kültür faaliyetlerinin rolü büyüktür. Gâzân Hân tarafından 696/1297 yılında inşaatı başlatılan ve 702/1303 tarihinde önemli bir kısmı tamamlanan Gâzâniyye külliyesi bu faaliyetlerin önemli bir örneğidir. Şâm-ı Gâzâniyye veya Şenb-i Gâzâniyye olarak da bilinen külliye, içerisinde çok farklı bölümlerin bulunduğu bir hayır ve kültür kurumudur. Külliyede, Gâzân Hân'ın kabrinin bulunduğu kümbet, cami, Hanefîler ve Şâfiîler için iki ayrı medrese, dervişler için hankâh, seyyidler için dârüssiyâde, rasâdhâne, dârüşşifa ve kütüphane gibi bölümler yer almaktadır.[14] Gâzân Hân ve Olcaytu Hân dönemlerinin kudretli veziri Reşîdüddîn'in inşa ettirdiği Rab'ıreşîdî isimli külliye de Tebriz'deki ilmî hareketlilikte önemli bir fonksiyona sahip olmuştur. İnşasına 700/1300 yılında başlandığı ve 709/1309 yılında büyük bir kısmının tamamlandığı kaydedilen bu külliye, aynı zamanda Tebriz şehriyle de bütünleşen bir yaşam alanına dönüşmüştür. Külliyenin merkezinde biri yazlık diğeri kışlık iki cami, medrese, Kur'ân ve hadis kitaplarının çoğaltıldığı bir bölüm, öksüz ve yetim çocuklar okulu, hankâh, aşevi, hastane ve daha başka birimlerin bulunduğu belirtilmiştir.[15] Bu birimlerin en önemlilerinden biri olan medresede, külliyenin mütevellisi tarafından seçilen yirmi beş öğrencinin, beşi naklî ilimler yirmisi de aklî ilimler alanında olmak üzere beş yıl boyunca eğitim gördüğü ifade edilmiştir.[16]

Bedru'r-Rûmî'nin ferağ kaydında verdiği bilgilerde üzerinde durulması gereken bir diğer ayrıntı, Orhâniyye isimli medresedir. Bu ayrıntı, Tebriz'de bu isimde bir medrese olduğunu ve bu medresenin Ebû Hanîfe'nin ashabına tahsis edildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Esasen, Tebriz'de bu isimde bir medrese olduğunu ortaya koyan, bu haliyle de Bedru'r-Rûmî'nin verdiği bilgiyi teyit eden iki ayrı kayıt daha mevcuttur. Bunlardan ilki Bedru'r-Rûmî'ninki gibi Nesefî'nin *el-Kâfî* isimli eserinin bir nüshasında yer almaktadır:

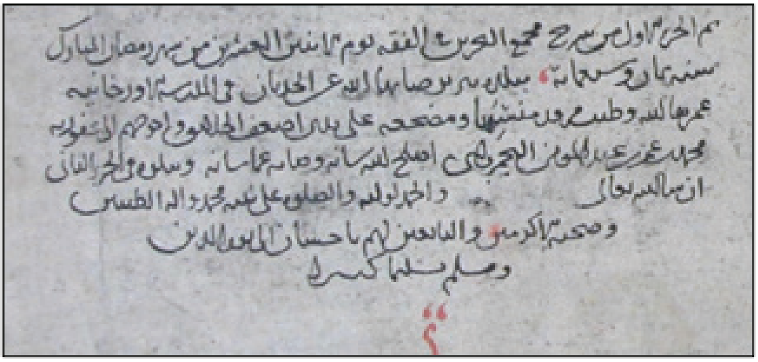
14 Osman Gazi Özgüdenli, "XIV. Yüzyılda Tebrîz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzan (Gâzâniyye)," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 37 (2001-2002): 260-61.

15 Osman Gazi Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 213-16.

16 Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, 220.



Nüshanın ferağ kaydında yazım işinin Muhammed b. Alî el-Horasânî eliyle 705 Muharrem'inde (Temmuz/Ağustos 1305) bir Çarşamba günü ikindi namazı sonrası dârülmülk olan Tebriz'de Büyük Orhân Medresesi'nde tamamlandığı belirtilmektedir.[17] Müstensih, "Büyük Orhân" kelimesinin hemen akabinde "Allah onun kabrini korusun." şeklinde bir duada bulunmaktadır. Diğer kayıt ise Muzafferüddîn Ahmed b. Alî İbnü's-Sâ'atî'nin (ö. 694/1295) *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*'inin Muhammed b. Ömer b. Abdülmümin …. (?) eliyle 708 Ramazan'ının 20'sinde Pazartesi günü (3 Mart 1309) istinsah edilmiş bir nüshasında bulunmaktadır:



Müstensih, burada, yazım işini Tebriz şehrinde Orhâniyye Medresesi'nde gerçekleştirdiğini belirtmekte, medrese için "Allah ömrünü uzatsın.", banisi için

17 Nesefî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 137), 433a.

de "Allah bu medreseyi inşa ettirenin kabrini ve istirâhâtgâhını güzelleştirsin." şeklinde dua etmektedir.[18]

Bedru'r-Rûmî'ninki dâhil bu kayıtlar birlikte düşünüldüğünde, Tebriz'de Orhân isminde veya künyesinde birisinin bulunduğu, bu kişi tarafından bir medrese yaptırıldığı, medresenin onun adına nispetle Orhâniyye olarak bilindiği ve Hanefîlere tahsis edildiği söylenebilir. Bu ise, Orhân isimli kişinin kim olduğu veya olabileceği yönünde güçlü bir akademik merakı beraberinde getirmektedir. Mevcut veriler ışığında bu kişinin Gâzân Hân olması, Orhâniyye isimli medresenin de Şenb-i Gâzâniyye külliyesinde bulunan iki medreseden Hanefîlere tahsis edilmiş olan medrese olması muhtemel gibidir. Şenb-i Gâzâniyye 702/1303 yılında tamamlanmıştır; Horasânî'nin yazıya geçirdiği *el-Kâfî* nüshasının 705 (1305) yılının başında, Bedru'r-Rûmî'ninkinin ise aynı yılın sonunda olması zikri geçen Orhâniyye'nin Şenb-i Gâzâniyye'de Hanefîlere tahsis edilmiş medrese olabileceğini ihtimalini mümkün kılmaktadır. Ayrıca Horasânî'nin "Büyük Orhân Medresesi" şeklindeki nitelemede, Büyük Orhân ifadesinden hemen sonra "Allah onun kabrini korusun." şeklindeki duası, medresenin banisinin 705 (1305) yılının başında hayatta olmadığı anlamına gelmektedir. Bunun söz konusu baninin 703/1304 yılında vefat eden Gâzân Hân olabileceği yönünde güçlü bir işaret olarak değerlendirilmesi mümkündür. Elimizdeki ne eski ne de yeni hiçbir kaynakta, Gâzân Hân için veya herhangi bir İlhanlı yöneticisi için Orhân isminin ya da unvanının kullanıldığı yönünde bir bilginin mevcut olmaması, maalesef bu ihtimali mukayeseli bir tahlile tabi tutmaya engel oluşturmaktadır. Ancak yine de Bedru'r-Rûmî'ninki dâhil olmak üzere ilgili eserlerde açıkça zikri geçen Orhân ve Orhâniyye ayrıntısının, Tebriz'deki ilim hareketliliği bağlamında önemsenmesi gereken bir husus olduğunun altını çizmek gerekir.[19]

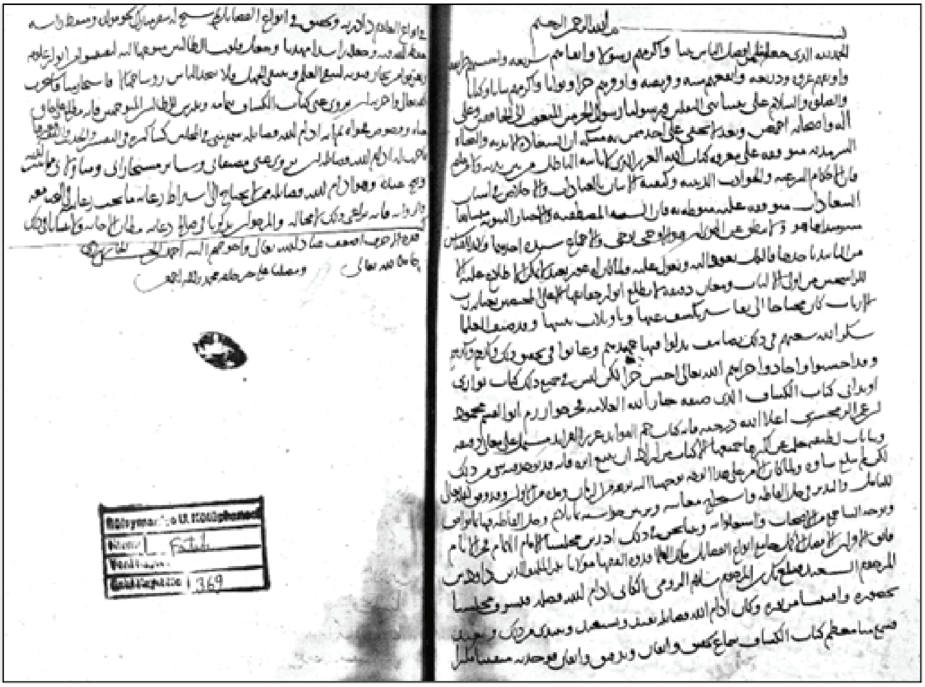
II. Fahruddîn Çârperdî'den İcazet Almış Bir Kimse Olarak Bedru'r-Rûmî

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının 679 Zilhiccesi'nin sonunda Salı günü (21 Nisan

18 İbnü's-Sâ'atî, *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1758), 218a.

19 İlgili kayıtlardaki kullanımların, Orhân kelimesinin menşeine dair tartışmalara da belli ölçüde ışık tuttuğu açıktır; fakat bu yönde bir tahlilin bu yazının kapsamını aştığını belirtmek durumundayız. Yine de Bedru'r-Rûmî de dâhil bazı müstensihlerin dikkat çektikleri Tebriz'deki Orhaniyye isimli medresenin varlığının, Sümer'in ve Tezcan'ın bu noktadaki tespitlerini kısmen tashih edecek kısmen de genişletecek önemli bir veri niteliği taşıdığını belirtmek gerekir. Bk. Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999), 2/763; Semih Tezcan, "Orhan Gazi'nin Adı Üzerine," *Türkçenin Yükseliş Çağında Bursa'da Dil Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni Bildiriler* içinde, ed. Hatice Şahin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 32-35.

1281) istinsahı tamamlanmış bir nüshasının[20] sonunda günümüze ulaşabilmiş iki icazet sayesinde Bedru'r-Rûmî'nin bu eseri iki ayrı kişiden okuduğu ve her ikisinden de icazet aldığı tespit edilebilmektedir. Bunlardan biri Fahruddîn Çârperdî'den aldığı icazettir ve şu şekildedir:



Çârperdî'nin kendi el yazısıyla yazdığı[21] ve sonunda ismini not ettiği icazette, Bedru'r-Rûmî'nin isminin "Bedru'l-mille ve'd-dîn Dâvûd b. el-merhûm es-saîd Kutluğbek b. el-merhûm Selâm er-Rûmî el-Kânî" olarak kaydedildiği görülmektedir. Çârperdî, onu "yüce gönüllü imam, yaratılmışların gururu, fazilet sahibi akranın üstünü, pek çok iyi hasleti kendinde toplayan, yücelik sahibi, fakihlerin önderi

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Fatih, 369), 275b. Nüshanın zahriyesinde İbnü'l-Hatîb el-Merâğî'ye ait 702 Muharrem'i (Ağustos-Eylül 1302) tarihli bir nevbet notu mevcuttur. Buradan hareketle nüshanın sonraki bir tarihte Bedru'r-Rûmî'nin mülkiyetine girdiği söylenebilir. Not şu şekildedir:

"في نوبة المفتقر الى عفو ربه رضاء بن أحمد بن يحيى بن فضل الله النسابوري (؟) المدعو بإبن الخطيب المراغي اصلح الله شأنه. كتبه في محرم سنة إثنين و سبعمأة"

21 Çârperdî'ye ait olduğu tespit edilebilen başka hatlarla mukayese edildiğinde, Bedru'r-Rûmî'ye verilen icazetin hattının Çârperdî'nin kendi hattı olduğu anlaşılabilmektedir. Örneğin Çârperdî'nin 696 Rebiülevvel'inde (1296) istinsah ettiği, 733 Zilkadesi'nde (1333) de bir mütalaa notu düştüğü bir eser için bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2007), 129a-b.

dostumuz" şeklinde nitelemekte, iştirakiyle kendi meclisini şereflendirdiğini ve onu pek çok ilimde ehliyet sahibi, türlü türlü hasletlerle donanmış bir kimse olarak tanıdığını belirtmektedir. Bedru'r-Rûmî, *el-Keşşâf*'ın çoğunu hakkıyla, vukûfiyet göstererek ve tüm dikkatini vererek dinlemiş, icazet talebinde bulunması üzerine de Çârperdî ona eserin tamamını rivayet etme ve istekli talebelere bunun tedrisini gerçekleştirme izni vermiştir. Çârperdî, onun *el-Keşşâf* dışında tefsir, hadis, fıkıh ve başka alanlarda çok sayıda eseri de kendisinden dinlediğini ifade etmekte ve kendisine telif ettiği, icazetli olduğu veya rivayet hakkına sahip olduğu eserlerin de rivayeti için izin verdiğini belirtmektedir.[22]

Fahruddîn Çârperdî, başta dil ilimleri olmak üzere, fıkıh ve tefsir alanında yetkinlik kazanmış, eserler yazmış ve öğrenci yetiştirmiş bir kimsedir. Çârperdî, ömrünün büyük bir kısmını Tebriz'de geçirdiği bilinen bir kimsedir. Tebriz'e ne zaman yerleştiği tam olarak bilinmiyor olsa da,[23] ömrünün sonuna kadar burada kaldığı bilinmektedir. Bu durumda, Bedru'r-Rûmî'nin ondan *el-Keşşâf*'ı dinlemesinin Tebriz'de gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Çârperdî'nin verdiği icazette herhangi bir tarih bilgisinin mevcut olmayışı, bunun Bedru'r-Rûmî'nin Orhâniyye Medresesi odaklı olarak Tebriz'de bulunuşu sırasında mı yoksa sonraki bir tarihte Tebriz'e tekrar uğradığı sırada mı gerçekleştiği sorusunu cevaplamayı zorlaştırmaktadır. Bu noktada Çârperdî'nin verdiği icazette Bedru'r-Rûmî'yi üstün hasletler sahibi ve akrandan bir kimse olarak nitelediğini ve fakihlerin önderi olarak takdim ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Özellikle "fakihlerin önderi" şeklindeki niteleme, Bedru'r-Rûmî'nin fıkıh ilminde yetkinlik kazanmış ve bir talebe olmanın ötesine geçmiş bir kimse olduğunu ihsas etmektedir. Ayrıca Çârperdî, icazet metninde kendi eserleri için de ona rivayet izni verdiğini belirtmektedir. Bu açılardan bakıldığında Bedru'r-Rûmî'nin Çârperdî'den *el-Keşşâf*'ı dinlemesinin ve icazet almasının sonraki bir süreçte gerçekleşmiş olabileceği öngörüsünde bulunmak mümkün gibidir. Yine de kesin bir çıkarımda bulunabilmek güçtür.

Çârperdî, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının tahsili bağlamında kendisine müracaat edilen önemli bir isimdir. Bedru'r-Rûmî'nin icazeti, bunun en azından Anadolu merkezli önemli bir tezahürü konumundadır. Çârperdî'nin verdiği icazet, Bedru'r-Rûmî'nin *el-Keşşâf* dışında tefsir, hadis, fıkıh ve diğer alanlarda da ondan bazı metinleri okuduğunu veya dinlediğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda hangi

---

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Fatih, 369), 276b-77a.

23 Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin *el-Hâvî* isimli eserine yazdığı şerhin telif nüshasının ferağ kaydında şerhin yazımını 694 Zilkade'sinde (Eylül-Ekim 1295) Tebriz'de tamamladığını belirtmektedir. Bu bilgiden hareketle Çârperdî'nin en azından bu tarihte Tebriz'de olduğunu söylemek mümkündür. Bk. Çârperdî, *el-Emâlî fi'l-Keşf ani'l-Hâvî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 859), 232a.

eserlerin tahsile konu olduğunu tespit edebilmek güçtür. Bu alanlar içerisinde ise fıkhın yer alıyor oluşunu önemsemek gerekir. Zira Bedru'r-Rûmî'ye dair bu yazıya konu olan kayıtlar, onun Hanefîliğe mensubiyetini ortaya koymaktadır. Buna karşın Fahruddîn Çârperdî, Şâfiî fıkhına mensup bir kimsedir.

Çârperdî'nin *el-Keşşâf* odaklı Ruknüddîn Îsâ b. Muhammed es-Sarâyî isimli bir kişiye kendi hattıyla yazdığı icazette, *el-Keşşâf* dışında hangi eserleri okuttuğu tespit edilebilmektedir. Bu eserler; Ebü'l-Kâsım eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzü'l-Emânî* adlı kasidesi, Kazvînî'nin *el-Hâvî*'si ile *İrşâdü't-Tâlibîn*'i, *el-Gâyetü'l-Kusvâ*, *el-Mufassal*, *Lübâbü'l-Miftâh*, Burhânüddîn en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *Mukaddime*'si, [buna dair] *Şerh*'i ve *en-Nikât*'ıdır.[24] Bunlardan Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin (ö. 685/1286) eserleri Şâfiî fürû fıkhıyla ilgili eserlerdir; *el-Hâvî* ile ilgili olarak kullandığı "İmâm-ı Azam eş-Şâfiî Muhammed b. İdrîs'in mezhebindeki fetvalar konusunda" şeklindeki ifadesini Çârperdî'nin Şâfiîliğe mensubiyetinin güçlü bir dışavurumu olarak not etmek gerekmektedir. *Gâyetü'l-Kusvâ* ise Çârperdî'nin hocası Nâsıruddîn el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) yine Şâfiî fürû fıkhında kaleme aldığı bir eserdir. Bu örnekler, ilk tahlilde Bedru'r-Rûmî'nin Çârperdî'den gerçekleştirdiği fıkıh tahsilinin Şâfiîlik odaklı olabileceğini düşündürmektedir.[25] Fakat Çârperdî'nin Hanefî fıkhıyla da ilgilendiği yönündeki bazı kayıtları da göz ardı etmemek gerekmektedir. Her ne kadar günümüze ulaşmış nüshalarına tesadüf edilemese de Çârperdî'nin Burhânüddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si ile Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerh ettiği belirtilmiştir.[26] Çârperdî'nin Sarâyî isimli kişiye okuttuğu eserler arasında yer alan Burhânüddîn Nesefî'nin üç eserini de bunun bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Fıkıhta Hanefîliğe mensup olduğu bilinen Nesefî, yazdığı eserlerle ilm-i nazar'ın sistematik bir hale gelmesinde başat rol oynamış kimselerdendir. Onun *Mukaddime fi'l-Hilâf* olarak da isimlendirilen *el-Fusûl* adlı eseri ilm-i nazar'ın en önemli metinlerinden biri

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, 81-2), 486b-87a.

25 Çârperdî henüz hayattayken onun *es-Sirâcü'l-Vehhâc*'ının Ömer b. Abdürrahîm b. Kemâl el-Kırşehrî isimli Anadolulu bir kimse tarafından 745 Ramazan'ında (Ocak-Şubat 1345) yazıya geçirilmiş bir nüshasının bulunması bunu kısmen teyit eder niteliktedir. Bk. Çârperdî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1432), 116a.

26 *el-Hidâye* üzerine şerh yazdığı bilgisini Kâtib Çelebi, Zeynüddîn el-Irâkî'nin *Zeyl ale'l-İber*'inden nakille zikretmektedir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ofset, Ankara: TTK Yayınları, 2014), 2/2036; Pezdevî'nin *Usûl*'üne şerh yazdığı bilgisi için yine bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/112.

olarak değerlendirilmiştir.[27] Nesefî’ye ait olup da Çârperdî’nin okuttuğu üçüncü eser olan *en-Nikât*, Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki kırk ihtilaflı meselenin ilm-i nazar yöntemiyle tartışıldığı, Hanefîlerin iddia ortaya koyan, Şâfiîlerin de itiraz eden olarak konumlandırıldığı bir eserdir.[28] Özellikle bu son eser, Çârperdî’nin Hanefî metinlere ve Hanefî fıkhına vakıf olduğunu düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

III. Muhammed Hemedânî’den İcazet Almış Bir Kimse Olarak Bedru’r-Rûmî

Bedru’r-Rûmî’nin tahsil gördüğü tespit edilebilen bir başka isim Muhammed Hemedânî’dir. Bu tahsil, yine Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı merkezlidir ve Hemedânî’nin verdiği bir icazet sayesinde tespit edilebilmektedir. Bu icazet, Çârperdî’nin verdiği icazetin bulunduğu *el-Keşşâf* nüshasında yer almaktadır:

27 Nesefî’nin bu metninin medreselerde öğrencilere ezberlettirilen bir metin olduğu belirtilmiştir. Bk. Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü’n-Nazar,” *Makâlât* 2 (1999) 176; Eserle ilgili daha geniş bilgi için bk. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, “Adâbu’l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî’nin el-Fusûl’ü,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56, no. 2 (2015): 1-75.

28 Pehlivan, *en-Nikat*’ın birbirini takip eden bir eser serisi olarak yazıldığını, en-Nesefî’nin bu seri altında iki tanesi mufassal onar meseleden, bir tanesi muhtasar kırk meseleden ve nihayet bu muhtasar eserin şerhinden oluşan dört eserinin olması gerektiğini belirtmektedir. Bk. Necmettin Pehlivan, “İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhânuddin en-Nesefî’ye Göre (ö. 687/1289) Ait Yeni Eserler,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61, no.2 (2020): 340-41.

Çârperdî'ninkinin aksine, Hemedânî'nin verdiği icazette tarih bilgisi de mevcuttur. 716 Ramazan'ının 6. günü (22 Kasım 1316) tarihli bu icazette Hemedânî, Bedru'r-Rûmî'nin ismini "Bedru'l-mille ve'd-dîn Dâvûd b. Kutluğbek b. Selâm er-Rûmî el-Kânî" olarak kaydetmiş ve onu "yüce gönüllü büyük imam, fazılların meliki, yaratılmışların gurur kaynağı, pek çok hasleti ve meziyeti kendine toplayan, ahlak ve siret bakımından kendisinden razı olunan" bir kimse olarak vasfetmiştir. Onun, *el-Keşşâf*'ın tamamını kendisine okuduğunu, kendisinin de Şemsü'l-mille ve'd-dîn Muhammed el-Keyşî'den okuduğunu ifade etmekte ve ona müfessirlerin koştukları ilkelere riayet etmesi şartıyla eseri kendisinden rivayet etme izni verdiğini belirtmektedir.[29]

Hemedânî hakkında tabakat eserlerinde herhangi bir bilgi tespit edilememektedir; ancak *el-Keşşâf*'ı kendisinden tahsil ettiğini belirttiği Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Keyşî (ö. 694/1295) hakkında sınırlı da olsa bilgi mevcuttur. Keyşî'nin farklı ilim alanlarında yetkin olduğu, Bağdat Nizâmiyye'sinde tedris makamında bulunduğu ve Şiraz'da vefat ettiği kaydedilmektedir.[30] *İrşâd ilâ İlmi'l-İ'râb*, onun bilinen ve günümüze ulaşabilmiş tek eseri olup dil alanındaki yetkinliğini örnekler niteliktedir.[31] Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311)[32] ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)[33] Keyşî'den tahsil gördüğü kaydedilen önemli bazı isimlerdir. Bedru'r-Rûmî'nin icazeti, Keyşî'nin talebelerinden birinin Hemedânî olduğunu, benzer şekilde Keyşî'nin okuttuğu kitaplardan birinin de *el-Keşşâf* olduğunu ortaya koymaktadır.

Hemedânî'nin *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eseri günümüze ulaşabilmiştir. Eserin dibacesinde müellif ismi Muhammed b. el-Hasen el-Hemedânî olarak kayıtlıdır. Hemedânî, *el-Keşşâf*'ın âlimler arasında dolaşımda ve seçkinler nezdinde meşhur olduğunu, eserin müfessirlerin görüşlerini özetleyen, tahkik ehlinin düşüncelerini öz olarak veren, lügat, irab ilimlerinin incelikleri, meani ve beyan ilimlerinin hakikatleriyle dolu, akıl sahiplerini hayrette bırakan bir eser

---

29 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Fatih, 369), 276a.

30 Selahuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavût ve Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 2/100.

31 Eser için bk. Keyşî, *İrşâd ilâ İlmi'l-İ'râb*, thk. Abdullah Ali el-Hüseynî el-Berekâtî ve Muhsin Sâlim el-Ömerî (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1987).

32 Şîrâzî'nin, Keyşî'den İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ını okuduğu kaydedilmiştir. Bk. Mustakim Arıcı, "Kutbuddin Şirazi'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlakı," *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 22 (2012): 48.

33 Kâşânî'nin Keyşî'den tefsir ve hadis tahsilinde bulunmuş olabileceği belirtilmektedir. Bk. Necmettin Ergül, "Abdurrezzâk Kaşânî (ö. 730/13309)'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri," *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3, no. 5 (2013): 98.

olduğuna dikkat çekmektedir. Fazilet sahibi çok sayıda kişinin bu eserin kıraatı ve semaına önem verdiklerini, eserin inceliklerini elde edebilmek için epeyce çaba sarf ettiklerini, fakat eserin bazı noktalarının onlara oldukça zor geldiğini ifade etmektedir. Kendisi bu kapalı noktaları çözümlemek için epeyce bir zaman harcamış, bu esnada eseri kendisine okuyan veya dinleyen kimseler, ondan bu hususları açıklığa kavuşturacak bir eser yazmalarını istemişlerdir. Bu isteği defalarca geri çevirmesine rağmen öğrenciler ısrarına kayıtsız kalamamış ve şerhini yazmış, bunu da *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* olarak isimlendirmiştir.[34]

Hemedânî'nin dibacede verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla yazdığı eser, aslında *el-Keşşâf* odaklı okumalar esnasında gerçekleştirilen dil odaklı kısa açıklamaların ve çözümlemelerin bir araya getirilmesi üzerinden şekillenmiştir. Onun, Çârperdî ile birlikte *el-Keşşâf*'ı ilk şerh eden kişi olduğu, ancak eserinin sonraki literatürde Çârperdî'nin şerhi kadar ilgi görmediği belirtilmiştir.[35] Bu süreçte *el-Keşşâf*'ın en fazla ilgi gördüğü ve çok yönlü bir mütalaa zeminine dönüştüğü yerlerin başında özelde Tebriz şehri, genelde ise Horasan bölgesi gelmektedir. Çârperdî ve Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343) bunun Tebriz'de iki önemli ayağı konumundadır. Yazdıkları şerhler ile *el-Keşşâf* odaklı sonraki şerh ve haşiye geleneğine güçlü bir şekilde tesir eden bu iki âlim,[36] aynı zamanda bu metnin tedrisinde de başat rol oynamışlardır. Hemedânî'nin de bu süreçte Tebriz'de bulunup bulunmadığını tespit edebilmek güçtür, ancak *el-Keşşâf* merkezli olarak Tebriz'de oluşan ilim hareketliliği bunun ihtimal dâhilinde olabileceğini düşündürmektedir.

Çârperdî ve Hemedânî'den aldığı icazetlerde, Bedru'r-Rûmî'nin künye bilgisinde geçen el-Kânî (الكاني) ifadesi dikkat çekicidir. "er-Rûmî" nispetinin hemen akabinde bulunması, bunun bir yerleşim yerine yönelik bir gönderme olabileceğini düşündürmektedir. İlgili dönem Anadolu'sunda buna mesnet teşkil edebilecek iki muhtemel yerleşim yeri tespit edilebilmektedir. Bunlardan ilki Sivas'ın günümüzde Yıldızeli ilçesine bağlı Avcıpınarı köyüdür. Bu köyün eski ismi Kân'dır (كان). Köyün, adını, yakınından geçen Kân deresinden aldığı kaydedilmektedir.[37] Köyün daha eski ismi ise Kânâbâd'dır (كاناباد) ve Anadolu Selçuklu sultanı I. İzzeddin Keykavus tarafından yaptırılan Sivas Darüşşifası'nın vakfiyesinde bu

34 Muhammed b. el-Hasen el-Hemedânî, *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 308), 1b.

35 M. Taha Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Müşkilâti'l-Keşşâf'ı," *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, no. 2 (2019): 143.

36 Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser," 143.

37 Refet Yinanç, "Kayseri ve Sivas Darüşşifaları'nın Vakıfları," *Belleten* 48, no. 189-190 (1984): 304.

isimle zikri geçmektedir.[38] Bu bilgiler dikkate alındığında en eski ismi Kânâbâd olan, ancak Kân şeklinde kısaltılarak kullanılan Sivas'a bağlı bir yerleşim yerinin kayda değer bir nüfusu barındırdığı ve büyük bir nahiye olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür.[39]

Bedru'r-Rûmî'nin el-Kânî şeklindeki künyesine zemin oluşturabilecek ikinci olasılık, günümüzde Erzurum'un Yakutiye ilçesine bağlı olan Dadaşköy'dür. Erzurum şehir merkezine oldukça yakın bir mesafede bulunan[40] bu köyün, eski ismi Kân (كان) olup Cumhuriyet döneminde Dadaş/Dadaşköy olarak değiştirilmiştir.[41] İlgili dönemde Erzurum, İlhanlıların hâkimiyeti altındadır; Hâtûniyye, Yâkûtiyye

38 615/1218'de tanzim edilen vakfiyede ilgili Dârüşşifâ'ya vakfedilen araziler arasında Sivas'ın Kânâbâd nahiyesindeki Koymad dîvânîsi de yer almaktadır. Bk. Yinanç, "Kayseri ve Sivas Darüşşifaları'nın Vakıfları," 301-304; Vakfa konu olan arazinin Danyal köprüsünden Kân nehrine ve Tumluca dağına kadar uzandığı, ayrıca Subaşı, Sandal, Donur, Dene, Koymad, Kavak, Kıcı, Kızılköy, Candar, Salure, Bedahacı, Beğdili, Hanis, Serkler gibi köyleri içine aldığı belirtilmektedir. Bk. Ali Haydar Bayat, "Anadolu Selçuklu Sağlık Müesseselerinden Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi," *I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi* içinde (İstanbul: İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1981), 2/29.

39 Erzincan depreminin başta Erzincan olmak üzere çevre illerde oluşturduğu tahribatın yaralarının sarılması amacına matuf olarak bir takım düzenlemelerin yürürlüğe konulduğunun belirtildiği 4 Mart 1940 tarihli Resmi Gazete'de Kân köyü de geçmektedir. Köy, burada Sivas vilayetinin Sisorta nahiyesine bağlı bir köy olarak zikredilmiştir. Bk. *Resmi Gazete*, 4449, 4 Mart, 1940: 13436.

40 Günümüzde artık Erzurum'un neredeyse bir parçası haline gelen Dadaşköy, eski şehir merkezine yalnızca 5 km. uzaklıktadır.

41 1940 yılında İçişleri Bakanlığı tarafından yayımlanan 8589 sayılı genelge çerçevesinde, yabancı dil ve köklerden gelen ve kullanılmasında karışıklığa yol açan yerleşim yerlerinin adlarının Türkçe adlarla değiştirilmesinin kararlaştırıldığı, bunun uygulamaya dökülmesinin 1957 yılında kurulan Ad Değiştirme İhtisas Komisyonu'nca gerçekleştirildiği, komisyonun 1978 yılına kadarki faaliyetleri kapsamında 28.000 civarında yerleşim isminin değiştirildiği kaydedilmektedir. Erzurum'un Kân köyü de bu kapsamda ismi değiştirilen köylerden biridir. 1835 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımı kapsamında köyün İspir'e bağlı olarak kaydedildiği, nüfusunun da 49 hane ve 121 kişiden oluştuğu tespit edilmiştir. Bk. Erişim Nisan 29, 2022, http://www.ispir.gov.tr/1835-yilinda-ispir.

gibi kapsamlı eğitim komplekslerinin inşasına sahne olmuş[42] ve önemli bir ilim merkezine dönüşmüştür.[43] Erzurum'un bu noktadaki önemi siyasi, askeri ve ekonomik açıdan bir kavşak noktası oluşudur. Öyle ki İlhanlı hâkimiyeti sırasında şehrin "Karakurum'a ve Tebriz'e giden-gelen Sultan, şehzade ve üst düzey Selçuklu görevlilerinin, İlhanlıların Anadolu'dan vergi toplamak için gönderdiği görevlilerin, Anadolu'da çıkan isyanları bastırmaya giden-gelen İlhanlı valilerinin ve yaylak-kışlak kurmaya gelen Moğol ordularının uğrak yeri" olduğu belirtilmiş,[44] İlhanlıların Trabzon limanı üzerinden Avrupa ile köprü tesis etmesinde kilit rolü oynadığına dikkat çekilmiştir. Erzurum'un bu süreçte İlhanlıların kültür ve ilim merkezi konumundaki Tebriz ile irtibatı,[45] Bedru'r-Rûmî'nin en azından 705/1306 yılında Tebriz'de bulunuyor olduğu bilgisiyle birlikte düşünüldüğünde onun sahip olduğu

42 Bunlardan Çifte Minareli Medrese olarak da bilinen Hâtûniyye Medresesi'nin Anadolu Selçuklularının son döneminde ve kısmen İlhanlılara tabi bir şekilde görev yapan Muîneddîn Pervâne ya da İlhanlıların Anadolu valisi konumundaki Geyhâtû'nun eşi tarafından yaptırılmış olabileceği hususu akademik çevrelerde hala canlılığını koruyan bir tartışma konusudur. Bk. Halûk Karamağaralı, "Erzurum'daki Hatuniye Medresesi'nin Tarihi ve Bânisi Hakkında Mülâhazalar," *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* [Malazgirt Zaferi Özel Sayısı 900.Yıl] 3 (1971): 209-47; Osman Gürbüz, "Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin Yapım Tarihi ve Bânisi Hakkında Yeni Bir Yaklaşım," *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11, no. 25 (2004): 145-60. Burhânüddîn el-Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin bir nüshası Mahmûd b. el-Hüseyin el-Hâc eliyle 730 (1330) yılında Hâtûniyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2239), 319a. Osmanlı belgelerinde Hâtuniyye Medresesi'ne vakfedilen köyler arasında Kân köyünün de geçtiği belirtilmiştir. Bk. Enver Konukçu, *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1992), 65. (Bu bilgiyi borçlu olduğumuz Hanifi Şahin'e bu vesileyle ayrıca teşekkür etmek isteriz.) Yâkûtiyye Medresesi ise Olcaytu zamanında İlhanlıların Erzurum ve Bayburt valisi olarak görev yapan Hoca Cemâleddîn Yâkût tarafından 710/1310 yılında inşa ettirilmiştir. Bk. Ayşe Denknalbant, "Yâkutiye Medresesi ve Kümbeti," *TDVİA*, 43/293. Pezdevî'nin *Usûl*'ünün bir nüshasının ferağ kaydında geçen, nüshanın Bâbert [Bayburt] şehrinde Hâce Cemalüddîn Medresesi'nde 712 Cemaziyelahir'inde (Ekim-Kasım 1312) istinsah edildiği yönündeki bilgiye bakılırsa Hoca Cemâleddîn'in yakın tarihlerde Bayburt'ta da bir medrese inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Bk. Pezdevî, *Usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no.1221), 166a-b.

43 Bu süreçte Erzurum'da veya Erzurumî künyeli kişilerce yazıya geçirilmiş bazı eserlerin bulunuyor olması, bunu kısmen de olsa teyit eder niteliktedir. Örneğin Hâfızuddîn Nesefî'nin *el-Kâfî* adlı eserinin bir nüshası, el-Hüseyin b. Alî el-Aksarâyî eliyle 713 (1313) tarihinde Erzurum şehrinde istinsah edilmiştir. Bk. Nesefî, *el-Kâfî* (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 931), 236b; İsmini Hüseyin b. Alî b. Yahyâ el-Erzurûmî olarak veren bir kişinin de 734 (1334) tarihinde *el-Hidâye*'yi istinsah ettiği tespit edilebilmektedir. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2254), 267a.

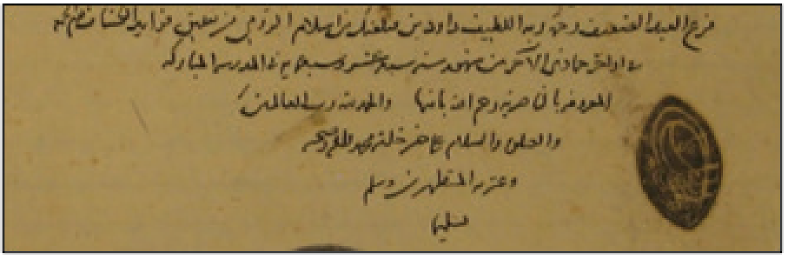
44 Firdevs Özen, "İlhanlılar Devrinde Erzurum," *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 56, no.2 (2016): 264.

45 Yâkûtiyye Medresesi'nin bir kapısı Tebrizkapı olarak isimlendirilmiş olup, bu isim halen de kullanılmaktadır.

el-Kânî künyesinin Erzurum ile ilişkili olabileceğini ihsas etmektedir. Yine de bu hususu nihayete erdirebilecek bir öngörüde bulunabilmek güçtür.

IV. Hemedânî'nin *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf*'ının Müstensihi olarak Bedru'r-Rûmî

Bedru'r-Rûmî'nin, kendisinden icazet aldığı Hemedânî'nin günümüze ulaştığı tespit edilebilen tek eserinin bir nüshasının müstensihi oluşu ayrıca dikkat çekicidir. Bu durum, ilgili nüshanın ferağ kaydında şu şekilde yer almıştır:



Ferağ kaydı bilgisinde ismini "Davûd b. Kutluğbek b. İslâm er-Rûmî" olarak sunmakta ve eserin istinsahını 717 Cemaziyelahir'inin sonlarında Cuma günü (2 Eylül 1317) en-Nâsıriyye isimli medresede tamamladığını kaydetmektedir.[46] Burada istinsah/kitabet yerine "talik" kavramını tercih ediyor olması dikkat çekicidir; böylesi bir tercihin, nüshanın bazı sayfalarının kenarlarında yer alan yer yer hacimli bazı kenar notlarıyla bir ilişkisi olmalıdır. Her ne kadar bu notların altında kim tarafından yazıldığını ihsas edecek bir bilgi mevcut değilse de, yine de nüshanın hattıyla benzerlik taşıdığı için bunların Bedru'r-Rûmî'ye ait olması ihtimal dâhilindedir. İstinsah kaydındaki bilgi dikkate alındığında, Bedru'r-Rûmî'nin Hemedânî'den icazet aldıktan yaklaşık bir yıl sonra onun eserini istinsah ettiği anlaşılmaktadır. İstinsahı gerçekleştirdiği en-Nâsıriyye Medresesi'nin neresi olduğu merak konusudur.

Tarih ve tabakat kitaplarındaki kayıtlar dikkate alındığında ilgili dönemde en-Nâsıriyye adını taşıyan birden fazla medrese söz konusudur. Bunlar içerisinde en meşhuru, Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (ö. 741/1341) tarafından Kahire'de inşa ettirilen ve 703/1303 tarihinde açılışı gerçekleştirilen en-Nâsıriyye isimli medresedir. Her biri dört fıkıh mezhebinden birine tahsis edilmiş dört eyvandan oluşan medrese, faaliyete girdiği tarihten itibaren asırlarca

46 Muhammed b. el-Hasen el-Hemedânî, *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* (Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk, 103), 116b.

önemli bir ilim merkezi işlevi görmüştür.[47] Bedru'r-Rûmî'nin istinsahı 717/1317 yılında tamamladığı göz önünde bulundurulduğunda, Kahire'deki en-Nâsıriyye'nin istinsahı gerçekleştirdiği medrese olması ilk tahlilde muhtemel görülebilir. Fakat istinsah kaydındaki bir ayrıntı bu ihtimale tereddütle yaklaşmayı gerektirmektedir. Bedru'r-Rûmî, en-Nâsıriyye Medresesi'ni zikrettikten sonra medresenin banisi için "Allah buranın banisine rahmet etsin." şeklinde bir duada bulunmaktadır. Böylesi bir ifade medresenin banisinin kesin olarak vefat ettiğine delalet etmese de, yine de bunu güçlü bir şekilde çağrıştırmaktadır. Kahire en-Nâsıriyye Medresesi'nin banisi olan el-Melikü'n-Nâsır'ın vefat tarihi 741/1341'dir. Bu durumda Bedru'r-Rûmî'nin istinsahı gerçekleştirdiği medresenin Kahire'deki Nâsıriyye Medresesi olma ihtimali -tümüyle ortadan kalkmamakla birlikte- zayıflamaktadır.

en-Nâsıriyye olarak kaynaklarda zikri geçen diğer iki medresenin ikisi de Dımaşk'tadır ve her ikisi de Eyyübîlerin Haleb ve Dımaşk kolunun son hükümdarı olan el-Melikü'n-Nâsır Salahuddîn Yûsuf b. Muhammed (ö. 658/1260) tarafından inşa ettirilmiştir. Bunlardan ilki 653 (1255) yılının sonlarında inşası tamamlanan en-Nâsıriyyetü'l-Civâniyye,[48] ikincisi ise 654 (1256-57) yılında bir dârülhadîs olarak inşa edilen en-Nâsıriyyetü'l-Berrâniyye'dir.[49] Banisinin vefat tarihinin, Bedru'r-Rûmî'nin eseri istinsah ettiği tarihten önce oluşu bu iki medreseden birinin, onun istinsahı gerçekleştirdiği medrese olmasını -en azından teorik olarak- mümkün kılmaktadır.

Her ne kadar mevcut literatürde bu yönde bir bilgi mevcut değil ise de, Artukoğullarının hâkimiyeti altında bulunduğu süreçte Mardin'de en-Nâsıriyye isimli bir medresenin varlığından, burada istinsah edilmiş iki metin sayesinde haberdar olunabilmektedir. Aynı mecmuada kayıtlı ve her ikisi de aynı kişinin hattıyla yazıya geçirilmiş bu iki metinden ilki Pezdevî'nin *Usûl*'ü olup, Mahmûd b. İbrâhîm er-Rûmî eliyle 685 Receb'inin ortalarında (Eylül 1286) Mardin şehrinde

47 Bu medrese ile ilgili bilgi için bk. Ahmet Sağlam, "Mısır-Kahire Nâsıriyye Medresesi Vakfiyesi," *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15, no. 1 (2017): 249-68.

48 Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/350-351. Nu'aymî, en-Nâsıriyyetü'l-Civâniyye'de ilk ders veren kişinin Sadruddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Seniyyüddevle (ö. 658/1259-1260) olduğunu kaydetmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un muhabbet beslediği ve hakkında övgülerde bulunduğu İbn Seniyyüddevle Şâfiiliğe mensup olup Dımaşk'ta kâdılkudâtlık görevinde bulunmuştur. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 8/161. en-Nâsıriyyetü'l-Civâniyye'de, İbn Seniyyüddevle'nin vefatı sonrasında Şâfiî ve Mâlikî âlimler tedris makamında bulunmuşlar, 690/1291 yılından itibaren de buradaki tedrisin Şâfiî Kadı'nın uhdesinde olması yönünde bir düzenleme yürürlüğe konulmuştur. Bk. Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, 1/351.

49 Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, 1/85-87.

en-Nâsıriyye isimli medresede yazımı tamamlanmıştır.[50] Mecmuadaki yer alan *Kitâb fî İlmi'l-Münâzara* adlı diğer metin ise müellifi meçhul olarak kataloglanmış olup,[51] aynı kişi tarafından, 685 Muharrem'inde (Şubat-Mart 1286) yine Mardin en-Nâsıriyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir.[52] İkinci eserin ferağ kaydında müstensihin kendisi için en-Niksârî künyesini kullandığı görülmektedir. Bu iki metnin yazıldığı 685/1286 tarihinde Artukoğullarının Mardin kolunun yöneticisi konumundaki kişi, Muzafferuddîn Kara Arslan'dır. 658/1259-1260 yılından 689/1290-1291 yılına kadar otuz yılı aşkın yöneticilik yapan Kara Arslan döneminde Artukoğullarının Mardin kolu, İlhanlılara tabi olmuş, bu tâbiyyet de halefleri zamanında sürdürülmüştür. Kara Arslan ve halefleri döneminde Mardin şehri, ilim ve kültür bakımından en verimli dönemini yaşamıştır.[53] Bedru'r-Rûmî'nin en-Nâsıriyye olarak zikrettiği medresenin Mardin'deki medrese olup olmadığı konusunda kesin bir değerlendirmede bulunabilmek elbette güçtür. Bununla birlikte, kendisinin İlhanlıların başkenti Tebriz'de bulunduğu dikkate alınırsa, 717/1317 yılında İlhanlılara tabi ve İlhanlılarla güçlü bağlar geliştiren Artukoğulları'nın hâkimiyetindeki Mardin'de bulunma ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

V. Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ının Müstensihi Olarak Bedru'r-Rûmî

Bedru'r-Rûmî'ye dair tespit edilebilen bir diğer tarihsel kayıt, Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr* isimli eserinin bir nüshasında bulunmaktadır:

---

50 Pezdevî, *Usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1223), 138b.

51 Bir başka nüshasının zahriyesinde eserin, *Mi'yâru'n-Nazar alâ Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe fî Âdâb*, müellifinin de Burhânüddîn b. Abdülazîz en-Nesefî olarak kaydedildiği tespit edilebilmektedir. Bk. Nesefî, *Mi'yâru'n-Nazar* (Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, 530), 1a (Bu bilgiyi ve ilgili yazmayı bizimle paylaşan Necmettin Pehlivan'a bu vesileyle teşekkür etmek isteriz). Zahriyede kayıtlı olan müellif ismi muhtemelen dibacede nasıl geçiyorsa o şekilde alınmış gibidir. Burhânüddîn ve en-Nesefî künyeleri ilk tahlilde meşhur hilafçı Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî'yi çağrıştırsa da burada zikri geçen İbn Abdülazîz ayrıntısı buna pek fazla imkan vermemektedir. Ancak müellifin gerçekte kim olduğu konusunda ilave bir bilgiye ulaşılamamıştır.

52 Nesefî, *Kitâb fî İlmi'l-Münâzara* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1223), 190b.

53 *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye* adlı eserinin bir nüshasının zahriyesinde yer alan ancak kim tarafından yazıldığı belli olmayan bir not, meşhur hilafçı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 722/1322) de bu süreçte Mardin'de bulunduğunu düşünmeye imkan tanımaktadır. Notu yazan kişi, Semerkandî'nin *el-Mukaddime fi'l-Hilâfiyyat* isimli eser üzerine yazdığı şerhi temin etme imkânı bulduğunu belirtmekte ve şerhte geçen sebeb-i telife dair bilgilere yer vermektedir. Buna göre 686 (1287-1288) yılında telifi tamamlanan eseri Semerkandî, Mardin şehrinde bir talebe topluluğunun isteği üzerine kaleme almış, *Miftâhu'n-Nazar* olarak isimlendirmiş ve Mardin hâkimi Ebü'l-Hars Kızıl Arslan el-Artukî'nin kütüphanesine bağışlamıştır. Bk. Semerkandî, *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali, 1688), 1a; Krş. İlhan Kutluer, "Semerkandi, Muhammed b. Eşref," *TDVİA*, 36/475.

O burada ismini "Dâvûd b. eş-Şeyh Kutluğbek b. İslâm er-Rûmî" olarak takdim etmekte, nüshanın yazımını, tashihini ve asıl nüsha ile mukabelesini 712 Zilhicce'sinin 20'sinde Çarşamba günü (18 Nisan 1313) gerçekleştirdiğini belirtmektedir.[54] Bedru'r-Rûmî, kendi ferağ kaydı bilgisinden önce, istinsahta esas aldığı nüshanın ferağ kaydı bilgisini de paylaşmıştır. Buna göre kaynak nüsha, musannife okunmuş bir nüshadan hareketle Buhara'da istinsah edilmiştir.

Bedru'r-Rûmî'nin yazıya geçirdiği eser olan *Keşfü'l-Esrâr*, Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine yazılmış kapsamlı bir şerhtir ve yazıldığı dönemden itibaren Hanefî gelenekte kabul görmüştür. Pezdevî'nin *Usûl*'üne yönelik tam metin halinde ilk şerh[55] Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin *el-Kâfi* isimli eseridir; bunu Alâüddîn Buhârî'nin şerhi takip etmiştir. Buhârî'nin şerhinin telif tarihi tam olarak belli değildir; bununla birlikte Siğnâkî'nin şerhinden hemen sonra yazıldığı bilinmektedir. Siğnâkî'nin şerhinin telif tarihinin 704 Cemaziyelevvel'i (Kasım-Aralık 1304)[56] olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Buhârî'nin bu tarihten sonraki bir tarihte şerhini kaleme almış olabileceği söylenebilir. Bu durumda, Bedru'r-Rûmî'nin telifinden kısa bir süre sonra şerhi istinsah ettiği anlaşılmaktadır. İstinsahı nerede gerçekleştirdiği hususunda herhangi bir bilgi paylaşmamaktadır. Telifinden kısa bir süre sonra eseri istinsah etmiş olması önemsenmesi gereken bir husustur; *Keşfü'l-Esrâr*'ın günümüze ulaşabilmiş nüshaları gözden geçirildiğinde Bedru'r-Rûmî'nin nüshasının aynı

54 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 370), 282b. Bu bilgi için Muhammed Osman Doğan'a teşekkür ederiz.

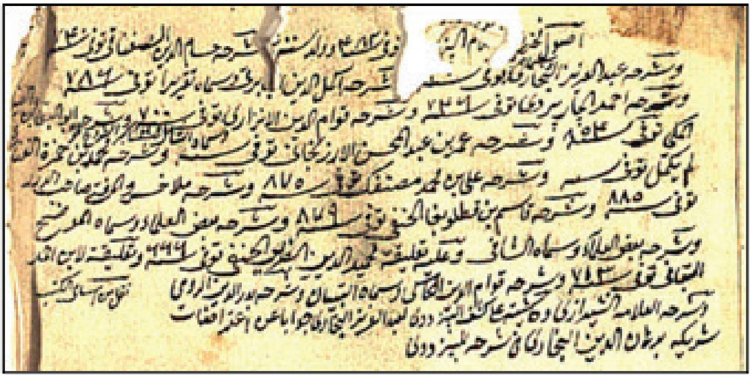
55 Siğnâkî'den önce Hamîdüddîn ed-Darîr tarafından yazılmış bir şerhten söz ediliyor olsa da bunun bir talika olduğu belirtilmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/117.

56 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/116.

zamanda eserin Anadolu kökenli biri tarafından istinsah edildiği tespit edilebilen -şimdilik- ilk nüsha olduğu anlaşılmaktadır.

VI. Fahrulislâm Pezdevî'nin *Usûl*'ünün Şarihi Olarak Bedru'r-Rûmî

Bedru'r-Rûmî'ye ait tarihsel kayıtlar içerisinde en dikkat çekici olanı, kuşkusuz Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazdığı şerhin dibacesinde verdiği bilgilerdir. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657), Pezdevî'nin bu eseri üzerine yazılmış şerhleri sıraladığı listede Bedru'r-Rûmî'nin ve eserinin zikri geçmemektedir. Böyle bir eserin varlığına ilk dikkat çeken, Veliyyüddîn Cârullah Efendi'dir (ö. 1151/1738). O, bu noktada biri Bedru'r-Rûmî'nin söz konusu eserinin zahriyesinde, diğerleri de Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ının kendi koleksiyonunda bulunan nüshalarının zahriye sayfalarında olmak üzere birbirine benzeyen, ancak her birinde küçük ama önemli ayrıntıların eşlik ettiği dört mütalaa notu kaleme almıştır. Bedru'r-Rûmî'nin eserinin zahriyesindeki hariç diğer üç not, Cârullah Efendi'nin derkenar notlarını konu edinen bir çalışmada Köksal tarafından, Cârullah Efendi'nin özellikle Hanefî fıkıh usulüyle ilgili eserlere yönelik bütüncül perspektifinin tasvir edilmesi amacına matuf olarak ana hatlarıyla tetkik edilmiştir.[57] Gerek Pezdevî'nin eseri üzerine yazılan şerhler gerekse Bedru'r-Rûmî'nin bu şerhler içerisinde nerede durduğuna dair tamamlayıcı bilgiler sunduğundan Cârullah Efendi'nin bu notlarının muhtevasına kısaca değinmek gerekmektedir. Pezdevî'nin eserinin nüshasındaki notunda Cârullah Efendi, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'unda zikrettiği bilgileri özetlemiş, sonrasında da burada olmayan bazı bilgileri kendisi eklemiştir:



Onun bu kapsamda ilave olarak sunduğu bilgilerden biri de Pezdevî'nin eserini şerh edenlerden birinin Bedru'r-Rûmî olduğu yönündeki bilgidir.[58] Cârullah

57 Asım Cüneyd Köksal, "Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Usûlüne Dair Notları," *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi'nin Kütüphanesi ve Derkenar Notları* içinde, ed. Berat Açıl (İstanbul: İlem Yayınları, 2020) 203-07.

58 Pezdevî, *Usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 436), 1a.

Efendi'nin diğer bir mütalaa notu, Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ının bir nüshasının zahriyesinde kayıtlıdır:

Aslında Cârullah Efendi'nin bu notu yazmaktaki amacı *Keşfü'l-Esrâr*'ın kaynaklarını listelemektir; bu çerçevede zikrettiği bilgilerin devamında Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Usûl*'ü ile Pezdevî'nin *Usûl*'ü arasında bir karşılaştırma yapmakta, ardından da Pezdevî'nin eseri üzerine yazılmış şerhleri sıralamaktadır. Cârullah Efendi, Serahsî'nin *Usûl*'ünün Pezdevî'ninkinden hacim olarak daha geniş, ancak kolay olduğunu, buna karşın Pezdevî'ninkinin diğerine nazaran daha küçük hacimli ancak daha incelikli ve zor olduğunu, bu nedenle de önde gelen âlimler tarafından şerh edildiğini belirtmektedir. Bu âlimler arasında ilkin Alâüddîn Buhârî'ye ve ders arkadaşı Burhânüddîn el-Buhârî'ye yer vermektedir. Burhânüddîn'in Alâüddîn'in şerhine belli noktalarda itirazlar yönelttiğini, Alâüddîn'in de onun bu itirazlarına müstakil bir haşiye ile cevap verdiğini ifade etmektedir. Alâüddîn Buhârî'nin söz konusu haşiyenin başlangıcında itirazları cümle cümle aktarsa da, geri kalan kısmında bunu sürdürmediğini, bunun ise ikisi arasındaki gerginlikten kaynaklandığını belirtmektedir. Cârullah Efendi notun devamında, Pezdevî'nin *Usûl*'üne bu iki isimden daha önce şerh yazan

kişinin ise Hüsâmüddîn Siğnâkî, Siğnâkî de dâhil bütün şerhlere tekaddüm eden şerhin ise Hamîdüddîn ed-Darîr'in şerhi olduğunu kaydetmekte, kenara düştüğü ilave bir notta da Alâüddîn, Burhânüddîn ve Hüsâmüddîn'in şerhlerinin her birinin ikişer büyük ciltten oluştuğuna dikkat çekmektedir. Onun bu listede zikrettiği şerhlerden biri de Bedru'r-Rûmî'nin şerhidir; o Bedru'r-Rûmî'nin bu şerhte ana metnin tamamına yer verdiğini ve şerhin iki ciltten oluştuğunu belirtmektedir.[59]

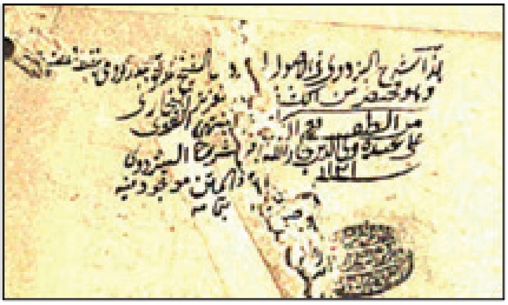
Cârullah Efendi'ye ait bir başka tetkik notu Pezdevî'nin *Usûl*'ünün diğer bir nüshasının vikaye sayfasında kayıtlıdır. Yine Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine yazılmış şerhleri sıralayan Cârullah Efendi, bu notunda şerhler konusunda ilave bazı mukayeseler ve değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Pezdevî'nin eserine şerh yazanlardan biri olarak daha önceki notta zikrettiği Burhânüddîn el-Buharî'nin uzun künyesini Burhânüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Buhârî el-Boğâbekî [?] olarak vermekte ve onun Hüsâmüddîn Siğnâkî'nin

59 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 505), 1a; Onun şerhin iki ciltten oluştuğu yönündeki tespiti muhtemelen sehiv ürünü olmalıdır. Zira 499 nolu demirbaşta kayıtlı olan nüsha, tek ciltten oluşmaktadır ve metin karşılaştırması yapıldığında Pezdevî'nin *Usûl*'ünün tamamını kapsadığı görülmektedir.

talebesi olduğunu belirtmektedir.[60] Pek çok cümlesi Alâüddîn Buhârî'nin şerhinden alınmış olsa da Burhânüddîn'in şerhinin Alâüddîn'in şerhinden daha faydalı bir şerh olduğunu *el-insâf* kaydıyla not etmektedir. Cârullah Efendi, Pezdevî'nin eseri üzerine Bedru'r-Rûmî olarak bilinen Dâvûd b. eş-Şeyh'in de bir şerh yazdığını, bu şerhin Alâüddîn Buhârî'nin şerhinin bir muhtasarı olduğunu, şerhte Pezdevî'nin metninin tamamına yer verildiğini belirtmekte ve şerhin başlangıç cümlesini alıntılamaktadır. Kenara düştüğü bir kıraat notunda ise, Pezdevî'nin eserinin tamamının, üzerine yazılmış şerhlerin mütalaası ile birlikte 1122 (1710-1711) tarihinde Feyziyye Medresesi'nde kendisine okunduğunu belirtmektedir. Bu kapsamda zikrettiği şerhler arasında, Hüsâmüddîn Siğnâkî'nin, Alâüddîn Buhârî'nin, Burhânüddîn Buhârî'nin, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384), Vecîhüddîn Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî'nin (ö. 743/1342) ve Bedru'r-Rûmî'nin eserleri bulunmaktadır. Bedru'r-Rûmî'nin eserini zikrederken, bu eserin *Müntehe'l-Kavî* olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.[61]

Cârullah Efendi'nin bu çerçevede dikkat çekilebilecek son notu, Bedru'r-Rûmî'nin eserinin zahriyesine düştüğü nottur:



Notta, bu eserin Bedru'r-Rûmî olarak bilinen Dâvûd b. eş-Şeyh tarafından Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazılmış bir şerh olduğu, Alâüddîn Buhârî'nin şerhinin bir muhtasarı niteliği taşıdığı ve müellif nüshası olduğu belirtilmektedir.[62] Cârullah Efendi'nin bu notu yazdığı 499 demirbaş numarada kayıtlı nüsha, Alâüddîn

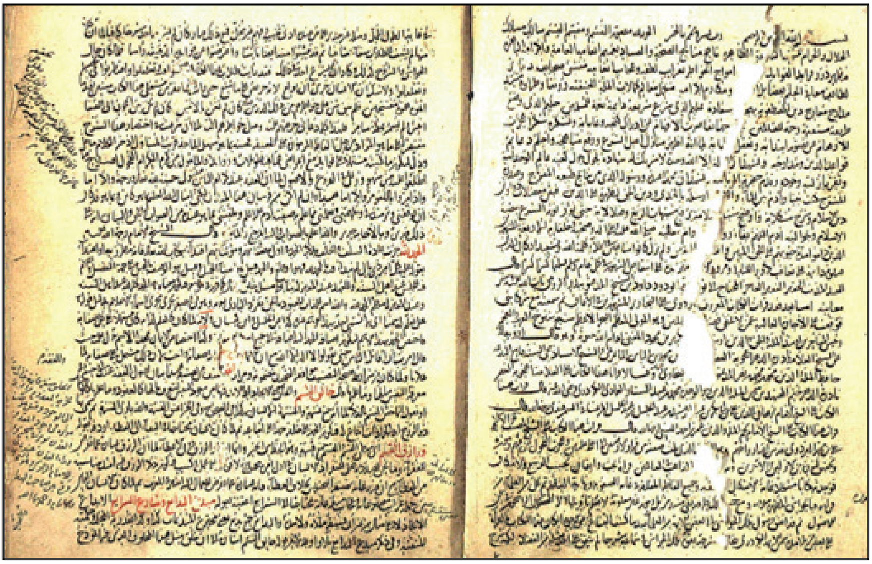
60 Cârullâh Efendi'nin kaydettiği bu bilginin ne ölçüde doğru olup olmadığı ayrı bir tetkiki gerektirmektedir; bununla birlikte eğer gerçekten doğru ise Burhânüddîn Buhârî'nin Alâüddîn Buhârî ile yaşadıkları gerilimde, Pezdevî'nin eserine kapsamlı ilk şerhi yazan Siğnâkî'nin de bu gerilimin dolaylı bir tarafı olma ihtimali belirmektedir.

61 Pezdevî, *Usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 506) Ia.

62 Bedru'r-Rûmî, *Müntehe'l-Kavî fî Şerhi'l-Pezdevî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 499), 1a.

Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı olarak kataloglanmıştır.[63] Eser incelendiğinde, Cârullah Efendi'nin Bedru'r-Rûmî'nin ve eserinin isimlerinin tespitinde dibacede geçen bilgileri merkeze aldığı görülmektedir. Cârullah Efendi'nin mütalaa notlarında Bedru'r-Rûmî'nin eserini konumlandırmakta zorlandığı da anlaşılabilmektedir. Bedru'r-Rûmî'nin eseri, bir yönüyle Pezdevî'nin *Usûl*'üne yönelik bir şerh iken bir yönüyle de Pezdevî'nin bu eserine Alâüddîn Buhârî tarafından bir şerh olarak yazılan *Keşfü'l-Esrâr*'ın muhtasarıdır. Bundan dolayı Cârullah Efendi, Bedru'r-Rûmî'nin eserine hem Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine yazılmış şerhler listesinde yer vermiş hem de bu eserin Buhârî'nin eserinin bir muhtasarı olduğu yönündeki kanaatini paylaşmıştır. Bu haliyle onun Bedru'r-Rûmî'nin eserini bir şerh olarak değerlendirmekle birlikte, özgün ve müstakil bir şerh olarak görmediği söylenebilir.

Bedru'r-Rûmî'nin eserinin muhtevası Cârullah Efendi'nin gözlemini doğrular niteliktedir. Şerhte, kırmızı mürekkeple Pezdevî'nin ibarelerine eksiksiz bir şekilde yer verilmiş, devamında da siyah mürekkeple bu ibarelere yönelik kısa açıklamalar ortaya konulmuştur. Metin karşılaştırması yapıldığında Bedru'r-Rûmî'nin getirdiği açıklamaların Alâüddin Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ının bir özeti niteliği taşıdığı anlaşılabilmektedir. Ancak eserin dibacesinde yer alan bazı tespitler, Bedru'r-Rûmî'nin özgünlükten daha başka bir kaygı üzerinden kendi eserini kaleme aldığını ortaya koymaktadır. Buna geçmeden önce eserin dibacesinde geçen bilgilere dair genel bir değerlendirmede bulunmak gerekir:



63 Eserin yanlış kataloglanması, Cârullah Efendi koleksiyonun 1922 ile 1932 yılları arasında oluşturulan katalog çalışması sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Zira bu kapsamda hazırlanan defterde de 499 nolu demirbaşın Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı olarak kaydedildiği görülebilmektedir.

Dibacede yer alan bilgileri, biri Bedru'r-Rûmî'nin Pezdevî'nin *Usûl*'ü bağlamında sahip olduğu rivayet senedini zikrettiği kısım, diğeri de sebeb-i telifi açıkladığı kısım olmak üzere iki zeminde mütalaa etmek mümkündür. İlk kısımdaki bilgilerde Bedru'r-Rûmî, ismini "Dâvûd b. eş-Şeyh el-med'û bi-Bedri'r-Rûmî" şeklinde sunmaktadır. O, Pezdevî olarak bilinen ve her yerde meşhur olan kitabı Buhârî'ye okumuş, arkadaşlarıyla birlikte ondan dinlemiş ve fazileti herkesçe bilinen bir kişiden de eserle ilgili âlî bir icazet almaya muvaffak olmuştur. Metindeki tahribiyet nedeniyle tam olarak okunamasa da Bedru'r-Rûmî, icazet aldığını belirttiği kişinin adını "Erşedü'l-mille ve'd-dîn Erşed … b. Mahmûd el-müftî" olarak zikretmiş ve bu kişinin eserin müellifi Pezdevî'ye kadar uzanan rivayet senedini paylaşmıştır. Senet şu şekildedir: Erşedüddîn > [Fahruddîn] Muhammed b. Muhammed İlyâs el-Mâymerğî + Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed Nasr el-Kebîr el-Buhârî > Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-İmâdî el-Kerderî > Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdirreşîd b. Abdilcelîl el-Merğinânî es-Semerkandî > Necmüddîn Ömer b. Ahmed en-Nesefî > Fahrulislâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî.[64]

İlk kısımdaki bilgilerde en dikkat çekici olanı, Bedru'r-Rûmî'nin Pezdevî'nin eserini Buhârî'ye okuduğu yönündeki bilgidir. Buhârî olarak göndermede bulunduğu kişinin kim olduğu ilk tahlilde belli değildir. Aynı dönemde yaşayıp da hem Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile ilgilenmiş hem de el-Buhârî künyesine sahip olduğu bilinen iki meşhur kişi söz konusudur; Carullah Efendi'nin notlarında da zikredildiği üzere bunlardan biri Alâüddîn el-Buhârî diğeri de Burhânüddîn el-Buhârî'dir. Ancak Bedru'r-Rûmî'nin eserinin dibacesinin ikinci kısmında verdiği bazı bilgiler, yine eserin muhtevasının *Keşfü'l-Esrâr*'ın muhtevasının bir muhtasarı oluşu, Cârullah Efendi'nin bu yöndeki mütalaası ve Bedru'r-Rûmî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ın 712 (1313) tarihli bir nüshasının müstensihi oluşu gibi hususlar dikkate alındığında, onun Pezdevî'nin *Usûl*'ünü kendisine okuduğu kişinin Alâüddîn Buhârî olması kuvvetle muhtemeldir. *Usûl*'ü Buhârî'ye okuduğunu belirttiği cümlenin hemen devamında paylaştığı "arkadaşlarımla birlikte dinledim" şeklindeki ifade de dikkat çekicidir.[65]

Bedru'r-Rûmî, Buhârî'den Pezdevî'nin *Usûl*'ünü okumasının nerede gerçekleştiğine dair bir bilgi sunmamaktadır. Alâüddîn Buhârî'nin 700'lü yılların

64 Bedru'r-Rûmî, *Müntehe'l-Kavî*, 1b.

65 Bedru'r-Rûmî'nin arkadaşları içerisinde kendisi gibi Anadolu kökenli başka bir kimsenin bulunup bulunmadığı ise sadece bir merak konusudur. *Keşfü'l-Esrâr*'ın yakın tarihlerde istinsahı gerçekleştirilmiş bir başka nüshasının müstensihinin de er-Rûmî künyeli bir kişi oluşu ilgili dönem Anadolu'dan başka isimlerin Buhârî'den tahsil görmüş olabileceğini en azından ihtimal düzeyinde düşündürmektedir. Bu kişi ismini Ebû Bekr b. İbrahîm es-Sultânyûkî er-Rûmî olarak sunmakta ve eserin istinsahını 716 Zilhicce'sinde (Şubat-Mart 1317) gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 633), 306b. Bu kişi, İbn Battûta'nın Kastamonu'yu ziyareti sırasında kendisiyle görüştüğü ve devrin önde gelen âlimlerinden olarak zikrettiği Tâcüddîn es-Sultânyûkî'dir.

başlarında Buhara'da olduğu kesin olarak bilinmektedir.[66] Buhârî'nin Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazdığı *Keşfü'l-Esrâr* isimli şerhini, 704 Cemaziyelevvel'inde telifi tamamlanan[67] Hüsâmüddîn Siğnâkî'nin şerhinden sonra yazdığı bilinmektedir. *Keşfü'l-Esrâr*'ın 776 Şaban'ı (Ocak-Şubat 1375) tarihli bir nüshasında istinsaha esas teşkil eden kaynak nüshanın ferağ kaydı bilgisi müstensih ismi hariç olduğu gibi alıntılanmıştır. Bu alıntı sayesinde kaynak nüshanın müstensihinin Alâüddîn Buhârî'nin öğrencisi olduğu, eseri 709 Zilkade'sinde (Nisan-Mayıs 1310) Abdullah es-Subezmûnî, Şemsüleimme el-Kerderî ve Hâherzâde Bedruddîn el-Kerderî'nin kabirlerinin bulunduğu türbede gerçekleştirdiği tespit edilebilmektedir.[68] Bu isimler içerisinde en azından Şemsüleimme el-Kerderî'nin 642/1244 tarihinde Buhara'da vefat ettiği ve buraya yarım fersah mesafedeki Subezmûn'da defnedildiği bilinmektedir.[69] Bu durumda, istinsahın Buhara'ya yakın Subezmûn'da gerçekleştiği söylenebilir. Bu tarihlerde Alâüddîn Buhârî'nin Buhara veya çevresinde olması muhtemeldir. Ancak Alâüddîn Buhârî'nin vefatından kısa bir süre önce 729/1329 yılında Tirmiz'de olduğuna da dikkat çekmek gerekir. Nitekim *Keşfü'l-Esrâr*'ın bir nüshasının kâtibi olan el-Alâ el-Ebîverdî isimli kişi, 729 Şevval'inde (Temmuz-Ağustos 1329) eseri Buhârî'ye Tirmiz'deki hücresinde okuduğunu, nüshanın başlangıç ve bitiş cümlelerini Buhârî'nin kendi hattıyla yazdığını belirtmiştir.[70] Yine Ekmelüddîn Bâbertî'nin hocası Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hocendî

66 Nitekim Buhârî, İbnü'l-Hâcib'in *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sının bir nüshasını 702 Zilkade'sinde (Haziran-Temmuz 1303) Buhara'da Ümmü'l-medâris olarak bilindiğini belirttiği el-Medresetü'l-Mücîriyye'de istinsah etmiştir. Bk. İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 684), 248b.

67 Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 491), 227a.

68 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 498), 250b. *Keşfü'l-Esrâr*'ın Bedru'r-Rûmî'nin istinsah tarihine yakın tarihlerde yazıya geçirilmiş birkaç nüshasına bu minvalde değinmek gerekir. Bu nüshalardan biri 713 Ramazan'ı (Aralık 1313) tarihlidir; müstensih, Buhârî için "şeyhim, efendim, senedim, üstadım ve dostum" ifadelerini kullanmaktadır. Ferağ kaydının hemen kenarında Cârullah Efendi tarafından düşülmüş 1126 (1714-1715) tarihli bir kıraat notu mevcuttur. Notta Carullah Efendi, bu cildin tamamının, müellifin hattının bulunduğu bir nüshadan hareketle 714 (1314-1315) tarihinde yazıya geçirilmiş bir nüsha üzerinden kendisine okunduğunu, ilgili nüshanın başında Buhârî'nin kendi hattının bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esrar* (Carullah, 505), 275a; Yine yakın bir tarihte 713 Şevval'inde (Ocak-Şubat 1314) Saîd b. Ahmed b. Muhammed el-Hallâl el-Buhârî için bir hatıra olarak yazıya geçirilmiş bir nüshanın müstensihinin de Alâüddîn Buhârî'nin öğrencisi olduğu anlaşılabilmektedir. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1334), 321a.

69 Ahmet Özel, "Kerderi, Şemsüleimme," *TDVİA*, 25/276.

70 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 671), 1a, 294a.

el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) de Buhârî'den Tirmiz'de tahsil gördüğü kaydedilmiştir.[71] Bedru'r-Rûmî'nin Buhârî'nin yanında gerçekleştirdiği okumanın Buhara'da mı yoksa Tirmiz'de mi veyahut başka bir yerde mi gerçekleştiği konusunda kesin bir yargıda bulunabilmek güç olmakla birlikte bunun en azından Maveraünnehir bölgesinde gerçekleşmiş olabileceğini düşünmek imkân dâhilindedir.

Bedru'r-Rûmî'nin şerhinin dibacenin ilk kısmındaki bilgiler içerisinde üzerinde durulması gereken bir başka ayrıntı, onun Pezdevî'nin eseri odaklı rivayet senedidir. Alâüddîn Buhârî'den okuduğu bu eserin rivayet icazetini Erşedüddîn Erşed b. … Mahmûd'dan almıştır. Tabakat ve teracim eserlerinde Erşedüddîn künyesine sahip herhangi bir bir kimseye tesadüf edilememektedir. Ancak Bedru'r-Rûmî'nin paylaştığı icazet senedi, Erşedüddîn'in, Fahruddîn Mâymerğî ve Hâfızuddîn Kebîr Buhârî'nin öğrencisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki âlim, Şemsüleimme Kerderî'nin dikkat çeken öğrencileri olmaları yanında Hanefî gelenekte gerek Merğinânî'nin *el-Hidâye*'si gerekse Pezdevî'nin *Usûl*'ü bağlamında rivayet senetlerinin kendilerinde toplandığı merkezî isimlerdir. Erşedüddîn'in senedi, aynı zamanda Alâüddîn Buhârî'nin, Pezdevî'nin *Usûl*'ü bağlamında sahip olduğu senetle kısmen kesişmektedir. Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ın dibacesinde sunduğu senet, Fahruddîn Mâymerğî > Şemsüleimme Kerderî + Hâherzâde[72] > Burhânüddîn Merğînânî > Necmüddîn Ömer Nesefî > Fahrulislam Pezdevî şeklindedir.[73] Buhârî'nin senedi ile Erşedüddîn'in senedi arasında en önemli kesişme, Fahruddîn Maymerğî'dir. Buhârî'nin, Pezdevî'nin *Usûl*'ünün tamamını aynı zamanda amcası olan Mâymerğî'ye okuduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın Erşedüddîn, aynı eseri hem Mâymerğî'den hem de Hâfızuddîn el-Kebîr el-Buhârî'den okumuştur. Bu, eseri baştan sona her iki isimden ayrı ayrı okuduğu anlamına gelebileceği gibi, eserin belirli kısımlarını bu iki şahıstan okuduğu şeklinde de anlaşılabilir. Bu ikinci husus, genelde bir âlimin yanında başlanan tahsilin o âlimin vefat etmesi üzerine kalan kısmının başka bir âlimin yanında tamamlanması şeklinde cereyan edebilmektedir. Nitekim Alâüddîn Buhârî'nin senedinde bunun bir örneğine tesadüf edilmektedir. Buhârî, senette, Mâymerğî'nin Pezdevî'nin *Usûl*'ünü başından *esbâbu'ş-şerâi'* kısmına kadar Şemsüleimme Kerderi'den, buradan eserin sonuna kadarki kısmı da Bedruddîn Hâherzâde'den (ö. 651/1253) okuduğunu belirtmektedir.[74] Muhtemelen

71 Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hecr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1993), 4/295.

72 Bu kişi Şemsüle'imme el-Kerderî'nin kızkardeşinin oğlu olduğu için Haherzade olarak adlandırılan Bedruddîn Muhammed b. Mahmûd'dur. Bk. Muhammed b. Abdülhay el-Lüknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997), 327.

73 Buhârî, *Keşfü'l-Esrar* (Carullah, 505), 2a.

74 Buhârî, *Keşfü'l-Esrar* (Carullah, 505), 2a.

bu durum, Kerderî'nin 642/1244 yılında vefat etmesinden kaynaklanmıştır. Benzer bir durumun Erşedüddîn için de geçerli olup olmadığı konusunda fikir yürütebilmek pek mümkün değildir; zira 693/1294 yılında vefat eden[75] Hâfızuddîn Buhârî'ye karşın Mâymerğî'nin vefat tarihi bilinmemektedir.[76] Öte yandan tabakat ve teracim eserlerinde Alâüddîn Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan fıkıh senedinin, Fahruddîn Mâymerğî + Hâfızuddîn Buhârî > Şemsüleimme Kerderî > Burhânüddîn Merğînânî > Necmüddîn Nesefî > Fahrulislâm Pezdevî > İsmâîl b. Abdissâdık > Abdülkerîm el-Pezdevî > Ebû Mansûr el-Matürîdî > Ebû Bekr el-Cûzecânî > Muhammed şeklinde sunuluyor olduğuna dikkat çekmek gerekir.[77] Gerçekte Alâüddîn Buhârî'nin *el-Hidâye* merkezli senedi olan[78] bu senedin Pezdevî'ye kadarki kısmı, Erşedüddîn'in senediyle birebir örtüşmektedir. Bütün bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, Bedru'r-Rûmî'nin Pezdevî'nin eseri için kendisinden icazet aldığı Erşedüddîn'in Alâüddîn Buhârî'nin akranı, hatta ders arkadaşı olabileceği öngörüsünde bulunmak mümkündür. Ancak bu noktada merak uyandıran husus, Bedru'r-Rûmî'nin niçin eseri kendisine okuduğunu belirttiği Buhârî'den değil de Erşedüddîn'den icazet almış olduğudur. Bu noktada tek söylenebilecek husus, Buhârî'den eserin okunması veya dinlenmesinin muhtemelen tek başına icazet için yeterli olmadığıdır. Bunun ötesinde bir değerlendirmede bulunabilmek güçtür.

Bedru'r-Rûmî'nin şerhinin dibacesinin ikinci kısmı sebeb-i telife dairdir ve önemli bazı tespitler içermektedir. Ona göre, Pezdevî'nin *Usûl*'ünün şöhreti yeryüzünden ta semaya ulaşmış, usul alanında önde gelen âlimler bile bu kitabın ihtiva ettiği hazineleri anlamaktan aciz kalmışlardır. Bedru'r-Rûmî, eseri hakkıyla bu iki âlime okumak istediğinde, eserin anlaşılması güç, ziyadesiyle zor ve dikkat gerektiren bir metin olduğunu fark etmiştir. Kitabı okuyan her âlim kenarlara çok faydalı pek çok haşiye not etmiş, bu sayede metin sınırlı bazı hususlar dışında genel olarak anlaşılır hale gelmiştir. Bu haşiyeler, Şemsüleimme Kerderî'nin öğrencilerinden birine Buhara'da gerçekleştirdiği kıraat ile kitabın bütün sırları kendine açılan bir imamın elinde herkese nasip olmayacak nitelikte bir şerhe dönüşmüştür. Bütün üstün niteliklerine karşın bu şerh yeni başlayanlar için fazlasıyla geniş bir şerhtir. Bedru'r-Rûmî, bu şerh ve diğer şerhlerin talebelerin derdine derman olmadığını, bu

75 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/337; Lüknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 325-26.

76 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/318-19; Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâ'ibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukâhâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, thk. Saffet Köse ve diğerleri (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017), 3/269-70; Lüknevî, *el-Fevâi'dü'l-Behiyye*, 306-07.

77 Kefevî, *Ketâ'ibü A'lâmi'l-Ahyâr*, 3/365; Lüknevî, *el-Fevâ!idü'l-Behiyye*, 161

78 Ekmelüddîn Babertî tarafından *el-İnâye*'nin girişinde paylaşılan senet şu şekildedir: Bâbertî > Kıvâmüddîn el-Kâkî > Hüsâmüddîn Siğnâkî + Alâüddîn Buhârî > Hâfızuddîn Kebîr Buhârî + Fahruddîn Mâymerğî > Şemsüleimme Kerderî > Burhânüddîn Merğînânî. Bk. Ekmelüddîn Bâbertî, *el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 773), 1b-2a.

haliyle de Pezdevî'nin eserinin sanki hiç şerh edilmemiş gibi kaldığını belirtmektedir. Bundan dolayı talebeler, metnin üstesinden gelmede umutsuzluğa düşmüşler, inceliklerinden yüz çevirmek durumunda kalmışlardır. Bedru'r-Rûmî, bu kitabı tahsil etmek isteyen öğrencilerin, kitabı anlamada ne kadar zorlandıklarına, neredeyse iki yıl uğraşmalarına karşın yine de zihinlerinde pek bir şey kalmadığına doğrudan şahitlik ettiğini dile getirmektedir. Öğrenciler, ona bu şerhi özetlemesini talep etmişler, o da bu doğrultuda ihtisarda bulunmuştur. Bedru'r-Rûmî, telif gerekçesini açıkladığı bu ifadelerin hemen yanına bir tashih notu düşmüş ve bu muhtasarın kitapta ehli dışında kimsenin iç yüzüne vakıf olamadığı hususları çözümlemeye tahsis edildiğini, bundan dolayı da isminin *Müntehe'l-Kavî fî Şerhi'l-Pezdevî* olarak belirlendiğini belirtmiştir.[79]

Dibacenin ikinci kısmında Bedru'r-Rûmî, Pezdevî'nin *Usûl*'ünü okurken ve okuturken karşılaştığı zorluklara dikkat çekmektedir. Kendisinden eseri okuduğunu belirttiği iki âlim, Alâüddîn Buhârî ile Erşedüddîn olmalıdır. Ona göre zaten zor olan bir metin üzerine yazılmış olan şerhler metni anlaşılır kılmadığı gibi daha da zorlaştırmıştır. Bedru'r-Rûmî'nin bu hususu, Pezdevi'nin eserini tahsil etmek isteyen öğrencilerin yaşadıkları güçlük üzerinden örneklemesi son derece çarpıcıdır. Eserin zorluğu ile baş etmekte sıkıntı yaşadıklarını, bu nedenle de karamsarlığa kapıldıklarını belirttiği öğrenciler Bedru'r-Rûmî'nin kendi öğrencileri olmalıdır. Bu durumda, onun icazetli olduğu *Usûlü'l-Pezdevî*'yi bir müddet boyunca okuttuğu, öğrencilerin yaşadıkları güçlüklere tanıklık ettiği ve kendi şerhini/muhtasarını da bu tanıklık sonrasında kaleme aldığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında onu böyle bir şerh yazmaya iten saikin, yeterli dil veya bilgi donanımına sahip olmayan bir öğrenci topluluğuna temelde Pezdevî'nin *Usûl*'ünü, kısmen de Alâüddîn Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ını kolaylaştırma arzusu olduğu söylenebilir. Muhtemelen bundan dolayı Bedru'r-Rûmî, *Keşfü'l-Esrâr*'dan özetlediği açıklama sadedindeki bilgilerin yanında Pezdevî'nin metninin tamamına da kendi şerhinde yer vermiştir. Bunun öğrenciler için kolaylık ifade ettiği kadar, Bedru'r-Rûmî'nin tedris sürecini de kolaylaştırdığı açıktır. Her halükarda Bedru'r-Rûmî'nin, Pezdevî'nin *Usûl*'ünün anlaşılmasına katkıda bulunduğu kesindir. Ancak merak konusu olan husus, bu tedrisin nerede ve ne zaman gerçekleştiği ve öğrenci olarak buna kimlerin muhatap olduğudur. Pezdevî'nin *Usûl*'ünü tahsil ederken zorlanan öğrenci portresi, Bedru'r-Rûmî'nin hocalık yaptığı bölgenin Anadolu olabileceğini ihsas eder gibidir, ancak mevcut durumda bunu doğrulayabilecek bir bilgi bulunmamaktadır.

79 Bedru'r-Rûmî, *Müntehe'l-Kavî*, 1b-2a.

Sonuç

Bu yazıya konu olan kayıtlar, tarihte Bedru'r-Rûmî Dâvûd b. Şeyh Kutluğbek b. İslâm b. Receb el-Kânî isimli bir âlimin yaşadığını, Tebriz'de ve Maveraünnehir bölgesinde bulunduğunu, buralarda Fahruddîn Çârperdî, Muhammed Hemedânî ve Alâüddîn Buhârî gibi isimlerin yanında bazı metinleri okuduğunu ve icazetler aldığını ortaya koymaktadır. Biyografik ve bibliyografik eserlerde hakkında hiçbir bilgi bulunmayan bu âlime[80] dair bu yazıda ele alınan tarihsel kayıtlar, aynı zamanda ona dair -en azından şimdilik- tespit edilebilen yegâne bilgi kaynağı konumundadır. Bu kayıtlar, Bedru'r-Rûmî'ye dair anlamlı bir portre ortaya koymasına karşın yine de onunla ilgili pek çok hususu muallakta bırakmaktadır. Bu hususlar arasında belki de en önemlisi onun ne zaman vefat ettiğidir. Kesin olarak söylenebilecek bir husus var ise o da Bedru'r-Rûmî'nin 717/1317 yılında sağ olduğudur. Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazdığı şerhin dibacesinde verdiği bilgiler, en azından bir tedris faaliyetinde bulunduğunu düşünmeye imkân tanımaktadır. Bu açıdan bakıldığında da onun VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısında veya ortalarında vefat etmiş olabileceği, sadece bir öngörü düzeyinde dile getirilebilir.

Bedru'r-Rûmî'ye dair bu yazıda ele alınan tarihsel kayıtlar iki açıdan ayrıca önemsenmeyi hak etmektedir. İlki bunların Beylikler Dönemi Anadolu'sunun ilmî müktesebi noktasındaki bilgilerimizi belli ölçüde genişletmeye imkân tanıyor oluşudur. Osmanlı dönemindeki fıkıh icazetlerinin genellikle, Molla Fenârî üzerinden Ekmelüddîn Babertî'ye, Bâbertî üzerinden de Kıvâmüddîn Kâkî ve hocası Alâüddîn Buhârî'ye bağlandığı bilinmektedir. İcazetlerin temel mantığı açısından bu hem anlaşılabilir bir durumdur hem de Bâbertî'nin bu noktadaki rolü yadsınamaz niteliktedir. Fakat bu durum, Anadolu'da güçlü bir fıkıh geleneğinin Bâbertî sayesinde ve sonrasında oluştuğu yönünde bir kanaate kapı aralamamalıdır.

80 Bu noktada benzer künye bilgilerine sahip olması nedeniyle Bedru'r-Rûmî ile aynı kişi olabileceği çağrışımına yol açan Bedru't-Tavîl Dâvûd b. Ğulbek/Ağlebek b. Alî er-Rûmî el-Konevî hakkında kısa bir değerlendirme yapmak gerekir. Kureşî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Bedrut-Tavîl, dil odaklı ilk tahsilini Konya'da gerçekleştirmiş, meşhur Hanefî fakih Celâlüddîn el-Habbâzî'nin Dımaşk'a gelişi sonrasında ondan fıkıh tahsil etmiştir. Otuz yıl kadar Dımaşk'ta kaldıktan sonra, Haleb'e yönelmiş ve burada Kalîciyye ve Tarhâniyye medreselerinde on beş yıl kadar ders vermiştir. Halep'ten ayrıldığı sırada 715/1315-1316 yılında vefat etmiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/190. Kureşî'nin verdiği bu bilgilerde Bedru't-Tavîl'in künye bilgisinin, Bedru'r-Rûmî'nin Dâvûd b. Kutluğbek b. İslâm şeklinde künye bilgisiyle uyuşmadığını öncelikle ifade etmek gerekir. Yanı sıra Bedru't-Tavîl'in Habbâzî'den tahsil görmek üzere geldiği Şam bölgesinden vefatına kadar hiç ayrılmadığı anlaşılabilmektedir; hâlbuki Bedru'r-Rûmî'nin Tebriz'de ve Maveraünnehir'de bulunduğu tespit edilebilmektedir. Bedru't-Tavîl'in 715/1315-1316 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir. Bedru'r-Rûmî ise 717/1317 yılında bir eserin istinsahını gerçekleştirmiştir. Bütün bu hususlar, Bedru't-Tavîl ile Bedru'r-Rûmî'nin aynı kişi olmadığını ortaya koymaktadır.

Bedru'r-Rûmî, Bâbertî'den bir veya birkaç kuşak önce, en azından Anadolulu bir kişinin Hanefî geleneğin önemli bir ismi olan Alâüddîn Buhârî'den okuduğunu örneklemektedir. Alâüddîn Buhârî'nin, Bâbertî'nin hocasının hocası olduğu dikkate alındığında, Bedru'r-Rûmî'nin ona olan öğrenciliği önemsenmeyi hak etmektedir.

İkincisi ise bu kayıtların, yazma eserlerin önemli bir biyo-bibliyografik veri kaynağı olarak kullanılabileceğini örnekliyor oluşudur. Bu durum, elbette yazma eserlerin tekabül ettiği bütün dönemler için geçerli olmakla birlikte, bunun Beylikler dönemi Anadolu'su için çok daha fazla anlam ifade ettiğinin altını çizmek gerekir. Bu dönemin dinî düşünce tarihine ilişkin hâlihazırda sahip olduğumuz bilgiler oldukça sınırlıdır. Var olanlar da bu dönem Anadolu'sunda, kitabî bir geleneğin sınırlı ölçüde karşılık bulduğu yönünde yaklaşımlara neden olmakta ve ilgili dönem Anadolu'sunun ağırlıklı olarak şifahî kültür ve tasavvufî yönelimler üzerinden okunmasına kapı aralamaktadır. Hâlbuki ilgili dönemde Anadolulu isimler tarafından veya Anadolu şehirlerinde yazıya geçirilmiş yazma eserlerin ihtiva ettiği metin harici kayıtlar ve bu kayıtlara yansıyan bilgiler, bu süreçte dikkate alınması gereken bir kitabî geleneğin dolaşımda olduğunu gösterir niteliktedir. Bu kayıtların parça parça oluşu, bunlardan hareketle ilgili döneme dair bir değerlendirme yapmayı görece zorlaştırmaktadır. Ancak ilk tahlilde birbirinden ayrı gibi duran kayıtların zamanla birbiriyle kesişmeye başlaması, anlamlı örüntülerin vücuda getirilebilmesine imkân tanımaktadır. Bedru'r-Rûmî ile ilgili kayıtlar bunun dikkat çekici bir örneğini oluşturmaktadır. Onunla ilgili bu yazıda paylaştığımız ve tahlil ettiğimiz bilgilerin yaklaşık beş yıllık bir zaman diliminde Beylikler dönemi Anadolu'suna dair sürdürdüğümüz çalışmalar sırasında parça parça biriktiğini belirtmek isteriz. Bu ise, her şeyden önce yazma eserlere yüklemiş olduğumuz anlamı ve fonksiyonu genişletmeyi gerekli kılmakta, yazma eserleri kapsamlı bir tarihsel arkeoloji alanı olarak konumlandırmaya bizi çağırmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Arıcı, Mustakim. "Kutbuddin Şirazi'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlakı." *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 22 (2012): 45-71.

Arıcı, Müstakim, ve Mehmet Arıkan (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

Açıl, Berat (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Arslan, Sami. *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı: Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 773, 335 v.

Bayat, Ali Haydar. "Anadolu Selçuklu Sağlık Müesseselerinden Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi." *I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi* içinde, 2/23-35. İstanbul: İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1981.

Bedir, Murteza. "Nesefî, Ebü'l-Berekât." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)* içinde, 32/567-68. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Bedru'r-Rûmî, Dâvud b. Şeyh Kutluğbek b. İslam b. Receb el-Kânî. *Müntehe'l-Kavî fî Şerhi'l-Pezdevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 499, 351 v.

Boyalık, M. Taha. "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Müşkilâti'l-Keşşâf'ı." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, no. 2 (2019): 139-60.

el-Buhârî, Alâ'üddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 370, 282 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 498, 250 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 505, 275 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1334, 321 v.; İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 633, 307 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 671, 293 v.

el-Çârperdî, Fahruddîn Ahmed b. el-Hasen. *el-Emâlî fi'l-Keşf ani'l-Hâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 859, 233 v.

el-Çârperdî, Fahruddîn Ahmed b. el-Hasen. *es-Sirâcü'l-Vehhâc.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1432, 116 v.

Denknalbant, Ayşe. "Yâkutiye Medresesi ve Kümbeti." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)* içinde, 43/293. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Ergül, Necmettin. "Abdurrezzâk Kaşânî (ö. 730/13309)'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri." *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3, no. 5 (2013): 93-125.

Gürbüz, Osman. "Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin Yapım Tarihi ve Bânisi Hakkında Yeni Bir Yaklaşım." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11, no. 25 (2004): 145-60.

el-Hemedânî, Muhammed b. el-Hasen. *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 308, 183 v.; Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk, 103, 116 v.

İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddin Osmân b. Ömer. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 684, 248 v.

İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddin Osmân b. Ömer. *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2007, 129 v.

İbnü's-Sâʿatî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Şerhu Mecmaʿi'l-Bahreyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1758, 218 v.

İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü. *Köylerimiz: 1 Mart 1968 Gününe Kadar*. Ankara: Başbakanlık Basımevi D.S.İ, 1968.

Kalaycı, Mehmet, ve Muzaffer Tan. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzāde Emrullāh Meḥmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62, no. 1 (2021): 1-90.

Karamağaralı, Halûk. "Erzurum'daki Hatuniye Medresesi'nin Tarihi ve Bânisi Hakkında Mülâhazalar." *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* [Malazgirt Zaferi Özel Sayısı 900.Yıl] 3 (1971): 209-47.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah. *Keşfü'z-Zünûn*. Nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ofset. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

el-Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâ'ibü Aʿlâmi'l-Ahyâr min Fukâhâ'i Mezhebi'n-Nuʿmâni'l-Muhtâr*. Thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker ve Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.

el-Keyşî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *İrşâd ilâ İlmi'l-İʿrâb*. Thk. Abdullah Ali el-Hüseynî el-Berekâtî ve Muhsin Sâlim el-Ömerî. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1987.

Konukçu, Enver. *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1992.

Köksal, Asım Cüneyd. "Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Usûlüne Dair Notları." *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi'nin Kütüphanesi ve Derkenar Notları* içinde, ed. Berat Açıl, 201-10. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

el-Kureşî, Muhyiddîn İbn Ebi'l-Vefâ Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Cîze: Hecr li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ ve'l-İʿlân, 1993.

Kutluer, İlhan. "Semerkandi, Muhammed b. Eşref." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, 36/475-77. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Kütükoğlu, Mübahat S. "Osmanlı'dan Günümüze Yer Adları." *Belleten* 76, no. 275 (2012): 147-66.

el-Lüknevî, Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997.

el-Merğînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2239, 319 v.; Fatih, 2254, 267 v.

en-Nesefî, Burhânüddîn b. Abdülazîz. *Miʿyâru'n-Nazar*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, 530, 121 v.; *Kitâb fî İlmi'l-Münâzara*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1223, v. 140-90.

en-Nesefî, Hâfızuddîn Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1064, 356 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 137, 433 v.; Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 931, 236 v.

en-Nuʿaymî, Abdülkâdir b. Muhammed. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Özel, Ahmet. "Kerderi, Şemsüleimme." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, 25/276-77. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Özen, Firdevs. "İlhanlılar Devrinde Erzurum." *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 56, no.2 (2016): 256-86.

Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-Nazar." *Makâlât* 2 (1999): 171-98.

Özgüdenli, Osman Gazi. "XIV. Yüzyılda Tebrîz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzan (Gâzâniyye)." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 37 (2001-2002): 253-89.

Özgüdenli, Osman Gazi. *Gâzân Han ve Reformları (1295-1303)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Özgüdenli, Osman Gazi. *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

Pehlivan, Necmettin. "İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhânuddin en-Nesefi'ye Göre (ö. 687/1289) Ait Yeni Eserler." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61, no.2 (2020): 315-69.

Pehlivan, Necmettin, ve Hadi Ensar Ceylan. "Adâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl'ü." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56, no. 2 (2015): 1-75.

el-Pezdevî, Fahrulislâm Ebü'l-Usr Ali b. Muhamed. *Usûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1223, v. 1-140; Fatih, 1221, 166 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 436, 267 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 506, 292 v.

Resmi Gazete 4449, 4 Mart, 1940: 13436.

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnavût ve Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Sağlam, Ahmet. "Mısır-Kahire Nâsıriyye Medresesi Vakfiyesi." *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15, no. 1 (2017): 249-68.

es-Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali, 1688, 55 v.

es-Siğnâkī, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî. *el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 491, 227 v.

Sümer, Faruk. *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.

Şahin, Hanifi. "Camiu't-Tevarih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları." *Bilig* 73 (2015): 207-30.

Tezcan, Semih. "Orhan Gazi'nin Adı Üzerine." *Türkçenin Yükseliş Çağında Bursa'da Dil Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni Bildiriler* içinde, ed. Hatice Şahin, 28-36. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.

Yinanç, Refet. "Kayseri ve Sivas Darüşşifaları'nın Vakıfları." *Belleten* 48, no. 189-190 (1984): 299-307.

Yücel, Yaşar. "Candaroğulları." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, 7/146-49. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 369, 279 v.; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, 81-2, 484 v.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 383–410

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1108794
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 25.04.2022
Revizyon Talebi: 18.05.2022
Son Revizyon: 28.05.2022
Kabul: 21.07.2022
Online Yayın: 29.09.2022

منهج إيراد الأحاديث عند ضرار بن عمرو في كتابه التحريش
الدكتور عبد الحميد مجيد إسماعيل الشيش*

Dirar B. Amr'in Kitabu't-Tahrîş'ndeki Hadis Metodu

Dirar ibn Amr's Understanding of Hadith in His *Kitab al-Tahrish*

Abdulhamid Alşiş**

المُلخّص:

يُعدّ كتاب التحريش لضرار بن عمرو من المصادر المتقدمة ''فرق أهل القبلة والصلاة»، فالكتاب من مصادر القرن الثاني الهجري، وقد ضمّ الكتابُ العديدَ من الروايات الحديثية كأدلة تستدل بها تلك الفرق في دعم آرائها لمواجهة مخالفيهم، ولكن ما هو منهج صاحب الكتاب في إيراده لهذه الروايات؟ وما دقّة نقله لها في كتابه؟ وما درجتها في ميزان القبول والردّ وقوانين الرواية التي اعتمدها المحدثون؟ جاء هذا البحث للإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها مما لابد منه للكشف عن منهج الكتاب وصاحبه، وقد تبين من بعد سبر هذه النصوص وتصنيفها؛ أنها ليست على درجة واحدة من حيث قوتها، ففيها الصحيح وفيها الضعيف بل والموضوع، وفيها روايات لم نقف عليها في المصادر الأخرى، فضلا على أننا توصلنا بأن منهج صاحب الكتاب في إيراده لهذه الروايات لم يكن دقيقا، فالغالب عليها النقل بالمعنى، أو ببعض الألفاظ المختلفة عما وثّقته المصادر الحديثية، وأحيانا بألفاظ محرّفة عما هو ثابت منها.

الكلمات المفتاحيَّة

التحريش، ضرار بن عمرو، أهل القبلة، استغلال الحديث، نقد الحديث

Öz

Dırar b. Amr'ın Kitabu't-Tahrîş'i, İslamî fırkalar hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan biridir. Kitap, hicri II.asırda fırkalar arasındaki polemiklerde kullanılan çok sayıda hadis rivayetini ihtiva etmektedir. Kitabın müellifi bu rivayetleri hangi metoda göre kullanmıştır? Kullanılan rivayetlerin sıhhat değeri nedir? Müellifih hadis kullanma metodunun hadisçilerin rivayet kurallarına uygunluğu açısından anlamı nedir?

Elinizdeki çalışma bu soruların cevabından yola çıkarak müellifin hadis konusundaki yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda müellifin metodunun ortaya konulmasının yanı sıra kitapta yer alan rivayetler, kaynakları ve sıhhat durumları açısından tasnif edilerek bu konuda genel bir bilgi verilmeye çalışılmıştır. Kitapta bulunup da temel hadis kaynaklarında yer almayan rivayetlere ayrıca işaret edilmiştir.

Çalışmamızda müellifinin rivayetleri kullanma metodunun zayıf olduğu, rivayetleri manayla aktararak hadisçilerin rivayet için belirlediği kurallara uyulmadığı, bu yüzden aslı sahih olan bir çok hadisin lafız ve mana değişikliğine uğradığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Dırar b. Amr, Kitabu't-Tahriş, Hadis tahrici, İtikadi fırkalar, Hadis eleştirisi

Abstract

Dirar ibn Amr's book *Kitab al-Tahrish* is the oldest resource regarding the religious groups or factions. The book contains sources from the 2nd century AH and includes many hadith narrations these groups used as evidence to support their opinions against their opponents. In his book Ḍirar lists a given controversy and then provides the ḥadith of each faction

* أستاذ مشارك في الحديث الشريف وعلومه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

** **Sorumlu Yazar:** Abdulhamid Alşiş (Doç. Dr.), Katar Üniversitesi, "Sharia and Islamic Studies Fakültesi, Quran and Sunnah Bölümü, Doha, Katar. E-posta: abdulhamid.sis@qu.edu.qa ORCID: 0000-0003-1339-5286

Atıf: Alsis, Abdulhamid. "Dirar B. Amr'in Kitabu't-Tahrîş'ndeki Hadis Metodu." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 383–410. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1108794

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

cites to support their position regardless as it sound or fabricated. But what approach did the author of the book use when including these narrations? How accurately did he transmit the narrations in his book? Is there a similarity between the author's uses of hadith and modernists' understanding of hadith? This research seeks to answer these and other questions that are necessary to reveal the approach of the book and its author. After probing and classifying these texts, the book clearly is not including the same category of hadith in terms of accuracy. It contains sound, weak (i.e., incomplete *sanad* or with transmitters of questionable authority), and even fabricated narrations, some of which are not found in other sources. In addition, the author's approach when referring to these narrations is considered inaccurate compared to the methods of modern sources and sometimes contains words that have been distorted from what is factual.

Keywords
Kitab al-Tahrish, Dirar ibn Amr, Accuracy of hadith, Approach to hadith, Criticism of Hadith

Extended Summary

The companions and generations who came after them busied themselves with the narrations of the Sunnah, studying them and protecting them from fabricators. They also were concerned with misinterpretation and thus shared fabricated narrations that supported the positions where they differed. Despite all that, some of them distorted parts of the wording within authentic narrations to bring them in line with their own theological or jurisprudential positions, or even to have fabricated whole narrations outright.

Many Hadith books have existed that collect authentic Hadiths through a multitude of approaches, and scholars have also classified books to clarify the names and opinions of theological groups, comparing those opinions and the evidence for each with multiple efforts. However, a large part of the opinions of some theological groups were not written down, especially regarding the evidence and proof they had inferred, and Dirar bin Amr as a pillar of some groups was unique in collecting many texts that were inferred by the rest of the groups in the early centuries. As such, his book *Al-Tahrish* combines two things: the names and opinions of the ideological (i.e., faith-based) Kalam and political groups who differed from one another, and the legal texts, especially the Hadiths upon which these groups relied for their opinions.

Kitab al-Tahrish by Dirar ibn Amr is considered a classical resource for the differences between various groups due to being written in the 2nd century AH. The work contains several narrations of hadith that groups of the time used as proofs against their opponents. The book's premise is that Satan causes problems among people and provokes discord. One of the tools Satan uses is those who interpret texts according to their whims, twisting them to conform with their own creed and positions. Therefore, Dirar ibn Amr created a character he calls al-Faqih, who transmits fabricated hadiths or interprets them according to his desires. Dirar's intended conclusion is that differences of opinion can be attributed to following one's arbitrary views based on whim and opinion, and this is the true reason for differences in the interpretation of existing texts.

However, what methodology did the author use when presenting these narrations? How accurately did he transmit them in his work? What standard do they hold in terms of acceptance or rejection relative to the rules of hadith criticism specialists have previously relied upon? This article was written as a response to these questions and others necessary to examine and uncover this work and its author's methodology.

After examining these texts and their classification, what has been made clear is that they don't all have the same level of authenticity. Some are sahih whereas others are weak, or even fabricated if not unavailable in other sources. Besides the fact that the author clearly is not precise in his presentation of the narrations, most are transmitted according to their general meaning, with verbiage differing from what reliable sources of hadith have authenticated, or at times even with distorted wording from what is known to be accurate.

One of the most important observations noticed when writing this research and studying *Kitab al-Tahrish* is that Dirar ibn Amr did not rely on the methods of hadith scholars in criticizing hadith accounts in this book, despite his living in the period the hadith transmission, the emergence of the the science of the hadith criticism (*al-jarh wa al-ta'dil*). However, we did not find Dirar ibn Amr using standart terminology of hadith transmission or their rules of criticism regarding the transmitters.

One important question arises here that cannot be answered with certainty. Did Dirar ibn Amr ignore this because he was not recognize the methods of hadith scholars for criticizing hadith accounts and wanted to present an alternative method of his own that he stipulated at the end of his book? Or was it because of his lack of knowledge regarding this transmission-based method and his reliance on the approach of abstract mental understanding. This is why the work requires a detailed and precise study to compare its narrations with what is considered acceptable, and the work is definitely worthy of several studies as well as in-depth, expansive research.

Despite the popularity of the book and the multiple studies done on it, I did not find anyone who objected to the issues discussed in this study, in particular the narrations, the way it was presented, or the authenticity and accuracy of its transmission. For example, the first edition of the book, with no other version having yet appeared as of the date of this research, lacked an introduction to these problems, and the two virtuous editors of the book did not criticize these narrations when they appeared within the pages of the book.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

على الرغم من وجود قوانين لرواية الحديث اهتم بها المحدثون، لكن ظهرت حركة الوضع في الحديث بسبب تعدد الفرق واختلافها، وهذا الكتاب (التحريش) خير شاهد على ذلك وفي حقبة زمنية متقدمة.

فقد سبق للنبي صلى الله عليه وسلم التحذير من قوم سيضعون الحديث، وقد ظهر هؤلاء حيث وضعوا الأحاديث المكذوبة التي تؤيد آراءهم التي خالفوا فيها غيرهم، كما قام بعضهم بتحريف جزء من ألفاظ تلك الروايات بما يتناسب مع اتجاهاتهم العقدية أو الفقهية، أو القيام بتأويل الأحاديث بعيدا عن أصول اللغة العربية والمنهج العلمي. فكان لهؤلاء القوم خطر عظيم على الإسلام عموما، وعلى السنة النبوية خصوصا، لكن العلماء لم يتركوا لهم الساحة فارغة؛ بل تصدّوا لكشف جميع هذه الأباطيل، ووضعوا القواعد والأصول التي تضمن حماية نصوص السنة النبوية، وتزيل ما يعتري بعض نصوصها من الشُبه الباطلة.

وقد تعددت الكتب الحديثية التي دوّنت الأحاديث الصحاح وبمناهج متعددة، كما صنّف العلماء في بيان أسماء الفرق الإسلامية الكلامية وآرائها، وقارنوا بين تلك الآراء وحججهم، لكن مع هذه الجهود الكثيرة؛ إلا أن جانبا كبيرا من آراء العديد من بعض الفرق الكلامية لم يدوّن، ولاسيما في جانب الأدلة والحجج التي استدلوا بها، وقد تفرّد ضرار بن عمرو –وهو أحد أعمدة بعض الفرق- بجمع الكثير من النصوص التي استدلت بها بقية الفرق في العصور الأولى، فجاء كتابه (التحريش) جامعا بين أمرين؛ الأول: أسماء الفرق العقائدية والسياسية وآرائها التي خالفوا فيها غيرهم، والآخر: النصوص الشرعية ولاسيما الحديثية التي استندوا لها في تلك الآراء.

إشكالية البحث: مع ما حواه كتاب التحريش من آراء ونُـقول؛ فهناك العديد من الأسئلة العلمية التي تثار حوله، فما هي فكرة كتابه هذا، وهدفه من تأليفه؟ وما هو منهجه في عرض الأدلة التي أوردها؟ وما درجة هذه الروايات المذكورة في كتابه؟ أسئلة وجدت أن الأجوبة عنها من الأهمية بمكان، حيث أرى أنه يحتاجها كل قارئ لهذا الكتاب. من هنا ظهرت فكرة هذا البحث وضرورته؛ فيأتي لمحاولة الإحاطة بهذه المسائل، مع مقدمة تعريفية موجزة لابد منها، للتعريف بصاحب الكتاب (ضرار)، ثم التعريف العام بالكتاب، ثم الخوض في المنهج وما يتعلق بالروايات الواردة في الكتاب.

الدراسات السابقة: رغم شهرة الكتاب وتعدد الدراسات حوله إلا أنني لم أجد من تعرّض لما سنناقشه من مسائل، ولاسيما الروايات وطريقة عرضه لها ودرجتها ودقة نقله لها، فمثلا طبعة الكتاب الأولى –ولم تظهر غيرها حتى تاريخ كتابة هذا البحث- خلت المقدمة من التعرض لهذه الإشكاليات، كما لم يتعرض المحققان الفاضلان لنقد تلك الروايات عند ورودها في صفحات الكتاب.

وممن تحدث عن كتاب التحريش بشكل أو بآخر جماعة؛ منهم:

1- تحدث الدكتور رضوان السيد[1] عن اكتشاف الكتاب كمخطوط، ذاكرا ما يتضمنه من موضوعات بشكل عام، وفكرة الكتاب، وما تضمنه من ذكر للفرق، لكن لم يفصل في الأحاديث من حيث قوتها؛ بل أشار لذلك فقط.

1 د. رضوان السيد، ضرار بن عمرو بين التحرش والتحريش، صحيفة الشرق الأوسط، الثلاثاء 31 اغسطس 2010 العدد 11599. https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=584698&issueno=11599#.Yasp49DP02w

-2 واستعرض (رامي محمود)[2] ما ورد في طبعة الكتاب من أخطاء في التحقيق تتعلق برسم بعض الكلمات والجمل والمعاني التي تغيرت بسبب ذلك، ولم يتحدث عن منهج الكتاب ولا أحاديثه؛ عدا مثال واحد كخطأ في التخريج.

-3 وكتب الدكتور محمد أنس سرميني في مدونته على النت مقالا تناول الجانب الوصفي الخارجي للكتاب، ولم يتعرض لقضايا نقدية إلا بإشارات يسيرة جدا، ذاكرا في خاتمته: « فهذه كلمات لا تعدو كونها تأملات في كتاب التحريش لمؤلفه ضرار بن عمرو الغطفاني، وليست بدراسة أكاديمية وافية له»[3]، داعيا الباحثين إلى دراسة الكتاب بشكل معمّق لاحتوائه العديد من الروايات فضلا عن الآراء المتعلقة بعلم الكلام.

-4 وتناول زميلي الدكتور عبد الرحمن حللي[4] الكتاب من ناحية عرض القضايا التي قام برصدها من اختلاف الفرق، ولم يتعرض هذا البحث إلى موضوع الروايات الحديثية وحكمها، ولا منهج الكتاب في إيراده لتلك الروايات، إلا إجمالا في خاتمة البحث، حيث ذهب حللي إلى أن ضرار يحتج بالأحاديث المجمع عليها، لكنني أرى أن هذه المسألة تحتاج لبحث متخصص مفصّل.

-5 كما تجدر الإشارة أن الباحث الألماني (جوزيف فان أس) قد أشار لهذا الكتاب قبل ظهوره وتحدث عن ضرار وبعض آرائه في عدد من المقالات والكتب، لكن تناوله للموضوع من جهة آرائه الكلامية وعلاقته بالفرق الأخرى، وعلاقة الفرق الكلامية مع بعضها وظهورها المتقدم في ذلك الزمن[5].

ومع ما تضمنته هذه الدراسات من فوائد؛ إلا أنها لم تتعرض لموضوع بحثنا؛ لعلّي أقدم للقارئ أجوبة شافية فيما يتعلق بالكتاب ومنهجيته، وما احتواه من روايات متعددة، سالكا في البحث المنهج الوصفي، ثم المنهج الاستقرائي الانتقائي، والمنهج التحليلي، وقد اضطررت إلى أن أسلك في تخريج الأحاديث مسلك الاختصار في العزو، ذاكرا اسم المصنف الحديثي ثم رقم الحديث فيه فقط، لأن الغاية هي التوثيق لا التفصيل، سائلا الله تعالى القبول والسداد في القول والعمل.

تمهيد (التعريف بضرار وكتابه التحريش)

لم ينل ضرار بن عمرو[6] نصيبا كبيرا من الترجمة في الكتب التي وصلت إلينا، فالمعلومات التي وصلتنا في ترجمته لا تتناسب مع المكانة التي وصلها والتي تحدثت عنها تلك الكتب نفسها، ولكن نحاول من هذه المعلومات القليلة التعريف به وتوظيف هذه المعلومات اليسيرة للكشف عن جانب من تاريخه وحياته.

---

2 رامي محمود، قراءة في كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني، مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول، العدد 35، السنة 2016، ص 281 – 292.

3 د. محمد أنس سرميني، تأملات في كتاب التحريش لمؤلفه ضرار بن عمرو، تاريخ النشر 6 – 9 – 2017. http:// anassarmini.blogspot.com/2017/06/blog-post.html

4 حللي، الدكتور عبد الرحمن، التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني، مجلة (أسطور)، العدد (10)، في تموز / يوليو 2019

5 ينظر: Van Ess, Josef, “Das Kitâb at-Tahrîsh des Dirâr b. ‘Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlass seiner Abfassung,” in Kleine Schriften, III, pp. 2461-2500.

-------, “”Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Dirâr b. ‘Amr’s Kitâb atTahrish, in Kleine Schriften, III, pp. 2501-33.

-------, “Das Bild der Khârijiten im Kitâb at-Tahrish des Dirâr b. ‘Amr,” in Kleine Schriften, III, pp. 2534-2601.

6 لدينا بحث تفصيلي عن حياة ضرار بن عمرو، ومقارنة آرائه الكلامية والحديثية، سننشره قريبا بإذنه تعالى.

ويمكننا أن نستخلص مما ذكرته الكتب بأنه: **أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي الغطفاني الكوفي**[7]. ولم أجد ممن سبق من قام بتجميع هذه المعلومات في تعريفه، والله أعلم.

ويظهر ممن ترجم له أنه ترك العديد من الكتب[8]، ولكن لم يصلنا أي شيء منها عدا كتاب التحريش موضوع البحث.

وأما سنة ولادته فمجهولة لم يشر لها أحد، ولكنهم اختلفوا في سنة وفاته، والراجح أنه بين 190 أو 193 هجرية[9].

أما اسم الكتاب (التحريش) ففي معاجم اللغة: هو الإغراء بين اثنين وتهييجهما وإلقاء العداوة بينهما ليقعوا ببعضهما[10]، فهو على معنى الإفساد بين القوم لإثارة الفتنة بينهم.

وفكرة الكتاب أن الاختلاف مردّه إلى تغليب الهوى واتباعه في تأويل النصوص بما يوافق الرأي، وأن هذا سببه التناقض في تأويل النصوص على لسان بعض من يتّبع هواه ممن أسماه ضرار (الفقيه)، وهذا كله مردّه إلى الشيطان الذي جعل ذلك (الفقيه) وسيلته حيث قام بزرع الفتنة بين الناس واستعمل أسلوب (التحريش) بين المسلمين، من أجل تفرقة صفوفهم وإيقاع العداوة بينهم.

وإذا أردنا نقد فكرة الكتاب فنقول: من يقرأ كتاب (التحريش) يخرج بنتيجة أن بعض أصحاب الهوى ممن يسمى (فقيها) هو المتسبب في ترسيخ الفرقة بين الناس؛ بل وجعل آراء الفرق المتناقضة جميعها مستندة إلى نصوص شرعية، وذلك باتباع أسلوبين من قبل هذا (الفقيه):

الأسلوب الأول: تأويله المنحرف لتلك النصوص، وربما تأويل ذات النص عدة مرات بشكل متناقض وبحسب ما يتوافق مع الأهواء. وهذا الأسلوب هو الأكثر والأظهر في الكتاب، ويدركه من يقرؤه بشكل واضح وجليّ.

الأسلوب الآخر: استعمال الكذب في اختلاق نصوص لا وجود لها، أو الاستدلال بأحاديث ضعيفة واهية، وهذا الأسلوب غير واضح للقارئ، فلا يدركه إلا من له معرفة بالصنعة الحديثية، أو يحاول التعرف على أصل هذه الأحاديث وحكم النقاد عليها[11].

---

7 ينظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، 4 / 55؛ وينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، طبعة 1427هـ2006-م، دار الحديث- القاهرة، 10/ 544؛ والذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، 1382 هـ - 1963 م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 2/ 328؛ والرازي، فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية – بيروت، ص 69؛ والعقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م، دار المكتبة العلمية – بيروت، 2 / 222؛ وابن النديم، الفهرست، تحقيق د. أيمن فؤاد السيد، طبعة 2009، مؤسسة الفرقان، المجلد الأول، ص 596 - 598.

8 ينظر: ابن النديم، الفهرست، المجلد الأول، ص 596 - 598؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء 8 / 531؛ والزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام، الطبعة: الخامسة عشر 2002 م، دار العلم للملايين، 3 / 215.

9 ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 5 / 738؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء 8 / 531؛ و ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى1992م، دار الكتب العلمية بيروت، 9 م 214؛ والسيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، الطبعة الأولى 2004م، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص 218؛ والزركلي، الأعلام، 3/215؛ و صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، 16 / 210.

10 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثالثة - 1414 هـ، دار صادر – بيروت، مادة (حرش)، 6 / 279؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، مادة (حرش) 2 / 39.

11) وربما يمكن استدراك هذا في التحقيق الجديد للكتاب؛ حيث تم تخريج غالبية الأحاديث الواردة في كتاب التحريش تخريجا علميا.

والخطورة تكمن في كلا الأمرين؛ بأنه قد تتزعزع ثقة المسلم بالنصوص الشرعية ولا سيما الحديث الشريف، بل وتتزعزع الثقة بحملة الشريعة عموما الذين يُفتون الناس بحسب الهوى، فتتقلب فتاواهم وتتغير بحسب رغبة السائلين. وبغض النظر عن مقصد ضرار في ذكر (الفقيه) هل هو شخص متقلب بين الفرق، أو لكل فرقة (فقيهها)، فإنه يذكره هنا كرمز لوجود هذا النوع الذي يتحدث بالهوى ومتسبب في الفتنة.

وإذا كنا نقرّ من حيث المبدأ بوجود هذا النوع في تاريخنا الإسلامي؛ إلا أن ذلك نزر يسير قياسا للواقع المعرفي المتعلق بالنصوص الشرعية ولاسيما الحديثية، ونجد أن خلو الكتاب من هذا البيان والتوضيح؛ يعطي صورة سلبية عن الإسلام عموما، وعن الأحاديث النبوية، لذلك نجد لزاما هذا البيان والتوضيح، سواء بشكل كلي كأن يذكر ذلك في مقدمة الكتاب، أو في دراسات ملحقة به –كما نحاول في هذا البحث المتواضع-، وكذا بشكل تفصيلي ببيان الحكم النقدي لجميع الأحاديث التي استدل بها ضرار في كتابه (التحريش)[12].

أما من حيث العموم –فكما ذكرنا- لا يُنكر وجود طائفة ممن ذكرهم ضرار في كتابه هذا، وقد ذكر العلماء في تاريخ الحديث أن الكذب قد فشا، وقد تعددت دوافع الكذّابين، وكان منهم الذي يكذب انتصارا لرأيه، وقد نقل ابن أبي حاتم الرازي في ترجمة أحد هؤلاء وهو (محمد بن إبان بن عائشة القصراني)؛ فبعد أن ذكر أنه (كذاب كان يفتعل الأحاديث) قال: «سمعت أبا زرعة يقول: أول ما قدم الريّ قال للناس: أي شيء يشتهي أهل الريّ من الحديث؟ فقيل له: أحاديث في الإرجاء. فافتعل لهم جزءا في الإرجاء»[13].

ولكن إلى جانب هؤلاء فإنه لا يخفى جهود العلماء في فضح الكذابين والكشف عن مروياتهم المكذوبة، ومعلومة جهود علماء الحديث في التشدد في الرواية ووضع شروط لها وضوابط تضمن الحفاظ على سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فكان الإسناد وكانت الصنعة الحديثية بتفاصيلها التي نسميها (علوم الحديث دراية)، فضلا عن (علوم الحديث رواية) التي ضبطت ألفاظ الحديث عند نقله من جيل لآخر حتى وصل إلينا.

وقد «بدأ السؤال عن أحوال الرواة وعدالتهم بعد ظهور الوضع والوضاعين، وأخذ العلماء يحتاطون أكثر في سبيل مكافحة الوضع، وذلك باتخاذ وسائل عدّة، منها البحث في الأسانيد وفحص الرواة، واشتد الاحتياط في سماع الحديث، فلا يؤخذ إلا عن أهله ممن يعرف فيه التقوى والورع»[14]، وعلى هذا الأساس رأينا علماء الحديث يقولون: «إن هذه الأحاديث دين؛ فانظروا عمّن تأخذونها»[15].

يقول الخطيب البغدادي: «وجب النظر في أحوال المحدثين والتفتيش عن أمور الناقلين احتياطا للدين وحفظا للشريعة من تلبيس الملحدين»[16]. وقال سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ»[17].

---

12 كان هذا رأيي الذي قدمته للأستاذ الدكتور حسين خانصو محقق الكتاب عندما طلب مني تخريج الأحاديث لكتابه، وقد شرعت بهذا المنهج، أعني تخريجا نقديا ببيان الحكم لا سيما للأحاديث الضعاف، لكن كان رأي المحقق أن هذا سيأخذ وقتا طويلا من جهة، ثانيا أن هذا ليس من أولويات عمل التحقيق، فهدف التحقيق إخراج الكتاب وبيان عزو الأحاديث لمصادرها الحديثية، أما الحكم النقدي فيمكن أن يكون في دراسة مستقلة، وقد نصحني بكتابة بحث في هذا، فجاءت الفكرة منه جزاه الله خيرا.

13 ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 7 / 200.

14 عبد الحميد مجيد إسماعيل، علل الحديث ماهيتها وأنواعها، رسالة ماجستير من كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، سنة 1993، ص 14.

15 ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 2 / 15.

16 الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، طبعة المكتبة العلمية - المدينة المنورة، (بلا ت)، ص 34.

17 الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 119.

أما ما يتعلق بأصحاب الأهواء والبدع؛ فمعلوم أن علماء الحديث خصصوا في قواعدهم بابا لهذا؛ واشترطوا جملة أمور لقبول رواية من عُرف بميله لأي فرقة من الفرق، مفرقين بين البدعة المكفرة والمفسقة، فلا تقبل رواية الأول، واشترطوا للثاني أن لا يستحلّ الكذب، وألّا يروي ما يؤيد بدعته[18].

وقد طُبع الكتاب طبعة أولى بتحقيق الأستاذين (**د.** حسين خانصو، ود. محمد كسكين) من تركيا، وقد اعتمدا فيه على نسخة مصورة من نسخة فريدة في إحدى المكتبات الخاصة باليمن، ولعل دراستنا هذه تنفعهم في الطبعة الثانية.

(المنهج الحديثي للكتاب)

لقد تقدم أن فكرة الكتاب تقوم على الاستدلال بالنصوص(آيات قرآنية، وأحاديث)، لتأييد الآراء المتعارضة للفرق والجماعات، ولكننا سنتناول الأحاديث النبوية فقد ضم الكتاب عشرات الروايات الحديثية التي تدلل على هذه الفكرة، ونحاول في هذا المبحث الوقوف على منهجه في إيراده لهذه الروايات، ونقوم بدراسة ذلك في عدد من الفقرات المتعلقة بالجانب الحديثي.

المطلب الأول: أنواع الروايات ومصادر ضرار فيها.

نحاول في هذا المطلب التعرف على أنواع الروايات التي أوردها ضرار في كتابه، وذلك بحسب أهم تقسيمات علماء الحديث، ثم الوقوف على المصادر التي هي مظنة وجود هذه الروايات، لتكوين تصوّر عن منهجه الحديثي في هذا الكتاب.

أولا: أنواع الروايات التي ذكرها.

تنقسم الأحاديث في علم الحديث إلى أقسام كثيرة وبعدة اعتبارات، ونحاول في النقاط الآتية التمثيل على ما ذكره من جهة الإضافة، ثم من جهة القبول والرد.

1 – أنواع الأحاديث من جهة الإضافة: ينقسم الحديث بهذا الاعتبار إلى (القدسي والمرفوع والموقوف والمقطوع)، فكيف أورد ضرار ما يتعلق بهذه الأقسام:

أ- القدسي: من جميع الروايات في كتاب التحريش؛ وجدنا حديثين قدسيين، حيث صرّح ضرار بنسبتهما لله تعالى، أما الأول فهو جزء من حديث عن يوم القيامة، ذكره ضرار عند كلامه عن أهل الذنوب من المسلمين وهم (اللواطون والزناة والفجار وشرّاب الخمر وخراب الأرض) فقال: «وفي حديث آخر: يقفون في الموقف يومًا كان مقداره خمسين ألف سنة فتقوم الشمس على رؤوسهم مقدار قاب رمح، فيلحقهم العرق فينادي مناد: أتتواهبون أو تتقاصّون؟ فيقولون: ما نصنع بهذا البلايا؛ بل نتواهب، فيعفو بعضهم عن بعض. فيقول الله: فأنا أرحم الراحمين فقد غفرت لكم يا أهل الجمع على ما كان فيكم، فتخرّب جهنم ويدخلون الجنة جميعا)[19]، ولم هذا الحديث فيما بين أيدينا من المصادر الحديثية.

وأما الحديث القدسي الآخر فقد أورده في معرض كلامه عن الغنى والأغنياء فقال: «وقال النبيّ صلى الله عليه: يقول الله: إنّ من عبادي من لا يصلح إلا بالغنى؛ ولو صرفته عنه لهلك، ومنهم من لا يصلح إلا بالفقر؛ ولو صرفته إلى غير ذلك لهلك»[20]، وهو حديث ضعيف وقد أورده ابن الجوزي في علله المتناهية.

18 ينظر: ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، معرفة علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق نور الدين عتر، طبعة 1406هـ - 1986م، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ص 114.

19 ضرار بن عمرو، التحريش ص 70.

20 ضرار بن عمرو، التحريش ص 103، والحديث أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، 1417 هـ - 1997م، 6 / 503، ترجمة (2997)؛ وابن الجوزي في العلل المتناهية، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، حديث رقم (26)، من حديث عمر رضي الله عنه بمعناه.

ب- المرفوع، وهذا ينقسم على نوعين: قد يصرح بنسبته للنبي صلى الله عليه وسلم، أو يورده من غير نسبة لأحد.

والنوع الأول قليل قياسا للثاني، فمن ذلك في المقدمة: «وقال رسول الله صلى الله عليه: إني سألت اليهود فكذبوا على موسى وسألت النصارى فكذبوا على عيسى وسيُكذب على من بعدي، فما بلغكم عني فاعرضوه على كتاب الله؛ فما وافقه فهو مني، وما خالفه فليس مني، وأنا لا أقول إلا بما وافق كتاب الله.[21] وقال: لا تكونوا كالذين جعلوا ما أُنزل إليهم عضين....» [22]. ثم أورد بعده خمسة أحاديث أخرى، يفصل بينها إما بقوله: «وقال رسول الله صلى الله عليه» أو فقط: «وقال».

وقد ينسب للنبي صلى الله عليه وسلم حديثا ولكننا لم نجده في المصادر إلا موقوفا، فمن ذلك وفي بدايات كتابه أورد حديثا مصرّحا بأنه من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم عطف عليه: «وقال: لا تكونوا كالذين جعلوا ما أُنزل إليهم عضين؛ فما كان حُلوًا قالوا هذا لنا، وما كان من مرّ قالوا هذا لغيرنا»[23]، فبحسب ما وقفنا عليه؛ فهذا ليس بمرفوع؛ بل هو موقوف.

أما النوع الآخر وهو ما يورده من غير نسبة، فهو الغالب على ما يورده من الأحاديث؛ بل ربما لا يذكر ولا إشارة إلى أنه حديث، والأمثلة على ذلك كثير جدا، وربما في بقية العناوين من الأمثلة التي ننقلها في هذا البحث ما يدلل على هذا.

ت- الموقوف: الآثار التي نقلها عن الصحابة كثيرة، وبعضها لا يصرّح بنسبتها لأحد، وأحيانا يصرّح بنسبتها للصحابي بذكر اسمه، فمن ذلك ما نقله في تقسيم فرق النصارى: «قال ابن عباس: لما رفع الله عيسى عليه السلام قال مَنْ بعده: تعالوا ننظر في أمر هذا الذي بين أظهرنا ما لبث...»[24].

ومن ذلك مثلا ما نقله –على لسان الفقه- في ذم عثمان رضي الله عنه فنسب له عدة أعمال[25]، وهي جميعا موقوفات، وهي ادعاءات بعضها لم يثبت بحال، وبعضها نقل الفعل من غير بيان السبب ولا تأوّل عثمان رضي الله عنه في فعل ذلك.

ومن الموقوفات مثلا في سياق مدح الخوارج والروايات المؤيدة لحججهم في مرتكب الكبيرة ومنها الخمر، وبعد عدد من المرفوعات أورد عن ابن عمر قولا صرّح بنسبته له[26]، لكن تبين لنا أنه لعبد الله بن

21 الحديث في كتاب (مسند الربيع) من زيادات الورجلاني برقم (945) من رواية جابر بن زيد مرسلا؛ وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (12 / 316) برقم (13224) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، بألفاظ قريبة، وقال الهيثمي عن رواية الطبراني: (فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث) مجمع الزوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، طبعة 1414 هـ، 1994 م، مكتبة القدسي، القاهرة، حديث رقم (787)؛ وذكره الصغاني في الموضوعات برقم (135)؛ ونقل السخاوي عن الدارقطني والعقيلي استنكارهما له، المقاصد الحسنة برقم (59).

22 ضرار بن عمرو، التحريش ص 33؛ وينظر ما بعده حتى ص 35.

23 ضرار بن عمرو، التحريش ص 34. والحديث أخرجه البخاري بمعناه في أكثر من مكان من صحيحه، منها في كتاب التفسير، برقم (4705)، من حديث ابن عباس موقوفا بلفظ : {الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ}: «هُمْ أَهْلُ الكِتَابِ جَزَّءُوهُ أَجْزَاءً، فَآمَنُوا بِبَعْضِهِ وَكَفَرُوا بِبَعْضِهِ».

24 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 41. ولم نجد الرواية بهذا اللفظ والسياق، لكن أخرج النسائي في السنن الكبرى عن ابن عباس في حديث طويل عن رفع الله لعيسى عليه السلام وافتراق أصحابه من بعده، السنن الكبرى، حديث رقم (11527).

25 قال: «إن عثمان أول من حمى الحمى وحكم بالهوى وجعل المال دولة بين الأغنياء،...». ضرار بن عمرو، التحريش ص 46.

26 ينظر: ضرار بن عمرو، التحريش، ص 63. والحديث»وقال عبد الله بن عمر: لأن أزني أحبّ إليّ من أن أشرب الخمر...». وقد أخرجه ابن أبي شيبة حديث رقم (24062) بلفظ قريب من قول عبد الله بن عمرو رضي الله عنه وليس عن ابن عمر.

عمرو بن العاص، وربما هذا الخطأ من ضرار، أو من عمل النسّاخ، ولاسيما ونحن نتحدث عن كتاب ليس له إلا نسخة واحدة سيئة الخط كثيرة الأخطاء.

ومما أورده موقوفا: «وقال كعب الأحبار: لا يدخل الجنة لحم نبت على سحت؛ النار أولى به»[27]، والذي وقفنا عليه أنه مرفوع من كلامه صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة[28]، فربما يكون الوهم من المؤلف، أو تحريف النساخ.

ث- المقطوع.

وهو قليل قياسا للروايات المرفوعة ثم الموقوفة، فقليلا ما ينقل عن التابعين، وذلك في مدح أبي بكر رضي الله عنه بأنه أول من أسلم فقال: "قال أبو بكر الهذلي: سألت الحسن البصري عن أمر علي بن أبي طالب؛ أهو أول من أسلم؟ فقال أما تقرأ القرآن..."[29]. فالكلام هنا صريح بنسبته للحسن البصري وهو من أئمة التابعين.

2- أنواع الأحاديث من جهة القبول والرد: وينقسم الحديث بهذا الاعتبار إلى (الصحيح والحسن والضعيف)، ولا نقصد ما أورده صاحب الكتاب من حكم على الروايات، فهو لا يستخدم هذه المصطلحات، لكن الذي يسبر الروايات وينقد طرقها بعد تخريجها؛ فإنه سيجدها تدور في هذه الأنواع، فنحاول ذكر ما أورده ضرار مما يتعلق بهذه الأقسام:

أ- الصحيح والحسن، وكلاهما مقبولان، وفي تخريجنا للأحاديث التي أوردها ضرار في كتابه؛ وجدنا عددا غير قليل من الروايات الصحيحة، ومنها ما هو متفق عليه، أو في أحد الصحيحين، فضلا عن روايات صحيحة أخرى عند غيرهما، ومن الروايات المتفق عليها مثلا ما أورده في مدح أبي بكر رضي الله عنه: «وقيل: يا رسول الله! أي الناس أحبّ إليك؟ فقال عائشة، فقيل: إنما نسألك عن الرجال، قال: أبوها إذاً»[30].

ب- الضعيف، وأنواع الضعف كثيرة بحسب سبب الضعف، ولكن نقول إجمالا إن الكتاب قد تضمّن العديد من الأحاديث الضعيفة بمراتبها المتعددة، فمن ذلك مثلا ما نقله لحديث -وقد كرره في موضعين-: (وقال رسول الله صلى الله عليه: «أصحابي كالنجوم أيها أخذتم اهتديتم»)[31]، والحديث ضعيف.

ومن ذلك أيضا في مدح أبي بكر رضي الله عنه نقلا عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يؤُمُّكم خياركم فإنهم وفدكم بينكم وبين ربكم»[32]. وقد ضعّف البيهقي هذه الرواية.

ت- الموضوع، وهذا وإن كان داخلا في الضعيف عند بعض أهل المصطلح، لكنه حقيقة يتميّز عن الضعيف بتأكد كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم، وحكمه مختلف عن الضعيف في جملة من الأمور ومن أهمّها عدم جواز روايته إلا لبيان الوضع والتحذير منه، لذلك فقد رأينا إفراده بالكلام هنا.

---

27 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 69.

28 أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم (14441) من حديث جابر رضي الله عنه مرفوعا، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك لكعب بن عجرة رضي الله عنه، في حديث طويل.

29 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 54. ولم نقف على من أخرج هذه الرواية.

30 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 55. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (3662)؛ ومسلم في صحيحه حديث رقم (2384) كلاهما عن عمرو بن العاص بنحوه مع زيادة.

31 ضرار بن عمرو، التحريش، ص39، وص 84. وقال ابن الملقن عن هذا الحديث: هَذَا الحَدِيث غَرِيب لم يروه أحد من أَصْحَاب الْكتب الْمُعْتَمدَة. ونقل ضعف جميع تلك الطرق، البدر المنير، الطبعة الاولى، 1425هـ-2004م، دار الهجرة للنشر والتوزيع، السعودية، 9 / 584 – 588.

32 ضرار بن عمرو، التحريش ص 54. والحديث أخرجه الدارقطني في السنن حديث رقم (1881) ؛ والبيهقي في السنن الكبرى برقم (5133) وقال إسناده ضعيف، كلاهما من حديث ابن عمر بلفظ قريب؛ وكذا من حديث مرثد رضي الله عنه بلفظ قريب، عند الدارقطني في سننه برقم (1882) وضعّف أحد رواته .

وقد وجدنا غير حديث موضوع في كتاب التحريش، بعضها اتفق العلماء على وضعه، وبعضها مختلف في حكمها بين الوضع أو الضعف الشديد، فمن المختلف فيه ما نقله: «وقال رسول الله صلى الله عليه: إني سألت اليهود فكذبوا على موسى وسألت النصارى فكذبوا على عيسى وسيُكذب علي من بعدي، فما بلغكم عني فاعرضوه على كتاب الله؛ فما وافقه فهو مني، وما خالفه فليس مني، وأنا لا أقول إلا بما وافق كتاب الله»[33]، فالحديث عند النقاد بين الضعف الشديد وبين الموضوع.

ومن الموضوعات التي جزم بها العلماء ما نقله في ذمّ معاوية رضي الله عنه: «وأمر النبي عليه السلام بقتال القاسطين وهم معاوية وأصحابه»[34]. ومع أنه مختصر إلا أنه موضوع كما جزم بذلك ابن الجوزي.

ومن الأمثلة الأخرى الموضوعة ما نقله في الكلام على أنه لا نبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولا كتاب بعد القرآن فذكر من الروايات: «من استشفى بغير القرآن فلا شفاه الله»[35].

ثانيا: مصادر رواياته.

لم يصرح ضرار برجوعه إلى أي مصدر من المصادر، ولاسيما أنه متقدم حتى قبل ظهور العديد من المصنفات الحديثية؛ بل لم يذكر مصادره الشفهية أيضا وهم الرواة، ولكن ما هي مظان وجود الروايات التي أوردها؛ في المصادر الحديثية التي وصلتنا؟

ومن خلال تخريجنا للروايات التي تضمنها الكتاب؛ فإننا يمكن أن نجمل هذه المصادر في النقاط الآتية:

أ- أحاديث موجودة في المصنفات الحديثية الأساسية، مثلا في الكتب التسعة والمصنفات والسنن ونحوها.

ت- أحاديث موجودة في مصادر أهل الحديث الأخرى المفردة، ومنها في كتب الرجال، أو كتب العقيدة المسندة ونحوها.

ث- أحاديث عديدة لم نجدها إلا في ملحق مسند الربيع، وهي من زيادات الورجلاني (ت570هـ)، وهي مراسيل جابر بن زيد، فهي ليست من أصل مسند الربيع، ولكن إخراج الورجلاني لها دليل أن هذه الروايات كانت متداولة عند الإباضية، ولم نجدها في مصادر الحديث الأخرى.

ج- بعض الأحاديث لم نجدها إلا في المصادر الشيعية، فمن ذلك رواية موجودة بمعناها في بعض المصادر الحديثية؛ لكن لم نجدها بذات اللفظ الذي جاء في التحريش، لكن بلفظ قريب من ذلك عند الطوسي

33 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 33 - 34. والحديث في كتاب (مسند الربيع) من زيادات الورجلاني برقم (945) من رواية جابر بن زيد مرسلا؛ وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (12 / 316) برقم (13224) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، بألفاظ قريبة، وقال الهيثمي عنه: (فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث) مجمع الزوائد حديث رقم (787)؛ وذكره الصغاني في الموضوعات برقم (135)؛ ونقل السخاوي عن الدارقطني والعقيلي استنكارهما له، المقاصد الحسنة برقم (59).

34 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 48. والحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (4 / 172) حديث رقم (4049)، من حديث أبي أيوب بلفظ: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بقتال ثلاثة الناكثين، والقاسطين، والمارقين، فقد قاتلت الناكثين، وقاتلت القاسطين، وأنا مقاتل إن شاء الله المارقين بالشعفات بالطرقات بالنهراوات وما أدري ما هم؟»؛ وذكره ابن الجوزي في الموضوعات في حديث طويل فيه ذكر معاوية ومعركة صفين، وقال عنه: موضوع بلا شك، 2 / 11 .

35 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 109. والرواية أوردها الصغاني في الموضوعات برقم (138).

في أماليه[36]، ومن الأمثلة أيضا: ما نقله في ذم معاوية رضي الله عنه من قول النبي صلى الله عليه وسلم فيه: «معاوية في تابوت من نار مُصَفَّدٌ عليه، ولولا أنّ فرعون قال ما قال؛ لكان معاوية تحتَهُ».[37]، وهذه الرواية لم أقف عليها في المصادر المعتمدة، وأوردها نصر بن مزاحم المنقري -وهو من الشيعة- ونسبها لعبد الله بن عمر[38]، فهي موقوفة عنده وليست بمرفوعة.

ح- وعدد قليل من الروايات لم نجدها إلا في كتب الموضوعات.

خ- وعدد كبير من الروايات لم نجد لها أثرا في المصادر التي وقفنا عليها، وربما السبب في هذا يرجع إلى روايته لها بالمعنى، أو أنها روايات مكذوبة اندثرت ولم يتناقلها الرواة، لذلك لم يوردها حتى من صنّف في الموضوعات، أو أنها روايات انفردت بها بعض الفرق واندثرت باندثار كتبهم.

المطلب الثاني: طريقته في إيراد الروايات.

نسلط الضوء هنا على الطريقة التي اعتمدها ضرار في إيراده للأحاديث، ومن زوايا متعددة، وربما يعدّ هذا المطلب من أهمّ ما نسعى له في هذا البحث، حيث تكتمل لدينا الصورة في المنهج الذي اعتمده بإيراد هذه الروايات، وطريقة الاستدلال بها. وبحسب استقرائنا للروايات؛ يمكننا إجمال ذلك في عدد من العناوين، ونمثل لها بما يتيسر.

أولا: عزوه الحديث لمن أسنده من الصحابة:

الروايات عنده –ولاسيما المرفوعة- على نوعين من جهة التصريح براويها من الصحابة، فأحيانا يصرح بالصحابي الذي أسندها، والأغلب لا يذكر الراوي.

ومن القليل الذي ذكر اسم الصحابي، ما أورده في معرض مدح عثمان رضي الله عنه: «وقال كعب بن عُجرة: كنت جالسًا عند النبي عليه السلام؛ فمرّ رجل مُقنّعٌ برداءٍ..»[39]. ومع تصريحه هنا؛ إلا أن أهل الحديث نقلوا الاختلاف في اسم الصحابي.

ومن ذلك أيضا: «وقال أبو هريرة إنه سمع النبي عليه السلام يقول: المنّان بعطائه والمسبل إزاره من خيلاء والمُرَجِّي تجارته بالكذب»[40]، والذي وجدناه أنه ليس من رواية أبي هريرة؛ بل من رواية أبي ذر، فضلا عن تفرده بلفظة (المرجي) التي لم نعثر عليها فيما بين أيدينا من المصادر[41].

36 ينظر: ضرار بن عمرو، التحريش ص 51. والرواية هي: (أنت وصيّي من بعدي وخليفتي على أمتي)، أخرجها بلفظ القريب مما أورده ضرار بن عمرو أوردها الطوسي في الأمالي في حديث طويل، ص 312، برقم (43) من المجلس السابع؛ وبمعناها عند الطبري في تهذيب الآثار في مسند علي، برقم (127)، ص62 – 63، وفي سندها راو رافضي متهم بالكذب.

37 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 48.

38 نصر بن مزاحم المنقري (ت 212 هـ)، في كتاب وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية 1382 هـ، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة – مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ص 217.

39 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 44. والحديث مختلف فيه هل هو عن كعب بن عجرة، أو كعب بن مرة، أو مرة بن كعب، ينظر: الترمذي في جامعه حديث رقم (3704) من حديث مرّة بن كعب البهزيّ، وقال: حسن صحيح؛ وهو عند أحمد في مسنده، لكنه حينا قال (مرة بن كعب) حديث رقم (18068)، وأخرى (كعب بن مرة) حديث رقم (18067)؛ وعنده أيضا برقم (18118) لكنه عن كعب بن عجرة؛ وبمعناه أيضا عن كعب بن عجرة عند ابن ماجه في سننه حديث رقم (111)؛ ورجح أبو حاتم الرازي أنه عن (كعب بن مرة البهزي)، علل الحديث برقم (2652).

40 ضرار بن عمرو، التحريش ص 65.

41 الحديث أخرجه مسلم في صحيحه برقم (106) بلفظ قريب وتقديم وتأخير من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وفيه (والمنفق سلعته بالحلف الفاجر)، وربما خلط صاحب الكتاب بينه وبين حديث آخر لأبي هريرة فيه: «ثَلاَثَةٌ لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ القِيَامَةِ، وَلاَ يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلُ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ....» والذي أخرجه البخاري في صحيحه برقم (7442).

ثانيا: تكراره للرواية واختصارها.

تكرار الرواية واختصارها والاقتصار على جزء منها، كل ذلك مرتبط بالسبب الذي يدعو صاحب الكتاب لإيراد الحديث، فما منهج ضرار في ذلك؟

1- تكرار الحديث:

قد يكون للحديث أكثر من دلالة؛ لذلك فلا ضير من إيراده في أكثر من موضع بحسب مكان الاستدلال، وقد قام أغلب علماء الحديث في مصنفاتهم بذلك، وممن اشتهر بهذا الإمام البخاري في صحيحه[42].

وضرار قد كرر إيراده لبعض الأحاديث في أبواب متفرقة، فمن ذلك: قصة تولية عثمان بن عفان للوليد بن عقبة على العراق، وشُرب الوليد للخمر وصلاته بالناس وسكوت عثمان رضي الله عنه على ذلك[43]، وكررها في مكانين، في سياق الروايات الدالة على (ذم عثمان رضي الله عنه)[44]، ثم مختصرة في سياق (ما وقع بين الصحابة)[45]. مع أن القصة فيها تحريف.

ومن ذلك؛ أنه أورد في الكلام على قريش حديث: «وإذا أحدثت قريش حدثًا أو خالفت؛ فضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم»[46]، وأوردها في سياق تأييد الخوارج؛ في مقابل روايات تفضيلهم وتفضيل الأئمة من قريش، وقد سبق أن ذكر جزءا منه وهو «فضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم» في سياق مدح الخوارج، مستدلا بهذه الرواية في تأييد رأيهم بجواز الخروج على الحكام[47]، ثم كررها لكن بلفظ قريب وهو «ضعوا سيوفكم على أعناقكم، ثم ابتروا خضراء من خالف سنّتي»، فذكرها في سياق الرد على ما ذهبت إليه (الحلسيّة والصمتيّة والحشويّة والمتزمّتين) الذين يرون جواز الاقتداء بالفاجر والصلاة خلفه، فأوردها تحذيرا من آرائهم[48].

لكن المثير أنه يكرر الرواية في موضعين، مستدلا بها في سياقين متناقضين، وكما أسلفنا ففكرة الكتاب أن هذا الفعل –أي الاستدلال بالرواية في مسألة ما- للذي أسماه (الفقيه)، لكن الكتاب خلا من التنبيه على هذا التناقض وغيره، وهو أمر نجده ضروريا ولو بالإشارة.

فمن ذلك إيراده في ذم المسودة: «أنّ النّبيّ عليه السلام قال: إذا طلعت رايات سود ولباس السواد فَانْعُوا الدّينَ، فإنّ بعد ذلك الدّجال والصفرتين وهم أهل الردّة»[49]. ثم أورد بعدها مباشرة رواية فيها ذكرهم لكنها

42 تحدث ابن حجر عن هذا الموضوع في مقدمته لكتابه فتح الباري في الفصل الثالث فينظر تفصيلا هناك، 1 / 15.

43 قصة شرب الوليد بن عقبة للخمر وصلاته بالناس وهو سكران وقوله (أزيدكم) أوردها الإمام مسلم في صحيحه حديث رقم (1707)؛ وأحمد في مسنده حديث رقم (1230)، وعندهما أن الأمر لما بلغ عثمان بن عفان رضي الله عنه قام بجلد الوليد بن عقبة على ذلك.

44 ضرار بن عمرو، التحريش ص 46.

45 ضرار بن عمرو، التحريش ص 86.

46 ضرار بن عمرو، التحريش، ص118. والحديث جزء من حديث أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (7815)، من حديث ثوبان رضي الله عنه بلفظ «اسْتَقِيمُوا لِقُرَيْشٍ مَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَضَعُوا سُيُوفَكُمْ عَلَى أَعْنَاقِكُمْ، فَأَبِيدُوا خَضْرَاءَهُمْ...».

47 ينظر: ضرار بن عمرو، التحريش، ص61.

48 ينظر: ضرار بن عمرو، التحريش، ص88.

49 ضرار بن عمرو، التحريش ص 122. ولم نقف على هذا الحديث؛ وقد أخرج نعيم بن حماد عددا من الروايات فيها ذكر الرايات السود أغلبها في باب (خروج بني العباس)، ومنها رواية عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ «إذا خرجت الرايات السود فإن أولها فتنة، وأوسطها ضلالة، وآخرها كفر»، نعيم بن حماد، الفتن، حديث رقم (551).

بألفاظ مختلفة وعلى نقيض ما سبق، فهي في مدح أصحاب المسودة فقال: «إنّ النّبيّ عليه السلام قال: إذا ظهرت الرايات السود فاتّبعوهم وَاحْبُوا على رُكَبِكُم على الثلج فإن فيهم المهدي»[50].

ومن المتناقضات في إيراد الروايات في مدح علي رضي الله عنه ومكانته من النبي صلى الله عليه وسلم: «وأسرّ إليه شيئًا من الوحي والدين، كتم ذلك عن أمته»[51]، والمقصود بذكر الكتمان هنا من باب تميّزه وائتمانه على ذلك دون بقية الصحابة، ثم إن ضرار بعد ذلك وفي سياق ذمّ علي رضي الله عنه أورد فيه: «وادعى أن النبي عليه السلام أسرّه شيئًا من الوحي والدين كتم ذلك أمته»[52]. فنلحظ هنا التناقض في إثبات الشيء (الإسرار إليه بشيء من الدين) كدليل على تميّزه رضي الله عنه على بقية الصحابة، لكنه عاد واستعمل ذات الرواية كدليل على إساءته –حاشاه-، والغريب أنه ذكرها أولا مثبتا لها، ثم عاد وذكرها بصيغة توحي التشكيك بثبوتها حيث قدّم لها بأن هذا من ادعاء علي رضي الله عنه، وشتّان بين رواية الجزم والتشكيك، فضلا عن الفرق الواضح بين الموضعين اللذين أورد فيهما هذه الرواية نفسها.

2- اختصاره للحديث:

وربما مما يتعلق بالنقطة السابقة؛ أننا كثيرا ما نجده يورد أحاديث مختصرة، ولاسيما في الأحاديث الطويلة، حيث يقتصر على إيراد موضع الشاهد الذي يريده من الحديث، وهذا أمر معهود عند المحدثين لا ضير فيه ما دام الاختصار لا يغير في المعنى.

ومما يمكن التمثيل به في هذه النقطة من كتاب التحريش ما نقله في سياق مدح عثمان بن عفان رضي الله عنه: «وقال في بيعتِهِ الرسولُ: هذه يد عثمان؛ فضرب يده اليمنى على اليسرى»[53]، فهذه الجملة جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وغيره.

ومن الأمثلة على اختصاره للحديث مع التكرار، أنه روى حديثا يصلح في موضعين، فاقتصر على ذكر جزء من الحديث وساقه بما يتناسب مع ذلك الموضع الذي أورده فيه، حيث إنه أورد في مدح عثمان رضي الله عنه: أنه كان مع «رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو معه على حراء، فتحرك الجبل فقال: اسكن فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد»[54]. ثم في سياق مدح طلحة والزبير أورد ذات الرواية: «كان الزبير وطلحة مع النبي صلى الله عليه فوق حراء، فتحرك؛ فقال النبي صلى الله عليه: اسكن؛ فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد»[55]. والحديث بكامله في صحيح مسلم[56].

---

50 ضرار بن عمرو، التحريش ص 122. والحديث أخرجه بلفظ قريب عند ابن ماجه في سننه برقم (4084)، وبمعناه عند أحمد في مسنده برقم (22387)، كلاهما من حديث ثوبان.

51 ضرار بن عمرو، التحريش ص 51، والحديث لم نقف عليه.

52 ضرار بن عمرو، التحريش ص 53.

53 ضرار بن عمرو، التحريش ص 44. والحديث أخرجه البخاري وهو جزء من حديث طويل لابن عمر حديث رقم (3698)؛ والترمذي حديث رقم (3706) وقال حديث حسن صحيح، وبمعناه عند الترمذي من حديث أنس حديث رقم (3702) وقال حديث حسن صحيح غريب.

54 ضرار بن عمرو، التحريش، ص44.

55 ضرار بن عمرو، التحريش، ص56 - 57.

56 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة حديث رقم (2417) عن أبي هريرة من طريقين، مرة بلفظ (اسكن) ومرة (اهدأ).

ثالثا: الروايات في ميزان الضبط.

نقل الحديث يعتمد على جملة من القوانين، ربما من أهمها (الضبط) الذي اعتنى ببيانه وشروطه علماء الحديث، وإن اختلال الضبط ينتج عنه جملة من الآثار، ولذا تعددت أنواع الضعيف عندهم بسبب ذلك. ونحاول معرفة بعض ما يتعلق بالضبط، لنتوصل إلى قيمة هذه الروايات من جهة، وإلى مكانة صاحب الكتاب في إيراده لها.

1- روايته بالمعنى:

وهو الغالب على رواياته عندما نقارنها بما في المصادر الحديثية، ولا نكاد نجد حديثا أورده بذات اللفظ الموجود في المصادر الحديثية إلا ما ندر.

ومن الأمثلة على روايته بالمعنى ما أورده في مدح معاوية وبني أمية: «وقد كنت لعنتهم قبل ذلك، اللهم اجعل تلك اللعنة عليهم صلاة ورحمة»[57]. وأصل الرواية عامة، ولكنه رواها بالمعنى وجعلها نصا في بني أمية.

وفي موضوع (ذم الخوارج) أورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: «وقال: هم شرّ قتلى قُتلوا تحت ظل السماء وعلى ظهر الأرض، فطوبى لمن قتلهم وطوبى لمن قتلوه، كلاب النار كلاب النار كلاب النار، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة تهتزّ ألسنتهم بالقرآن لا تجاوز تراقيهم، اقتلوهم فإنهم شر قتلى قُتلوا تحت ظل السماء»[58]، فالحديث بهذا اللفظ لم نجده عند أحد؛ بل فيه جملا من أحاديث متفرقة[59].

وعليه فإن المأخذ على رواياته بالمعنى؛ أننا نجد الرواية عنده مختلفة في بعض الألفاظ عن المنقول في المصادر الحديثية، وأن المعنى متفق بينهما، لكننا أحيانا نجد اختلافا في المعنى بين الرواية التي نقلها ضرار مع الروايات المروية في مصادر الحديث، وبغض النظر عن كون تلك الروايات صحيحة أو ضعيفة.

2- جمع الروايات المختلفة في سياق واحد:

من خلال التتبع؛ كثيرا ما نراه يجمع عددا من الروايات ويوردها برواية واحدة، وهذا قد يكون على سبيل جمع روايات مختلفة متعلقة بذات الموضوع؛ فيعطف بينها، إلا أنه أحيانا أخرى يجمع بين عدة روايات وبلا حرف العطف، والأخطر أنه أحيانا يجمع بين روايات متباينة في سياق واحد، وقد يعدّ هذا بأنه تغيير لمعنى الحديث، أو إيراد حديث في غير موضعه.

ومن الأمثلة على ذلك؛ ما أورده في سياق ذم معاوية: « كان الناس يحملون لبنة لبنة، وعمار يحمل لبنتين؛ فجعل النبي يمسح صدره وينفض شعر رأسه من الغبار ويقول: ياعمار! أما إنّ الجنة لتشتاق إليك،

57 ضرار بن عمرو، التحريش ص 49. وهذه الرواية لم أقف عليها بهذا اللفظ، وقد أخرج البخاري في صحيحه حديث رقم (6361) من حديث أبي هريرة: «اللَّهُمَّ فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ سَبَبْتُهُ، فَاجْعَلْ ذَلِكَ لَهُ قُرْبَةً إِلَيْكَ يَوْمَ القِيَامَةِ»؛ ونحوه عند مسلم حديث رقم (2601)، وقد روي بهذا المعنى عن صحابة آخرين وليس في أي حديث منها تعيين معاوية أو غيره.

58 ضرار بن عمرو، التحريش ص 58.

59 أخرج الترمذي حديث رقم (3000)؛ وابن ماجه برقم (176)، كلاهما بمعناه من حديث أبي أمامة رضي الله عنه ، وليس عندهما «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية تهتز ألسنتهم بالقرآن لا تجاوز تراقيهم»؛ بل هذه العبارة جاءت في حديث آخر عند مسلم حديث رقم (1067) بلفظ قريب من حديث أبي ذر رضي الله عنه ؛ ونحوه عند الترمذي برقم (2188)؛ وابن ماجه برقم (168) كلاهما بلفظ قريب لكن من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

تقتلك الفئة الباغية، تدعوهم إلى الجنة ويدعونك إلى النار»[60]. فالسياق أنه حديث واحد، ولكن الذي وجدناه أنه جمع بين حديثين مختلفين.

وفي بداية الكتاب مثلا؛ أورد عددا من الروايات المتعددة، ولم يفرق بينها إلا بحرف الواو فقال: «ويأتي على أمتي زمان يكون المؤمن فيه أذلَّ من الأَمَة[61]، والمتمسك فيه بدينه كالقابض على الجَمْر[62]، ولا يحور المؤمن فيه إلا كما يحور رأس الحمار الميت[63]. وإن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء[64]...»[65]، فأورد ست روايات، سردها من غير فصل إلا بحرف العطف.

وعند حديثه عن (مرجئة خراسان) قال: «إن النبي عليه السلام سُئل عن الإيمان؛ فضرب بيده على صدره وقال: الإيمان ها هنا. يا من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه»[66]، والسياق يدل أنه حديث واحد، ولم نجده بهذا السياق؛ بل هما حديثان متفرقان[67]،

وفي موضوع الكلام على عثمان وتعداد فضائله أورد: «وقال النبي صلى الله عليه: من يشتري هذا البيت يزيده في المسجد وأضمن له الجنة؟ فاشتراه عثمان؛ فزاده في المسجد، وقال: من يُجهّز جيش العسرة وأضمن له الجنة؟ فجهّزهم عثمان[68]. قال بعضهم: حمل على ألف بعير[69]، وقال بعضهم: حمل على مائة

60 ضرار بن عمرو، التحريش ص 48. والحديث أخرجه البخاري حديث رقم (447) و(2812)؛ ومسلم برقم (2915) كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري مختصرا، لكنه عند البخاري في بناء المسجد، وعند مسلم في ذكر حفر الخندق؛ وهو أيضا مختصر جدا عند مسلم من حديث أم سلمة حديث رقم (2916). وليس في شيء من هذه الروايات «إن الجنة لتشتاق إليك»؛ وأخرج الترمذي برقم(3797) من حديث أنس مرفوعا: إن الجنة تشتاق إلى ثلاثة: عليٍ وعمارٍ وسلمانَ، وقال: (حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث...).

61 أخرجه الشجري في الأمالي الخميسية، ترتيب الأمالي الخميسية، حديث رقم (2184) من حديث ابن مسعود موقوفا بلفظ: «يأتي على أمتي زمان يكون المؤمن فيه أذلَّ من الأَمَة»؛ وفي معجم الطبراني الكبير (10 / 228) برقم (10556) من رواية ابن مسعود مرفوعا في حديث طويل: « إن من أعلام الساعة وأشراطها أن يكون المؤمن في القبيلة أذل من النقد»، وقال الهيثمي وقد عزاه للطبراني: (وفيه سيف بن مسكين وهو ضعيف)، مجمع الزوائد برقم (12434)؛ وأشار له العراقي في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين وقال: (إسناده ضعيف)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، حديث رقم (10).

62 أخرجه الترمذي حديث رقم (2260) من حديث أنس مرفوعا بلفظ: يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ الصَّابِرُ فِيهِمْ عَلَى دِينِهِ كَالقَابِضِ عَلَى الجَمْرِ، وقال الترمذي عقبه: (هذا حديث غريب من هذا الوجه).

63 أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم (17140) جزء من حديث طويل، وهذا من كلام عبادة بن الصامت.

64 أخرجه مسلم حديث رقم (232) من حديث أبي هريرة مرفوعا، وبرقم (371) من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ قريب.

65 ضرار بن عمرو، التحريش ص 37.

66 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 76.

67 الجزء الأول من الحديث: أخرج أحمد في مسنده حديث رقم (12381) من حديث أنس رضي الله عنه بلفظ: «الْإِسْلَامُ عَلَانِيَةٌ، وَالْإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ» قَالَ: ثُمَّ يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَالَ: ثُمَّ يَقُولُ: «التَّقْوَى هَاهُنَا، التَّقْوَى هَاهُنَا». أما الجزء الثاني منه: فقد أخرج أبو داود في سننه برقم (4880) بلفظ: «يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ، وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قَلْبَهُ، لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ،....»؛ وهو عند أحمد برقم (19776) من حديث أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ رضي الله عنه.

68 بمعناه جزء من حديث عثمان؛ أخرجه الترمذي حديث رقم (3703) وقال حديث حسن؛ والنسائي في أكثر من موضع منها برقم (3182)؛ وأحمد في مسنده من عدة طرق منها برقم (420) و(511) و(555) .

69 أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف حديث رقم (32031) من قول قتادة.

بعير[70]. وقال في بيعتِهِ الرسولُ: هذه يد عثمان؛ فضرب يده اليمنى على اليسرى[71]»[72]، فهذه مجموعة من الروايات المتفرقة، وساقها مجتمعة بسياق حسن، لكن من غير تفريق ولا بالإشارة.

وفي كلامه عن فساد الناس وبداية تفرق الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؛ أورد عدة أحاديث فصل بينها بحرف الواو، ثم قال: «ويلي أمتي من إن أطاعوه أكفرهم، وإن عصوه قتلهم، وإن سألوه حرمهم، وإن بكوا لم يرحمهم وإن سكتوا لكلَّمَهم[73]. فكأن أمتي براكب قد أناخ بين أظهرهم فقال: الأرض أرضنا والمال مالنا والفيء فيئنا[74] والناس حولنا عبيد لنا، وليس أحد يطولنا ونحن مغفور لنا»[75]، فهذان حديثان ولم يفصل بينهما بشيء، والسياق يوحي كأنهما حديث واحد.

وفي موضوع (ذم الخوارج) أورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: «وقال: كن من أحلاس بيتك، فإن دخل عليك دارك فادخل بيتك، فإن دخل عليك بيتك فادخل مخدعك، فإن دخل عليك مخدعك فأمكنه من نفسك وقل: بؤ بإثمي وإثمك، وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، فإن الله ضرب لكم ابني آدم مثلا فخذوا خيرهما وذروا شرهما»[76]، ولم نقف عليه بهذا السياق في المصادر الحديثية المعتمدة، لكنه عبارة عن عدة جمل من أحاديث متفرقة بعضها مرفوع والآخر موقوف[77].

والأغرب فيما يتعلق بهذا؛ أنه أحيانا لا يفصل بين الحديث وبقية الكلام، سواء كلامه هو، أو على لسان (الفقيه)، أو الفرقة التي ينقل آرائها، أو حتى الآية أو تفسيرها. فمن ذلك: «وقال رسول الله صلى الله عليه: أصحابي كالنجوم أيها أخذتم اهتديتم[78]. فمِن ثَمّ جاز ما صنعوا، فهم جميعا مع قتلهم بعضهم بعضًا مُعتمَدين أولياءُ وذنوبهم ليست بكبيرة»[79]، فلم يفصل هنا بين الحديث والجملة التي بعده وهي «فمن ثم جاز...» حتى نهاية الفقرة، والجملة رأي لفرقة من الناس في موقفهم من الصحابة رضي الله عنهم.

70 أخرج الترمذي من طريق عثمان رضي الله عنه أنه جهز جيش العسرة بثلاث مائة بعير، حديث رقم (3700)، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث السكن بن المغيرة؛ وهو كذلك عند أحمد برقم (16696).

71 خرجه البخاري جزء من حديث طويل لابن عمر حديث رقم (3698)؛ والترمذي حديث رقم (3706) وقال حديث حسن صحيح؛ وبمعناه عند الترمذي من حديث أنس برقم (3702) وقال حديث حسن صحيح غريب.

72 ضرار بن عمرو، التحريش ص 44.

73 أخرج المستغفري في دلائل النبوة برقم (284) من حديث طويل لابن عباس وفيه :»... يلي أمتي قوم جفاء وهم جفاء الناس وقلوبهم قلوب الشيطان إن تكلموا قتلوهم وإن سكتوا استباحوهم لا يرحمون صغيرا ولا يوقرون كبيراً"...؛ وأخرج أبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (7440) من حديث أبي برزة مرفوعا بلفظ: «إن بعدي أئمة، إن أطعتموهم أكفروكم، وإن عصيتموهم قتلوكم، أئمة الكفر ورؤوس الضلالة»، وقال الهيثمي عنه: (وفيه زياد بن المنذر وهو كذاب متروك)، مجمع الزوائد برقم (9207).

74 هكذا في المطبوع، والأصل أن تكتب (فيؤنا).

75 ضرار بن عمرو، التحريش ص 36. والحديث فقد ورد بألفاظ قريبة عند: أبو نعيم، في حلية الأولياء عن أبي حذيفة من قوله، 1 / 275؛ وأخرج أبو يعلى في مسنده برقم (7382)؛ والطبراني في الكبير (19 / 393) رقم (925)؛ والأوسط برقم (5311)، وعند أبي يعلى والطبراني هذا من كلام معاوية في حديث طويل وفيه: «إنما المال مالنا، والفيء فيئنا، من شاء أعطينا ومن شئنا منعنا».

76 ضرار بن عمرو، التحريش ص 58 – 59.

77 أخرج أحمد في مسنده حديث رقم (17982) عن أبي الأشعث بنحوه ولم يذكر اسم الصحابي، وأخرجه البزار في مسنده مصرحا باسم الصحابي وهو عبد الله بن أبي أوفى حديث رقم (3377)، وليس عندهما جملة «كن من أحلاس بيتك»؛ بل هي من قول عبد الله بن مسعود في حديث آخر كما عند أبي داود برقم (4258). وكذا ليس عندهم جملة «كن عبد الله المقتول» إلى آخر ما ذكره؛ بل هي جزء من حديث آخر في مسند الإمام أحمد برقم (21064) من حديث عبد الله بن خباب عن أبيه.

78 قال ابن الملقن في البدر المنير: هَذَا الحَدِيث غَرِيب لم يروه أحد من أَصْحَاب الْكتب الْمُعْتَمدَة. ونقل ضعف جميع تلك الطرق، 9 / 584 – 588.

79 ضرار بن عمرو، التحريش ص 39 – 40.

3- روايات في غير سياقها:

ومن أغرب ما يمكن رصده على رواياته التي رواها بالمعنى، أنه أوردها ناقلا لها على لسان (الفقيه) عنده لكنها في سياق مختلف عن الذي وردت فيه، فتغيير المعنى واضح في تلك الروايات، وتحريفها عما جاءت فيه ملفت للنظر، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا، وهي في غالب الأبواب التي تحدث عنها.

فمن ذلك أنه نقل على لسان الفقيه في ذم عثمان رضي الله عنه: «وقال حذيفة: ... وأنه لا يلي الأمر بعد عمر إلا كل أصغر أبتر مُولِي الحقَّ استَه»[80]. ولم نجد هذه الرواية إلا في المصادر الشيعية؛ بل هي عندهم ليست في عثمان رضي الله عنه، ففي أمالي الطوسي بسنده: «لما أتى حذيفة بيعة علي (عليه السلام)، ضرب بيده واحدة على الأخرى وبايع له، وقال: هذه بيعة أمير المؤمنين حقا، فوالله لا يبايع بعده لواحد من قريش إلا أصغر أو أبتر يولي الحق استه»[81].

ونجده أيضا قد نقل في ذم معاوية حديثا: "ولو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد؛ لطوّل الله ذلك اليوم حتى ينتقم من بني أمية، ويعجّلهم إلى النار"[82]، وبعد البحث وجدنا الحديث لكن في سياق آخر، وليس فيه لفظ (بني أمية)؛ بل هو في حديث المهدي، من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعا بلفظ "لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَمْلِكَ العَرَبَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي..."[83].

ومن ذلك أيضا ما نقله في سياق الروايات التي تذم عليا رضي الله عنه فقال: " وأن علي[84] ذكر خطبة ابنة أبي جهل فقال النبي: من يعذرني من عدو الله؛ يريد أن يجمع بين ابنة حبيب الله وابنة عدو الله"[85]. فالقصة صحيحة؛ لكن جملة "من يعذرني من عدو الله" غير موجودة، وزيادتها في الرواية تغيّر معنى الحديث بشكل كبير جدا.

رابعا- الحكم على الحديث:

الغالب الأعظم من الروايات التي أوردها ضرار؛ لا نجده يحكم عليها بشيء، لا بالصحة ولا بالضعف، لا تلك الروايات التي نقلها في المقدمة كتمهيد لفكرته، ولا الروايات على لسان (الفقيه)، سواء الصحيحة، أو المكذوبة الواضح مخالفتها.

ولكنه فعل ذلك استثناءا في مواضع قليلة، فمن ذلك وبعد إيراده –على لسان (الفقيه)- بعض الروايات في مدح علي رضي الله عنه؛ قال: «وفي نحو هذا من الحديث الضالّ المضلّ المفتعل»[86].

وفي معرض كلامه عن صفات الله وما في ظاهرها التجسيم، أورد روايات –لم نجدها في المصادر- ثم قال واصفا من أسماء الفقيه: «وقال -لعنه الله-: إنّ الله نظر في الماء وخلق آدم على صورة نفسه[87]. وقال:

80 ضرار بن عمرو، التحريش ص 47.

81 الطوسي، الأمالي، تحقيق بهراد الجعفري وعلي أكبر الغفاري، طبعة دار الكتب الإسلامية - طهران، ص 719، الجزء السابع عشر، الرواية (35).

82 ضرار بن عمرو، التحريش ص 48.

83 أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح حديث رقم (2230)؛ وهو عند أبي داود حديث رقم (4282).

84 هكذا في الكتاب بالرفع، وحقها النصب.

85 ضرار بن عمرو، التحريش ص 52 - 53. والحديث أخرجه البخاري **حديث رقم** (3729) من حديث المسور بن مخرمة قصة خطبة علي رضي الله عنه لابنة أبي جهل وفيه قول النبي صلى الله عليه وسلم «وَاللَّهِ لاَ تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ، عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ»؛ ونحوه عند مسلم **حديث رقم** (2449)، وليس عند أحد منهما جملة «من يعذرني من عدو الله».

86 ضرار بن عمرو، التحريش ص 52.

87 لم أقف عليه.

خلق مرآة فجعل ينظر فيها ويصوّر آدم[88]. وقال –لعنه الله- إن الله ينزل يوم عرفة على جمل أحمر يقال له زرّيون فيقف مع الناس يباهي بأهل عرفات الملائكة»[89]، ثم أورد روايات أخرى في نزول الله تعالى مع زيادات لم نجدها في المصادر، وعقب بعدها بقوله: «في نحو هذا من الحديث من الشرك بالله والكفر والفرية على الله»[90].

وفي حديث آخر مفاده أن الناس يوم القيامة يسامح بعضهم بعضًا: «... فيقول الله: فأنا أرحم الراحمين فقد غفرت لكم يا أهل الجمع على ما كان فيكم، فتخرّب جهنم ويدخلون الجنة جميعا[91]. وهذا الحديث أعظم فرية على الله وأشدّ له تكذيبا من الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، واتخذ الله ولدا، وعزير بن الله، ومن شك فيه أنه كفر بالله فهو كافر ومشرك. آمنا بالله ووعده ووعيده وكفرنا بهذا الحديث وشبهه»[92]. فهنا يصرّح بأن الحديث (فرية)؛ بل لا يكتفي بوصفه كفرا إنما يقول بتكفير من يشكّ في تكفير القائل بمثل هذه الفرية، ويقصد بها التجسيم الصريح لله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقد وجدناه أيضا يستعمل كلمة (كذب) و(فرية) في وصف طائفة من ثلاث اختلفوا في الميّت: «فقال صنف منهم: إنّ الميّت غير الحيّ، وإنه يتلاشى عن معنى الحيّ، وهو لا ينسب إلى معنى شيء من الحيوان والحياة ولا يحلّ ذلك، وهو كذب ممن تعلّق به وفِرية على الله»[93].

وعليه؛ فإننا نجد ضرار في هذه المواضع القليلة قد نقد الروايات؛ بل ونقد الناقل لها -وهو الفقيه- بأشد العبارات وهي (اللعنة)، مع أنه أورد في بقية العناوين ما لا يقل زيفا عن هذه، ولا يقل خطرا لما تحمله من ضلال وافتراء وتحريض في الباطل؛ لكنه سكت عليها، وسكوته يؤاخذ عليه، وإن حمله بعضهم على أنه حيادية، وأنه لم يكن غاية عمله نقد الروايات. ومما يدعم مؤاخذتنا له؛ أنه لم يسعه السكوت عن بعض الروايات –كما في المثال أعلاه-، بغض النظر عن موقفه من تأويلها.

خامسا: شروط الخبر الذي يحتج به:

كما تقدم فإن الكتاب يضم عشرات الروايات الباطلة المكذوبة، أو المحرفة، أو المحمولة على غير وجهها بناءًا على تأويل بما يوافق الهوى، فما السبيل لمعرفة ما يحتج به من تلك الروايات؟ سؤال أجاب عنه أهل الحديث وفق قوانين الرواية التي تضمنت قواعد لنقد السند والمتن، لكن سؤالنا هل اعتمد ضرار هذه الشروط؟

للإجابة عن هذا التساؤل فإننا سبرنا الكتاب فلم نجد أي إشارة لهذه الشروط ولا تلك القوانين؛ وهذا أمر معقول من جانب أن قوانين الرواية التي اعتمدها أهل الحديث لم تدون إلا في وقت متأخر عن عصر ضرار، ولكن ضرار قد وضع قواعد لقبول تلك الأخبار، بعضها نص عليها في كتابه التحريش، والأخرى نقلت عنه.

فمن ذلك ما نقله البلخي عن ضرار قوله: «إن الحجة لا تثبت بعد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا بإجماع الأمة. والإجماع وجه عندي وهو حجة من خالفها ضلّ ومن اتبعها اهتدى»[(94)]

88 لم أقف عليه.

89 ضرار بن عمرو، التحريش ص 136. والحديث لم أقف عليه بهذا اللفظ؛ ولكن أخرج ابن حبان في صحيحه (3853) بلفظ «وما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة ينزل الله إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء فيقول: انظروا إلى عبادي شعثا غبرا ضاحين جاؤوا من كل فج عميق يرجون رحمتي ولم يروا عذابي فلم ير يوم أكثر عتقا من النار من يوم عرفة».

90 ضرار بن عمرو، التحريش ص 136.

91 لم أقف عليه.

92 ضرار بن عمرو، التحريش ص 70.

93 ضرار بن عمرو، التحريش ص 114 – 115.

94 () البلخي، كتاب المقالات، ص 304.

وقال ضرار في آخر كتابه في محاججته للفرق وبيان مستنده في رده على جميع الفرق؛ بأنه استند على ما ذكره سابقا وهو: «أنّ الأمّة أجمعت عليه في الأخبار التي لايدفعها أخبار مثلها»[95]، ثم أجاب على من اعترض عليه بعدم وجود الإجماع في بعض الروايات فقال: «إنّكم لم تخالفونا في أنّ الذي اجتمعتم عليه، وصدّق فيه بعضكم بعضًا، ولم تتكاذبوا فيه أنّه حقّ ... ولكنّكم أخذتم في ذلك بتأويل ورواية ودعوى بعد الاجتماع منكم على ما قلنا»[96]، ثم قال: « فإن كان الهدى لا يصاب باجتماع الأمة؛ فهو بأن يصاب لانفراد أَبعَدُ»[97]. وعليه فربما نستطيع أن نستخلص من أقواله هذه كأنه يضع قاعدة لما يحتج به من الروايات وهي:

1. الإجماع على قبول الخبر.
2. عدم معارضة الخبر بغيره.
3. عدم الاختلاف في تأويله.

ومع هذا فتبقى إشكاليات أخرى في فهم كامل رأيه بشأن الأخبار التي يقبلها، فعلى سبيل المثال نجده وهو يحاجج الفرق في آخر كتابه ينقل عمن أسماهم (الحشو) ويقصد بهم أهل الحديث فيقول: «وقال بعض الحشو: لا حجّة لله في شيء فيه الاختلاف، وإنّما الحجّة فيما لم يقع فيه الاختلاف. قيل: وكيف يثبت لكم بهذا قولكم إذا ادّعاه غيركم؟...»[98]، فكلامه هذا الذي ينقله عن (الحشو) قد يشبه ما قاله هو نفسه فيما بعد، فمن جهة نجده لا يوافقهم بهذا مشكّكا به من حيث ثبوت ذلك، بينما وجدناه يقرره في آخر كتابه كما تقدم، ولكن ربما هو يقصد هنا في رده على أهل الحديث رفض الادعاء بعدم وجود الاختلاف، أو رفض تصنيفهم لبقية الفرق ممن يقبل اختلافهم أو لا يقبل، وربما جزء من إشكالية فهم مقصده؛ أن في كلامه سقطا، ولا سبيل لضبط كلامه في ظل نسخة الكتاب الفريدة والمليئة بالأخطاء، وربما يكون قد أوضح ذلك في كتبه الأخرى التي لم يصلنا منها شيء، إلا بعض النقول عنه كما فعل البلخي.

سادسا: من المسؤول عن الأباطيل والتحريف؟

إذا ما استعرضنا الروايات المنقولة في هذا الكتاب؛ فإننا سنجد العديد منها بين مكذوب، أو محرّفة لفظا، أو معنى، هذا فضلا عن الاستدلال بها في غير موضعها، أو حملها على غير وجهها.

وهذا الإيراد للروايات وفق قواعد المحدثين يُعد من أكبر الجوارح لمن يفعله، فمن روى الكذب إن كان عالما به فهو كذاب، وأما من لم يتعمّد ذلك بل نقله كما وجده؛ فهو دليل جهل بعلم الحديث، أو ضعف ضبط في التحمل والأداء لهذه الروايات، وجميع ذلك مما يُجرّح به الراوي.

والأمر يحتمل جانبين: الأول أن ضرار معذور فهذه الروايات ليست منه؛ بل هي من رواية من أسماه (الفقيه) الذي أوردها ليستدلّ بها لنصرة الفرقة التي تأتيه وتسأله، وأن هذا (الفقيه) قد كان سببا في تفرقة الأمة بتحريفه لألفاظ الحديث ومعانيه؛ فضلا عن تحريفه للاستدلال بها وإيرادها في غير مواضعها، أو في تفسير معانيها. فالمسؤولية –من هذه الزاوية- تقع على ذلك (الفقيه) لا على من حكى فعله، وأن كتاب التحريش جاء فاضحا لهذا الفعل، كاشفا بأنه سبب الفرقة، محذّرا منه.

95 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 144.
96 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 145.
97 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 145.
98 ضرار بن عمرو، التحريش، ص 143.

ولكن الجانب الآخر: أن الإيراد للرواية والسكوت عليها من غير بيان؛ إقرار لها، والمسؤولية تقع على من نقلها من غير بيان. وبالجملة؛ فإيراد هذه الروايات بهذه الطريقة والاستدلال بها بهذا الشكل، من غير بيان ولا توضيح؛ قد ينتج عنه زعزعة ثقة القارئ بالنصوص الشرعية ولاسيما الأحاديث النبوية.

من هنا نرى أن إشكاليات كبيرة ستتولد لدى القارئ لهذا الكتاب إن بقي خاليا من أي بيان، ونرى أن البيان لابد منه في جملة أمور؛ أولا: في ثبوت هذه النصوص. وثانيا: في ضبط ألفاظ تلك النصوص وتصويب ما تحرّف منها. وثالثا: في تصويب دلالتها بعيدا عن التحريف في المعاني. عند ذلك يكون هذا البيان متمّما لهذا الكتاب في كونه وثيقة متقدمة من الروايات التي استدل بها أصحاب الفرق، ووثيقة متقدمة لبعض الروايات المكذوبة أو المحرّفة. والله أعلم.

النتائج:

بعد هذا التطواف في كتاب التحريش لضرار بن عمرو؛ يمكننا تلخيص أهم ما توصلنا له من نتائج في الآتي:

1- الكتاب على قدر كبير من الأهمية؛ فهو ديوان وثّق الروايات التي كانت متداولة في حقبة متقدمة ألا وهي القرن الثاني الهجري، ولاسيما تلك الروايات التي كانت تستدل بها الفرق في آرائها المختلفة، وتفرد بعض المصادر المذهبية (كالشيعة، والزيادات على مسند الربيع) بروايات؛ مؤشر على الاستئثار المذهبي بتلك الروايات، كما أن الكتاب قد ضمّ كمّا كبيرا من آثار الصحابة والتابعين المتعلقة في المسائل الخلافية.

2- خلو المرويات عنده من أي سند، مع أنه من المتقدمين، إلا أن إيراده للروايات بغير سند على خلاف ما كان شائعا في تلك العصور المتقدمة؛ فيه دليل التساهل من جهة، ومن جهة أخرى فإنه ينقل لتلك الروايات على لسان الفرق وبعض أتباعها، ويتجاهل أقوال المحدثين في نقدها، وهي أقوال نقدية كانت شائعة في عصره.

3- أغلب الروايات منقولة بالمعنى، فضرار لم يعتمد منهج المحدثين في الضبط والرواية؛ بل سار على منهج أصحاب المغازي في تلفيق الروايات، وربما التساهل من أهل الفرق التي تتناقل تلك الروايات وتستدل بها، وما ضرار إلا ناقل عنهم.

4- يضمّ الكتاب عددا كبيرا من الروايات الضعيفة وشديدة الضعف والموضوعة، والتي تحتاج إلى دراسة تفصيلية دقيقة، لتمييزها عن الروايات المقبولة.

5- لم يهتم ضرار بالحكم على الحديث؛ بل كيف تستغل الفرق هذه الأحاديث، فقد خلا الكتاب –إلا استثناءً نادرا- من نقد ما يورده من الروايات، سواء النقد من جهة الصحة، أو النقد في تصويب وجه الاستدلال بها، أو توجيه ما يظهر من تعارض، أو تعارض مفتعل من قبل من أسماه (الفقيه)، وجميع هذه الأمور توجب على الباحثين اليوم الاهتمام بها.

6- لا يختلف أسلوب الكتاب عن غيره في طريقة إيراد الأحاديث من حيث الاختصار أو التكرار، إلا أن المشكلة في توظيف هذا الاختصار والتكرار.

وختاما فالكتاب يستحق تخصيص عدد من الدراسات التفصيلية الموسعة، وأنصح طلبة الدراسات العليا للقيام بذلك، سواء في تخصّص الفرق الإسلامية وأدلتها، أو في نقد المرويات تفصيلا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

المراجع:

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241 هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. اليمامة - بيروت 1407 – 1987.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت 292 هـ)، المسند المطبوع باسم البحر الزخار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، الطبعة الأولى، 1988 – 2009، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.

البلخي أبو القاسم عبد الله بن أحمد (ت 319هـ)، المقالات، تحقيق حسين خانصو وآخرون، الطبعة الثانية، 2020، دار الفتح، الأردن.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي (ت 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (ت 279هـ)، جامع الترمذي والمعروف أيضا بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597 هـ)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان.

ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى1992م، دار الكتب العلمية بيروت.

ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الأولى، 1966 م، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، (المتوفى: 327هـ)، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن- الهند، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1952م.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، علل الحديث، تحقيق فريق من الباحثين، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م، مطابع الحميضي.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت 405 هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، 1411 – 1990، دار الكتب العلمية – بيروت.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، طبعة 1379 هـ، دار المعرفة، بيروت.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456 هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل. طبعة مكتبة الخانجي – القاهرة.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام. دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت – لبنان 1417 هـ - 1997م.

الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، طبعة المكتبة العلمية - المدينة المنورة، (بلا ت).

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني (ت 385هـ)، السنن، تحقيق شعيب الارنؤوط وآخرون، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، السنن، تحقيق شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م، دار الرسالة العالمية.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ)، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، 2003 م، دار الغرب الإسلامي.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، طبعة 1427هـ2006-م، دار الحديث- القاهرة.

الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، 1382 هـ - 1963 م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي (ت 606هـ)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية – بيروت،

رامي محمود، قراءة في كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني، بحث منشور في مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول، العدد 36، السنة 2016.

الربيع بن حبيب، ابن عمر الأزدي البصري (ت 175 – 180 هـ)، مسند الربيع، بترتيب أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت 570 هـ)، الطبعة الثانية 1349 هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.

د. رضوان السيد، ضرار بن عمرو بين التحرش والتحريش، مقال منشور في صحيفة الشرق الأوسط، الثلاثاء 20 رمضان 1431 هـ 31 اغسطس 2010 العدد 11599. https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=584698&issueno=11599#.Yasp49DP02w

الزركلي، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي (ت 1396 هـ)، الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، الطبعة: الخامسة عشر 2002 م، دار العلم للملايين.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت 902هـ)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985م، دار الكتاب العربي – بيروت.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، الطبعة الأولى 2004م، مكتبة نزار مصطفى الباز.

الشجري، يحيى بن الحسين بن إسماعيل بن زيد الحسني الشجري الجرجاني (ت 499 هـ)، ترتيب الأمالي الخميسية، رتبها القاضي محيي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي (ت 610هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي (ت 235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، 1409 هـ، مكتبة الرشد – الرياض.

الصغاني، رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني الحنفي (ت 650هـ)، الموضوعات، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، الطبعة الثانية، 1405 هـ، دار المأمون للتراث – دمشق.

ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين (ت 643هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، 1406هـ - 1986م.

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت 764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، طبعة :1420هـ- 2000م، دار إحياء التراث – بيروت.

ضرار بن عمرو الغطفاني، التحريش، تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين، الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2014م، دار الإرشاد – تركيا، ودار ابن حزم – بيروت.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، طبعة دار الحرمين – القاهرة.

الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مكتبة ابن تيمية – القاهرة.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار - مسند علي، تحقيق محمود محمد شاكر، طبعة 1982م، مطبعة المدني – القاهرة.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن، المعروف بـشيخ الطائفة (ت 460 هـ)، الأمالي، تحقيق بهراد الجعفري وعلي أكبر الغفاري، طبعة دار الكتب الإسلامية – طهران.

عبد الحميد مجيد إسماعيل، علل الحديث ماهيتها وأنواعها، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، 1993م

عبد الرحمن حللي، التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني، مجلة (أسطور)، العدد (10)، في تموز / يوليو 2019.

العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت 806 هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، دار ابن حزم، بيروت – لبنان.

العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت 322هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م، دار المكتبة العلمية – بيروت.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273 هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.

محمد أنس سرميني، تأملات في كتاب التحريش لمؤلفه ضرار بن عمرو، مقال منشور في مدونته على الشبكة (النت)، تاريخ النشر 6 – 9 – 2017.

http://anassarmini.blogspot.com/2017/06/blog-post.html

المستغفري، أبو العباس جعفر بن محمد (ت 432 هـ)، دلائل النبوة، تحقيق أحمد بن فارس السلوم، الطبعة الأولى، 2010 م، دار النوادر.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، الصحيح (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت 804 هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، الطبعة الاولى، 1425هـ2004-م، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، ابن منظور الأنصاري الإفريقى (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

ابن النديم، ابو الفرج محمد بن اسحاق النديم، الفهرست. تحقيق: د. أيمن فؤاد سيد، طبعة 2009، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت 303هـ)، السنن الصغرى (المجتبى من السنن)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، 1406 هـ - 1986 م، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب.

النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بإشراف شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مؤسسة الرسالة – بيروت.

نصر بن مزاحم المنقري (ت 212 هـ)، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية 1382 هـ، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة – مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، طبعة مصر، -1394 1974.

نعيم بن حماد (ت 228 هـ)، الفتن، تحقيق سمير أمين الزهيري، الطبعة الأولى، 1412 هـ، مكتبة التوحيد، القاهرة.

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (ت 807 هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، طبعة 1414 هـ، 1994 م، مكتبة القدسي، القاهرة.

أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي التميمي، الموصلي (ت 307هـ)، المسند، تحقيق حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، 1404 هـ - 1984 م، دار المأمون للتراث – دمشق.

Van Ess, Josef. *Kleine Schriften*, Hinrich Biesterfeldt (ed.). Series: Islamic History and Civilization. vol. 137. 3rded. Leiden: Brill, 2018.

Kaynakça/References

ʻAbd al-Ḥamīd Majīd Ismāʻīl, *ʻIlal al-ḥadīth māhīyatuhā wa-anwāʻhā*, Risālat mājistīr, Kullīyat al-ʻUlūm al-Islāmīyah, Baghdād Un., 1993.

ʻAbd al-Raḥmān Ḥulalī, *al-Tanawwuʻ al-dīnī wa alṭāʼifī fī al-fatrah al-Islāmīyah al-mubakkirah min khilāl Kitāb al-Taḥrīsh li Dirār ibn ʻAmr al-Ghaṭafānī*, *Majallat Ostour*, 10 (2019), 33-48.

Abū Dāwūd, al-Sijistānī, *al-Sunan*, ed. Shuʻayb al-Arnaʼūṭ, Bayrūt: Dār al-Risālah al-ʻĀlamīyah, 1430 /2009.

Abū Naʻīm al-Aṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyāʼ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʼ*, Miṣr, 1394 /1974.

Abū Yaʻlá al-Mawṣilī, *al-Musnad*, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Dimashq: Dār al-Maʼmūn lil-Turāth, 1404 H-1984.

Abū Yaʻlá al-Mawṣilī, *al-Musnad*, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Dimashq: Dār al-Maʼmūn lil-Turāth, 1404 H-1984

Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad,* ed. Shuʻayb al-Arnāʼūṭ wa-ākharūn, Bayrūt: Muʼassasat al-Risālah, 1421/2001.

al-Balkhī Abū al-Qāsim ʻAbd Allāh ibn Aḥmad, *al-Maqālāt*, ed. Ḥusayn Khānṣu wa-ākharūn, Amman: Dār al-Fatḥ 2020.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad, *al-sunan al-Kubrá*, ed. Muḥammad ʻAbd al-Qādir ʻAṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah 1424/2003.

al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad ibn ʻAmr, *al-Musnad*, ed. Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh wa-ākharūn, al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-ʻUlūm wa-al-Ḥikam, 1988/2009.

al-Bukhārī, *al-Jāmiʻ al-ṣaḥīḥ*, ed. Muṣṭafá Dīb al-Bughā. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1407/1987.

al-Dāraquṭnī, al-Baghdādī, *al-Sunan*, ed. Shuʻayb alārnʼut wa-ākharūn, Bayrūt: Muʼassasat al-Risālah, 1424 /2004.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, *Siyar Aʻlām al-nubalāʼ*, al-Qāhirah: Dār alḥadīth, 1427 /2006.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-mashāhīr wālʼʻlām*, ed. Bashshār ʻAwwād Maʻrūf, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, *Mīzān al-iʻtidāl fī Naqd al-rijāl*, ed. ʻAlī Muḥammad al-Bajāwī, Bayrūt: Dār al-Maʻrifah lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, 1382 /1963.

al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ʻalá al-ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafá ʻAbd al-Qādir ʻAṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1411/1990.

al-Haythamī, Nūr al-Dīn, *Majmaʻ al-zawāʼid wa-manbaʻ al-Fawāʼid*, ed. Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, al-Qāhirah: Maktabat al-Qudsī, 1414 /1994.

al-ʻIrāqī, Zayn al-Dīn*, al-Mughnī ʻan ḥaml al-asfār fī al-asfār fī takhrīj mā fī al-Iḥyāʼ min al-akhbār*, Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1426 /2005.

al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī ʻilm al-riwāyah*, ed. Ibrāhīm Ḥamdī al-madanī, al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-ʻIlmīyah.

al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām*. ed. Muṣṭafá ʻAbd al-Qādir ʻAṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1417 / 1997.

al-Mustaghfirī, Jaʻfar ibn Muḥammad, *Dalāʼil al-Nubūwah*, ed. Aḥmad ibn Fāris al-Sallūm, Bayrūt: Dār al-Nawādir, 2010.

al-Nasāʼī, Aḥmad ibn Shuʻayb, *al-sunan*, ed. ʻAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, Ḥalab: Maktab al-Maṭbūʻāt al-Islāmīyah, 1406 /1986.

al-Nasāʾī, *al-sunan al-Kubrá*, ed. Ḥasan ʻAbd al-Munʻim Shalabī, bi-ishrāf Shuʻayb al-Arnāʾūṭ, Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 1421 /2001.

al-Rabīʻ ibn Ḥabīb, *Musnad al-Rabīʻ*, *bi-tartīb Abī Yaʻqūb al-Warjalānī*, al-Qāhirah: al-Maṭbaʻah al-Salafīyah, 1349.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Iʻtiqādāt firaq al-Muslimīn wa-al-mushrikīn*, ed. ʻAlī Sāmī al-Nashshār, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah.

al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim *ʻIlal al-ḥadīth*, ed. farīq min al-bāḥithīn, ʻ al-Ḥumayḍī, 1427/2006.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak, *al-Wāfī bi-al-Wafayāt*, ed. Aḥmad al-Arnāʾūṭ, Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1420 /2000.

. al-Ṣaghānī, Raḍī al-Dīn, al-Ḥanafī, *al-Mawḍūʻāt*, ed. Najm ʻAbd al-Raḥmān Khalaf, Dimashq: Dār al-Maʾmūn lil-Turāth, 1405.

al-Sakhāwī, Shams al-Dīn, *al-Maqāṣid al-ḥasanah fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-mushtahirah ʻalá al-alsinah*, ed. Muḥammad ʻUthmān al-Khisht, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1405 /1985.

al-Shajarī, al-Jurjānī, *Tartīb al-Amālī alkhamisiyyah*, ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʻīl, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1422 /2001.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Tārīkh al-khulafāʼ*, ed. Ḥamdī al-Dimirdāsh, Makka: Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, 2004.

al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad al-Shāmī, *al-Muʻjam al-Awsaṭ*, ed. Ṭāriq ibn ʻAwaḍ Allāh, wa-ʻAbd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramayn.

al-Ṭabarānī, *al-Muʻjam al-kabīr*, ed. Ḥamdī ibn ʻAbd al-Majīd al-Salafī, al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taymīyah.

al-Ṭabarī, Abū Jaʻfar ibn Jarīr, *Tahdhīb al-Āthār wa-tafṣīlihi al-Thābit ʻan Rasūl Allāh min al-akhbār-Musnad ʻAlī*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, al-Qāhirah: Maṭbaʻat al-madanī, 1982.

al-Tirmidhī, *Jāmiʻ al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Miṣr, Maktabat wa-Maṭbaʻat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1395 /1975.

al-Ṭūsī, Abū Jaʻfar, *al-Amālī*, ed. Bihrād al-Jaʻfarī wa-ʻAlī Akbar al-Ghaffārī, Ṭahrān: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

Al -ʻUqaylī, Abū Jaʻfar, *al-Duʻafāʾ al-kabīr*, ed. ʻAbd al-Muʻṭī Amīn Qalʻajī, Bayrūt: Dār al-Maktabah al-ʻIlmīyah, 1404 /1984.

al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, *al-Aʻlām-Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-al-nisāʾ min al-ʻArab wa-al-mustaʻribīn wa-al-mustashriqīn*, Bayrūt: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 2002.

Ḍirār ibn ʻAmr al-Ghaṭafānī, al-Taḥrīsh, ed. Ḥusayn Khānṣu wa-Muḥammad Kaskīn, Istanbul: Dār al-Irshād / Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1435 /2014.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-jarḥ wa-al-taʻdīl*, Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-Aʼrabī, 1952.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *ʻilal al-ḥadīth*, ed. farīq min al-bāḥithīn, Riyad: Maṭābiʻ al-Ḥumayḍī, 1427/2006.

Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr, *al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1409.

Ibn al-Jawzī, *al-ʻilal al-mutanāhiyah fī al-aḥādīth alwāhyh*, ed. Irshād al-Ḥaqq al-Atharī, Fayṣal Ābād, Bākistān, Idārat al-ʻUlūm al-Atharīyah, 1401 /1981.

Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn, *al-Badr al-munīr fī takhrīj al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqiʻah fī al-sharḥ al-kabīr*, Riyad: Dār al-Hijrah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1425 /2004.

Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*. ed. Dr. Ayman Fu’ād Sayyid, London: Mu’assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, 2009.

Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ‘amr, *Ma‘rifat anwā‘ ‘ulūm al-ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn ‘Itr, Bayrūt: Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, 1406 /1986.

Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1399 /1979.

Ibn Ḥajar, al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1379.

Ibn Ḥazm, al-Andalusī, *al-faṣl fī al-milal wa-al-ahwā’ wa-al-niḥal*, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī.

Ibn Mājah, al-Qazwīnī, *al-Sunan*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.

Ibn manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1414.

Muḥammad Anas Sarmīnī, Ta’ammulāt fī Kitāb al-Tḥrīsh li-mu’allifihi Ḍirār ibn ‘Amr, Tārīkh al-Nashr : 06.09.2017. http://anassarmini.blogspot.com/2017/06/blog-post.html

Muslim ibn al-Ḥajjāj, al-Nīsābūrī, *al-Musnad al-Saḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Na‘īm ibn Ḥammād, *al-fitan*, ed. Samīr Amīn al-Zuhayrī, al-Qāhirah: Maktabat al-tawḥīd, 1412.

Naṣr ibn Muzāḥim al-Minqarī, *Waq‘at al-Ṣiffīn*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, al-Qāhirah: al-Mu’assasah al-‘Arabīyah al-ḥadīthah, 1382.

Raḍwān al-Sayyid, *Ḍirār ibn ‘Amr bayna al-Taḥarrush wā al-Taḥrīsh*, Ṣaḥīfat al-Sharq al-Awsaṭ, 20 Ramaḍān, 31 Aghusṭus 2010, al-‘adad 11599. https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=584698&issueno=11599#.Yasp49DP02w

Rāmī Maḥmūd, *Qirā’ah fī Kitāb al-Taḥrīh li Drār ibn ‘Amr al-Ghaṭafānī*, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36 (2016), 281-292.

Van Ess, Josef. *Kleine Schriften*, Hinrich Biesterfeldt (ed.). Series: Islamic History and Civilization. vol. 137. 3

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 411–437

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1096891
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 05.04.2022
Revision Requested: 26.06.2022
Last Revision: 03.10.2022
Accepted: 24.10.2022
Published Online: 14.11.2022

RESEARCH ARTICLE

Do Not Resuscitate (DNR) Orders from an Islamic Perspective

Hatice Kübra Memiş*

Abstract

In modern medicine and technologies, it is commonly accepted and recognized by the laws in western countries that patients have decision-making rights regarding the end of their lives. While people can choose medical cardiopulmonary resuscitation (CPR), some may refuse it for personal, moral, social, or religious reasons. Sometimes, when treatment is futile, it is possible to make an end-of-life decision with a recommendation from a doctor. Therefore, issues that must be addressed in both ethical and Islamic terms surround end-of-life decisions. One of these issues involves Do-Not-Resuscitate (DNR) orders. DNR is a decision that means treatment methods are not applied to a patient when their breathing or heart has stopped for some reason. This decision is taken either because of a testament signed by the person when they were healthy or because the doctor cannot perform any curative intervention. In this study, the status and applicability of DNR orders will be investigated from an Islamic Bioethics perspective, and *fatwas* will be cited to clarify the status of DNR orders in Islam. Additionally, because DNR is essentially the refusal or withholding of medical treatment, the provisions of Islam concerning seeking medical treatment and withholding treatment have been extensively researched. This study aims to demonstrate that DNR instructions are Islamically applicable in cases where treatment is unnecessary, considering classical and contemporary Islamic sources.

Keywords

Islamic Law, Islamic Bioethics, End-of-Life, DNR orders, Seeking Remedy, Withholding Treatment

* **Corresponding Author:** Hatice Kübra Memiş (PhD Candidate), University of Exeter, Institute of Arab and Islamic Studies, Exeter, United Kingdom. Directorate General for Higher and Foreign Education, Ministry of National Education, Ankara, Turkiye. E-mail: hkm208@exeter.ac.uk ORCID: 0000-0003-3919-153X

To cite this article: Memis, Hatice Kubra. "Do Not Resuscitate (DNR) Orders from an Islamic Perspective." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 411–437. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1096891

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Introduction

In recent decades, technological advances in science and medicine have provided many opportunities for humans to extend their lifespans. However, these possibilities also come with challenges and concerns. Considering that Islam is the second-largest religion in the world, it is essential to examine whether these possibilities are 'ethical and *jā'iz* (permissible)' according to Islamic teachings. Muslim patients, their relatives, and healthcare providers who want to preserve their lives per Islamic teachings wish to learn how to accommodate science and medical advancements within their beliefs. Islamic bioethics has been developed to find answers to such problems. Islamic bioethics has several stakeholders who provide the resources to grow and improve this discipline. Healthcare professionals, health policymakers, historians, social scientists, and scholars in Islamic studies are all watching Islamic law, medicine, and bioethics problems. Each of these stakeholders evaluates answering questions about how Islamic principles communicate with medical practice and influence them. These evaluations are used to inform Islamic scholars under Islamic Law about issuing *fatwa*s (legal rulings) on bioethical issues. Therefore, *fatwas* are used by physicians to recognize the acceptability of medical treatment, and by Islamic scholars to receive universal Islamic bioethics standards.[1]

Human lives have been extended by developments in technology, especially in the medical sciences. For example, cardiopulmonary resuscitation (CPR) is performed if a patient's pulse or breathing stops. This method came into use in the 1960s and saved many human lives.[2] The procedure aims to resuscitate a patient by using an electrical shock-powered system on the heart and supplying oxygen to assist with intubation. CPR is currently being practiced regularly in hospitals. CPR can be both beneficial and detrimental for patients. It can help save lives. However, CPR may also prolong the cycle of pain and death. CPR is vital when a person loses their life since cardiac arrest and respiratory failure are likely to occur. A CPR order has the goal of saving and prolonging lives. However, the failure of a CPR order results in the patient dying. However, some patients wish not to be resuscitated. The literature has studied this order, the Do-Not-Resuscitate (DNR),

1 Aasim I. Padela, Hasan Shanawani, and Ahsan Arozullah, 'Medical Experts & Islamic Scholars Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse,' *The Muslim World* 101, no. 1 (2011): 1–2, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01342.x.

2 Young-Rye Park, Jin-A Kim, and Kisook Kim, 'Changes in How ICU Nurses Perceive the DNR Decision and Their Nursing Activity after Implementing It,' *Nursing Ethics* 18, no. 6 (1 November 2011): 802–13, https://doi.org/10.1177/0969733011410093.

for patients who suffer from severe burns,[3] cardiopulmonary insufficiency,[4] cancer,[5] dementia,[6] and for the elderly.[7] As of 2008, CPR has been implemented under the code blue procedure, and the right of DNR has been contested.[8]

Because CPR is considered vital and has been taken under the blue code, a doctor who intentionally or unintentionally omits CPR is considered a murderer. Until 1990, the withdrawal of CPR was regarded as a professional mistake. However, on 1 December 1991, the US Constitutional Court brought into force the '*Patient Self-determination Act*,' which states patients must decide on the treatment applied to them. The consequence, however, was the adoption of a patient-centered approach, and physicians often made these patient requests.[9] The physician usually writes DNR orders following a discussion with the patient or the patient's surrogate decision-maker. Several countries have allowed people to sign DNR orders in advance. Legislation in several countries, such as Belgium and Holland, facilitates and enforces the implementation of DNR orders.[10]

From an Islamic Law perspective, DNR directives are followed by numerous issues that have necessitated solutions. In Saudi Arabia, DNR orders were first regulated by a *fatwa* in 1988, which excluded the patient and their family from decision-making. Even though all Saudi Arabian hospitals follow the core principles

---

3 Yücel Yüce et al., 'Can We Make an Early "do Not Resuscitate" Decision in Severe Burn Patients?,' *Ulusal Travma ve Acil Cerrahi Dergisi = Turkish Journal of Trauma & Emergency Surgery: TJTES* 23, no. 2 (March 2017): 139, https://doi.org/10.5505/tjtes.2016.71508.

4 M. O'Reilly, C. M. P. O'Tuathaigh, and K. Doran, 'Doctors' Attitudes towards the Introduction and Clinical Operation of Do Not Resuscitate Orders (DNRs) in Ireland,' *Irish Journal of Medical Science (1971 -)* 187, no. 1 (February 2018): 25, https://doi.org/10.1007/s11845-017-1628-6.

5 Ming-Tai Cheng et al., 'Impact of Major Illnesses and Geographic Regions on Do-Not-Resuscitate Rate and Its Potential Cost Savings in Taiwan,' ed. Doris YP Leung, *PLOS ONE* 14, no. 9 (12 September 2019): 2, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222320.

6 Amal Al Farhan et al., 'Patient Reluctance to Accept Do Not Resuscitate Order: Impact on Clinical Care,' *Eastern Mediterranean Health Journal* 26, no. 8 (24 August 2020): 933–38, https://doi.org/10.26719/emhj.20.009.

7 Sima Mogadasian et al., 'The Attitude of Iranian Nurses About Do Not Resuscitate Orders,' *Indian Journal of Palliative Care* 20, no. 1 (2014): 21–25, https://doi.org/10.4103/0973-1075.125550.

8 Burcu Çuvalci and Sevilay Hintistan, 'DNR Order and Elderly,' *Middle Black Sea Journal of Health Science*, 28 December 2017, 1, https://doi.org/10.19127/mbsjohs.338904.

9 Engin Baştürk, 'Do-Not-Resuscitate (DNR) Talimatının Temel Etik İlkeler Açısından Değerlendirilmesi,' *T Klin Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi* 11 (2003): 12–21.

10 Barbara A Daveson et al., 'To Be Involved or Not to Be Involved: A Survey of Public Preferences for Self-Involvement in Decision-Making Involving Mental Capacity (Competency) within Europe,' *Palliative Medicine* 27, no. 5 (1 May 2013): 419, https://doi.org/10.1177/0269216312471883.

of this policy, there is no homogeneity in its implementation.[11] However, no law directly applies to DNR orders in countries with a substantial Muslim community, such as Turkey. In many Turkish hospitals, ethics departments and consultants are not consulted before issuing DNR orders.[12] In Turkey, DNR orders are regarded as a form of euthanasia. As a matter of fact, the Turkish penal code considers euthanasia to be a crime. However, DNR orders can be issued in Turkish hospitals under certain conditions. Additionally, Turkey has no clear-cut rules or ethical guidelines regarding Do-Not-Resuscitate orders. It is, therefore, difficult for clinics to bring up DNR orders without causing ethical and legal dilemmas.[13]

This article aims to examine how Islamic and ethical approaches can be applied to these modern problems. Although there is no specific discussion among Islamic scholars, there are some guidelines that physicians can refer to when dealing with Muslim patients regarding DNR. In this study, DNR orders will be discussed in terms of Islamic permissibility. In addition, the issues of seeking treatment, withholding treatment, and medical futility, which are closely related to deciding on the DNR orders, will also be examined from the perspectives of Muslim scholars. This research aims to demonstrate that DNR instructions are Islamically applicable when a physician has determined that treatment is futile.

End-of-life decisions also contain concerns. Euthanasia, withdrawing and withholding life support, and executing DNR orders are among the most contentious of these issues. A substantial number of studies have been conducted on euthanasia and whether or not a terminally ill patient, who cannot be medically cured, has the right to end life or reject care.[14] However, it seems that today there is a consensus among Islamic scholars that active euthanasia is forbidden (*ḥaram*) in Islam.

11 Abdullah S Amoudi et al., ‘Perspectives of Interns and Residents toward Do-Not-Resuscitate Policies in Saudi Arabia,’ *Advances in Medical Education and Practice* 7 (14 March 2016): 165, https://doi.org/10.2147/AMEP.S99441.

12 Baştürk, ‘Do-Not-Resuscitate (DNR) Talimatının Temel Etik İlkeler Açısından Değerlendirilmesi,’ 19.

13 Şenay Gül, Gülcan Bağcivan, and Miray Aksu, ‘Nurses’ Opinions on Do-Not-Resuscitate Orders,’ *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 23 October 2020, 2, https://doi.org/10.1177/0030222820969317.

14 Hassan Chamsi-Pasha and Mohammed Ali Albar, ‘Ethical Dilemmas at the End of Life: Islamic Perspective,’ *Journal of Religion and Health* 56, no. 2 (1 April 2017): 400–410, https://doi.org/10.1007/s10943-016-0181-3; Mohammed Ghaly, ‘Islamic Ethical Perspectives on Life-Sustaining Treatments,’ *Eastern Mediterranean Health Journal* 28, no. 8 (31 August 2022): 557–59, https://doi.org/10.26719/emhj.22.044; Afshan Mohiuddin et al., ‘When Can Muslims Withdraw or Withhold Life Support? A Narrative Review of Islamic Juridical Rulings,’ *Global Bioethics* 31, no. 1 (2020): 29, https://doi.org/10.1080/11287462.2020.1736243.

Active euthanasia is prohibited by contemporary *fatwa* authorities like Yusuf al-Qaradāwī,[15] the Egyptian muftis,[16] the Islamic Medical Association of North America (IMANA),[17] the Islamic Medical Association (IMA),[18] and the Presidency of Turkish Religious Affairs (Diyanet).[19]

At the *fatwa* assembly meeting held at al-Azhar University, it was determined that ending a patient's life for any disease and suffering was not permissible. According to the legislature, the patient is not permitted to end their life. It is also not appropriate for physicians to cause the patient's death even with the patient's permission.[20] However, a life-support system can be stopped in the case of a patient's brain death, as agreed by the Council of the Islamic Fiqh Academy in 1986 in Amman.[21] This decision has become the basis for policy in other nations. According to this verdict, if a person's heartbeat and breathing stop irreversibly, the physicians conclude that it is no longer possible to resuscitate the patient. In addition, if the brain activity has ceased and the brain has started to die, then death can be deemed appropriate.[22] From this perspective, it can be said that it is *jāʾiz* to terminate the life support devices connected to a patient in this situation.

According to the *fatwa* on the rejection of CPR, DNR may be applied if three specialists agree that further treatment is futile and harmful for the patient. Obviously, withholding treatment that causes the patient's death is in principle, unacceptable. However, this ruling is excluded in cases where it is unnecessary or detrimental to the patient in the opinion of specialist physicians about the treatment applied.

15 Yusuf Al-Qaradawi, 'Islam's Stance on Euthanasia,' online, 2021, https://archive.islamonline.net/1005.

16 'Fatawa - Euthanasia,' Dar Al-Ifta Al-Misriyyah, 2022, https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=453&text=euthanasia.

17 IMANA Ethics Committee, 'Islamic Medical Ethics: The IMANA Perspective | Journal of the Islamic Medical Association of North America' 37, no. 1 (2005): 234, https://jima.imana.org/article/view/5528.

18 Mohammad Yousuf Rathor, Azarisman Shah Bin Mohamad Shah, and Sheikh Farid Uddin Akter, 'The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an "Islamic Viewpoint",' *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 43, no. 1 (2011): 66, https://jima.imana.org/article/view/6396.

19 'Ötanazi Caiz Midir?,' Din İşleri Yüksek Kurulu:Dini Bilgilendirme Platformu, accessed 4 August 2022, https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/992/otanazi-caiz-midir.

20 Tuğba Erkoç, 'Fikhî Açidan Hayatin Sonuna Ilişkin Tibbi Sorunlar:Ötanazi,' in *Hayatın Başlangıcı ve Sonu*, ed. Hakan Ertin and Merve Özdemir (Istanbul: ISAR, 2013), 285.

21 Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000* (Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2000), 30.

22 al-Islāmī, 30.

Abdulaziz Sachedina discusses this topic in his book *Islamic Biomedical Ethics*. He states that the 'right to die' cannot exist in Islam and explains the situation in the light of the *Mejelle* code (Ottoman civil code) (19) that *lā ḍarār wa lā ḍirār* 'no harm shall be inflicted or reciprocated.'[23] Due to this, if the medication causes new pain and does not heal the patient, it is advised to discontinue intensive care. Therefore, palliative treatment should be pursued, aiming only to relieve the patient's suffering. Nonetheless, in this case, the decision would be based on the physician's judgment that the procedure is ineffective rather than the patient's opinion.[24] As a result of this opinion, the decision of a physician who is an expert in the field should be preferred over the decision of the patient. The doctor will inevitably adopt a paternalistic attitude since the doctor's opinion will depend on whether the treatment is beneficial.

The end-of-life decision studies usually concentrate on situations where the treatment is futile. It was found that there are no comprehensive studies relevant to DNR orders in the Arab and Muslim world.[25] The studies mainly focus on the *fatwa* issued in 1988 by the Presidency of the Administration of Islamic Research and Ifta in Riyadh, Saudi Arabia.[26] In addition, it was noted that in some studies in Muslim countries, there are negative attitudes towards DNR orders.[27] It also stated that the DNR orders in these countries have conflicting perspectives.[28] In Islamic

23 C. A. Hooper, 'The Mejelle. Articles 1-100,' *Arab Law Quarterly* 1, no. 4 (1986): 375, https://doi.org/10.2307/3381414.

24 Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford University Press, USA, 2009), 170–71.

25 Alaa Gouda, Ahmad Al-Jabbary, and Lian Fong, 'Compliance with DNR Policy in a Tertiary Care Center in Saudi Arabia,' *Intensive Care Medicine* 36, no. 12 (December 2010): 2149, https://doi.org/10.1007/s00134-010-1985-3.

26 M. Takrouri and T. Halwani, 'An Islamic Medical and Legal Prospective of Do Not Resuscitate Order in Critical Care Medicine,' *Internet J Health* 7, no. 1 (2008): 12–16; Salem Saiyad, 'Do Not Resuscitate: A Case Study from the Islamic Viewpoint | Journal of the Islamic Medical Association of North America,' accessed 1 April 2022, https://jima.imana.org/article/view/4477; Hassan Chamsi-Pasha and Mohammed Ali Albar, 'Ethical Dilemmas at the End of Life: Islamic Perspective,' *Journal of Religion and Health* 56, no. 2 (1 April 2017): 400–410, https://doi.org/10.1007/s10943-016-0181-3.

27 Mogadasian et al., 'The Attitude of Iranian Nurses About Do Not Resuscitate Orders,' 21; Masood Fallahi et al., 'The Iranian Physicians Attitude toward the Do Not Resuscitate Order,' *Journal of Multidisciplinary Healthcare* 9 (29 June 2016): 279, https://doi.org/10.2147/JMDH.S105002.

28 Fatima S Abdallah et al., 'Intensive Care Unit Physician's Attitudes on Do Not Resuscitate Order in Palestine,' *Indian Journal of Palliative Care* 22, no. 1 (2016): 38, https://doi.org/10.4103/0973-1075.173947; Gouda, Al-Jabbary, and Fong, 'Compliance with DNR Policy in a Tertiary Care Center in Saudi Arabia.'

countries, there are a limited number of DNR orders for research.[29] Despite this, the results of these studies are contradictory, and further research on this topic is recommended.[30] However, non-standard, informal, and verbal DNR orders are popular in many countries where Muslims constitute the majority of the population, such as Turkey.[31] These references show that a comprehensive study of DNR orders and related issues seeking treatment and withholding treatment will help fill the gap in this issue.

The main research problem in this work is can DNR orders be decided according to existing *fatwas* and, if so, which circumstances allow them to be signed? What are the Islamic positions on seeking treatment and withholding treatment? Additionally, to what extent have the *fatwa*s on DNR changed? In this research, I will focus on two *fatwa*s issued by the Presidency of the Administration of Islamic Research and Ifta' in 1988 and by Darul Ifta' Birmingham in 2011. It is necessary to investigate historical changes between two *fatwa*s and to what extent they add ethical concerns to their Islamic legal perspectives. Therefore, the content of this article will be limited to two *fatwa*s issued by *fatwa* authorities on the DNR orders.

The Do-Not-Resuscitate Orders

Resuscitation aims to restore the blood circulation and respiratory functions of cardiac or respiratory arresting patients. Cardiopulmonary resuscitation (CPR) is applied when a person's cardio or respiratory function has stopped. This application has a purpose: to save a patient's life by using an electrical shock-powered device on the heart and giving oxygen to aid with intubation. Nowadays, CPR is widely practiced in hospitals.[32] CPR is regularly given to any unconscious cardiac and/or respiratory arrest patient. Patient prognosis plays an important role in the success of CPR. There is also an assumption that CPR should only be extended to patients with high survival chances.[33]

29 Fallahi et al., 'The Iranian Physicians Attitude toward the Do Not Resuscitate Order,' 280; Abdallah et al., 'Intensive Care Unit Physician's Attitudes on Do Not Resuscitate Order in Palestine,' 36.

30 Mogadasian et al., 'The Attitude of Iranian Nurses About Do Not Resuscitate Orders,' 24.

31 Baştürk, 'Do-Not-Resuscitate (DNR) Talimatının Temel Etik İlkeler Açısından Değerlendirilmesi,' 19.

32 Mohammed M Jan, 'The Decision of "Do Not Resuscitate" in Pediatric Practice,' *Saudi Med J* 32, no. 2 (2011): 115–22.

33 Jonas A Cooper, Joel D. Cooper, and Joshua M. Cooper, 'Cardiopulmonary Resuscitation | Circulation' 114, no. 25 (2006): 2847, https://www.ahajournals.org/doi/full/10.1161/CIRCULATIONAHA.106.610907.

There is concern about CPR administration for those with chronic disease or with no possibility of survival since life-sustaining and viable care for these types of patients may be useless. In addition, it may also extend patient suffering. For example, patients are less likely to recover in cancer cases. Furthermore, patients successfully given CPR will also be subjected to aggressive treatments inside intensive care units; complications such as rib fractures, neurologic problems, or impaired physical condition can result from aggressive therapies.[34] However, in severe and untreated cognitive disorders, constant medical treatment is required without any possibility of healing[35]. Moreover, there is a possibility that chronically vegetative or comatose patients (complex neurological disorders in which the patient is conscious but is not conscious of themselves and their surroundings) will experience poor living conditions.[36] The patient's recovery in this situation will not always be possible, so they will likely remain in a poor condition. Due to this, some intensive care physicians refuse to treat these types of patients.[37] This is because they are not likely to benefit from treatment since recovery will not always be possible. As a result of this futile treatment, when these kinds of patients require continuous medical intervention regularly, the hospital and their families will likely incur significant costs due to futile treatment.[38] Although there is a view that medical services should be used when helping the patient,[39] it is also assumed by physicians that if the patient is unable to benefit from medical care, the medical resources are a waste, which may result in the possibility of future exhaustion of supplies or sevices.[40] Therefore, if the treatment offered to the patient is futile, health care providers cannot administer CPR.

DNR orders are decisions made by the patient not to resuscitate, not to administer artificial feeding, and not to withdraw other forms of intensive care. DNR is

---

34 Jacqueline K. Yuen, M. Carrington Reid, and Michael D. Fetters, 'Hospital Do-Not-Resuscitate Orders: Why They Have Failed and How to Fix Them,' *Journal of General Internal Medicine* 26, no. 7 (July 2011): 791, https://doi.org/10.1007/s11606-011-1632-x.

35 Dato K Inbasegaran, 'Consensus on Withdrawal and Withholding of Life Support in the Critically Ill,' *Berita Anestesiologi* 6, no. 1 (2004): 1.

36 Martin M. Monti, Steven Laureys, and Adrian M. Owen, 'The Vegetative State,' *BMJ* 341 (2 August 2010): 2, https://doi.org/10.1136/bmj.c3765.

37 Inbasegaran, 'Consensus on Withdrawal and Withholding of Life Support in the Critically Ill,' 2.

38 Charles D. Deakin et al., 'European Resuscitation Council Guidelines for Resuscitation 2010 Section 4. Adult Advanced Life Support,' *Resuscitation* 81, no. 10 (October 2010): 1307, https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2010.08.017.

39 Omar Hasan K. Kasule, 'Outstanding Ethico-Legal-Fiqhi Issues,' *Journal of Taibah University Medical Sciences* 7, no. 1 (1 August 2012): 5–12, https://doi.org/10.1016/j.jtumed.2012.07.003; Rathor, Shah, and Akter, 'The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an "Islamic Viewpoint",' 31.

40 Kasule, 'Outstanding Ethico-Legal-Fiqhi Issues,' 9.

generally applied when the resuscitation is effective, but the disease cannot be healed, and death is imminent, even if it only prolongs the patient's death cycle.[41] It is a medical, ethical[42] , and legal issue, especially in end-of-life care[43] to decide on the futility of therapeutic interventions and the application of DNR.[44] DNR orders were offered as an alternative to end-of-life care in the US in the early 1970s[45] , and in 1976, the first hospital policies were published on DNR orders.[46] In Muslim countries like Saudi Arabia, *fatwa*s are accepted as a source of law on such issues, though an official fatwa was not issued until 1988 by the General Presidency of Scholarly Research and Ifta in Riyadh: Fatwa 12086.[47] Surprisingly, there is no explicit *fatwa* on this subject on either the official website of Diyanet[48] or the fatwa website of Dar al-Ifta al Misriyya[49] , established in 1895. While the Turkish healthcare system is relatively advanced, it is noteworthy that there are no explicit legal provisions or *fatwas* regarding DNR. The reasons for this situation may be subject to a detailed examination. Furthermore, as far as Do-Not-Resuscitate orders are concerned, Turkey has no clear-cut rules or ethical guidelines. Therefore, clinics may encounter ethical and legal dilemmas when discussing the DNR order.[50] As a result of the legal and ethical difficulties associated with DNR orders, they are still discussed today.[51]

---

41 Christopher T. Le M. Rustom, James Palmer, and Gareth L. Thomas, 'Ethical Issues in Resuscitation and Intensive Care Medicine,' *Anaesthesia & Intensive Care Medicine* 11, no. 1 (1 January 2010): 5, https://doi.org/10.1016/j.mpaic.2009.11.001.

42 S Sahadevan and W.S Pang, 'Do-Not-Resuscitate Orders: Towards a Policy in Singapore,' *Singapore Medical Journal* 36 (1995): 269.

43 Alec Samuels, 'Do Not Resuscitate: Lawful or Unlawful?,' *Medico-Legal Journal* 84, no. 4 (1 December 2016): 191–94, https://doi.org/10.1177/0025817216664649.

44 H. Hinkka et al., 'To Resuscitate or Not: A Dilemma in Terminal Cancer Care,' *Resuscitation* 49, no. 3 (June 2001): 289–97, https://doi.org/10.1016/s0300-9572(00)00367-1.

45 George Castledine, 'Nurses Should Be More Involved in DNR Decisions,' *British Journal of Nursing* 13, no. 3 (February 2004): 175, https://doi.org/10.12968/bjon.2004.13.3.12115; Mogadasian et al., 'The Attitude of Iranian Nurses About Do Not Resuscitate Orders,' 21.

46 Laura Loertscher et al., 'Cardiopulmonary Resuscitation and Do-Not-Resuscitate Orders: A Guide for Clinicians,' *The American Journal of Medicine* 123, no. 1 (1 January 2010): 4, https://doi.org/10.1016/j.amjmed.2009.05.029.

47 Amoudi et al., 'Perspectives of Interns and Residents toward Do-Not-Resuscitate Policies in Saudi Arabia,' 165.

48 'Tıp ve Sağlık,' Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu, accessed 4 August 2022, https://kurul.diyanet.gov.tr/Ana-Konu-Detay/1071/tip-ve-%20saglik?enc=qa%2B3h8UGDkeSyDWQQ2nyig%3D%3D.

49 'Fatawa - Euthanasia.'

50 Gül, Bağcivan, and Aksu, 'Nurses' Opinions on Do-Not-Resuscitate Orders,' 2.

51 Samuels, 'Do Not Resuscitate.'

DNR orders are one of the contemporary issues in both a medical and Islamic context. Classical Islamic jurists, therefore, do not directly address the question of DNR.[52] For this reason, it will be linked to the current debate while researching the question of DNR from an Islamic perspective. DNR instructions, which are the act of giving up resuscitation, may be linked to the search for any disease care in Islam. It is important to note that in carrying out a DNR order on a patient, they will die, which makes DNR appear similar to murder. The procedure of DNR, however, differs from killing since it involves withholding non-beneficial resuscitation to allow natural death to occur. Also, it can be contrasted to murder, which is defined as the deliberate and intentional act by which one ends the life of another.[53] As a result, the Islamic ruling regarding mercy killing does not apply to DNR. Despite this, it is important to underscore that DNR has the ultimate effect of death, and a DNR order and not using medical procedures, i.e., not starting treatment, are intimately connected. Examining Islamic scholars' views regarding seeking or withholding treatment would be beneficial to gain a deeper understanding of the fatwas issued on DNR.

Seeking Remedy and Treatment in Islam

While CPR is a treatment, DNR orders prevent this treatment from being started. To understand the position of DNR orders in Islam, it is important to examine what Islamic sources say about seeking treatment for the patient. In the Qur'an, diseases are mentioned for various reasons[54], but there is no explicit provision for treatment. Also, belief-related diseases such as profanity and shirk are mentioned.[55] Nevertheless, the Qur'an states that "a healing for what is in [your] hearts,"[56]; for believers, "healing and mercy."[57] The *rukhṣa* (concession) suggested alleviating responsibility for Muslims due to physical illnesses or excuses.[58] However, treating diseases may not be mentioned because seeking treatment is a natural and rational need. What is more, verses that state "do not throw [yourselves] with your [own]

52 Mohammad Mustaqim Malek, Noor Naemah Abdul Rahman, and Mohd Shahnaz Hasan, 'Do Not Resuscitate (DNR) Order: Islamic Views,' *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 9, no. 1 (2 July 2018): 36.

53 Malek, Rahman, and Hasan, 37.

54 Sūra al-Baqarah, 2/184, 185; al-Nisāʿ, 4/43; al-Māʾidah, 5/6; al-Tawbah, 9/91; al-Nūr, 24/61; al-Muzammil, 73/20.

55 Sūra al-Baqarah, 2/10; al-Anfāl 8/49; al-Māʾidah, 5/52; al-Tawbah, 9/125.

56 Sūra Yunus, 10/57.

57 Sūra al-Isra, 17/87.

58 Sūra al-Baqarah, 2/185.

destruction [by refraining]," "do not kill yourself,"[59] and "in which there is healing for people"[60] have been considered evidence of the legitimacy of treatment and cure.

The Prophet points to those who are genuine in their treatment methods and states that being treated does not contradict belief and trust in God (*tawakkul*). In addition, he warns of those who are negligent about health. In this context, he said 'There is no disease that Allah has created, except that He also has created its treatment.'[61] Also, he mentioned that 'Usamah bin Shank said: "*Some Bedouins asked: 'O Messenger of Allah shall we treat (our ill)?' He said: 'Yes, o worshippers of Allah! Use remedies. For indeed, Allah did not make a disease, but He made a cure for I' - or – 'a remedy. Except for one disease.' they said: 'O Messenger of Allah! What is it?' He said: 'Old age.*'"[62] In the Hadiths, the Prophet recommended they treat but do not use *ḥaram* in treatment.

Moreover, the Prophet himself used treatment when he was sick. He also stated that health is one of the two blessings people do not know.[63] Furthermore, when the Prophet prayed to God, he wished to become healthy; he would not approve of the death wish[64] and would recommend that long life is expected to be spent with good deeds.[65] It was reported that during the Prophet's illness before his death, his doctors tried to treat him. In summary, the Prophet recommends that a remedy be found and notes that any illness other than death can be cured.[66] Several hadiths emphasize the importance of patience in the face of disease. However, this does not imply there is no need to seek treatment. In these hadiths, patience is emphasized as the central virtue of human existence.

Contemporary Muslim Scholars' Views on Seeking a Remedy and Treatment

Contemporary scholarly opinions about seeking medical remedies depend on clinical efficiency. Yusuf al-Qaradāwī (born 1926), an Egyptian Islamic theologian, has stated that treatment is necessary if severe suffering is felt, if there is the possibility of success, and if recovery is hopeful. Considering patients and their

59 Sūra an-Nisāʿ, 4/29.

60 Sūra an-Nahl, 16/69.

61 Sahih Bukhari, *Sahih Bukhari*, trans. Muhsin Khan, 1st ed., 2009, 1271.

62 Imam Hafiz Abu 'Elsa Mohammad Ibn 'Eisa At-Tirmidhi, *English Translation of Jami' At-Tirmidhi*, trans. Abu Khaliyl, vol. 4 (Darussalam, n.d.), 197.

63 Sahih Bukhari, *Sahih Bukhari*, 1431.

64 Sahih Bukhari, 1269.

65 At-Tirmidhi, *English Translation of Jami' At-Tirmidhi*, 4:362.

66 Sahih Bukhari, *Sahih Bukhari*, 1271.

families in conditions where rehabilitation is not promising, the doctor views beginning or stopping care as appropriate and legal. According to al-Qaradāwī, continuing care with life support machines and medications means sometimes prolonging the disease. He also adds that even if the patient eventually dies, respiration and blood circulation continue depending on the life-support equipment. However, the patient is unaware of this information. In this state, the treatment of the patient will incur a high cost, which causes the unit to be unable to provide care to other patients who need life support.[67] In this case, stopping the life support machines means withdrawing the permissible treatment. According to the consensus of the Islamic Jurisdictional Council in the Kingdom of Saudi Arabia in Jeddah in May 1992, the basic rule for all medical treatments is permissible. However, they have stated that the treatment provision will differ depending on the patient and if the disease causes a loss of life or limbs or if the disease is transmitted to someone else. In these cases, searching for medical treatment becomes *wājib.*[68]

However, modern jurists struggle to issue *fatwas* on novel medical problems because of new advancements in medicine and technology. For example, looking at the getting treated decision of the Islamic Fiqh Academy, it seems to be largely compatible with the views of the Shāfiʿī and the Mālikī *madhab* about the seeking treatment issue. The modern view includes the categories of amputation of a limb, disability, or a communicable disease that harms others. This decision has no information regarding the moral obligation of clinical efficacy. Additionally, it is unclear whether this council has engaged in debates regarding the epistemology of medical science or how biostatistics is used to assess clinical effectiveness.[69]

As a result, the decision is also insufficient for modern biomedicine. However, the moral status regarding the quest for medical care should be taken into account in light of the structure, epistemology, and means of contemporary biomedicine construction for the development of a holistic Islamic bioethics.[70] Otherwise, the rate of fall to errors can increase when a *fatwa* is issued on bioethical matters.

67 Yusuf Al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, ed. Zaynab Alawiye, trans. Kamal El-Helbawy, Mohammed M. Siddiqui, and Syed Shukry, first edition (London: Al-Birr Foundation, 2003).

68 al-Islāmī, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000*, 139–40.

69 Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence* (London: Routledge, 2009), https://doi.org/10.4324/9780203865088.

70 Aasim I. Padela and Omar Qureshi, 'Islamic Perspectives on Clinical Intervention near the End-of-Life: We Can but Must We?,' *Medicine, Health Care, and Philosophy* 20, no. 4 (December 2017): 551, https://doi.org/10.1007/s11019-016-9729-y.

Muslim Scholars' opinions on withholding treatment

In Islamic law, while any issues are being settled, the five fundamental principles known as '*Maqāṣid al-Sharīʿa,*' which means the aims or purposes of the law[71], are taken into consideration. These principles are the protection of intellect (*ʿaql*), religion (*dīn*), property (*māl*), generation (*nasl*) and soul (*nafs*).[72] This verdict is appreciated in the Qur'an in *Sūra al-An'am*: "*Do not take life which God has made sacred except in the course of Justice*" (Q; 6:151). Moreover, human life is very valuable; "*Whoever kills a soul unless for a soul or for corruption [done] in the land - it is as if he had slain mankind entirely. And whoever saves one - it is as if he had saved mankind entirely*" (Q; 5:32). As stated in these verses, humans are entrusted with a soul and are responsible for protecting it. Furthermore, no one has the right to terminate their own life or that of others. In addition, when appropriate, the protection of life takes precedence over other principles. Consequently, many *fiqh* rulings have been made on the basis that a person who will die if he obeys the orders of religion or does what is forbidden, or a person who is threatened with death, may disobey these orders or violate these prohibitions.[73] As an example, a person who is in need and cannot find food can eat what is *ḥarām* in order not to die[74] and not even be held responsible by their religious authority if they do not follow the guidelines of their faith.

There is a comparison between the treatment status of the individual and the example mentioned above in the classical *fiqh* books. Ḥanafīs, therefore, consider treatment permissible. In some cases, however, permissible actions become obligatory. As an example, when someone is starving, thus eating becomes compulsory for them. Despite this, treatment cannot convert a permissible act, such as eating, into an obligation under certain circumstances. Accordingly, Ḥanafī scholar, al-Mawṣīli (d. 683/1284), is opposed to making *qiyās* between the necessity of eating for those who are dying of hunger and the treatment of the patient. He believes that this person must eat enough so that he does not die. It is a sin, however, to avoid eating and drinking and starve to death. Even though people cannot discuss the same situation during treatment, Mawṣīli states that he believes treatment is

71 Robert M. Gleave, 'Maḳāṣid Al-Sharīʿa,' in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Brill, 24 April 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makasid-al-sharia-SIM_8809.

72 Abū Hamid Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfá Fī 'ilm al-Uṣūl* (Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995), 287.

73 Merve Özdemir, 'İleriye Yönelik Sağlık Talimatları (Advance Directives) ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi,' in *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin and Merve Özdemir (Istanbul: ISAR, 2013), 213.

74 *Sūra Al-Baqara*, 2/173.

beneficial, but people can recover without treatment as well.[75] Consequently, the outcomes of the two situations are very different. In addition, the effectiveness of the treatment cannot be guaranteed. In contrast to eating and drinking, there is a possibility that one can recover without treatment.

Moreover, among the Shāfiʿī scholars, al-Ghazali (d. 505/1111) has profound views regarding treatment. Despite the possibility of treatment being high, the *abid*s and *zahid*s in al-Ghazali's book who abandoned treatment made clear that there is a certain benefit to relying on God.[76] Similar to Ḥanafīs, withholding treatment is associated with *zannī* (speculative) and *qatʿi* (definitive) evidence. Al-Qarafī (d. 684/1285), one of the Mālikī scholars, held similar views on the issue to the other two *madhab*s. According to him, it is not *wājib* for a person who is about to die to be treated, while it is *wājib* for a person to eat. This is because even though it is unknown if the treatment benefits anyone, the food will certainly benefit a hungry person. Aside from the abandonment of eating and drinking, no other cause of death is associated with it. In contrast, the situation in the treatment setting is quite different.[77] Similar to the Ḥanafīs and Shāfiʿīs, the scholars of Malik also discussed the distinction between the withholding of treatment and the acts of eating and drinking based on presumed benefits. In the opinion of Ibn Taymiyya (d. 729/1328), one of the Hanbali scholars, treatment is not essential because the patient can recover without it. Ibn Taymiyya, like the scholars of the other three madhhabs, distinguishes between eating and being treated.[78] The difference is also similar to other views, with the assumption that treatment is not certain.

In summary, classical Islamic jurists explained that eating and drinking are *farḍ* under the rule of *ḍarūra* (necessity). This is when there is a danger to life. When it comes to treatment, they do not make the same assumption.[79] In other words, the treatment may be beneficial as well as ineffective, depending on the circumstances. From the nutrition example, it can be concluded that making the treatment mandatory would be beneficial. Modern medicine, on the other hand, recognizes as futile any medical treatment or practice that the physician, patient, or their representative agrees is ineffective, useless, offers minimal or little quality

75 Abū Faḍl ʿAbd Allāh b. Maḥmud al-Mawṣīli, *Al-Ikhtiyār Li-Taʿlīl al-Mukhtār*, vol. 2 (Risala Alamiyya, 2009), 431–33.

76 Abū Hamid Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm Al-Dīn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 398–400.

77 Shihāb al-Dīn Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah : Al-Muqaddimāt Wa-Kitāb al-Ṭahārah Min al-Juz' al-Awwal*, vol. 12 (Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyaah, 1982), 263.

78 Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Majmū'at Fatāwá*, vol. 21 (Maṭābi' al-Mukhtār al-Islāmī : Maktabat Ibn Taymīyah, 1983), 564.

79 Tuğba Erkoç-Baydar, 'Fikhi Açıdan Otanazi ve Tedavinin Esirgenmesi' (Thesis, Istanbul, Marmara University, 2017), 292.

of life benefit, is unlikely to meet the patient's expectations, or does not recognize a reasonable chance of survival.[80]

Medical Futility

Over the past twenty years, the notion of medical futility has become increasingly prevalent. Medical futility refers to interventions that are not likely to benefit the patient significantly.[81] There is no verbally accurate, exact, or easily identifiable measure of futility. Although different physicians have used the concept of futility, it has been demonstrated that a particular outcome could lead to different outcomes. The American Medical Association (AMA) recommends that if a treatment is ineffective, the success rate must be zero; other physicians recommend that the success rate be at least 13 percent. Similarly, according to the AMA, the perception of medical treatment goals and the evaluation criteria of the results varies among physicians. CPR serves only physiological purposes when a patient is suffering from cardiopulmonary arrest: reversing the cardiac arrest and restoring the respiratory system. When CPR is used in such a scenario, and the patient is kept alive by the first intervention, the application will be considered successful. By contrast, resuscitation is considered futile if it cannot restore vital functions.[82]

In accordance with the American Heart Association (AHA) guidelines, medical futility authorizes physicians to unilaterally suspend or cease resuscitation in the following circumstances: First, when the functions of circulation and respiration cannot be successfully reversed, despite the use of appropriate basic and improved life support. Second, the patient's vital signs worsen despite all attempts to treat the condition. Third, studies have shown that no patient survived the conditions specified after CPR was administered. In studies conducted with a series of CPR treatments administered to patients with metastatic cancer, none of the patients survived to discharge.[83] Holding or stopping resuscitation under these exact and precise conditions is appropriate.[84]

80 Nermin Ersoy, 'Yaşamın Sonuyla Ilgili Etik Konular: 1 Yaşamı Destekleyen Tedavilerin Esirgenmesi ve Çekilmesi,' in *Çağdaş Tıp Etiği*, ed. Ayşegül Demirhan, Öztan Öncel, and Şahin Aksoy (Istanbul: Nobel Tip Kitabevleri, 2003), 333.

81 'Futility | UW Department of Bioethics & Humanities,' accessed 31 July 2022, https://depts.washington.edu/bhdept/ethics-medicine/bioethics-topics/detail/65.

82 'Standards and Guidelines for Cardiopulmonary Resuscitation (CPR) and Emergency Cardiac Care (ECC),' *JAMA* 255, no. 21 (6 June 1986): 2905–84, https://doi.org/10.1001/jama.1986.03370210073024.

83 Kathy Faber-Langendoen, 'Resuscitation of Patients With Metastatic Cancer: Is Transient Benefit Still Futile?,' *Archives of Internal Medicine* 151, no. 2 (1 February 1991): 238, https://doi.org/10.1001/archinte.1991.00400020011003.

84 Tom Tomlinson and Howard Brody, 'Futility and the Ethics of Resuscitation,' *JAMA* 264, no. 10 (12 September 1990): 1277, https://doi.org/10.1001/jama.1990.03450100066027.

Contemporary Islamic scholars and *fatwa* institutions have also focused on medical futility regarding terminating treatment. Yusuf al-Qaradāwī is among those who have suggested terminating treatment or not even beginning it if the treatment is futile. In this case, al-Qaradāwī believes that terminating or not starting treatment does not constitute an act of euthanasia.[85] In the same vein, IMANA permits the termination of treatments deemed futile by a team of physicians.[86] As discussed in the 2007 Consultation Meeting of the Presidency of Turkish Religious Affairs, it is possible for a person who suffered brain death to withhold life support.[87] Accordingly, the Turkish Religious Affairs proposes terminating treatment if brain death has occurred in a patient whose resuscitation, in the opinion of physicians, is unlikely. In their opinion, treating patients of this kind is medically futile and should not be continued.

There is no doubt that the concept of futile treatment accords with the view of Islamic scholars that the treatment of the patient can be refused if it is thought that it will be unsuccessful. Nevertheless, since determining the limits of medical futility is a matter of specialization, the decision-makers should be medical experts. Islam states that "*certainty cannot be void by doubt or speculation,*"[88] which must be respected in the DNR decision. At this point, certainty is crucial in determining the suitability of CPR practice. According to a *fatwa*, it is the expert's responsibility to clarify any scientific or medical issues that may arise.[89] Making a DNR order decision requires the expert's opinion, experience, and extensive knowledge. As a result, a physician's decision based on previous experience in similar circumstances may be accepted as a justified DNR.

Contemporary Muslim Scholars' opinions on DNR orders

Decision-making about the execution of DNR orders is not a simple process, both from a legal and moral point of view. In general, medical practice, including DNR instructions, is based on the principle of intent (*niyya*) from the Islamic perspective. In the case of DNR orders, they may be allowed in Islamic terms if

85 Yusuf Al-Qaradawi, 'Medical Issues - Islamweb - Fatwas,' Online, 2022, https://www.islamweb.net/en/fatawa/262/medical-issues.

86 IMANA Ethics Committee, 'Islamic Medical Ethics,' 36–37.

87 Mehmet Bulut, *Guncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 117–53.

88 'Al-Majalla(The Ottoman Courts Manual (Hanafi)),' n.d., code, 4.

89 Hileel et al, (2006), Ruling on removing life support equipment from a patient who has no hope of recovery. http://aliftaa.jo/DecisionEn.aspx?DecisionId=236#.W2rzPC2ZNmB, decision number 117. [Consulted online on 8 August 2018].

the intent is to stop or implement treatment due to medical futility. However, in cases where the purpose is to alleviate the patient's pain, DNR is not permitted.[90] Also, some fatwas were issued showing the *ijtihād* of Islamic scholars regarding the acceptability of DNR on the patient under certain medical situations.

The Presidency of the Administration of Islamic Research and Ifta', Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia (KSA), in *fatwa* number 12086 issued in 1988:

> "First: If the patient is dead on arrival at the hospital, there is no need to use resuscitators.
> Second: If the patient's condition is not fit for resuscitation according to the medical report of three trustworthy specialist doctors, there is also no need to use resuscitators.
> Third: If the patient is suffering from an obstinate illness that is not responding to treatment and their death is certain, according to the testimony of three trustworthy specialist doctors, there is also no need to use resuscitators.
> Fourth: If the patient is incapacitated or in a state of mental inactivity due to a chronic illness, or suffering from an advanced stage of cancer, a chronic heart or lung illness, or the recurrence of heart and lungs failure, and it is the decision of three trustworthy specialist doctors, there is no need to use resuscitators.
> Fifth: If the patient shows evidence of untreatable brain damage according to the medical report of three trustworthy specialist doctors, there is no need to use the resuscitator, as it will be of no benefit.
> Sixth: If resuscitation of the heart and lungs will be ineffective and inappropriate in a specific case, according to the medical opinion of three trustworthy specialist doctors, there is no need to use the resuscitator. No consideration should be given to the opinion of the patient's family as to whether or not resuscitation should be applied, because this is not their area of expertise."[91]

Based on this *fatwa*, the 'No Code' or 'Do-Not-Resuscitate' status policy is applied in Saudi Arabian hospitals. These policies generally focus on resuscitation and advanced life support decisions. Furthermore, these policies have been significant instruments for recognizing when aggressive life support has restricted value in patients with advanced medicinal conditions.[92] This policy includes the following statements: DNR status is applied after the approval of at least three specialists in the field, and the patient's relatives are informed about the decision taken. As a result of the DNR policy, significant reductions in futile or hopeless CPR

90 Kasule, 'Outstanding Ethico-Legal-Fiqhi Issues,' 8.

91 Hassan Chamsi Pasha and Mohammed Ali Albar, 'Do Not Resuscitate, Brain Death, and Organ Transplantation: Islamic Perspective,' *Avicenna Journal of Medicine* 07, no. 2 (April 2017): 35–45, https://doi.org/10.4103/2231-0770.203608.

92 Yaseen M. Arabi, Abdulla A. Al-Sayyari, and Mohamed S. Al Moamary, 'Shifting Paradigm: From "No Code" and "Do-Not-Resuscitate" to "Goals of Care" Policies,' *Annals of Thoracic Medicine* 13, no. 2 (2018): 67, https://doi.org/10.4103/atm.ATM_393_17.

practices in which the chances of successful resuscitation are close to zero[93] have been observed. DNR orders were written by 66% and 84% of patients who died in Intensive Care Units and wards.[94]

If the patient is conscious and competent enough, they should be informed and should take part in discussions on the treatment to be applied. Let's suppose the patient is not competent enough or in a comatose or vegetative state. In that case, the treatment should be discussed with the patient's family members, especially with the most appreciative and understanding person. However, according to the *fatwa*, the DNR order is a very paternalistic decision that does not require the patients' families. The patient's families and guardians cannot decide on the application or removal of resuscitation measures and procedures because they are not qualified in medical practice. The *fatwa* explicitly addresses this by saying that it is not their area of expertise. The DNR order is legal only if it is signed by three qualified physicians, usually two consultants and one staff physician, in Saudi Arabia.[95] It can also be accepted at the hospital only when the patient is admitted. When signed, the DNR order form is kept on the patient's registry and should be reviewed by physicians per the hospital's policy. However, this *fatwa* is contrary to the biomedical ethics principle of '*respect for autonomy.'* This principle expresses the right of the patient to decide on bodily interventions. However, it has been observed that surveys about 'end of life care beliefs among 461 Muslim physicians' do not accept more paternalist decisions than half of the participants. Moreover, about 29% of the participant physicians think that religious teachings are not clear.[96]

The second *fatwa* on DNR is found in Darul Ifta Birmingham. It is displayed on the website and based on a question-and-answer format, with the questions answered by Mufti Mohammed Tosir Miah. The DNR *fatwa* was issued by Miah in 2011, numbered 70, in the following:

> "A Do Not Resuscitate or DNR order is a written order from a doctor that resuscitation should not be attempted if a person suffers cardiac or respiratory arrest. Such an order may be instituted by the patient or his immediate relatives. In addition, there are *fatwas* of

93 Laura Landon, 'CPR-When Is It Acceptable to Withhold It? And a Hospital Survey of "Not for CPR" Orders,' *Age and Ageing* 29, no. S1 (2000): 9.

94 M. Rahman et al., 'Current Practice of Do-Not-Resuscitate (DNR) Orders in a Saudi Arabian Tertiary Care Center,' *Critical Care* 5, no. 1 (2 March 2001): 121, https://doi.org/10.1186/cc1322.

95 Pasha and Albar, 'Do Not Resuscitate, Brain Death, and Organ Transplantation,' 250.

96 Fahad Saeed et al., 'End-of-Life Care Beliefs Among Muslim Physicians,' *American Journal of Hospice and Palliative Medicine®* 32, no. 4 (1 June 2015): 391, https://doi.org/10.1177/1049909114522687.

> scholars in some medical situations not to resuscitate the patient. DNR is considered to be a form of medical treatment and the majority of scholars agree that medical treatment is not something which is obligatory but something which is *mustaḥabb* (desirable).[97] It is stated in *Fatāwa Hindiyyah* that there are three means used for removing harms:
> 1. Those that remove harm for certain such as drinking water to quench thirst and eating food to remove hunger. In this category abstaining from eating and drinking is not considered as putting trust in Allah, rather it is unlawful to refrain from using these means.
> 2. Those means where it is presumed one's health will be restored, such as medical treatment. In this category, using medication is not against putting trust in Allah and abstaining from it is not a sin.
> 3. Those means which may cure like amulets, *taweez*. In this category, complete reliance on Allah is only achieved by abstaining from using them.[98]

The conclusion we can come to is that in a situation where further treatment is futile then to pass a DNR order over the patient with the consent of the patient or his immediate relatives is permissible. Also, it will be permissible for the patient to make a will that give permission to withdraw treatment in such situations."[99]

Based on this *fatwa*, it can be said that DNR orders can be Islamically permitted under certain circumstances. It is stated that the DNR decision depends on the patient or the patient's family because the advanced treatment is futile. Also, in the *fatwa* where DNR is considered as the form of treatment, DNR orders are based on the opinion of the Islamic jurists that the search for treatment is not mandatory but recommended or desirable. As long as these conditions are met, it has been ruled that DNR decisions are permissible.

It can be clearly noted, however, that there are significant variations between the Saudi and Birmingham *fatwa*s. The first of these distinctions is that while the Saudi fatwa is based upon a paternalistic point of view, which means that it is physician-centered, the decision-making process which was adopted by the Birmingham *fatwa* is patient-centered. On the other hand, the Saudi *fatwa* is contrary to the principle of biomedical ethics, the automatic and inherent respect for autonomy, since it requires three specialists in the field to decide on DNR. However, the area of expertise of physicians is not provided in detail, nor is it specified how to ensure that they are trustworthy. Al-Bar and Chamsi-Pasha have identified the fields of doctors as being two consultants and one staff physician[100], but still, they do not go into detail. The Birmingham *fatwa* has supported patient autonomy by saying DNR

97 Mufti Nizamuddin, *Fatawa Hindiyya*, vol. 1 (Lebenon: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2000), 350.

98 Mufti Nizamuddin, *Fatawa Hindiyya*, vol. 5 (Lebenon: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2000), 355.

99 Mohammed Tosir Miah, 'Death & Burial, Fatwa Number: 70,' Darul Ifta Birmingham, 2011.

100 Mohammed Ali Al-Bar and Hassan Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics* (Cham: Springer International Publishing, 2015), 250, https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9.

can be allowed with the patient's or their family's consent. Similarly, although the Saudi *fatwa* says that doctors must be trustworthy, there are no guidelines provided on how such a trait might be established. To whom should they be trustworthy? Leaving this unspecified makes it difficult to determine which doctors or physicians can fulfill the requirements and formulate decisions for DNR orders.

A second major difference is that people can sign the DNR orders as an advance directive when they are healthy, according to the Birmingham *fatwa*. This option is not mentioned as available to the patient or individual under the Saudi *fatwa*; it is not specified whether it is permissible. Alternatively, this choice is inferred only as being inaccessible since the Saudi fatwa clearly states that the person and their family or guardians are not experts and are, therefore, unable to make such a decision.

A further distinction between the two *fatwa*s is that while the Saudi *fatwa* has elaborated on what conditions DNR application is permissible, albeit without providing any basis, the Birmingham *fatwa*, on the other hand, directly references a previous ruling. This is the *Fatawa Hindiyyah,* which is one of the reference *fatwa* books of Ḥanafī *madhḥab* written in India in the 1700s, and the *Nizam ul-Fatawa.*[101] Therefore, the legitimacy of the Birmingham *fatwa* was proved by using classical references.

On the other hand, The North American Islamic Medical Association (IMANA) believes that when a patient becomes terminally ill, the patient should be allowed to die without unnecessary procedures, as determined by physicians who specialize in observing terminal illnesses. If the patient is still alive, all medical treatment should be continued. IMANA does not believe in continuing a person's misery with a life support machine while they are in a vegetative state. All life support system operations may be viewed as provisional steps. When death is inevitable, as decided by a team of physicians, including critical care physicians, the patient should be allowed to die naturally without the intervention of unnecessary and ineffective procedures. Although all current medical services are underway, no further or new efforts should be pursued to ensure funding for artificial life. When mechanical assistance is provided to the patient, this can then be removed. However, the patient should be given full consideration, comfort management, and pain control. In addition, there should be no avoiding nutrition and hydration.[102] In fact, if food and water are withheld, it could be considered, in Islamic law, an act of murder. The patient will not die in peace and comfort if hydration and nutrition

101 Miah, 'Death & Burial, Fatwa Number: 70.'

102 IMANA Ethics Committee, 'Islamic Medical Ethics,' 36–37.

are stopped; on the contrary, they may suffer thirst and hunger for up to two weeks. Lethal injunction and killing the patient in minutes could be more humane, rather than torturing them for the length of these weeks. This is, however, seen as a form of euthanasia, which is certainly prohibited in Islam.[103]

In addition, Omar Kasule, who is a pioneer in integrating Islamically-appropriate medicine into medical practice and teaching, emphasized that the patient was already allowed to request DNR while in the process of dying, so the act of not attempting resuscitation would not be considered murder. In this sense, the DNR application only prevents doctors from interfering with the natural process of patient death.[104] Therefore, the termination of resuscitation depends on the precise nature of the death process. It can be said that this view is compatible with the fact that attempts at resuscitation can be abandoned when exposed to the untreatable conditions specified in the fatwas. Kasule seems to offer a guide that can be regarded as complementary to the fatwas, pointing out the need to ensure the inevitability of death, particularly after the pre-death conditions underlined by the *fatwas*.[105]

Conclusion

It is essential to be aware that a DNR order indicates that a patient is to receive all medical treatment, excluding cardiopulmonary resuscitation. In addition, all interventions designed to ensure the patient's comfort and dignity will continue. The common denominator of the *fatwa*s investigated in this study, is that the application of DNR is permissible according to Islam when – and only when – further medical care is futile or ineffective. However, there is no common consensus on who will decide the DNR decision. According to the dominant opinion in the Saudi *fatwa*, that prerogative belongs solely to three doctors who are specialists in the field and, by some measure, trustworthy. Furthermore, only the legal aspect of the DNR orders has been addressed in the fatwas, but the ethical aspect has been ignored.

On the other hand, there is a discourse parallel to the bioethical principles, which is based on respect for autonomy, found within the Birmingham *fatwa*. Accordingly, in the Birmingham *fatwa*, it is emphasized that the patient or their relatives have the authority to make decisions at the end of life. If the patient cannot make decisions, then the patient has no autonomy to decide. In this case, the patient's family or guardian should be included in the decision-making group. Islam also believes that doctors have a significant role in this decision-making process.

103 Al-Bar and Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 250.

104 Kasule, 'Outstanding Ethico-Legal-Fiqhi Issues,' 7.

105 Malek, Rahman, and Hasan, 'Do Not Resuscitate (DNR) Order,' 38.

In the case of seeking medical treatment, there are different rulings among the four Sunni schools of law, *madḥabs*. Nevertheless, it has been seen that their thoughts and verdicts are similar to classical views in the f*atwas* issued under today's conditions. On the other hand, it can be said that the developments in science and medicine have advanced in ways that cannot be imagined, revealing the need to revise the classical legal formulas. It would be helpful to use a holistic point of view in these reviews, including ethics, as well as Islamic and legal guidelines for medical issues, as these medical issues often include problems that need to be addressed ethically.

To conclude, DNR orders are encouraged in Islam in cases of futile treatments. Muslim patients or families should receive medical treatment, including resuscitation, until they have recovered or reached the stage of inevitable death (terminal illness) or a vegetative state. It is imperative to seek medical help in life-threatening situations. When treatment benefits are questioned, seeking treatment becomes a matter of choice. Moreover, when treatment is futile, it is not necessary for it to continue. Additionally, all Muslims are encouraged to have a written living will and to let their next of kin know their wishes. Furthermore, all hospitals and health care providers in most Muslim countries require a clear policy regarding DNR and end-of-life issu Peer-review: Externally peer-reviewed. Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare. Grant Support: The author declared that this study has received no grant supportes.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.
Acknowlegment: I would like to express my gratitude to Dr Mustafa Baig (University of Exeter) who guided me throughout this project.

References

Abdallah, Fatima S, Mahdy S Radaeda, Maram K Gaghama, and Basma Salameh. 'Intensive Care Unit Physician's Attitudes on Do Not Resuscitate Order in Palestine'. *Indian Journal of Palliative Care* 22, no. 1 (2016): 38–41. https://doi.org/10.4103/0973-1075.173947.

Al Farhan, Amal, Manal Al Harthi, Manerh Bin Mosa, and Afaf Moukaddem. 'Patient Reluctance to Accept Do Not Resuscitate Order: Impact on Clinical Care'. *Eastern Mediterranean Health Journal* 26, no. 8 (24 August 2020): 933–38. https://doi.org/10.26719/emhj.20.009.

Al-Bar, Mohammed Ali, and Hassan Chamsi-Pasha. *Contemporary Bioethics*. Cham: Springer International Publishing, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9.

Al-Ghazālī, Abū Hamid. *Al-Mustaṣfá Fī 'ilm al-Uṣūl*. Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995.

———. *Iḥyāʾ ʿulūm Al-Dīn*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

'Al-Majalla(The Ottoman Courts Manual (Hanafi))', n.d., 224.

Al-Qaradawi, Yusuf. 'Islam's Stance on Euthanasia'. Online, 2021. https://archive.islamonline.net/1005.

———. 'Medical Issues - Islamweb - Fatwas'. Online, 2022. https://www.islamweb.net/en/fatawa/262/medical-issues.

———. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Edited by Zaynab Alawiye. Translated by Kamal El-Helbawy, Mohammed M. Siddiqui, and Syed Shukry. First edition. London: Al-Birr Foundation, 2003.

Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn. *Al-Dhakhīrah : Al-Muqaddimāt Wa-Kitāb al-Ṭahārah Min al-Juz' al-Awwal*. Vol. 12. Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyaah, 1982.

Amoudi, Abdullah S, Mohammed H Albar, Amjed M Bokhari, Sultan H Yahya, and Anas A Merdad. 'Perspectives of Interns and Residents toward Do-Not-Resuscitate Policies in Saudi Arabia'. *Advances in Medical Education and Practice* 7 (14 March 2016): 165–70. https://doi.org/10.2147/AMEP.S99441.

Arabi, Yaseen M., Abdulla A. Al-Sayyari, and Mohamed S. Al Moamary. 'Shifting Paradigm: From "No Code" and "Do-Not-Resuscitate" to "Goals of Care" Policies'. *Annals of Thoracic Medicine* 13, no. 2 (2018): 67–71. https://doi.org/10.4103/atm.ATM_393_17.

At-Tirmidhi, Imam Hafiz Abu 'Elsa Mohammad Ibn 'Eisa. *English Translation of Jami' At-Tirmidhi*. Translated by Abu Khaliyl. Vol. 4. Darussalam, n.d.

Baştürk, Engin. 'Do-Not-Resuscitate (DNR) Talimatının Temel Etik İlkeler Açısından Değerlendirilmesi'. *T Klin Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi* 11 (2003): 12–21.

Bulut, Mehmet. *Guncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Castledine, George. 'Nurses Should Be More Involved in DNR Decisions'. *British Journal of Nursing* 13, no. 3 (February 2004): 175–175. https://doi.org/10.12968/bjon.2004.13.3.12115.

Chamsi-Pasha, Hassan, and Mohammed Ali Albar. 'Ethical Dilemmas at the End of Life: Islamic Perspective'. *Journal of Religion and Health* 56, no. 2 (1 April 2017): 400–410. https://doi.org/10.1007/s10943-016-0181-3.

Cheng, Ming-Tai, Fuh-Yuan Shih, Chu-Lin Tsai, Hung-Bin Tsai, Daniel Fu-Chang Tsai, and Cheng-Chung Fang. 'Impact of Major Illnesses and Geographic Regions on Do-Not-Resuscitate Rate and Its Potential Cost Savings in Taiwan'. Edited by Doris YP Leung. *PLOS ONE* 14, no. 9 (12 September 2019): e0222320. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222320.

Cooper, Jonas A, Joel D. Cooper, and Joshua M. Cooper. 'Cardiopulmonary Resuscitation | Circulation' 114, no. 25 (2006): 2839–49. https://www.ahajournals.org/doi/full/10.1161/CIRCULATIONAHA.106.610907.

Çuvalci, Burcu, and Sevilay Hintistan. 'DNR Order and Elderly'. *Middle Black Sea Journal of Health Science*, 28 December 2017, 41–48. https://doi.org/10.19127/mbsjohs.338904.

Daveson, Barbara A, Claudia Bausewein, Fliss EM Murtagh, Natalia Calanzani, Irene J Higginson, Richard Harding, Joachim Cohen, et al. 'To Be Involved or Not to Be Involved: A Survey of Public Preferences for Self-Involvement in Decision-Making Involving Mental Capacity (Competency) within Europe'. *Palliative Medicine* 27, no. 5 (1 May 2013): 418–27. https://doi.org/10.1177/0269216312471883.

Deakin, Charles D., Jerry P. Nolan, Jasmeet Soar, Kjetil Sunde, Rudolph W. Koster, Gary B. Smith,

and Gavin D. Perkins. 'European Resuscitation Council Guidelines for Resuscitation 2010 Section 4. Adult Advanced Life Support'. *Resuscitation* 81, no. 10 (October 2010): 1305–52. https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2010.08.017.

Erkoç, Tuğba. 'Fikhî Açidan Hayatin Sonuna Ilişkin Tibbi Sorunlar:Ötanazi'. In *Hayatın Başlangıcı ve Sonu*, edited by Hakan Ertin and Merve Özdemir, 257–95. Istanbul: ISAR, 2013.

Erkoç-Baydar, Tuğba. 'Fikhi Açıdan Otanazi ve Tedavinin Esirgenmesi'. Thesis, Marmara University, 2017.

Ersoy, Nermin. 'Yaşamın Sonuyla Ilgili Etik Konular: 1 Yaşamı Destekleyen Tedavilerin Esirgenmesi ve Çekilmesi'. In *Çağdaş Tıp Etiği*, edited by Ayşegül Demirhan, Öztan Öncel, and Şahin Aksoy. Istanbul: Nobel Tip Kitabevleri, 2003.

Faber-Langendoen, Kathy. 'Resuscitation of Patients With Metastatic Cancer: Is Transient Benefit Still Futile?' *Archives of Internal Medicine* 151, no. 2 (1 February 1991): 235–39. https://doi.org/10.1001/archinte.1991.00400020011003.

Fallahi, Masood, Homayion Banaderakhshan, Alireza Abdi, Fariba Borhani, Rasool Kaviannezhad, and Hassan Ali Karimpour. 'The Iranian Physicians Attitude toward the Do Not Resuscitate Order'. *Journal of Multidisciplinary Healthcare* 9 (29 June 2016): 279–84. https://doi.org/10.2147/JMDH.S105002.

Dar Al-Ifta Al-Misriyyah. 'Fatawa - Euthanasia', 2022. https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=453&text=euthanasia.

'Futility | UW Department of Bioethics & Humanities'. Accessed 31 July 2022. https://depts.washington.edu/bhdept/ethics-medicine/bioethics-topics/detail/65.

Ghaly, Mohammed. *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*. London: Routledge, 2009. https://doi.org/10.4324/9780203865088.

———. 'Islamic Ethical Perspectives on Life-Sustaining Treatments'. *Eastern Mediterranean Health Journal* 28, no. 8 (31 August 2022): 557–59. https://doi.org/10.26719/emhj.22.044.

Gleave, Robert M. 'Maḳāṣid Al-Sharīʿa'. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill, 24 April 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makasid-al-sharia-SIM_8809.

Gouda, Alaa, Ahmad Al-Jabbary, and Lian Fong. 'Compliance with DNR Policy in a Tertiary Care Center in Saudi Arabia'. *Intensive Care Medicine* 36, no. 12 (December 2010): 2149–53. https://doi.org/10.1007/s00134-010-1985-3.

Gül, Şenay, Gülcan Bağcivan, and Miray Aksu. 'Nurses' Opinions on Do-Not-Resuscitate Orders'. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 23 October 2020, 0030222820969317. https://doi.org/10.1177/0030222820969317.

Hinkka, H., E. Kosunen, R. Metsänoja, U. K. Lammi, and P. Kellokumpu-Lehtinen. 'To Resuscitate or Not: A Dilemma in Terminal Cancer Care'. *Resuscitation* 49, no. 3 (June 2001): 289–97. https://doi.org/10.1016/s0300-9572(00)00367-1.

Hooper, C. A. 'The Mejelle. Articles 1-100'. *Arab Law Quarterly* 1, no. 4 (1986): 373–79. https://doi.org/10.2307/3381414.

IMANA Ethics Committee. 'Islamic Medical Ethics: The IMANA Perspective | Journal of the Islamic Medical Association of North America' 37, no. 1 (2005). https://jima.imana.org/article/view/5528.

Inbasegaran, Dato K. 'Consensus on Withdrawal and Withholding of Life Support in the Critically Ill'. *Berita Anestesiologi* 6, no. 1 (2004).

Islāmī, Majma‘ al-Fiqh al-. *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000*. Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2000.

Jan, Mohammed M. ‘The Decision of “Do Not Resuscitate” in Pediatric Practice’. *Saudi Med J* 32, no. 2 (2011): 115–22.

Kasule, Omar Hasan K. ‘Outstanding Ethico-Legal-Fiqhi Issues’. *Journal of Taibah University Medical Sciences* 7, no. 1 (1 August 2012): 5–12. https://doi.org/10.1016/j.jtumed.2012.07.003.

Landon, Laura. ‘CPR-When Is It Acceptable to Withhold It? And a Hospital Survey of “Not for CPR” Orders’. *Age and Ageing* 29, no. S1 (2000): 9–16.

Loertscher, Laura, Darcy A. Reed, Michael P. Bannon, and Paul S. Mueller. ‘Cardiopulmonary Resuscitation and Do-Not-Resuscitate Orders: A Guide for Clinicians’. *The American Journal of Medicine* 123, no. 1 (1 January 2010): 4–9. https://doi.org/10.1016/j.amjmed.2009.05.029.

Lorenzl, Stefan. ‘End of One’s Life—Decision Making between Autonomy and Uncertainty’. *Geriatric Mental Health Care* 1, no. 3 (1 September 2013): 63–66. https://doi.org/10.1016/j.gmhc.2013.04.009.

Malek, Mohammad Mustaqim, Noor Naemah Abdul Rahman, and Mohd Shahnaz Hasan. ‘Do Not Resuscitate (DNR) Order: Islamic Views’. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 9, no. 1 (2 July 2018): 35–43. http://www.al-qanatir.com/aq/article/view/99.

Mawṣīli, Abū Faḍl ʿAbd Allāh b. Maḥmud al-. *Al-Ikḥtiyār Li-Taʿlīl al-Mukhtār*. Vol. 2. Risala Alamiyya, 2009.

Miah, Mohammed Tosir. ‘Death & Burial, Fatwa Number: 70’. Darul Ifta Birmingham, 2011.

Mogadasian, Sima, Farahnaz Abdollahzadeh, Azad Rahmani, Caleb Ferguson, Fermisk Pakanzad, Vahid Pakpour, and Hamid Heidarzadeh. ‘The Attitude of Iranian Nurses About Do Not Resuscitate Orders’. *Indian Journal of Palliative Care* 20, no. 1 (2014): 21–25. https://doi.org/10.4103/0973-1075.125550.

Mohiuddin, Afshan, Mehrunisha Suleman, Shoaib Rasheed, and Aasim I. Padela. ‘When Can Muslims Withdraw or Withhold Life Support? A Narrative Review of Islamic Juridical Rulings’. *Global Bioethics* 31, no. 1 (2020): 29. https://doi.org/10.1080/11287462.2020.1736243.

Monti, Martin M., Steven Laureys, and Adrian M. Owen. ‘The Vegetative State’. *BMJ* 341 (2 August 2010): c3765. https://doi.org/10.1136/bmj.c3765.

Mufti Nizamuddin. *Fatawa Hindiyya*. Vol. 1. Lebenon: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2000.

———. *Fatawa Hindiyya*. Vol. 5. Lebenon: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2000.

O’Reilly, M., C. M. P. O’Tuathaigh, and K. Doran. ‘Doctors’ Attitudes towards the Introduction and Clinical Operation of Do Not Resuscitate Orders (DNRs) in Ireland’. *Irish Journal of Medical Science (1971 -)* 187, no. 1 (February 2018): 25–30. https://doi.org/10.1007/s11845-017-1628-6.

Din İşleri Yüksek Kurulu:Dini Bilgilendirme Platformu. ‘Ötanazi Caiz Midir?’ Accessed 4 August 2022. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/992/otanazi-caiz-midir.

Özdemir, Merve. ‘İleriye Yönelik Sağlık Talimatları (Advance Directives) ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi’. In *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, edited by Hakan Ertin and Merve Özdemir. Istanbul: ISAR, 2013.

Padela, Aasim I., and Omar Qureshi. ‘Islamic Perspectives on Clinical Intervention near the End-of-Life: We Can but Must We?’ *Medicine, Health Care, and Philosophy* 20, no. 4 (December 2017): 545–59. https://doi.org/10.1007/s11019-016-9729-y.

Padela, Aasim I., Hasan Shanawani, and Ahsan Arozullah. ‘Medical Experts & Islamic Scholars

Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse'. *The Muslim World* 101, no. 1 (2011): 53–72. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01342.x.

Park, Young-Rye, Jin-A Kim, and Kisook Kim. 'Changes in How ICU Nurses Perceive the DNR Decision and Their Nursing Activity after Implementing It'. *Nursing Ethics* 18, no. 6 (1 November 2011): 802–13. https://doi.org/10.1177/0969733011410093.

Pasha, Hassan Chamsi, and Mohammed Ali Albar. 'Do Not Resuscitate, Brain Death, and Organ Transplantation: Islamic Perspective'. *Avicenna Journal of Medicine* 07, no. 2 (April 2017): 35–45. https://doi.org/10.4103/2231-0770.203608.

Rahman, M., Y. Arabi, N. Adhami, B. Parker, S. Al Malik, and A. Al Shimemeri. 'Current Practice of Do-Not-Resuscitate (DNR) Orders in a Saudi Arabian Tertiary Care Center'. *Critical Care* 5, no. 1 (2 March 2001): P257. https://doi.org/10.1186/cc1322.

Rathor, Mohammad Yousuf, Azarisman Shah Bin Mohamad Shah, and Sheikh Farid Uddin Akter. 'The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an "Islamic Viewpoint"'. *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 43, no. 1 (2011). https://jima.imana.org/article/view/6396.

Rustom, Christopher T. Le M., James Palmer, and Gareth L. Thomas. 'Ethical Issues in Resuscitation and Intensive Care Medicine'. *Anaesthesia & Intensive Care Medicine* 11, no. 1 (1 January 2010): 1–5. https://doi.org/10.1016/j.mpaic.2009.11.001.

Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press, USA, 2009.

Saeed, Fahad, Nadia Kousar, Sohaib Aleem, Owais Khawaja, Asad Javaid, Mohammad Fasih Siddiqui, and Jean L Holley. 'End-of-Life Care Beliefs Among Muslim Physicians'. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine®* 32, no. 4 (1 June 2015): 388–92. https://doi.org/10.1177/1049909114522687.

Sahadevan, S, and W.S Pang. 'Do-Not-Resuscitate Orders: Towards a Policy in Singapore'. *Singapore Medical Journal* 36 (1995): 267–70.

Sahih Bukhari. *Sahih Bukhari*. Translated by Muhsin Khan. 1st ed., 2009.

Saiyad, Salem. 'Do Not Resuscitate: A Case Study from the Islamic Viewpoint | Journal of the Islamic Medical Association of North America'. Accessed 1 April 2022. https://jima.imana.org/article/view/4477.

Samuels, Alec. 'Do Not Resuscitate: Lawful or Unlawful?' *Medico-Legal Journal* 84, no. 4 (1 December 2016): 191–94. https://doi.org/10.1177/0025817216664649.

'Standards and Guidelines for Cardiopulmonary Resuscitation (CPR) and Emergency Cardiac Care (ECC)'. *JAMA* 255, no. 21 (6 June 1986): 2905–84. https://doi.org/10.1001/jama.1986.03370210073024.

Takrouri, M., and T. Halwani. 'An Islamic Medical and Legal Prospective of Do Not Resuscitate Order in Critical Care Medicine'. *Internet J Health* 7, no. 1 (2008): 12–16.

Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu. 'Tıp ve Sağlık'. Accessed 4 August 2022. https://kurul.diyanet.gov.tr/Ana-Konu-Detay/1071/tip-ve-%20saglik?enc=qa%2B3h8UGDkeSyDWQQ2nyig%3D%3D.

Tomlinson, Tom, and Howard Brody. 'Futility and the Ethics of Resuscitation'. *JAMA* 264, no. 10 (12 September 1990): 1276–80. https://doi.org/10.1001/jama.1990.03450100066027.

Yüce, Yücel, Hakan Ahmet Acar, Kutlu Hakan Erkal, and Erhan Tuncay. 'Can We Make an Early

"do Not Resuscitate" Decision in Severe Burn Patients?' *Ulusal Travma ve Acil Cerrahi Dergisi = Turkish Journal of Trauma & Emergency Surgery: TJTES* 23, no. 2 (March 2017): 139–43. https://doi.org/10.5505/tjtes.2016.71508.

Yuen, Jacqueline K., M. Carrington Reid, and Michael D. Fetters. 'Hospital Do-Not-Resuscitate Orders: Why They Have Failed and How to Fix Them'. *Journal of General Internal Medicine* 26, no. 7 (July 2011): 791–97. https://doi.org/10.1007/s11606-011-1632-x.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 439–462

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1090168
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 19.03.2022
Revizyon Talebi: 10.05.2022
Son Revizyon: 16.05.2022
Kabul: 30.06.2022
Online Yayın: 07.12.2022

موقف شعراء الحداثة العربية من العلاقة بين الشعر والنثر

Arap Modernist Şairlerinin Şiir ve Nesir İlişkisine Bakışı

The position of Arab Modernist Poets On The Relationship Between Poetry And Prose

Abdelkarim Amin Mohamed Soliman*

المُلخَّص:

تعرض الدراسةُ لفكرة التقريبِ بين الشعر والنثر عند شعراء الحداثة العربيَّة، وإشكاليَّة التمييز بينهما؛ فقد مثَّلت هذه الإشكالية مدخلاً لكلِّ دَعَاوَى التجديد والتحرُّر الشعريِّ التي تلتها، وتهدف الدراسة إلى الوقوف على التبريرات الفنيَّة التي قدَّمها هؤلاء الحداثيُّون لتبرير موقفهم.

جاءت الدراسة في مقدِّمةٍ، وأربعة مباحث: تناول الأوَّل التمييزَ التراثيَّ بين الشعر والنثر، وتناول الثاني فريق الشعراء الحداثيين المحافظين على تمايز الشعر عن النثر، وعرض الثالث للشعراء الحداثيين الداعين إلى التقريب بين الشعر والنثر، بينما تناول الأخير البنية الإيقاعية والدلاليَّة كبديل مميّز لموسيقى الشعر عن موسيقى الأوزان.

الكلمات المفتاحيَّة

الشعر، النثر، شعراء، الحداثة، العلاقة

Öz

Çalışma, Arap modernitesi şairlerine göre şiir ve nesir arasındaki yakınlaşma fikrini ve aralarındaki ayrım sorununu ele almaktadır. Bu sorun, daha sonra gelen yenilik ve şiirsel özgürleşme çağrılarının tümü için bir giriş noktasını temsil etmiştir. Çalışma, bu modernistlerin, konumlarını haklı çıkarmak için sundukları sanatsal gerekçeleri belirlemeyi hedeflemektedir. Çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde şiir ile nesir arasındaki geleneksel ayırım ele alınmıştır. İkinci bölümde, şiirin nesirden ayrılması gerektiğini savunan modernist şairler grubuna yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise, şiiri nesre yakınlaştırmaya çağıran modernist şairlere yer verilmiştir. Son bölümde ise, ritmik ve anlamsal yapı üzerinde durulmuş, bunun vezin musikisinin yerine, şiir musikisi için farklı bir alternatif olup olamayacağı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler
Şiir, Nesir, Modernite, Şairler, İlişki

Abstract
The study presents the idea of rapprochement between poetry and prose among the poets of Arab modernity, and the problem of distinguishing between them. This problem represented an entrance to all the calls for renewal and poetic liberation that followed, and the study aims to identify the technical justifications presented by these modernists to justify their position.
The study came in an introduction, and four sections: the first dealt with the traditional distinction between poetry and prose, the second dealt with the team of modernist poets who maintained the distinction of poetry from prose, and the third presented the modernist poets calling for a rapprochement between poetry and prose, while the latter dealt with the rhythmic and semantic structure As a distinctive alternative to poetry music from the music instead weights.

Keywords
Poetry, Prose, Modernity, Poets, Relationship

* **Sorumlu Yazar:** Abdelkarim Amin Mohamed Soliman (Dr. Öğr. Üyesi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İzmir, Türkiye. E-posta: abdelkarim.soliman@deu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2999-1031

Atıf: Amin Mohamed Soliman, Abdelkarim. “Arap Modernist Şairlerinin Şiir ve Nesir İlişkisine Bakışı.” *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 439–462. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1090168

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

Classic criticism has been preoccupied with distinguishing between verbal arts, and setting specific characteristics for the nature of each art in what was known as the theory of literary genres. This is becasuse separating the genders, defining the concept of each art, and clarifying its characteristics is a guide for reading. It gives the reader a key to read the text in a manner appropriate to the literary genre that is contained under it which conforms to the classic perception that believed in qualitative purity and intentionality. Many recent studies have focused on the classification of literature, and tried to determine the characteristics distinguishing each category. Therefore, we find a theory of systems, a theory of poetry, a theory in the novel, and other divisions that need us to re-read.

The dialectic of the relationship between prose poetry is one of the most prominent literary polemics and artistic dichotomies that preoccupied literary criticism and poetic creativity in the ancient Arab heritage. The prosody and rhyme of poetry and prose and the music of the poetic metre of the Khalian prosody played an essential role in that distinction.

The problem of literary genre still occupies a space of modern critical thought. For after the theory of literary genres was destroyed and campaigns were launched against the boundaries separating genres, the problem became greater than it used to be. The question is what determines the affiliation of a creative text to its kind? Is it the intention? The author? What he writes on the cover title (poetry, prose, story, novel, theater)? What if the creator abstained from this responsibility and did not write what reveals the type of his writing? Or he evaded, so he wrote on the cover of his work the term “texts”, and did not specify whether they are poetic texts, narrative texts, or theatrical texts?! And what if this writing itself refuses to be attributed to a type, such as the prose poem, or free verse poetry, for example? Finally, what if we remove the cover of the literary work from it? Can it be attributed here to a literary work? What is the decisive criterion governing this genre, which allows for the attribution, or the possibility of attributing, a literary work to it?

The modern movement in Arab poetry was characterized by removing the differences between literary genres and the convergence of arts, especially between poetry and prose. It is one of the characteristics of poetry which employs it artistically. Although the poets of Arab modernism agreed to renew poetry, they differed in the quality and nature of this renewal, and they also differed in their attitude towards heritage. Some of them preserved the poetic heritage, and some of them called to break away from it. This is what urged Arab modernism not to take a single path due to the different cultural and sectarian trends of its pioneers.

There is no doubt that modernism - in fact - is a continuous rebellion that is not linked to a time, place, or literary genre. Because true modernism has a transcendent character that differentiates between all these frameworks. There is no doubt that this rebellion finds itself only in a series of free adventures that challenge traditions, restrictions and frameworks, or even let us say that it does not challenge them, and does not even recognize them at all.

Since poetry was the most creative genre committed to traditions and restrictions, confronting it first, then revolting against it secondly, is one of the most prominent features of modernism. Poetry and Prose were called the prose poem.

The study presents the idea of rapprochement between the language of poetry and prose among the poets of Arab modernity, and the problem of distinguishing between them. This problem represented an entrance to all the calls for renewal and poetic liberation that followed, and the study aims to identify the technical justifications presented by these modernists to justify their position. Some of the modern arab poets believed in the necessity of separation of the different literary arts and maintaining the independent characteristics of every single art.It,s not allowed to remove the limits among them so as not to lead to confusion and artistic distortion of these arts, and therefore these rejected the convergence between the language of poetry and the language of prose, refusing to get rid of poetry from the most important heritage characteristics that distinguish it from prose through its different eras, which is morphology or grammatical weight words while another modernist group believed in the importance of overlapping Literary genres, the dissolution of differences, and the disappearance of borders between them, and this current has rejected grammatical weight as a distinguishing technical criterion for the language of poetry from the language of prose. They tried to search for an alternative new rhythmical source, ,and they preferred using intonation for giving internal and external musical sense, Rhythm, which is concerned with the external and internal music of the language of poetry.

Modernist poets were chosen as a model for study for several reasons, including:

1- The poets of Arab modernism got rid of the unity of verses, which constituted a starting point for the rapprochement between poetry and prose.

2- The admiration of Arab modernist poets towards the heritage of Arab prose, and the openness of their texts to the poetics of mystical prose, the Holy Qur’an and the Bible.

3- The pioneers of modern poets are not only poets, but critics, who practiced

criticism scientifically; Most of them wrote critical books that represented the theoretical basis for modern poetic trends.

4- The poetic writings of each combined free verse and prose poems.

In order for the study to be more comprehensive in its handling of the problem of the relationship between poetry and prose, the researcher expanded the selection of the model of the selected poets temporally and geographically, so that this model includes most of the regions of the Arab World. Therefore, the study consists of two pioneering generations, namely:

The first generation: It includes the Iraqi poet Nazik Al-Malaika, the Egyptian poet Salah Abdel-Sabour, the Syrian poet Adonis Ali Ahmed Saeed, and the Lebanese poet Youssef Al-Khal.

The second generation: It includes the Yemeni poet Abdul Aziz Al-Maqaleh, the Moroccan poet Muhammad Bennis, and the Bahraini poet Alawi Al-Hashimi.

Study Methodology: The study adopted the critical analytical method, which combines the opinions of these critics on the relationship between poetry and prose, with the analysis of these opinions critically.

The study revealed that the stance of modern poets towards the relationship between poetry and prose was not one, but took three levels:

The first: It refused to abolish all the barriers between poetry and prose, adhered to the theory of literary genres, and called for the importance of preserving the rhythmic meter music as distinguishing poetry from prose, represented by Salah Abdel-Sabour and Nazik Al-Malaika.

The second: It called for a rapprochement between poetry and prose, and rejected the theory of literary genres, represented by Youssef Al-Khal, Adonis, and Abdel Aziz Al-Maqaleh.

The third: It tried to root the music of prose poetry as an alternative to the music of prosody, represented by Muhammad Bennis and Alawi Al-Hashimi.

المقدمة

تُعَدُّ العلاقة بين الشعر النثر إحدى أبرز الإشكاليات الأدبية والثنائيات الفنيَّة التي شغلت النقد الأدبي والإبداع الشعري في التراث العربي القديم منه والحديث، فقد حرص تراث الشعري العربي أن يفصل بين فنيّ الشعر والنثر عن طريق اللغة والموسيقى، ولكنَّ هذا الحرص بدأ التخفُّفُ منه مع حركة الحداثة الشعريَّة العربيَّة التي تمرَّدت على الشكل التقليدي للشعر العربي، وأخذت تُزِيح الفوارق بين الأجناس الأدبيَّة، وتقارب بين الفنون وخاصَّة بين الشعر والنثر، وهو ما سبَّب جدلاً بين الشعراء والنقاد على السواء.

الدراسات السابقة: تعرَّضت بعض الدراسات النقدية للعلاقة بين الشعر والنثر، ومن هذه الدراسات ما يلي:

1- النص المشكل، محمد عبد المطلب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999م .

2- قصيدة النثر وتحولات الشعرية العربية، محمود الضبع، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م.

3- قصيدة النثر والتفات النوع، علاء عبد الهادي، دار العلم والإيمان، كفر الشيخ، الطبعة الأولى، 2009م.

وتختلف هذه الدراسة في أنها تعرض لآراء الشعراء أنفسهم حول جدليَّة العلاقة بين الشعر والنثر، وحول طبيعة العلاقة بينهما، والدراسة في عرضها لم تتعرض بالدراسة لموقف شعراء الحداثة من قصيدة النثر؛ فهذا قد أفردت له دراسة خاصة، بل هي تهتم في المقام الأول لموقف رواد شعر الحداثة من علاقة الشعر بالنثر، والذي كان التمهيد الحقيقي لشرعنة قصيدة النثر، وإعضائها الشرعية التأسيسيَّة كلون شعريٍّ جديدٍ.

وقد اقتصرت الدراسة على شعراء الحداثة العربية أو بالأحرى رواد شعر الحداثة العربية، أو ما يُعرَف برواد شعر التفعيلة، أو رواد الشعر الحر، أو رواد الشعر الجديد الذي ترك الأسلوب التقليدي أو البيتي في كتابة الشعر، وآثروا اعتماد التَّفعيلة كبِنْيَةٍ أساسيَّةٍ ومركزيَّة في تجديدهم للشعر وكتابتهم له، وقد فضَّلت الدراسة استعمال مصطلح الحداثة عن غيره؛ لشمولية هذا المصطلح وصلاحيَّته لكل الحركات الشعرية التي بدأت مع شعر التفعيلة وما تلاها.

ولم تتوقَّف الدراسة عند كلِّ الشعراء الرواد؛ لأنَّ بعضهم لم يكتب نقدا، بل توقَّفت عند الشعراء الرواد الذين عبَّروا عن مواقفهم وآرائهم في كتبٍ ومقالاتٍ تركت أثراً بارزاً في مسيرة الشعر والنقد على السواء وقد وقع اختيار الباحث على كلٍّ من الشاعرة العراقية (نازك الملائكة)، والشاعر المصري (صلاح عبد الصبور)، والشاعر اللبناني (يوسف الخال)، والشاعر السوري (علي أحمد سعيد) الشهير بأدونيس، والشاعر اليمني (عبد العزيز المقالح)، والشاعر المغربي (محمد بنيس، والشاعر البحريني (علوي الهاشمي)؛ وذلك لغزارة إنتاجهم النقدي، وقيمته ،وتأثيره على مسيرة النقد والشعر العربي. وقد جاءت الدراسة في أربعة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأوَّل: التمييز التراثيُّ بين الشعر والنثر

احتفى نقَّادُ الشعر في الآداب العالميَّة بموسيقى الشعر، من حيث كونها ركنًا أصيلاً في البناء الشعريِّ، بل إنَّ «الشيء الذي يفرِّق بين الشعر والنثر في المكان الأوَّل هو تجربة الأذن، ذلك أنَّ الشعر كلامٌ يمتاز بزخرفةٍ موسيقيَّةٍ»[1].

1 إليزابيث درو، *الشعر كيف نفهمه ونتذوقه*، ترجمة، محمد إبراهيم الشوش (بيروت: منشورات مكتبة منيمنة، 1961م)، ص43.

وتتأتَّى جماليَّة موسيقى الشعر من قُدْرتها على تهيئة الجو وإيجاد الاستعداد النفسيّ لدى المتلقي، ليستقبل عواطفَ الشاعر وانفعالاته، وبذا تتمُّ المشاركةُ بين القارئ والشاعر، فتستيقظ عواطفُ المتلقي وتتنبَّه أحاسيسُهُ، وتُثَارُ كَوَامِنُ أشجانه وذكرياته بما فيها من تجارب متشابهة، وما يصحب ذلك من حالاتٍ نفسيَّةٍ تتحقَّق معها أهدافُ الشاعر في الإيحاء بما تكنُّه نفسه وتداعبه خواطره.

ولارتباط الموسيقى بالبناء الشعريِّ، فقد حافظ عليها تراث النقد العربي، وربط بينها وبين مفهوم الشعر.

يقول قدامة معرفًا بحدِّ الشعر: «وليس يُوجَد في العبارة عند ذلك أوجزُ مع تمام الدلالة من أن يقال: إنَّه قولٌ موزونٌ مقفّى يدلُّ على معنى»[2].

ويقول ابن طبا طبا: «الشعر كلامٌ منظومٌ بائنٌ عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطبتهم بما خُصَّ به من النظم الذي إن عُدِّلَ عن جهته مجَّته الأسماعُ وفسد على الذوق»[3].

ويقول ابن سنان: «وأمَّا حدُّ الشعر فهو كلام موزونٌ مقفًّى يدلُّ على معنى، وقلنا – كلام - ليدلَّ على جنسه، وقلنا – موزون - لنفرِّقَ بينه وبين المنثور الذي ليس بموزون»[4]. ثم يُضِيف قائلاً: «الفرق بين الشعر والنثر بالوزن على كلِّ حالٍ، وبالتقفية إن لم يكن النثر مسجوعاً على طريقة القوافي الشعريَّة»[5].

ويذهب ابن رشيق إلى أنَّ: «الوزن أعظم أركان حد الشعر، وأولاها به خصوصية»[6].

وعلى الهدي نفسه سار موقف النقد في عصر النهضة، فطه حسين وهو من دعاة التجديد لم يغفل أهميَّة الأوزان في تحقيق موسيقى الشعر، وقرَّر أنَّها جوهر في الشعر، بقول: «وإذن فنحن نعرِّف الشعر آمنين بأنَّه الكلام المقيَّد بالوزن والقافية، والذي يُقصَد به إلى الجمال الفني»[7].

ويهتم العقاد بموسيقى الشعر القديم وزناً وقافية، ويرى أنَّ حريَّة الشاعر مقرونة بهذه الأوزان، و إلا انقلبت إلى فوضى، يقول: «الحرية من حيث هي وسيلة فنيَّة تتمثَّل في التغلُّب على العوائق الفنيَّة واستلزامها بذلك للقيود، والحريَّة التي تمثِّل الجمال الفنيَّ على هذا الفهم هي المقرونة بالأوزان والقوانين؛ لأنَّ الحريَّة بغير أوزان بغير قوانين، هي الفوضى بعينها أو هي ليست بحريَّة على الإطلاق ؛لأنَّ الحرَّ هو صاحب الاختيار أو صاحب المشيئة أو صاحب الغاية، وليس للفوضى غاية وليس للمرء فيهما اختيار ولا مشيئة»[8].

ويُولِي الرافعي أهميَّةً بالغةً بموسيقى الشعر القديم، ويلقي باللائمة على أولئك الشعراء الذين يهملون الوزن، فيقول: «إنَّما الوزن من الكلام كزيادة اللحن على الصوت، تراد منه إضافة صناعة من طرب النفس إلى صناعة من طرب الفكر، فالذين يهملون كل ذلك لا يدركون شيئاً من فلسفة الشعر ولا يعلمون أنَّهم إنَّما يفسدون أقوى الطبيعتين في صناعته، إذ المعنى قد يأتي نثراً فلا ينقصه ذلك عن الشعر من حيث هو معنى

2 قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978م)، ص 64 .

3 محمد أحمد ابن طباطبا العلوي، *عيار الشعر*، شرح وتحقيق، عباس عبد الستار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م)، ص9.

4 ابن سنان الخفاجي، *سر الفصاحة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م)، ص286.

5 ابن سنان الخفاجي، *سر الفصاحة*، ص286، 287.

6 ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق، عبد الحميد هنداوي (صيدا: المكتبة العصرية، 2001م)، ج1، ص121.

7 طه حسين، *في الأدب الجاهلي* (القاهرة: دار المعارف، 2017م)، ص313.

8 عباس محمود العقاد، *هذه الشجرة* (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2006م)، ص15، 16.

بل ربما زاده النثر إحكاماً وتفصيلاً وقوّة بما يتهيأ فيه من البسط والشرح والتسلسل، ولكن في الشعر يأتي غناء، هكذا ما لا يستطيعه النثر بحال من الأحوال»[9].

تدلُّ هذه النصوص النقديَّة في قديمها وحديثها، على أنَّ موسيقى الأوزان العروضية ركنٌ أصيلٌ من أركان الشعر، وحدٌّ مهمٌّ في تحديد ماهيَّته.

المبحث الثاني: التيار الحداثيُّ المحافظ على تمايز الشعر عن النثر

تعدُّ (نازك الملائكة) من أكثر رواد شعراء الحداثة العربية اهتماماً بالوزن، إذ تتخذ الشاعرة من الوزن أساساً في التمييز بين الشعر وغيره، فالوزن قيمة أساسية عند الشاعرة لا يستقيم الشعر بدونه، وهي عندما تعرّف الشعر تربطه بموسيقى الأوزان، فالشعر عندها «لغة عاطفة ووزنها وموسيقاها»[10].

ومن هذا الفهم ترفض نازك الملائكة أيَّة قصيدةٍ لا تلتزم بالعروض، تقول: «إنَّ أيَّة قصيدةٍ حرَّةٍ لا تقبل التقطيع الكامل على أساس العروض – الذي لا عروض سواه لشعرنا العربي – لَهِي قصيدة ركيكة الموسيقى مختلَّة الوزن، ولسوف ترفضها الفطرة العربية السليمة، ولو لم تعرف العروض»[11]، وتعلِّل الشاعرة ذلك بأنَّ: «تفعيلات الشعر ومثلها النِّسَب في الموسيقى، شيءٌ ثابتٌ في كلِّ لغةٍ، ثبوت الأرقام في الرياضيات، فمهما تجدَّدت العصور والأفكار، ونمت وصعدت فإنَّ الأرقام ونسب الشعر والموسيقى تبقى ثابتة لا تتغيَّر»[12].

وتذهب نازك الملائكة إلى أنَّ الشاعر لا يستطيع الابتكار وخلق الأساليب الجديدة إلا إذا أتقن علم العروض، فإتقان العروض شرطٌ أوَّليٌّ لتأسيس أيِّ تجديدٍ شعريٍّ، تقول: «ولن يستطيع إبداع الأساليب الجديدة في الوزن إلا مَن درس العروض دراسة جديَّة، وما تراه من غلط ونشاز وركاكة في الشعر المعاصر، فهو يرجع إلى جهل أغلب شعرائنا بالأوزان وانخداعهم بفكرة «الشاعر الملهم» الذي يولد عالماً بالعروض فلا يحتاج إلى دراستها»[13].

إنَّ موسيقى العروض عند نازك الملائكة قيمةٌ جوهريَّةٌ في الشعر؛ لأنَّه جزءٌ من الأفكار والعواطف والصور، التي لا تأخذ شكلَها إلا به، فهذه العناصر ليست شعريَّةً في ذاتها، وإنَّما تأخذ شعريَّتَها من خلال الوزن. فأهميَّة الوزن عند نازك الملائكة أنَّه: «الروح التي تكهرب المادَّةَ الأدبيَّةَ ويُصيِّرها شعراً. فلا شعر من دونه مهما حشد الشاعر من صورٍ وعواطف، بل إنَّ الصور والعواطف لا تصبح شعريَّةً بالمعنى الحقِّ إلا إذا لمستها أصابعُ الموسيقى ونبض في عروقها الوزنُ»[14].

ويُحقِّق الوزن مع المحتوى الشعرَ، فلا شعر بدونهما، تقول نازك: «إنَّ للشعر ركنين ضرورين لابدَّ منهما في كل شعر وهما: النظم الجيد (الشكل) أو (الوزن)، ثم المحتوى الجميل الموحي المتموِّج بالظلال الخافقة والإشعاع الغامض الذي تنتشي له النفسُ دون أن تشخصَّ سرَّ النشوة»[15].

---

9 مصطفى صادق الرافعي، *وحي القلم*، راجعه واعتنى به، درويش الجَويدِي (صيدا: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، ج3، ص231.

10 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، في *الأعمال النثرية الكاملة* (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، ج1، ص199.

11 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ج1، ص 93، 94 .

12 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص940.

13 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص404.

14 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص197.

15 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص77.

ويرتبط مفهوم الشعر عند نازك بالعروض، فهي تعرِّف الشعرَ الحرَّ بقولها: «الشعر الحرُّ ظاهرةٌ عروضيَّةٌ قبل كلِّ شيءٍ، ذلك أنَّه يتناول الشكلَ الموسيقيَّ للقصيدة، ويتعلَّق بعدد التفعيلات في الشطر، ويعني بترتيب الأشطر والقوافي، وأسلوب استعمال التدوير والزحاف والوتد وغير ذلك مما هو قضايا عروضية بحتة. إنَّنا مع الشعر الحرّ، بإزاء دعوة إلى دراسة الإمكانيَّات التي تقدِّمها بحورُ الشعر العربيِّ الستة عشر للشاعر المعاصر الذي يهمُّه التعبير عن حياته في حريَّة وانطلاق»[16].

كما أن نازك تكاد تحصر ظاهرة الشعر الجديد في إطار عروضيٍّ، فهي عندما تعلِّل سبب اختيار مصطلح «الشعر الحر» تسميةً لشعر الحركة الجديدة تقول: «فهو (شعرٌ)؛ لأنَّه موزون يخضع لعروض الخليل ويجري على ثمانية من أوزانه، وهو «حرٌّ»؛ لأنَّه يُنَوِّع عددَ تفعيلات الحشو في الشطر، خالصاً من قيود العدد الثابت في شطر الخليل»[17].

نصل من ذلك أنَّ الشاعرة نازك الملائكة ترى أنَّ كلَّ شعر يهمل الوزن ليس شعراً، لذلك نراها أخرجت كتابات (محمد الماغوط) من الشعر إلى النثر، لعدم توفُّرها على وزن[18]، وهي تأخذ بأفضليَّة الشعر على النثر، وتُرجِع هذه الأفضليَّةَ إلى عنصر الوزن في الشعر، تقول: «والسبب المنطقي في فضيلة الوزن، هو أنَّه بطبعه، يزيد الصورةَ حِدَّةً، ويعمِّق المشاعرَ ويلهب الأخيلةَ، لا بل إنَّه يعطي الشاعرَ نفسه، خلال عملية النظم نشوةً تجعله يتدفَّق بالصور الحارَّة والتعابير المبتكرة الملهمة، ولا ريب في أنَّ النثر، بافتقاره لهذه الموسيقي المؤثِّرة، يفقد خاصيَّةً يتفوَّق بها الشعرُ عليه في إثارة المشاعر ولمس القلوب، ولذلك كان النثر في الغالب، قرين البحث العلميّ والدراسة الموضوعيَّة»[19].

أما الشاعر(صلاح عبد الصبور) فقد ذهب إلي أنَّ التقيُّد بأوزان الخليل أصاب الشعر العربيَّ بالجمود، فقد: «كسا الجمودُ صورةَ الشعر العربي حتَّي في شكله، نتيجة لحرص العرب عليه كذخيرة قوميَّة، والذخيرة دائما لا تُمَسُّ كالكنز المرصود الذي لا يُنفَقُ منه، ولا تتغيَّر عملته من جيل إلي جيل»[20].

غير أنَّه يعترف بأنَّ ثمة محاولات لتجاوز شكليَّة العروض الخليلي، كالموشحات والمسمطات والمزدوجات، ولكنَّه يرى أنَّ هذه المحاولات لم تستطع أن تستقرَّ في التراث الشعري العربي إلا في حدودٍ ضيّقةٍ وعلى استحياء واضح؛ لأنَّ الرفض كان أسرع من القبول في مُوَاجهتها، كما يرى أنَّ الجمود الشكليَّ قد سيطر على الصراع الدائر بين القديم و الجديد؛ حتَّى استحال هذا الصراع إلى نوع من السذاجة التي قادته إلى طرح سؤالٍ محدَّدٍ يتجدَّد في مواجهة كلِّ نصٍّ شعريٍّ هو: «هل هذا الشعر موزون أو غير موزون؟ وهل هو خاضع لقواعد الوزن كما قنَّنها الخليل بن أحمد، أم أنَّه خرج عليها؟»[21].

لذلك نجد أن عبد الصبور يرى أنَّ أصالة الشاعر تزداد وتعمق كلما خرج على موسيقيَّة الأوزان الخليلية، والتي لم تصلح لاستيعاب المادَّةَ الشعريَّةَ الجديدة. يقول: «ومن يستعرض تراث هذه الفترة يجد أنَّ قلَّة من القصائد قد كُتِبَت موحَّدةَ القافية، فقد كثرت الثنائيَّات والرباعيَّات والخماسيَّات كثرة تستدعي النظرَ والملاحظةَ وهي تكثر كلما زادت أصالةُ الشاعر، وتقدَّم به زمانُهُ وزاد اهتمامُهُ بالتعبير عن نفسه، وذلك لأنَّ إناء القصيدة الموحَّدة القافية لم يستطع استيعاب هذه المادة الشعريَّة الجديدة، فتحطَّم الإناء لِيُعادَ

16 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص77.

17 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص191.

18 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص198.

19 الملائكة، «قضايا الشعر المعاصر»، ص198.

20 صلاح عبد الصبور، *الأعمال الكاملة*، *ج9 أقول لكم عن الشعر* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م)، ص146.

21 عبد الصبور، *أقول لكم عن الشعر*، ص341.

تشكيلُهُ، ولذلك فإنَّ الشكل الحديث ليس تخفُّفاً ولا إيثاراً للسهولة، فهو قد طرح عن كاهله كثيراً من القيم الجماليَّة في شعرنا العربيِّ، كموسيقيَّته المحكَمَة، وقافيته الصادحة، لِيُحِلَّ محلها لوناً أرفع من الموسيقى وأكثر تشابكاً – لقد تخلَّى عن موسيقيَّة الرتابة ليحلَّ محلها موسيقى الهارموني والتوزيع، وقد آثر البعدَ عن الدرب المطروق لِيَخطَّ درباً جديداً»[22].

إنَّ صلاح عبد الصبور هنا يرفض موسيقى أوزان الخليل في شكلها القديم، ويدعو إلى إحداث تجديد في توزيع هذه الموسيقى عن طريق إعادة التشكيل الذي يضمن للشعر الجديد البعد عن الرتابة والتكرار وحريَّة الانطلاق كما أنَّ هذا النصَّ لصلاح يشير إلى أنه يربط بين التجديد الموسيقي وذاتية الشعر، فكلما مال الشاعر إلى التعبير عن نفسه وذاتيته مال إلى التجديد عن طريق التخلُّص من قيود الموروث التي تربطه بالمجموع وبقضاياهم وبذوقهم.

لقد كان عبد الصبور مؤمناً بحقِّ الشاعر في أن تكون له بصمته الشعرية الخاصة، وليس من حقِّ التراث ولا القائمين على التراث أن يحرموا الشاعر من هذا الحق، ولا أن يسلبوا منه حريَّته، وتخلُّقه بروح المغامرة، ورغبته المتحمِّسة في التجريب، يقول: «إنَّ أهمَّ ما يلزمنا الآن هو الحريَّة المطلقة في التجريب، و المغامرة الجريئة وراء التعبير الكاشف عن نفس الإنسان، ولا شكَّ أنَّ التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تدفع الشعر العربيَّ إلى سَمْتِهِ العالي، وتطلعنا على ألوان باهرة من التعبير في أشكال جديدة لم تخطر على بال الأقدمين وتقرِّب بين الشعر وبين القارئ العربي بعد أن يرسخ مصطلح جديد صنعته التجربة وزكَّاه الزمن»[23].

قاد موقف عبد الصبور الرافض لجموديَّة الشكل الشعريِّ القديم إلى رفض التفريق بين الشعر والنثر على أساس الوزن والقافية، ورفض أيضاً تقسيم القدماء للتعبير الأدبي إلى شعر ونثر. فقد لاحظ الكاتب أنَّ القدماء في سائر الأمم كانوا يقسِّمون التعبير الأدبيَّ إلى قسمين: «نثر وهو الكلام المطلق الذي لا يمسك انسيابه وزنٌ ولا تحدُّهُ قافيةٌ؛ وشعر وهو هذا الكلام الذي التزم فيه قائله تلك الحدود»[24]. وقد ظلَّ هذا المقياس فيما يقول: «وبغض النظر عن إشارات ذكية قليلة تتحدَّث عن الشعور والوجدان في التراث النقدي العالمي هو المقياس المعتمد»[25].

ويذهب عبد الصبور إلى أن النثر قد تطوَّر في العصر الحديث وأنَّه قد ورث نتيجة تطوُّره بعض الفنون الشعرية القديمة، فقد ورثت الروايةُ النثريَّةُ الملحمةَ، وعرفت بلاغة النثر وانطلاقه ودقته، طلباً للواقعية ومحاكاة الحياة، وأقبل اللغويون والمؤرخون والفلكيون وغيرهم على استعمال اللغة النثرية إيثاراً للدقة على الإيقاع مما جعل منه بناء كبيراً متعدِّد الواجهات والمداخل، وقد مهد تطوُّرُ النثرِ لأمرين مهمين: «الأوَّل: إعادة النظر في تعريفات القدماء للشعر بأنَّه الكلام الموزون المقفى، والآخر: ظهور مصطلح جديد يحدِّد لوناً ثالثاً من ألوان التعبير الأدبي وهو «النظم»»[26].

يُبْدِي صلاح عبد الصبور من هذه النصوص رفضَهُ للتفريق بين الشعر والنثر على أساس الوزن والقافية كما يُبْدِي اهتمامَهُ بالتفريق بين الشعر والنظم وكأنه بذلك يجد تقارباً وتآلفاً بين الشعر والنثر وهو في ذلك ينطلق من فكرة تداخُل الأجناس الأدبيَّة وانتفاع بعضها من بعض فهو عندما يفرِّق بين الشعر والنثر يجد

22 إبراهيم عبد الرحمن، *مناهج نقد الشعر في الأدب العربي الحديث* (القاهرة: مكتبة لونجمان، 1979م)، ص253.

23 صلاح عبد الصبور، *الأعمال الكاملة، ج3 أقول لكم عن جيل الرواد* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م)، ص150.

24 عبد الصبور، *أقول لكم عن الشعر*، ص171.

25 عبد الصبور، *أقول لكم عن الشعر*، ص171.

26 عبد الصبور، *أقول لكم عن الشعر*، ص172.

أنَّ الفرق بينهما خلافٌ شكليٌّ فقط، يقول: «فالخلاف بين الشعر والنثر خلافٌ شكليٌّ أمَّا الخلاف بين الشعر والنظم فهو خلاف في الرؤيا والاقتراب والتحقيق»[27].

إنَّ النثر الذي يقصده الكاتب هنا هو النثر الفني، ولكنَّ الكاتب لم يفسِّر لنا هذا الشكل الذي يراه فاصلاً بين الشعر والنثر. فهل تختلف القصَّة عن الشعر في الشكل فقط؟ وهل التعبير الشعريُّ في النثر يُحِيله شعراً؟ وهل الموسيقى في الشعر صفة عارضة يمكن الاستغناء عنها أم أنَّها جوهريَّة في العمل الشعري ولا يجوز نفيُها؟ وما الفارق الجوهري بين الشعر والنثر إذا ما كان الخلاف بينهما شكليًّا؟

إنَّ الوعي الشعري يختلف عن الوعي النثري ومن ثم يختلف الشعر عن النثر شكلاً ومضموناً ولكن يبدو لنا أن «الشكل» الذي يقصده صلاح عبد الصبور في نصِّه السابق هو الوزن؛ لأنَّه عندما يتصدَّى مدافعاً عن الشعر الجديد ضد هجمة العقاد، كتب مقالاً شهيراً تحت عنوان «موزون والله العظيم» أوضح فيه أنَّ تجديد التفعيليين ليس مبتوراً عن التراث في الشعر العربي ففي باب المجزوءات في العروض مدخلٌ واضحٌ لهذه الخطوة التجديديَّة[28].

كما أنَّه صرّح في رفضه لقصيدة النثر بأنَّ الوزن عنصرٌ ضروريٌّ لا يمكن الاستغناء عنه في الشعر، يقول: «فالشعر لابدَّ أن يحتوي علي وحدات موسيقيَّة متساوية أو متساوقة، متكرِّرة بشكل سيمتري أو هارموني، لابد للشعر من أوزان وعروض»[29].

نخلص من ذلك أنَّ صلاح عبد الصبور يرى أن الوزن خاصية جوهرية في الشعر لا يكون إلا به، ولكن ليس على صورته القديمة التي تُدخِل كلَّ منظومٍ دائرةَ الشعر، ولكن بالصورة التي يكون فيها فاعلاً في تشكيل المضمون و خلق البناء.

المبحث الثالث: التيار الحداثي الداعي إلى التقريب بين الشعر والنثر

قاد الشاعر يوسف الخال حركة التحرُّر الشعري من ارتباطه بالتراث، فقد ترسَّخت قناعاتُهُ بأنَّ الشعر فنٌّ لغويٌّ يعتمد في المقام الأول على اللغة؛ فاللغة هي العنصر الأساسي في الشعر، فمن دون اللغة لا وجود للشعر، واللغة التي يقصدها الخال هي اللغة المتداولة في الاستعمال اليومي، وليست هي اللغة الشعرية ذات القداسة الشعرية القديمة التي تشمل الصورة الشعرية وأساليب التعبير وطرق صياغة الأفكار. وانطلاقا من هذا الفهم للشعر يرفض يوسف الخال التمييزَ القديمَ بين الشعر والنثر القائم على أساس الوزن، فهو يرى أنَّ القدماء قد ميَّزوا بين الشعر والنثر عن طريق الوزن والقافية وأنَّ هذا المقياس أدخل النظمَ إلى ميدان الشعر وأخرج الكلامَ الشعريَّ باعتباره ليس موزوناً مقفًّى[30].

إنَّ الوزن عند الخال ليس جوهريًّا في الشعر، وإنَّما هو صفة عارضة يمكن الاستغناء عنه، وهو يقدم له بديلاً يراه الأصل في التمييز بين الشعر والنثر، هذا البديل هو «الكلام الشعري» كما ذكر، ولكنَّ الخال لم يقدِّم تعريفاً للكلام الشعري الذي يراه حدًّا فاصلاً ومميِّزاً بين الشعر والنثر فالكتابة الشعرية على إطلاقها لا تختصُّ بالشعر دون غيره من الفنون التي تتَّخذ من الكلمة أداة أوَّليَّةً لها.

إنَّ الدفع بمقولة «الكلام الشعري» لا يكفي وحده ليكون مقياساً لمفهوم الشعر؛ ذلك لأنَّ الكلام الشعري قِسْمةً مشتركة بين الفنون الكتابية، فهو موجود في القصة والرواية والمسرحية والسيرة الذاتية وغيرها، كما

27 صلاح عبد الصبور، *ديوان صلاح عبد الصبور* (بيروت: دار العودة، 1983م)، ص4

28 عبد الصبور، *أقول لكم عن جيل الرواد*، ص104،103

29 صلاح عبد الصبور، *الأعمال الكاملة*، *ج8 أقول لكم عن الأدب* (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1992م)، ص466

30 فاتح علاق، *مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر* (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2005م)، ص143.

أنَّ كون النظم موزوناً لا يعني بالضرورة عدم صلاحية الوزن كمقياسٍ تمييزيٍ بين الشعر والنثر؛ لأنَّ النظم في الشعر داخليٌّ بينما يكون في النظم خارجيًّا . قد تكون اللغة الشعرية فارقاً بين الشعر والعلم، ولكنَّها لا تكون فارقاً بين الشعر والفنون الأدبيَّة على إطلاقها، إلا إذا أذبنا الفوارق بينها وآمنا بفكرة توحُّد الأجناس الأدبية.

راح يوسف الخال يدلِّل على فكرة أنَّ اللغة الشعريَّة هي المميِّز الأوَّل للشعر، فذهب إلى أنَّ اللغة تحمل قيمة عندما تدخل إلى السياق الشعري تختلف عن القيمة التي تلازمها في سياق النثر، وهذا راجع إلى طبيعة الشعر التي تختلف عن طبيعة النثر، فإذا كانت الألفاظ كألفاظ واحدة في الفنين، فإنَّ اللغة/الألفاظ عندما يستعملها الشاعر ينتفي اشتراكها مع النثر، فتنعزل عن سياقها العام بشكل يجعلها لغة في قلب لغة، أو لغة أخرى تماماً وذلك لما تحمله من دلالات جديدة ومغايرة لدلالتها المألوفة والمتداولة وهو ما يعرف بالانحراف اللغوي، وبما يقوم بينها وبين غيرها من الألفاظ من علاقات جديدة، ليست متناولة في فنِّ النثر.

يُفصِّل لنا الخال نظْرَتَه فيقول: «الحقيقة في نظرنا، أنَّ الكلام كلام سواء منه المنثور أو المشعور، فالمنثور نعرفه جميعاً، فلا لزوم لتعريفه، أما المشعور فهو ما تناولته صناعة الشعر فجعلته فنًّا جميلاً، تماماً كما يتناول النحَّاتُ الحجرَ، أوالرسَّام اللونَ، أو الموسيقيُّ اللحنَ، ولهذه الصناعة كما لكلِّ صناعةٍ أصولٌ وقواعد هي عدا الموهبة من جوهرها وطبيعتها ولكن الوزن والقافية ليس بالضرورة منها»[31].

يرى الخال هنا أنَّ الشعر صناعة تخضع لأصول وقواعد، وأنَّ الوزن والقافية لا يدخلان فيها، وما دام للشعر أصول وقواعد فما الكلام الشعري إلا مادة خام تعمل عليها هذه الأصول وتلك القواعد، وليست شعراً في ذاتها.

وإذا ما كان الوزن والقافية لا يدخلان في قواعد الشعر. فما هي هذه القواعد التي يشير إليها يوسف الخال، والتي تجعل لغة الشعر تتميَّز عن لغة النثر؟

يحاول الكاتب أن يجيب عن هذا السؤال بقوله: «أما كيف يصنع الشاعرُ الكلامَ فحديثٌ طويلٌ، يكفي أن نوجزه بالقول: إنَّ الشاعر اعتبر الكلمة رمزاً أكثر من معنى، وحمَّلها أكثر مما تحمل في الأذهان، ثم زاوج بينها وبين شقيقاتها طلباً للتوتُّر والزخم والانسجام، ونوع ما من الإيقاع يساعده على ذلك . ثم إنه ابتعد عن التقرير فلجأ إلى العنف و المفاجأة لإيقاظ حساسية القارئ ووضعه في جوٍّ شعريٍّ يحمله إلي عالم غريب»[32].

نستخلص من هذا النص أنَّ ما يميِّز لغة الشعر عن لغة النثر عند يوسف الخال يمكن صوغها في النقاط الأربعة الآتية:

1- رمزيَّة الكلمة وتعدُّد دلالتها.

2- كثافة اللغة في الشعر التي تعمل علي التوتر والزخم والانسجام.

3- وجود نوع من الإيقاع يساعد الشاعر على خلق مسافة من التوتر والزخم.

4- البعد عن التقرير واستعمال المفاجئ المدهش الذي يثير القارئ ويوقظه.

ولكن هذه العناصر فيما أرى لا تمثِّل حدًّا فاصلاً ومقياساً يمكن على أساسه التمييز بين الشعر وبين كلِّ كتابةٍ نثريَّةٍ، فهناك كتاباتٌ نثريَّةٌ ناضجةٌ تحمل مثل هذه الخصائص. فهذه الخصائص يمكن أن تكون عامَّةً

31 علاق، *مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر*، ص143.

32 جورج طراد، *على أسوار بابل، صراع الفصحى والعامية في الشعر العربي المعاصر تجربة يوسف الخال* (بيروت: دار رياض الريس، 2001م)، ص150.

أو مشتركةً بين الفنون الأدبيَّة، وإن ظهرت بصورة أبرز في الشعر، لذلك حاول يوسف الخال أن يضيف فارقاً آخر لهذا التمييز وهو الوحدة العضوية؛ فالشعر تعبير شعري عن تجربة شخصية وهذا: ’’يجعل القصيدة خليقة متكاملة الأعضاء ناطقة متحركة موجودة لذاتها بمعزل عن الآخر، لا تدين بوجودها لأحد‘‘[33].

مما سبق يتبيَّن لنا أنَّ الخال حاول أن يتخلَّص من الوزن والقافية كمقياس أولي للشعر بل ذهب إلى أن الوزن والقافية ليسا ضروريين في الشعر، واستبدل ذلك المقياس بالكتابة الشعرية.

أما أدونيس فإنه يتفق مع عبد الصبور والخال في رفض اتخاذ الوزن والقافية حدًّا فاصلاً بين الشعر والنثر؛ ذلك لأنَّ مقياس الوزن في نظره مقياسٌ شكليٌّ خارجيٌّ، يقول: ’’إنَّ تحديد الشعر بالوزن تحديدٌ خارجيٌّ، سطحيٌّ قد يناقض الشعر، إنَّه تحديدٌ للنظم لا للشعر، فليس كلُّ كلامٍ موزونٍ شعراً بالضرورة وليس كلُّ نثرٍ خالياً بالضرورة من الشعر‘‘[34].

ولم يقف أدونيس عند هذا الحدِ بل نجده في موضوعٍ آخرَ يصف موسيقى العروض الخليلي بأنَّها: ’’خاصيَّةٌ فيزيائيَّةٌ في الشعر العربي، هذه خاصيَّةٌ للطرب في الدرجة الأولى، وهي من هذه الناحية تكتفي أن تقدِّم لذَّةً للأذن، والقافية في العروض الخليلي علامة الإيقاع، هي صوتٌ متميِّزٌ يدلُّ علي التوقُّف لكي نتابع من ثَمَّ انطلاقنا‘‘[35].

وكذلك يرى أدونيس أنَّ موسيقى الأوزان لا ترتبط بشموليَّة الإبداع الشعريِّ، وأنَّ في إمكان اللغة العربيَّة أن تتجسَّد شعراً بغير الوزن والقافية؛ فالوزن والقافية: ’’مسألةٌ تاريخيَّةٌ ومسألةٌ كلاميَّةٌ ترتبط بجانبٍ محدودٍ من الإبداع الشعريِّ لا بشموليَّته، أو به كرؤيا كليَّةٍ، وبإمكان اللسان العربي أن يتجسَّد شعراً في بِنْية كلاميَّة غير بِنْية الوزن والقافية أو إلى جانبها وهذا ممَّا يوسِّع في الممارسة حدودَ الشعر في اللسان العربي، وحدودَ الحساسيَّة الشعريَّة وحدود الشعريَّة‘‘[36]. فالشعر عند أدونيس لا يقوم بالوزن وحسب كما يقول: ’’والشعر لا يكمن في أي شكل مفروض أو محدود تحديداً مسبقاً، ثمَّ إنَّ فنَّ النظم شيء آخر، فهناك شعر جميل ليس منظوماً وهناك نظم جيد لا شعر فيه‘‘[37].

إنَّ أدونيس مدفوع بحمَّى المغايرة وحبِّ التمرُّد على القوالب؛ فليس كون النظم لا يدلُّ على الشعريَّة بالضرورة، أنَّه ينفيها بالضرورة. وإذا كان في بعض النثر شعرٌ فلا يعني أنَّه شعر بالضرورة. ومن هنا لابدَّ أن نحدِّد طبيعة الشعر في القصيدة، فنميِّز بذلك بين قصيدة وآخرى من حيث شعريَّتها أو عدمها، لا بين الشعر في النثر والشعر في القصيدة. الشعر ليس نتاجًا لغويًّا فحسب، فليست اللغة المتحكِّمة في الشعر والخالقة له، بل إنَّ الشعر هو المتحكِّم في اللغة والخالق لها على حدِّ تعبير جبران.

إنَّ رفض النظم بوصفه شعراً لا يجب أن يدفعنا إلى رفض الوزن مطلقاً والتخلي عنه كخاصيَّةٍ مهمَّة وجوهريَّة لازمت الشعرَ العربيَّ على مدى قرونٍ طويلةٍ. فالنظم المجرَّد لم يكن يوماً مقياساً جماليًّا في الشعر؛ فالعرب لم يصفوا المنظومات العلميَّة كنظم الألفيَّة وغيرها على أنَّها شعر وإنما كانوا يطلقون عليها نظما، بل لم يدَّعِ ذلك كتَّابُ هذه المنظومات أنفسهم، فقد كان هدفهم من نظمها تعليميًّا في المقام الأول، وهذا يوضح أنَّ العرب كانوا يفرِّقون بين النظم والشعر.

33 يوسف الخال، *الحداثة في الشعر* (بيروت: دار الطليعة، 1978م)، ص133.

34 أدونيس علي أحمد سعيد، *مقدمة للشعر العربي* (بيروت: دار العودة، ط2، 1993م)، ص112.

35 أدونيس، *مقدمة للشعر العربي*، ص114.

36 أدونيس علي أحمد سعيد، *سياسة الشعر دراسة في الشعرية العربية المعاصرة*، (بيروت: دار الآداب، ط1، 1985م)، ص15.

37 أدونيس، *مقدمة للشعر العربي*، ص115، 116.

لقد ظنَّ أدونيس أنَّ في التخلُّص من الوزن والقافية توسعةً للشعر، وانطلاقة للشاعر، وهذا لا يعني رفض أدونيس للموسيقى في الشعر، ولكنَّه يرفض حصر الشعر في حدِّ الموسيقى العروضية. فالموسيقى عند أدونيس قد تأتي بطرق آخرى غير الوزن، كالكلمة الجميلة أو الرؤية أو غيرهما، يقول: ''فمهما تخلَّص الشعر من القيود الشكليَّة والأوزان ومهما حفل النثر بخصائص شعريَّة، تبقى هناك فروق أساسيَّة بين الشعر والنثر''[38].

ولكن ما هذه الفروق التي يراها أدونيس بين الشعر والنثر بعيداً عن الوزن والقافية؟

يجيب أدونيس عن هذا السؤال محدِدًا الفروق بين الشعر والنثر كما يراهما في قوله: ''أول هذه الفروق، هو أنَّ النثر إطراد وتتابع لأفكار ما، في حين أنَّ هذا الإطراد ليس ضروريًّا في الشعر، وثانيهما، هو أنَّ النثر يطمح لأن ينقل فكرة محدَّدة، ولذلك يطمح لأن يكون واضحاً أما الشعر فيطمح لأن ينقل شعوراً، أو تجربة روحيَّة، ولذلك فإنَّ أسلوبه غامض، بطبيعته. والشعور هنا فكرة، إلا أنَّها لا تكون منفصلة عن الأسلوب كما في النثر بل متحدة به، وثالث الفروق هو أنَّ النثر وصفيٌّ تقريريٌّ، ذو غاية خارجية معينة ومحدَّدة، بينما غاية الشعر هو في نفسه، فمعناه يتجدَّد دائماً حسب السحر الذي فيه، وحسب قارئه''[39].

إنَّ أدونيس لا يرى أنَّ الوزن والقافية والتركيب اللغويَّ يصلحان للتمييز بين الشعور والنثر؛ لأنَّهما تمييزٌ يعتمد على الشكل، والتمييز الذي يراه أدونيس فارقاً جوهريًّا بين الشعر والنثر، هو طبيعة كلِّ فنٍّ، إذ لكلِّ فنٍّ طبيعتُهُ المميّزة له عن غيره، وهذه الطبيعة التي يقصدها أدونيس هي فيما أرى ''طريقة التعبير'' إذ إن للشعر أو النثر طريقةً تعبيريَّة مميَّزة تجعله مختلفاً عن الآخر، فطريقة الشعر- مثلاً - يتميَّز فيها التعبير الشعريُّ بالخروج عن المألوف، لذلك كان مفهوم القصيدة الفنيَّة عند أدونيس هي: ''طريقة القول''[40]. وطريق القول عنده ''أهمُّ ممَّا يقال''[41].

والشعر عند أدونيس إنما يكون شعراً من خلال طريقة جديدة في التعبير تغاير الطريقة التقليدية والتعابير المساندة[42]. وأدونيس في هذا المنحى متأثِّرٌ بعبد القاهر الجرجاني، فهو يرى: ''أنَّ شعريَّة النصِّ لا تجيء من الوزن والقافية بالضرورة، وإنما تجيء مما سماه ''طريقة النظم'' ويعني النسق الذي تأخذه الكلمات، وهذا ما نسميه اليوم طريقة الأداء أو التعبير أو بنية الكلام[43].

وإذا كان أدونيس قد رفض مقياس الوزن في الشعر فإنه حاول أن يقدِّم هذا الرفض بأدلَّةٍ تاريخيَّةٍ، منها ما هو تراثيٌّ، ومنها ماهو حداثيٌّ، فيأتي بنماذج شعريَّة موزونة مقفَّاة، فينفي عنها شعريَّتها، ومن المنطلق نفسه يأتي بنماذج نثريَّة فيقرُّ بشعريَّتها علي الرغم من افتقادها للوزن[44].

ويضيف أدونيس إلى هذه الشواهد دليلاً ينبعث من جوهر الشعريَّة، يقول: ''ليس للوزن بما هو قالب و''مادة'' أية علاقة بالشعر؛ فالوزن أبعد وأكثر من أن يكون مجرد ''وزن'' ذلك أنه جوهريًّا موسيقى. وإلا لماذا لا تتساوى جميع القصائد التي تكتب بوزن واحد، ولا يتساوى الشعراء الذين كتبوا هذه القصائد''[45].

38 أدونيس علي أحمد سعيد، «محاولة في تعريف الشعر الحديث»، *نظرية الشعر*، مرحلة مجلة شعر، القسم الأول، المقالات، محمد كامل الخطيب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1996م)، ص260. وانظر كذلك: أدونيس، *مقدمة للشعر العربي*، ص112.

39 أدونيس، «محاولة في تعريف الشعر الحديث»، ص260، 261. وانظر أيضا: أدونيس، *مقدمة للشعر العربي*، ص112.

40 أدونيس، «محاولة في تعريف الشعر الحديث»؛ أدونيس، *مقدمة للشعر العربي*، ص259.

41 أدونيس، «محاولة في تعريف الشعر الحديث»، ص259.

42 أدونيس، *سياسة الشعر*، ص19.

43 أدونيس علي أحمد سعيد، *الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب*، *ج3 صدمة الحداثة* (بيروت: دار العودة، 1983م)، ص287.

44 للتفصيل، انظر: أدونيس، *سياسة الشعر*، ص25-22.

45 أدونيس علي أحمد سعيد، *ها أنت أيها الوقت* (بيروت: دار الآداب، 1993م)، ص167.

إنَّ هذا المبرّر الذي يطرحه أدونيس هو في رأيي واهٍ؛ فليس كون الشعر موزوناً أن تكون كلُّ قصائد البحر الواحد متساوية من حيث الجودة والرداء، وأن يكون شعراؤها متساوين من حيث درجة الإجادة؛ وهذا لا شكّ فهمٌ خاطئٌ لطبيعة الوزن. فالوزن يتعرَّض للحرف في الكلمة من حيث الحركة والسكون، ولا يتعرَّض له من حيث طبيعته الخاصة به منفرداً، فلكلُّ حرفٍ مخرجُهُ الخاصُّ، ودرجته من حيث الشدَّة والرخاوة، أو الجهر والهمس، أو التفخيم والترقيق، أو المد و القصر، أو القلقلة وعدمها، فكل هذه الخصائص المميزة لكل حرف لم يتعرض لها العروض، كما أنه لم يتعرض لاجتماعها أو افتقارها في الكلمة وفي الجملة، وهذا وحده كفيل بعدم التساوي بين القصائد المنظومة على بحرٍ واحدٍ، ربما كان ذلك أحد الأسباب الأساسية في اهتمام النقد الحديث بفكرة الإيقاع كبديل للوزن، يتميز بالاتساع والشمول إذ إنه اهتم بإيقاعية الحرف التي أهملها الوزن. كذلك أغفل أدونيس في تبريره السابق خصوصيَّة كلِّ شاعر وخصوصية تجربته، ومقدار موهبته، ودرجة ثقافته وسيطرته على اللغة، وأسلوبه الخاص والمميز لكتابته، كما أن هذا التبرير يعني أن الشعرية كانت محصورة في الوزن فقط، وهذا ما لم يقل به أحد.

أما الشاعر عبد العزيز المقالح فقد بدأ في كتاباته الشعريَّة والنقديَّة متمسِّكًا بالوزن والقافية كخاصيَّة جوهريَّة في الشعر، وكحدٍّ فاصل له عن الفنون النثريَّة، وانتهى رافضًا لهذا المقياس ومؤمنًا بشرعيَّة قصيدة النثر كشعرٍ نجح في التخلُّص من الوزن والقافية. فنجد المقالح عندما يتحدث عن حركة الشعر الجديد يرى أنَّها نجحت في خلق قصيدة على أساس جماليٍّ جديد، منها على مستوي الشكل إحداثُ تعديلٍ جوهريٍّ على عنصري الوزن والقافية، ولكنَّها لم تستطع أن تتخلَّص منهما، لأنهما "عصب الشكل الشعري، هما الصفة الخاصة التي قلنا أنه لابد من توافرها حتى يكون الكلامُ المشكَّل أمامنا شعراً وليس مجرد كلام"[46].

ويؤكِّد المقالح جوهريَّة الوزن في الشعر في دراسة أخري قائلاً: "إن كانت القصيدة الجديدة قد حافظت حتى اليوم على الوزن والوزن الخليلي بالذات، وإن كانت قد تخلَّت من فترة قصيرة عن القافية، فإنَّها لا تستطيع أن تتخلَّى عن الوزن باعتباره القاسم المشترك في الشعر العربي، والرباط السري بين الحداثة والموروث، وإن كانت قد حدثت تجاوزات من خلال ما يسمى بقصيدة النثر فهي خارج حدود القصيدة الجديدة كما أرادها السابقون والرواد إلى هذا النوع من الشعر الحديث الممثل لعصره، والرافض لكل قيد على الموهبة وغير الخاضع لأي نوع من التقليد"[47].

في هذا النص يبدأ المقالح في التحلُّل من قيد القافية، ويظل معتصماً بخاصية الوزن كحدٍّ أَوَّليٍّ ومعيار أساسيٍّ في تمييز الشعر عن النثر.

ثم يأخذ المقالح في التململ من موسيقى الوزن القديمة وزنًا وقافيةً، حيث يذهب إلى أن كتابة الشعراء الشعر في الشكل الموسيقي القديم يخضع لقهر الواقع العربي المتخلِّف الذي يمارس قهرًا على الشعور والشعراء، يقول: "وللعلم، فإنَّه ليس للشعر العمودي أو البيتي أية قوة تذكر، وليس لأنصاره من الشجاعة أو القدرة بحيث يفرضون شكلاً معيَّنا لكتابة القصيدة، لكنَّه الواقع الأدبي المتخلِّف يفرض نفسه على الكاتب والشاعر. إنَّ القارئ هنا أو بالأصح السامع؛ لأنَّ القرَّاء قِلَّةٌ، يتطلَّب نوعاً من الشعر يكثر فيه الرنين والضجيج اللفظي، وتلعب فيه الموسيقى الخارجيَّة دورًا بارزًا يشدُّ الأسماع"[48].

ثم يصف المقالح الشكل الموسيقي القديم بأنه عدو للشعر الجديد ما من معايشته بدٌّ، يقول: "ليس من الضروري أن يكون العدو إنساناً ما من صداقته بد، قد تكون حياة، أو أسلوب حياة، ما من التعايش معها بد،

46 عبد العزيز المقالح، *الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن* (بيروت: دار العودة، 1987م)، ص212.

47 عبد العزيز المقالح، *أصوات من الزمن الجديد دراسات في لأدب العربي الجديد* (بيروت: دار العودة، 1980م)، ص25.

48 المقالح، *أصوات من الزمن الجديد*، ص202، 203.

وقد يكون تعاملاً مع شكل من الشعر استنفذ أغراضه وأصبح في ذمة التاريخ، ولكنك ترى نفسك ملزماً بأن تكتبه وأن تعانيه وما من كتابته بد"[49].

ويرى الكاتب أنَّ الأشكال القديمة أصبحت متخلِّفة عن التعبير عن المضامين العصرية، فيقول: "فالمتفق عليه أنَّ الأشكال القديمة مهما امتلأت بمضامين جديدة، تظلُّ متخلفة شكلاً، وتبقى خارج عصرها"[50].

ويذهب المقالح إلى أن الاهتمام بالشكل الموسيقي أصاب القصيدة العربية بالتحجُّر: "ولا أبالغ إذا ما قلت إنَّ زمن القصيدة العربية قد توقَّف وتحجَّر منذ العصر الجاهلي، وامتد هذا التوقُّف حتَّى العصر الحاضر"[51]. ويرى أنَّ التعريف المشهور للشعر بأنَّه: "الشعر هو الكلام الموزون المقفى من أكثر التعاريف الأدبيَّة كذبًا"[52]. ثم يدعو إلى تحلُّل الشاعر من موسيقيَّة البحور للبحث عن موسيقيته الخاصة: "فالنغم في القصيدة القديمة كان إلى حدٍّ ما شبيها بإطار الصور الكلاسيكية لا يتعامل تعاملاً فعليًّا مع مضمون تلك القصيدة (الجديدة) هنا خرجنا إلى هذه التجربة بحيث تتحول الموسيقى في كل قصيدة إلى موسيقى القصيدة الخاصة لا إلي موسيقى البحر ومن الخطأ أن نقول الآن أنَّ شعراء الحداثة مالوا إلي استخدام سبعة أو ستة بحور فقط، فى الحقيقة البحر ألغي نهائياً، وهنا، في هذه الحالة ملنا إلي استخدام موسيقى القصيدة ، أي لكل قصيدة موسيقاها الخاصة"[53].

إنَّ المقالح هنا يرى أنَّ القصيدة تخلق الموسيقى الخاصة بها، ومن ثم فإنَّ لكلِّ قصيدة موسيقاها، ولذلك لا يمكن حصر موسيقى الشعر في أشكال ثابتة وأطر محددة، بل هي لا متناهية؛ لأنَّها تتخلَّق وتتفجَّر مع إبداع القصيدة، فليس لها وجود سابق ولا شكل محدَّد، ولا نمط متناول، وإنَّما هي في حالة جدة وولادة مستمرة، وهو في رفضه لموسيقى العروض يحاول الهروب من قبضة التقليد عن طريق تطوير أشكال القصيدة وتنوع موسيقاها يقول: "فلا الوزن والقافية هما الشعر ولا التفكير بالصور وتركيز المعنى – وهما جوهر الشعر– من طبيعة الشعر دون النثر، ولا يجوز أن تسجن الشاعريَّة العربيَّة نفسها في كيفيَّة تاريخيَّة لا تتغيَّر"[54]

والمقالح بهذا لا يرفض موسيقى الشعر وإنَّما يرفض قولبة هذه الموسيقى في أوزان ثابتة، ذلك لأنَّ: "الوزن موسيقى وكل قطعة موسيقى تختلف عن الآخرى، والأغنيتان اللتان تتشابهان في اللحن تكون إحداهما مسروقة أو تقليدية. فلماذا لا يكون الشعر كذلك؟. لماذا لا يكون الشاعر المبدع هو الذي يبتكر وزنه، أي موسيقاه، كالموسيقار العظيم الذي يخلق ألحانه ولا يقلد بها فناناً أخر"[55].

يشبه المقالح الشاعر المبدع بالموسيقار الذي يبدع لحنه على غير مثال سابق، ولكن هل يأتي لحن الموسيقار المبدع من عدم؟؛ ومن ثم هل يخلق الشاعر المبدع موسيقى قصيدته من عدم؟ أم أنها متأثرة في ذلك بموسيقى سابقة؟ أو على الأقل مهدية بنظام موسيقى متعارف؟

إن الموسيقى وهي النموذج الأعلى الذي يراه المقالح لها قواعد وأصول يهتدي بها الموسيقار فلها سلم ومقام، وليست متولِّدة من الخيالات أو الأوهام. إن الشعر ليس مجرَّد وجود للغة الشعرية أو الموسيقى سواء

49 المقالح، *أصوات من الزمن الجديد*، ص204.

50 المقالح، *أصوات من الزمن الجديد*، ص215.

51 المقالح، *أصوات من الزمن الجديد*، ص217.

52 عبد العزيز المقالح، *قراءة في أدب اليمن المعاصرة* (بيروت: دار العودة، 1977م)، ص25.

53 عبد العزيز المقالح، *الشعر بين الرؤيا والتشكيل* (بيروت: دار العودة، 1981م)، ص41.

54 عبد العزيز المقالح، *من البيت إلي القصيدة دراسة في شعر اليمن الجديد* (بيروت: دار الآداب، 1983م)، ص205.

55 المقالح، *من البيت إلي القصيدة دراسة في شعر اليمن الجديد*، ص206.

أكانت تقليدية أم حداثية، بل لابد من توفُّر رؤيا تضبط تلك العناصر وتتشكَّل من خلالها. فالشعر كلٌّ متكامل شكلاً ومضموناً، فهو رؤيا وطريقة تعبير، ومن ثم لا يتحدَّد الشعر بعناصره المكونة له، ولكن بتوظيفها شعرياً.

وعندما يدافع المقالح عن قصيدة النثر، يدافع عن أهم عنصر تعرَّضت من خلاله قصيدة النثر للهجوم والرفض، وهو عنصر الموسيقى فهو يذهب إلى أن موسيقى قصيدة النثر أكثر رقصًا من موسيقى القصيدة الموزونة، يقول: ”إن الرقص في قصيدة النثر أكثر وجوداً – وإن لم يكن رنيناً – منه في المنظومات العمودية“[56]. وهو يراها مع خلوها من الوزن والقافية أعظم من القصيدة الموزونة؛ لأن الفنان ”الذي يصنع مع المشي رقصًا، ورقصًا فنيًّا دون إيقاع خارجي هو أعظم من ذلك الذي يسير علي صوت الإيقاع، وعلي خطوط وقوالب مرسومة له سلفًا، والذي يُرقِص القلوبَ أعمقُ من ذلك الذي يُرقِص الأقدامَ، وبعبارة أخرى إن الفنان الذي يرسم لوحةً أو يصنع تماثلاً لا من الأشياء المألوفة والمعتادة أكثر قدرة من ذلك الذي يصنع اللوحة أو التمثال من المواد الزاهية المزخرفة“[57].

ولا شك أن هذا الكلام مطلق تعوزة الدراسة التطبيقية كما أنَّه يُخالف مستوى الشعر الذي تقدِّمه قصيدة النثر. فليس كل شعراء قصيدة النثر أعظم من كل شعراء القصيدة الموزونة (التقليدية و التفعيلية)، وليس كل قصيدة نثرية أجمل وأعمق من كل قصيدة بيتية أو تفعيلية، فليس الوزن عيبًا في ذاته، وليس التخلص منه جمالاً وقوة تضاف إلى الشعر، و إنما العمدة في ذلك هو القدرة على التوظيف والمهارة في التناول، والإبداع في المؤالفة، فإذا ما سايرنا كاتبنا في تبريره ومقياسه المغلوط، لقلنا بأن الشاعر الذي يتحدَّى إبداعُهُ القيدَ العروضيَّ فيتجاوزه ويتخطَّاه ويطوره أعظم من ذلك الذي يهرب منه نفورًا منه واحتقارًا لشأنه.

المبحث الرابع: البنية الإيقاعية والدلاليَّة كبديل مميّز لموسيقى الشعر عن موسيقى الأوزان

اهتمَّ شعراء الحداثة بإيجاد بديل موسيقيٍّ يساعدهم على عدم الاعتماد على موسيقى العروض وحدها، ويناسب في الوقت ذاته طبيعة القصيدة الجديدة والشعر الحرّ، وقد وجد شعراء الحداثة في مفهوم الإيقاع بديلا مناسبا لموسيقى العروض، ومن شعراء الحداثة ومنظِّريها الذين اهتمُّوا بتأسيس هذا البديل الشاعر المغربي محمد بنِّيس، والشاعر البحريني علوي الهاشمي.

ينطلق محمد بنيس في تمييزه بين الشعر والنثر من مفهومه للشعر، فالشعر عنده: ”نتاج لغوي قبل كل شيء“[58]، والخاصية الجوهرية للشعر هي اللغة أولًا وأخيراً، ومنها يمكن التمييز بينه وبين النثر.

لكن اهتمام بنيس باللغة لايعني إهماله للعروض الخليلي، فقد أُعجِب بنِّيس باهتمام القدماء بالعروض، ونظر إلى الخليل بوصفه ”عبقري هذه الصناعة“[59]. ولكنه يرى أن العروض ليس المكوّن الأوَّلي للشعر، ولكنَّه عنصرٌ من مكون أكبر. فالعروض عنصر إيقاعي، وليس كل الإيقاع، والإيقاع عنصر من عناصر الشعر وإن كان أكثرها بروزاً ووضوحاً، يقول: ”وإذا كان التصور الذي نسترشد به في الشعر يعتبر الشعر دالاً، والإيقاع هو علي الأرجح، الدال الأكبر“[60].

والإيقاع عند محمد بنيس أوسع وأعم من العروض، يقول: ”فلا يبنى الإيقاع بالدال العروض وحده، وإنما هو عنصر من عناصر أخرى“[61]. أما الذي جعل العروض مميزاً كما يرى بنيس هو: ”أن العروض من قبيل

56 المقالح، *قراءة في أدب اليمن المعاصر*، ص23.

57 المقالح، *قراءة في أدب اليمن المعاصر*، ص23.

58 محمد بنيس ، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينية* (بيروت: دار العودة، 1979م)، ص162.

59 محمد بنيس، *الشعر العربي الحديث بنيته وإبدالاتها، ج1 التقليدية*، (الدار البيضاء: دار توبقال، 2001م)، ص149.

60 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج1 التقليدية*، ص101.

61 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنيته وإبدالاتها، ج1 التقليدية*، ص67.

المعدود والمقيس فيما العناصر الأخرى غير خضوعة للقبلي في البناء النصي"[62]. وإذا كان الإيقاع أوسع من العروض، فهذا "لا يلغي العروض من الإيقاع بقدر ما يقلِّصه إلى مجرَّد دال من بين الدوال الأخرى المنتجة للدلالية، أي القيم التي تلتصق بالخطاب المفرد"[63].

الذي ميَّز العروض عن غيره من مكونات الإيقاع هو صوره السابقة على الإبداع ونظامه المقنَّن و قواعده المحفوظة، فالعروض: "نسق سابق علي الخطاب، شبيه في وضعيته بالنحو السابق على الخطاب كذلك، وهو قابل للقياس والحد، ينطلق من المعلوم إلى المعلوم، على عكس الإيقاع الذي ليس مجاله العد"[64]. وبذلك يكون الإيقاع أوسع من العروض ومشتمل عليه فالعروض معلوم تتحكَّم فيه الذات المبدعة، بينما الإيقاع مجهول تعجز الذات المبدعة عن السيطرة عليه، يقول بنيس: "إن الإيقاع أوسع من العروض ويشتمل عليه، وبذلك يكون الإيقاع نسقاً للخطاب وبنية للدلالة، وهو إلى جانب ذلك يظل مجهولاً من قبل الذات الكاتبة، وهذه الذات ليست هي المتحكمة فيه ولهذا يتجاوز الإيقاع البحر الشعري"[65].

والعروضُ عند بنيس ليس قاصرا على الوزن فقط، بل يضم ثلاثة عناصر هي "الوقفة، والوزن، والقافية، وأن التفاعل بينها يعطي للعروض وضعية بِنْية"[66]. وإذا ما كان الوزن عنصراً من عناصر العروض، والعروض عنصراً من عناصر الإيقاع، بل هو مرتبط بالشكل الخارجي للإيقاع، وهو ما يعرف بالموسيقى الخارجية، أو الإيقاع الخارجي، والإيقاع عنصر من عناصر الشعر، إذا يمكن للشعر أن يستغني عن الوزن بوصفه جزءًا من داخل جزء، ومن ثم فهو لا يمثِّل فاعليَّةً كبرى في العمليَّة الشعريَّة.

ومن هذا الفهم لطبيعة الوزن، كان دفاع بنيس عن قصيدة النثر بوصفها شعراً حقيقيًّا وإن تخلَّى عن عنصر من عناصره الإيقاعيَّة، يقول بنيس: "قصيدة النثر عند الوعي السائد هي نقيض القصيدة الموزونة، أو ما يسمى بالعمودية، دون أن ندرك بأنَّ الإيقاع الخارجيَّ ما كان حتى في العصر الجاهليِّ أساس الشعر، بل إن الدلالة هي الهمُّ الرئيسي لكل شاعر، وما الوزن والإيقاع إلا قالبُ، تتفاعل معه الدلالة دون أن تفرغ فيه"[67]. وقد قاد هذا الاهتمام بالإيقاع العروضي إلى إهمال عناصر إيقاعية أخرى، إن "الوقوف عند الدال العروضي حاجب لما هو غير عروضى من عناصر الإيقاع"[68].

إنَّ بنيس هنا يرى أن البِنْية الدلاليَّة في الشعر أهم من البِنْية الإيقاعيَّة، ولكن هل معنى ذلك أن نستغني عنها؟

هذا الرأي لا يمكن قبوله إلا إذا اتخذنا الإيقاع زينة في الشعر ليس إلا، وهذا ما رفضه بنيس نفسه، فقد ذهب بنيس إلى أن الإيقاع وبخاصة الخارجي عناصر بنائية في النص الشعري، وبذلك فهي فاعلة ومنفعلة في العناصر الشعرية الأخرى، ومن ثم فإن غيابها يؤثِّر على بقية العناصر، وإلا فما الفارق بين قصيدة شعرية تحفل بالإيقاع و أخرى بدونه؛ أيهما أكثر شعرية؟

إن موسيقى الشعر تتعلَّق بالوزن والإيقاع معاً، فهي حصيلة التناسب بينهما، لذلك نجد علماء العروض ربطوا العروض بالموسيقى ربطاً واضحاً، يقول ابن فارس: "إن علماء العروض مُجْمِعون علي أنه لا

62 محمد بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج3 الشعر المعاصر*، (الدار البيضاء: دار توبقال، 1990م)، ص147.

63 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج3 الشعر المعاصر*، ص147.

64 محمد بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج2 الرومانسية العربية*، (الدار البيضاء: دار توبقال، 2002م)، ص67.

65 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج3 الشعر المعاصر*، ص107.

66 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج1 التقليدية*، ص138.

67 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج1 التقليدية*، ص 142.

68 محمد بنيس، *حداثة السؤال بخصوص الثقافة العربية في الشعر والثقافة* (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988م)، ص24.

فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع، إلا أن صناعة الإيقاع تقسيم الزمان بالنغم وصناعة العروض تقسيم الزمان بالحروف المسموعة"[69].

ويرد سعد مصلوح على من يزعم أن الوزن العروضى خالٍ من الإيقاع فيقول: "البحر نوع من الإيقاع لا مشاحة في ذلك، فهو بنية إيقاعية على كل حال" ثم يصور العلاقة بين الوزن والإيقاع قائلاً: "إن الوزن نوع من الإيقاع والإيقاع جنس، فكل وزن إيقاع ولا عكس"[70].

إنَّ شعريَّة الشعر لا تتحدَّد خارج الموسيقى، فمن حقِّ الشاعر أن يستحدث ما شاء من الأوزان، وأن يجدِّد في الأوزان ما شاء له الإبداعُ، ولكن لا يمكن أن يبدع شعراً بدون وزن ما، وإلا خرج إبداعه إلي نوع آخر من الإبداع.

إنَّ عنصر الإيقاع ليس هو القول الفصل في حدِّ الشعر، كما أنَّه لا يمثِّل المقياس الجامع المانع في تفريق الشعر عن النثر؛ لأنَّ الإيقاع مشاع، تشترك فيه الكثير من الفنون القوليَّة، ومن ثمَّ لا يُعَوَّل عليه في إطلاقه كمقياس فاصل بين الشعر والنثر، وقد أشار بنيس نفسه إلي ذلك قائلاً: "الإيقاع هو المشترك بين الشعر والموسيقى والرقص، بل هو يتَّسع ليستحوذ علي أنساق فنيَّة متباينة، تعرَّف عليها القدماء في مختلف الحضارات، كما سعت لمقاربتها رؤيات ونظريات حديثة تنفصل فيها الشاعرية عن الدلائلية"[71].

ويضيف بنيس قائلا: "إنَّ الإيقاع أوسع من العروض، وأنَّه ملازم، باختلافاته لكلٍّ من الشعر والنثر"[72]. وبنيس في ذلك متأثِّر بـ (هنري ميشونيك) الذي كان يرى أنَّ الإيقاع في النثر لا يقلُّ عن الإيقاع في الشعر، يقول: "إنَّ سيطرة تاريخيَّة الإيقاع في الخطاب ليس لها بعد أن تعطي قيمة مسبقة للبيت حتَّى يتبيَّن لها أنَّ النثر ليس إيقاعاً. فالإيقاع، منفصلاً عن البحر العروض، هو ميزة كل خطاب، لا الشعر وحده، وفي كل لغة ذات نوعية توجد النوعية انطلاقاً من الخطاب، وفي اختلافاتها – ليس النثر أقلَّ من الشعر بل هو موقع بطريقة أخرى"[73]. إن بنيس كما يتبيَّن لنا من هذه الشواهد يرى أنَّ الأيقاع وحده غير كاف للتمييز بين الشعر والنثر، وأنَّ هناك عناصر أخرى يمكن من خلالها التمييز بين الشعر والنثر.

ينطلق بنيس في محاولته إيجاد فروق بين الشعر والنثر من إيمانه بتجاوبهما وتجاورهما؛ فالشعر والنثر في حالة تجاور وتجارب، وليس في حالة صراع وتناقض، يقول: "إنَّ علاقة الجوار أوضح من علاقة الصراع، والجوار في هذه الحالة، مكان للتجاوب لا القطيعة. وابن عربي نموذج فريد لمن خبر تجربة الحدود بين الشعر والنثر ورحل بينهما، كتب الشعر والنثر معا، وخرج بالنثر إلى ما بعد النثر"[74]. وهو يذهب إلي أنَّ النثر: "نجح في حداثتنا العربية أن ينازع الشعر سلطته، وهذه السلطة أصبحت متأنية من ممارسة خطابات لم تكن معروفة قديماً، وفي مقدِّمتها الصحافة والرواية والمسرح"[75].

إن بنيس يعتقد في تداخل الأجناس الأدبية، وذوبان الفوارق، وتلاشي الحدود فيما بينهما، ولكن ذلك لا

69 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تحقيق، أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م)، ص212.

70 سعد مصلوح، *في النقد اللساني دراسات ومثاقفات في مسائل الخلاف* (القاهرة: عالم الكتب، 2004م)، ص91.

71 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج1 التقليدية*، ص119.

72 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج2 الرومانسية العربية*، ص39.

73 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج2 الرومانسيبة العربية*، ص39.

74 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج2 الرومانسيبة العربية*، ص49.

75 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج2 الرومانسيبة العربية*، ص35.

يعني – عنده- التماهي التام بين الشعر والنثر، فهناك ثمة فروق تميز بينهما، يمكن استخلاصها من خلال كتابات بنيس في الآتي:

1- تكثيف الدوال وحضور الذات الكاتبة، يقول بنيس: ”وتصورنا الذي ننطلق منه في قراءة الخطاب الشعري لا يفصل بين الشعر والنثر على أساس عروضي بل هو أساساً يرتكز على مستوى تكثيف الدوال في الخطاب وحضور الذات الكاتبة في خطابها، وليس العروض في هذه الحالة إلا دالاً من بين الدوال الأخرى“[76].

2- النص الشعري كبُعد، يقول: ”إنَّ الكلام الشعري نقيض ملموس للكلام المألوف، وهو الجانب السلبي من الكلام العادي، وهذا ما جعل الباحثين المعاصرين يتحدَّثون عن بُعد هذا الكلام عن النثر، وليس البعد إلا خروجٌ مقصودٌ من الشاعر على قوانين الكلام النثري، فهو يحطِّم قوانين الحديث اليومي، ويهدف إليه الشاعر قصد بناء عالمه الشعري المتميز“[77].

3- انحرافية اللغة عن قواعدها اللغوية والدلالية المتعارف عليها، ”تخطُّ لغة الشعر مساحتها الأليفة، بانفصالها عن محيط لغة الاستهلاك، ومباشرة الدخول في فضائها المستقل. إن اللغة التي تفلت من مدار التقعيدات اللغوية العامة، وتنسلخ عن مواضعات الناس في منطوقهم الاعتيادي المشدود بالقواعد المتعارف عليها، حين تكف عن متابعة ما هو عام في عملية التواصل، كأساس للعلاقة الاجتماعية بين الأفراد“[78].

4- بلاغة الغموض، وهي ”ناتجة عن انفجار لغة النص، وخروجها على القوانين المقيدة للغة اليومية العادية، وهي تتعارض مع لغة التواصل والاستهلاك في المجتمع، ولغة البحث العلمي والفكري أيضاً“[79].

5- لغة الشعر لغة إيحائية، ومن ثم كان هدف الشاعر هو ”توفير الإيحاء للنص الذي يريد أن يكون شعراً“[80]، ويتحقَّق الإيحاء عن طريق: ”الخروج عن دائرة التقرير، والقدرة على تركيب علاقة متميزة داخل أو خارج النص بين الدال والمدلول، وبذلك يتم التمييز بين الأبعاد الممكنة والمستحيلة، بين التي لها قابلية تحويل وضعية تحطيم القانون المألوف إلى وضعية خلق عالم يمكن النص من صفته الإيحائية، وبين التي تقف دون هذا المرمى الأساسي لكل كتابة شعرية“[81].

6- النص الشعري، نص مفتوح، ”فإذا كان النص النثري أحادي الدلالة، فإن النص الشعري يتميز بكونه متعدد الدلالة، وليس هذا التعدد اللامحدود إلا كتابة ثانية للنص الشعري يقوم بها القارئ، ومن ثم تصبح كل قراءة للنص كتابة له، وبقدر ما تتعدَّد القراءة تتعدد الكتابة، وبقدر ما تتفاوت مستويات القراءة تتفاوت مستويات الكتابة أيضاً . إن النص الشعري، بهذا المعني، ليس مغلقاً، ولكنه مفتوح قابل لكل كتابة جديدة، يعيش حالة بحث دائمة عن اكتماله اللا محدود“[82].

76 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، *ج2 الرومانسية العربية*، ص95.

77 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص163.

78 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص162.

79 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص162.

80 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص165.

81 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص165.

82 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص165.

7- خصوصية التجربة في النص الشعري، ''إنَّ الانفصال بين نوعي الكلام، النثري والشعري، راجع إلي نوع التجربة نفسها التي تعتمد أساساً في النص الشعري على النفاذ إلى دواخل الشاعر ومحاورتها''[83].

8- والشاعر بناءً على هذا: ''ليس هو الذي يشعر بالأشياء، ولكنه الذي يستطيع إخراج هذا الشعور من حالة الكمون إلى حالة الوجود الفعلي من خلال نص لغوي تملك قوانينه أن تبث في القارئ نفس الحالة الشعورية التي عاشها الشاعر، وتفتح له إمكانية إعادة تركيب النص وفق مكوناته الذاتية''[84].

9- طبيعة الربط بين الأدلة والمتتاليات والمقاطع، يقول: ''فإذا كان الكلام النثري يراعي قواعد الربط بين هذه الوحدات، ليشكِّل في النهاية نصًّا متجانساً، ذا مضمون موحد، فإن الكلام الشعري ليس ملزماً باتباع هذه القاعدة، بل إنه، في المتن المعاصر، يصر علي مخالفتها . وانعدام الربط بين الأدلة والمتتاليات والمقاطع يشكل خروجاً علي القواعد النظمية والدلالية للغة الشعرية''[85].

10- الفرق البصري، فالشعر- مهما تلاشت الحدود بينه وبين النثر وتمَّ ما يسمى بتداخل الأجناس أو إلغاء الفصل بين الأجناس – يظل مخالفاً للنثر من حيث الكتابة السطريَّة أو البيتيَّة، ''فصفحة نص الكتابة (أي الشعر) لا تشبه صفحة النثر، في الامتلاء والفراغ معاً، فيما هي تمتلك حرية صفحة النثر في اتباع غواية مسار سطرها – لا شيء يمنعها من ذلك، فهي منقادة بجسد لا يعرف صاحبه إلي أين يسير ومتى يقطع السير، أما صفحة النثر فهي ملزمة بنهاية السطر حتى تنتهي الفقرة أو الجملة''[86].

نخلص من ذلك أن بنيس كان مهتماً ومشغولاً بفكرة الأجناس الأدبية، وأنه مال إلى إلغاء الحدود بين الأجناس وآمن بالتداخل بينها، لذلك نراه يقول في دراسة متأخِّرة له: ''قصيدتي تتقدَّم في اتجاه مشتَّت – ترتاب في الحدود بين الشعر والنثر، بين الأنا والآخر، وهذا الارتياب يعيد النَفَس للقصيدة، من غير أن تنقاد نحو هدم منفصل عن فكرة شعرية للبناء''[87].

ويتفق علوي الهاشمي مع محمد بنيس في أنَّ الإيقاع أوسع من الشعر وأنه الخاصيَّة الجوهريَّة في الشعر، وما الوزن عنده إلا نسق يضم المفردات ويخضعها له، وهو وليد تقاليد النظام الاجتماعي، فالوزن كما يري: ''نظام صوتي أو قالب تتجمَّع فيه الأصوات المنفردة ضمن نسق تركيبي تخضع له وتتحرك.في إطاره وهو متأثِّر إلي حدٍّ بعيد بالنظام الاجتماعي القائم عبر قنواته وتقاليده الثقافية والأدبية والفنية''[88].

وقد أدَّي تكرار النسق العروضى والتزام الشعر العربي به مدة طويلة إلي ''تعطيل الطاقة الشعرية''[89]؛ لأن بنية الوزن ''بنية سكونية تحرص على قدر أكبر من الثبات والانتظام والمحافظة على التقاليد من مختلف مظاهر الخلخلة والخرق''[90]. وإذا ما كان الوزن نسقاً أو إطاراً وقالباً يخضع لتقاليد المجتمع فإنه قابل للتغيير،

83 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص166.

84 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص167.

85 بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب*، ص174.

86 بنيس، *الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها*، ج3 *الشعر المعاصر*، ص119.

87 محمد بنيس، *الحق في الشعر* (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007م)، ص36.

88 علوي الهاشمي، *السكون المتحرك دراسة في البنية والأسلوب تجربة الشعر المعاصر في البحرين*، ج1 *بنية الإيقاع* (الإمارات: منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، 1992م)، ص299.

89 الهاشمي، *السكون المتحرك*، ج1 *بنية الإيقاع*، ص203.

90 الهاشمي، *السكون المتحرك*، ج1 *بنية الإيقاع*، ص105.

بل والتخلُّص منه تماماً بخلق نسق وإطار جديد يتلاءم مع طبيعة المجتمع الجديد وتقاليده الثقافية والفنيَّة الجديدة ولكن هل يعني ذلك أن يكون هناك شعر بلا وزن؟

يجيب علوي على ذلك بالتأييد ؛ ذلك لأنَّ الوزن عنصر من عناصر الإيقاع، بل هو عنصر خارجي إطاري، لا يملك بمفرده شاعرية، بل هو لا يغدو عنصراً شعريًّا أي لا يكون النصُّ الذي يتلبَّسه شعرًا: ''قبل أن يخامره الإيقاعُ وينسرب فيه''[91]. إنَّ الإيقاع لا الوزن هو الفاصل الحق، والحدُّ الأول في التفريق بين ما هو شعري، وما هو غير شعري[92].

ولكن هل الإيقاع خاص بالشعر دون غيره من الفنون ليكون حدَّ الشعر ومقياسه؟

يجيب علوي الهاشمي على ذلك، بأن الإيقاع خاصية مشتركة في كل الفنون، فمنه: ''تنبع أنواع الفنون والآداب من جهة، وتكتسب التجربة الفنية سماتها الذاتية المتميزة من جهة ثانية، ومن هنا أيضاً، من خاصية الإيقاع الميتافيزيقية، وفي تربته الثاوية في قرار الذاكرة الإنسانية البكر، يتحرَّك جذر الفنون المشترك، ولكنه يتفرع بعد ذلك إلي شجرة الأشكال التعبيرية المختلفة، والأنواع الأدبية ومختلف الفنون، التي تبلورها بعد ذلك مؤثرات تقع خارج حدود اللحظة الميتافيزيقية البكر''[93].

ويضيف قائلاً: ''إنَّ من خصائصه البارزة، بسبب وجوده جذراً في كل الفنون علي الإطلاق، بما يجعله عنصراً أساسياً في كل منها، كونه قاسماً مشتركاً بين جميع الفنون، قادرا علي تفجير خصائصها أو خصائص عدد منها في إطار الفن الإبداعي الواحد، نظراً لانبثاق كل فن من واحدة أو اكثر من الحواس الخمس في حين ينبثق عنصر الإيقاع منها مجتمعة ويعبر عنها وهي في حالة انصهار أولية أساسها الدماغ البشري والحالة الإنسانية''[94].

إنَّ الهاشمي يرى هنا أنَّ عنصر الإيقاع هو العنصر الأساسي الأولي المؤدِّي إلى تداخل الأجناس الأدبية بوصفه الجذر المشترك بين كل الفنون والآداب والفاعل فيها. إنَّ اتخاذ الإيقاع مقياساً للشعر، مع كونه قاسماً مشتركاً في كل الفنون يؤدي إلى الالتباس في تحديد الشعر وتميزه عن غيره وهذا ما يثير تساؤلاً وهو. كيف نميز إيقاع الشعر بعد تخلصه من موسيقية الوزن والقافية؟

ويذهب علوي الهاشمى إلى أن الإيقاع في أي فن ليس إيقاعًا واحدًا، بل هو مجموعة من الإيقاعات، ففي إطار فن الشعر، ''نجد الإيقاع يتخلَّل اللغة والموسيقى والصور و الأخيلة والكلمات والحروف، بما يمكن الحديث عن إيقاع لغوي في النصِّ الشعري، وإيقاع موسيقى وزني، وإيقاع صوري، وإيقاع لوني، وإيقاع صوتي، وإيقاع معماري، وإيقاع محسوس، وإيقاع مجرد، وإيقاع جزئي، وإيقاع كلي .. إلى آخره، وترجع أهمية مستوى إيقاعي على آخر، في إطار الفن الإبداعي الواحد، إلى طبيعة المادة الخام التي تتشكل منها خميرة ذلك الفن وقابليته التشكيلية والتعبيرية''[95].

ولما كانت اللغة هي مادة الشعر الخام ومادة النثر أيضاً، كان لابد من تمييزها في الشعر، وما يميز لغة الشعر في جانبها الإيقاعي عند علوي هو ''كثافة مستوييها الدلالي والصوتي بما يخلق إيقاعاً موسيقياً خاصا

91 علوي الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006م)، ص17.

92 الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص17.

93 الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص21.

94 الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص22.

95 الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص22.

بالشعر، وإن هو اتصل في بعض وجوهه بفن الموسيقى إلا أنه مختلف عنه بخاصية الكلام أو الدلالة اللفظية، التي عادة ما تحرر المفردة اللغوية من شحناتها العاطفية و مكوناتها الموسيقية أو الصوتية"[96].

يصل علوي من اتخاذه الإيقاع المكوِّن الأوَّلي في الشعر إلي الاعتراف بقصيدة النثر، فهو يعلِّق علي قصيدة النثر بأنها: "نصٌّ شعري دون ريب لكونه يُؤْثِر تحولات البنية الإيقاعية في الشعر العربي في مجاليها الخارجي والداخلي. إذ تشير قصيدة النثر إلي تحول كيفي في المجال الأول وإلي تحول كمي في المجال الثاني"[97].

الخاتمة والنتائج

على هذا النحو، بدت لي جدلية العلاقة بين لغة الشعر ولغة النثر عند شعراء الحداثة العربية. والفرق بين وجهة النظر هذه، ووجهة النظر عند النقاد فحسب، هو أن الشعراء النقاد يجمعون بين النظرية والتطبيق؛ أي بين الإبداع والتنظير. ويمكن ان نستخلص النتائج الآتية:

1. تمثِّل العلاقة بين الشعر والنثر إشكاليَّة قديمة حديثة برز صداها في كتابات القدماء والمحدثين.
2. لم تكن مواقف شعراء الحداثة العربية واحدة من التقريب بين لغة الشعر ولغة النثر، فقد تفاوتوا في ذلك تفاوتًا كبيرًا.
3. اهتم بعض شعراء الحداثة العربية بعنصر موسيقى الوزن كحدٍّ فاصل ومميِّز بين الشعر وغيره من الفنون الأدبية، بحيث لا تتحقَّق شعرية الشعر إلا به، وقد مثَّل هؤلاء في الدراسة الشاعران نازك الملائكة و صلاح عبد الصبور.
4. رفض بعض شعراء الحداثة العربية اتخاذ موسيقى الوزن كحدٍّ فاصل بين الشعر والنثر، ودعوا إلى عدم التمسُّك بنظرية الأجناس الأدبية، فقد تداخلت الفنون فيما بينها، واستفاد كلٌّ منها من الآخر، بحيث يصعب الفصل بينها، وعلى رأس هؤلاء أدونيس، ويوسف الخال، وعبد العزيز المقالح.
5. بحث بعض شعراء الحداثة عن بديل لموسيقى الوزن يمكن له أن يحافظ على خصوصية الشعر، ووجدوه في الإيقاع اللغوي المبني على موسيقى الداخل والخارج للنصِّ الشعري، ومن هؤلاء الشعراء، محمد بنِّيس وعلوي الهاشمي.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

96 لهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص22، 23.
97 الهاشمي، *فلسفة الإيقاع في الشعر العربي*، ص63.

Kaynakça/References

Abdurrahmân, İbrâhîm. *Menâhicu Nakdi'ş-Şi'r fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Kahire: Matba'at Loncmân, 1979.

Abdussabûr, Salâh. *el-A'mâlu'l-Kâmile*. Kahire: el-Hey'etu'l-Masriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, 1991.

Abdussabûr, Salâh. *Hayâtî fi'ş-Şi'r*. Kahire: el-Hey'etu'l-Masriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, 1995.

Abdussabûr, Salâh. *Dîvân Salâh Abdussabûr*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1983.

Adonis, Ali Ahmed Said. *Hâ Ente Eyyuhe'l-Vakt*. Beyrut: Dâru'l-Edêb, 1993.

Adonis, Ali Ahmed Said. *Mukaddimetu'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1993.

Adonis, Ali Ahmed Said. *Siyâsetu'ş-Şi'r Dirâsâtun fi'ş-Şi'riyyeti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. Beyrut: Dâru'l-Edeb, 1985.

Adonis, Ali Ahmet Said. *es-Sâbitu ve'l-Mutehavvil Bahsun fi'l-İbdâ' ve'l-İdbâ 'İnde'l-'Arab. el-Cuz'u's-Sâlis, Sadmetu'l-Hadâse*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1983.

el-'Akkâd, 'Abbâs Mahmûd. Hâzihi'ş-Şecera. Kahire: Nahdatu Mısr, 2006.

Allâk, Fâtih. *Mefhûmu'ş-Şi'r 'İnde Ruvvâdi'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Hur*. Şam: Menşûrât İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2005.

Binnîs, Muhammed. *Hadâsetu's-Suâl*. Beyrut: ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezi's-Sakâfiyyi'l-'Arabî, 1988.

Binnîs, Muhammed, *el-Hakku fi'ş-Şi'r*. ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru Tubkâl, 2007.

Binnîs, Muhammed. *eş-Şi'ru'l-'Arabiyyu'l-Hadîs Binyâtuhû ve İbdâlâtuhâ*. ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru Tubkâl, 1988.

Binnîs, Muhammed. *Zâhiratu'ş-Şi'ri'l-Mu'âsır fi'l-Magrib Mukârabe Binyeviyye Tekvîniyye*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1979.

Drew, Elizabeth. *eş-Şi'ru Keyfe Nefhemuhû ve Netezevvakuh*. Çev. Muhammed İbrâhîm eş-Şûş. Beyrut: Menşûrât Mektebet Müneymineh,1961.

el-Hâl, Yûsuf. *Defâtiru'l-Eyyâm*. Londra: Dâru'r-Riyâd er-Rayyis, 1987.

el-Hâl, Yûsuf. *el-Hadâsetu fi'ş-Şi'r*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1978.

el-Hâşimî, 'Alevî. *es-Sukûnu'l-Muteharrik Dirâsetun fi'l-Binye ve'l-Uslûb*. Birleşik Arap Emirlikleri: Menşûrât İttihâdi Kuttâb ve Udebâ' el-İmârât, 1992.

el-Hâşimî, 'Alevî. *Felsefetu'l-Îkâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2006.

Huseyn, Tâhâ. *fi'l-Edebi'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2017.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *es-Sâḥibî fî Fıkhi'l-Luġa ve Suneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ.* Thk. Ahmed Hasan Bisc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1997.

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ebû 'Alî el-Hasen b. Reşîḳ el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-ʿUmde fî Meḥâsini'ş-Şiʿr ve Âdâbih ve Naḳdih.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd el-Hafâcî el-Halebî. *Sırru'l-Feṣâḥa.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.

İbn Tabâtabâ, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî el-'Alevî. *Miʿyâru'ş-Şiʿr*. Thk. 'Abbâs 'Abdussettâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.

Kudâme b. Ca‘fer. *Nakdu’ş-Şi‘r*. Thk. Muhammed ‘Abdulmun‘im Hafâcî. Kahire: Mektebetu’l-Kulliyyâti’l-Ezheriyye, 1978.

el-Makâlih, ‘Abdulazîz. *Asvâtun mine’z-Zemeni’l-Cedîd Dirâsetun fî’l-Edebi’l-‘Arabiyyi’l-Cedîd*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, 1980.

el-Makâlih, ‘Abdulazîz. *el-Eb‘âdu’l-Mevdû‘iyye ve’l-Fenniyye li-Haraketi’ş-Şi‘ri’l-Mu‘âsır fî’l-Yemen*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, 1987.

el-Makâlih, ‘Abdulazîz. *Kırâ’e fî Edebi’l-Yemeni’l-Mu‘âsır*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, 1977.

el-Makâlih, ‘Abdulazîz. *mine’l-Beyti ile’l-Kasîde Dirâsetun fî Şi‘ri’l-Yemeni’l-Cedîd*. Beyrut: Dâru’l-Edeb, 1983.

el-Makâlih, ‘Abdulazîz. *eş-Şi‘ru Beyne’r-Ru’yâ ve’t-Teşkîl*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, 1981.

Maslûh, Sa‘d. *fî’n-Nakdi’l-Lisânî Dirâsât ve Musâkafât fî Mesâ’ili’l-Hilâf*. Kahire: Âlemu’l-Kutub, 2004.

el-Melâ’ike, Nâzik. *el-A‘mâlu’n-Nesriyyetu’l-Kâmile*. Kahire: el-Meclisu’l-A‘lâ li’s-Sakâfe, 2002.

er-Râfi‘î, Mustafâ Sâdık. *Vahyu’l-Kalem*. Sayda: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, ty.

Trad, George. *‘Alâ Esvâri Bâbil, Sırâ‘u’l-Fushâ ve’l-‘Âmmiyye fi’ş-Şi‘ri’l-‘Arabiyyi’l-Mu‘âsır Tecribetu Yûsuf el-Hâl*. Beyrut: Dâru Riyâd er-Rîs, 2001.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 463–479

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1131152
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 15.06.2022
Revision Requested: 01.08.2022
Last Revision: 01.08.2022
Accepted: 27.09.2022
Published Online: 10.11.2022

The Image of Sulṭān in Islamic Mirror of Princes

Fadi Zatari*, Omar Fili**

Abstract

This article seeks to explore the claims that *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature legitimized tyranny, involving subverting religion to be a tool in the hands of political authorities and legitimizing the absolute authority of the ruler above the people, justifying his actions on a religious basis to establish an unquestioned and consequence-free rule. The article questions this approach for its anachronism and misunderstanding of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature's nature and objectives regarding its views on political authority and tyranny. The work's significant focus is the primary sources of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* authors to get a more comprehensive image in order to affirm whether there was a systematic effort to legitimize tyranny or whether it an affirmation of just rule. As a result of this study and a close reading of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* works, not only was it made clear that the *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* genre and its authors did not intend to legitimize tyranny, but In fact, the genre and its authors vehemently opposed the transgressions of rulers.

Keywords

Al-Ādāb al-Sulṭānīyah, Ādāb al-Mulūk, Tyranny, Justice, Consultation, and Mirror of Princes

* **Corresponding Author:** Fadi Zatari (Asst. Prof. Dr.), Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Political Science and International Relations, Istanbul, Turkiye. E-mail: Fadi.zatari@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6413-7407

** Omar Fili (Research Assistant), Istanbul Sabahattin Zaim University, The Center for Islam and Global Affairs (CIGA), Istanbul, Turkiye. E-mail: Omar.fili@std.izu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0421-1350

To cite this article: Fadi, Fili, Omar. "The Image of Sulṭān in Islamic Mirror of Princes." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 463–479. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1131152

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Introduction

Islamic political thought is a broad field that covers a multitude of concerns and topics while diverging into different genres according to the topic of primary concern, ranging from arguments for legitimacy and governance to social conditions and normative-practical guides. The three main genres that comprise Islamic political thought are: first, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, which are concerned with legal arguments for governance and its legitimacy embodied by works such as al-Māwardī's *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah wa-al-Wilāyāt al-dīnīyah* and Ibn al-Azraq's *Badā'i' al-Silk fī Ṭabā'i' al-Malik*; second, philosophical works like that of Ibn Sīnā's *Kitāb al-Shifā'* and al-Fārābī *al-Madīnah al-Fāḍilah,* which were under the influence of Hellenic thought. Finally is *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* or*, Ādāb al-Mulūk*,[1]which is the Islamic world's equivalent of Mirrors for Prince's writings in the West.[2]

The third genre, *Ādāb al-Mulūk*, is the concern of this paper. *Ādāb al-Mulūk* received significant attention starting from the Abbasid period with its effort to glean wisdom from past civilizations and reformulate it in an Islamic framework. Ibn al-Muqaffa' (d.759) is attributed with pioneering this genre, whose works, such as *al-Ādāb al-Kabīr*, were an inspiration for similar works later on. This genre is concerned with the context of the ruling power as it is, and seeks to elaborate on its basis according to a rich background of histories of past rulers, be it the Arabs or the Caliphs. It weaves together a tradition that deals with the reality of the world, in the sense of establishing certain precepts which could guide rulers for the betterment of their lands.[3] The main differences between the *Al-Ādāb al-Sulṭānīyah* genre, on the one hand, and the Islamic Philosophers tradition and *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*

1 Ādāb al-Sulṭānīyah and Ādāb al-Mulūk are used interchangeably.

2 *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah wa-al-Wilāyāt al-dīnīyah* [The Ordinances of Government] by al-Māwardī is considered the main source and example for jurisprudential writings on politics, covering arguments for legitimacy, authority and legal discourse on the Caliphate. *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* was such a seminal work that a genre of Islamic political thought was named after it. *Badāsilk fī Ṭabā'i' al-Mulk* [Marvel of State Conduct, and the Nature of Authority] by Ibn al-Azraq falls into the same genre and covers the same topics, though it shows much influence from the *Al-Ādāb al-Sulṭānīyah* works with its engagement with the ethical-moral essence of politics and community, arguing that a political order with a sound moral system enjoys prosperity and outlives a corrupt one. Meanwhile, the works of *Kitāb al-Shifā'* [The Book on Cure] and *Kitāb Ārā' ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* [The Book on Opinions on the People of the Virtuous City], were an effort by Ibn Sīnā and al-Fārābī to synthesize Hellenic cosmology, philosophy, and political thought with Islamic thought, giving a naturalistic and reason-based system of how sound politics should be and why philosophers are best suited for ruling a perfect social order.

3 Makram Abbès. *Al-Islām wa-al-Siyāsīyah fī al-'aṣr al-Wasīṭ* [Islam and Politics in the Classical Age]. Trans. Muhammed Haj Salim. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, (2020): 22.

genres on the other lie in the reasons of writing and focus, which resulted in its unique handling of political authority that warranted a separate genre.

Al-Ādāb al-Sulṭānīyah did not engage in the theoretical basis of government or its legitimizing factors. Political association was taken as a fact of reality which was necessary due to human nature needing a stable social order for its survival.[4] This approach was also the opposite of what philosophers worked on. There was no ideal political order that ought to be materialized in order to achieve good rule; thus, there were no philosopher-kings or perfected states and populations. *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* was only concerned with the here and now, and how to make it work efficiently with minimum harm or incompetence. It simply did not concern itself with legitimizing political authority or defining its ideal form. The method used examples from the ancients and their collective experiences as beneficial tools for society regardless of any regime's structure or longevity. If it was beneficial,[5] a change in ruling authority was welcome. As such, *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* genre was made as a guide for rulers on how to best run their respective realms with maximum benefit for collective human existence. It is a practical manual centered on the ruler's best conduct.

Some modern studies have engaged with *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* and attempted to explain their goal and nature without taking into consideration its logic, methodology, and goals; the resulting outcome was a misinterpretation of what *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* authors intended by their works. The writings of Muḥammad ʻĀbid al-Jābirī (d.2010) and ʻAlī Ūmlīl (1940-) are a case in point. They both delved into the al-Ādāb al-Sulṭānīyah genre and accused it of establishing tyrannical rule void of any principles of equity and justice. The genre legitimized unjust governance in Islamic political thought, making it unquestionable. In an almost conspiratorial fashion, these writers fused what they saw as tyrannical in pre-Islamic imperial traditions with Islam. This study aims to reassess al-Jābirī and Ūmlīl's conclusions by looking at the original *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* works to see if there was in fact an establishment of authoritarian ideals, or whether it merely a misunderstanding of the context of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah*. The goal of the study is to pinpoint how political authority was perceived, what its purpose was, and what its ethical limits according to *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* classics were.

Another criticism of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature is that the Persianized Quranic and prophetic discourse caused this political discourse to follow principles that are not found in Islamic doctrines. This meant that the goals and form of *al-*

4 Abbès, al-*Islām wa-al-siyāsīyah fī al-ʻaṣr al-Wasīṭ*, 27.

5 Abbès, *al-Islām wa-al-siyāsīyah fī al-ʻaṣr al-Wasīṭ*, 32-33.

Ādāb al-Sulṭānīyah are not necessarily Islamic but subservient to Persian rule. The emphasis on obedience, for example, is not something taken as a part of Islamic doctrines and does not fit its religious narrative.[6] The study draws upon a methodology, through which it analyzes and compares the foremost classical works of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* for a better understanding of some main concepts such as *Naṣīḥa* (Advice), *Shūrá* (Consultation) and *'adl* (Justice). The goal is to understand the role of these concepts and their relation to the ruler to arrive at whether *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature legitimized tyranny or just governance and general welfare.

Perception of Al-Ādāb al-Sulṭānīyah as a source of tyranny

According to its critics, *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature rationalizes tyranny as the natural order of things and clothes submission to authority as an ethical duty. In the view of its critics, while the authors of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* are to blame, scribes get the greatest part of the blame because they implanted ideas of unconditional obedience, unquestioned authority, and the centralization of power. Islam is placed under the power of rulers to ensure control and to trivialize power sharing or the role of *Shūrá* (i.e., consultation). Political power is only held by the singular figure, and only the highest circles of society may have some say in decision making. Critics of the genre claim that scribes imported imperial Sasanian political culture and subverted Arab-Islamic culture, which ultimately imposed tyranny all the while disguising their arguments as religious precepts.

The Moroccan scholar, ʻAlī Ūmlīl claimed that *Ādāb al-Mulūk* authors had close ties with ruling authorities, and they pushed for the idea that political power is a craft with a specific set of rules; they resorted to teaching the new Islamic imperium what these rules were. To Ūmlīl, Ibn al-Muqaffaʻ saw the Arab conquerors as new to politics, they had to be taught properly the ways of governance, and what better example to follow than Sasanian imperial culture.[7] Ūmlīl argued that Ibn Muqaffaʻ believed both political and religious authority should be under the ruler's control. The sharīʻah could be a source of opposition to tyranny and therefore it had to be controlled. According to Ūmlīl, Ibn al-Muqaffaʻ argued that religion is limited to specific fields, and the rest is up for the intellect to explore. Of course, the ruler's intellect has the exclusive right to political thinking.

6 Muḥammad Jabrūn, *Nash'at al-Fikr al-siyāsī al-Islāmī wa-taṭawwuruh* [The origin of Islamic Political Thought and its Evolution], (Doha: The Forum for Arab and International Relations, 2015), 164-165.

7 ʻAlī Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-Sulṭah al-Siyāsīyah* [The Cultural Authority and the Political Authority], (Beirut: Center for Arab Unity Studies 1998), 62-63.

The result is that no form of *Shūrá* is binding, since it is there only when a ruler desires; it is also not accepted except by the top elites.[8] *Shūrá* is not an obligation, but a function used by authorities whenever convenient. As for the common people, Ūmlīl sees that they were disregarded as "senseless masses." To further his argument, he quotes al-Jāḥiẓ (d. 868) to showcase how commoners are negatively perceived and should not be educated, for it would pose a risk to rulers if they were educated. On the other hand, the livelihood and welfare of scribes are with the rulers and not the commoners. This latter group are close for their importance but kept at distance for the threat they pose to the elites.[9] Knowledge of politics is an elitist field of study which is accessible to rulers and taught by philosophers and scribes, establishing a paternalistic image of politics focused on a top-bottom reform system. Umlil summarizes his point by saying:

> And he (the scribe) does not wait for reforms from the commoners, and there is no sign of it in this literature. There is a paternalistic image of authority in the literature, the ruler has to be the caretaker of the common people as a father or a shepherd, they are his responsibility. The care of the father in exchange for the obedience of the sons.[10]

According to Ūmlīl, the embedded imperial culture in the *Ādāb al-Mulūk* genre heralded a fundamental change in Islamic political thought, particularly in the writings of jurists who appropriated the genre and clothed it in religious garb. It was an attempt to preserve their influence on the political scene, as well as to claim that they were the only ones who could testify to the legitimacy of a ruler. The result, per his argument, was the ultimate victory of the scribes over the jurists in the battle for ideological political influence. The state took an authoritarian form of government.

The scribes mandated authoritarianism, and the jurists gave it religious legitimacy by aligning the logic of the political with the general goals of Sharīʻah.[11] Sharīʻah was subdued ultimately to political protocols and not the opposite; legitimacy was dictated by political protocols and not the opposite. This is reflected in the works of jurists, Ūmlīl gave a list of scholarly opinions as an example to prove his point as the following. He starts with Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (d.1127), pointing toward political systems not based on religion, that sound policies are sufficient to build a successful political order while religion alone is not enough. Then Ibn ʻAqīl (d. 1119) commented that the claims of the absence of politics when not compliant with Sharīʻah are false, showcasing a divide between religion and competent

8 Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah*, 67.

9 Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah*, 99.

10 Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah*, 128-129.

11 Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah*, 135.

policies. Ūmlīl completes his list with al-Māwardī (d.1058),[12] who, Ūmlīl claims, agreed on the same theme that religion alone cannot establish political authority, but rather the former was subdued to the latter despite claiming that they are two sides of the same coin. The affirmation of authoritarian-style political order was accompanied by jurists defending the system while advocating the maintenance of an Islamic facade, an attempt to cover the subjection of religion to political whims while legitimizing an imported Sassanid political ethos.

> The Caliphate became a legitimacy made by authority and not a legitimacy that makes the authority, the jurists had to accommodate all of this.[13]

Al-Jabiri's criticism does not diverge from Ūmlīl's, but he adds what he calls "the crisis of ethos". The argument al-Jābirī proposes is that Arab cultural heritage depended on imported elements from Persian, Greek, and Gnostic legacies; purer Arab-Islamic writings only emerged as a response to this intrusion.[14] The importing was part of a crisis in the ethical system, which prompted different responses to fill the gap. This was reflected in the early civil wars of Islamic history and the formation of early sects. The chaos of internal strife needed external ethos to shore up cracks and secure the unity of state and society. Religion served as a unifier and a source of legitimacy for rulers. Obedience to rulers became part of obeying God; such ideas were readily available in Persian legacies and only needed its adoption under Islamic terms.

Al-Jābirī puts the blame on scribes and authors; their messages were the first to establish principles of obedience in the Umayyad period. Al-Jābirī saw it as a shift from Bedouin ideals of equality and humility to imperial cultures of unquestionable authority by using religious rhetoric.[15] Essentially, the shift to an imperial centralized political system from a Bedouin one was seen as necessary for having a functioning state, which involved using religion as justification for obedience. This process does not have its origin in al-Qur'ān and al-Sunnah for al-Jābirī, for there are no

---

12 For more on al-Māwardī see, Bekir Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung bei Abū ,l-Ḥasan al-Māwardī (974-1058): Oberster Richter des 4./10. Jahrhunderts im islamischen Kalifat der Abbasiden; sein Leben und seine Gedankenwelt* [Teaching-Analytical Examination in the Case of Abu al Hassan al Mawardi (974-1058): Chief Judge of the 4th/10th Century in the Islamic Caliphate of the Abbasids; His Life and his World of Thought] (Köln: Divanverlag, 2014), 1-129

13 Ūmlīl, *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah*, 136-137.

14 Muḥammad ʻĀbid al-Jābirī, *al-ʻAql al-akhlāqī al-ʻArabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-ʻArabīyah* [The Arab Ethical Mind: a Critical Analytical Study of ethical systems in Arab Culture], (Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2001), 59.

15 Al-Jābirī, *al-ʻAql al-akhlāqī al-ʻArabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-ʻArabīyah*, 126-129.

teachings of obedience to rulers in scripture. That process began with Mu'āwiyah's rule and the later literary add-ons by scribes to justify rule of force which were taken from Persian traditions. The resulting mixture was then adopted and furthered by Abbasid authority.[16]

Al-Jābirī sought to observe how political authority shifted from a tribal system devoid of religious-political terms to one that uses religion for its purposes and legitimation. To that end, he went on to elaborate on the Persian origins of using religion as a method of maintaining political power, and his reference was Ardashir I (d.242), the founder of the Sassanid Empire and the scribes' role model. The Persian model, as shown by Ardashir, was focused on controlling religion. Al-Jābirī used this example to showcase the danger of letting religion loose without utilizing it; thus it had to be used as a tool to secure the stability of the political order over the people.[17] Al-Jābirī perceived this as the exclusion of the people from political processes and an establishment of a rigid hierarchy justified by both religion and force, political authority thus became a divine gift from God and justice became a voluntary offering from the ruler.[18] The ultimate result, as al-Jābirī proposes, is the establishment of political authority on the basis of faith via hijacking the latter for the purposes of the former, wherein a system is established that prevents religious figures from turning on the rulers, while using faith as a chain to control the population and turn people into servants within a social hierarchy. The import of Persian Sassanid political ethos had turned tyranny into the norm, which is supported by the idea of the divine rule of kings.[19]

Justice vs. Tyranny in Al-Ādāb al-Sulṭānīyah

Observing the nature of authority in the works of *Al-Ādāb al-Sulṭānīyah*, however, shows a different image. Unlike what was argued by Ūmlīl and al-Jābirī, justice, consultation, and advice are looked upon as cardinal necessities for good governance. When scrutinized, one finds that primary sources attempt to establish justice as the hallmark of a good ruler. Ibn al-Muqaffa', the father of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah* literature, emphasized this in his works, for instance, in *al-Adab al-Kabīr*:

16 Al-Jābirī, *al-'Aql al-akhlāqī al-'Arabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, 149-150.

17 Al-Jābirī, *al-'Aql al-akhlāqī al-'Arabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, 157.

18 Al-Jābirī, *al-'Aql al-akhlāqī al-'Arabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, 164.

19 Al-Jābirī, *al-'Aql al-akhlāqī al-'Arabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, 170.

> There is no wealth better than reason, and no amicable comrade better than consultation.[20]

All other Muslim authors of the genre followed suit.[21] Ibn al-Muqaffaʿ states that a ruler cannot do without aid and a minister, and they, in turn, cannot benefit without mutual fellowship and sound advice; no sense of fellowship can be cultivated without advice and consultation.

It is safe to argue that justice is the chief of political virtues, as shown in different works of *al-Ādāb al-Sulṭānīyah;* by setting it as the bedrock on which creation stands, a state will risk corruption and total collapse if justice is not observed, and *ipso facto* human existence in its entirety is under threat. For instance, Abū Manṣūr al-Thaʿālibī (d.1038) affirms in his work *Ādāb al-Mulūk* that the heavens and earth were established on justice, which makes it an integral part of existence's well-being. All nations agree on the centrality of justice around which politics, authority, and dominion revolve.[22] Just authority is the undisputed best governance that lasts the longest, brings security, eliminates fear, disciplines the unruly, and prospers the most; a ruler causes destitution and corruption if he transgresses. Besides, unjust rulers are examples for others for their abysmal records and disastrous reign, for they suffer shaking dominion and poverty; such rulers are better off falling from a high cliff, according to al-Thaʿālibī.[23]

Moreover, al-Māwardī corroborates this vision by placing justice as the chief virtue rooted in sound reason; the resulting good intellect produces all virtues as a consequence of the victory of man's good instincts over the bad ones.[24] Cultivation of goodness has plenty of emphasis as part of Muslim beliefs. Al-Māwardī quotes a Ḥadīth to drive this point home in regard to rulers. The Prophet said, "Two types

20 Ibn al-Muqaffaʿ, *Aal-Adab al-kabīr wa-al-adab al-Ṣaghīr* [The Major Ethic and the Minor Ethic], (Dār Sader, [nd]), 27.

21 For More on Ibn al-Muqaffa›, see Judith Josephson. «The Multicultural Background of the Kitāb al-ādāb al-kabīr by Abdallāh Ibn al-Muqaffa.» *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon* 56, no. 3 (2005): 166.

22 For more on al-Thaʿālibī, see, Bilal Orfali. "The Works of Abū Manṣūr Al-Tha'ālibī (350-429/961-1039)." *Journal of Arabic Literature* 40, no. 3 (2009): 273–318. http://www.jstor.org/stable/20720591.

23 Abū Manṣūr Al-Thaʿālibī, *Adāb al-mulūk* [The Ethics of Kings], edit. Jalīl al-ʿAṭīyah. (Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2005), 89-91.

24 Abū al-Ḥasan al-Māwardī. *Taḥṣīl al-naẓar wa Taʿjīl alẓafar* [Facilitation Consideration and Acceleration the Victory in the Ethics of the King and Kingdom's policy], edited by Ridwan al-Sayyid. (Beirut: Ibn Al Azraq Center for Political Heritage Studies, 2012),134. For an English comprehensive review of *Taḥṣīl al-naẓar wa Taʿjīl alẓafar,* see Zatari, Fadi. 2022. "Classical Islamic Political Thought: A Perspective on Al-Âdāb As-Sulţāniyya". Journal of Islamic Thought and Civilization 12 (1), 247-52. https://doi.org/10.32350/jitc.121.14.

of people if they are good then the people will be good, and if they are corrupt then the people will be corrupt, they are the scholars and the rulers."[25]

It is the duty of the Ruler to diligently oversee public affairs so he will not derail justice by either incompetence or heavy handedness. Departing from the median path kills virtue per al-Māwardī.[26] Justice is to ensure the welfare of the governed population, without which a ruler cannot achieve justice or fulfill his duties. This includes ensuring the safety of their abodes, resolving differences, enforcing laws, and presiding over their general affairs. Establishing a good welfare order ensures justice is served, if this is not observed then a state will not function since its people are riddled with disputes and injustice devours rights. This shows that a little transgression by rulers causes great harm since they follow disastrous desires, which leads to the breakdown of social order.[27]

Virtue is essential for sound governance, as Ibn Nubātah al-Miṣrī (d.1366) gives details on essential virtue sources that bring about justice. In his work, he considers justice as an outcome of reason, bravery, and modesty; such things are earned by intermingling with sages and learning from wise men regarding the great affairs of politics and governance, which sharpens the mind and facilitates the practice of justice.[28] The ideal result of virtue cultivation is the median path, by which Ibn Nubātah defines politics as the management that leads to the betterment of both the world and hereafter; a path with discipline without cruelty and leniency without weakness; that is, basing decisions on what is beneficial which is included under the rubric of justice.[29]

On another level, scholars of *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature have warned against injustice, and how it harms worldly affairs as God takes away blessings from the lands run by transgressors and tyrants. Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (d.1127) elaborates

25 Al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa Ta'jīl alẓafar*, 169.

26 Al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa Ta'jīl alẓafar*, 231.

27 al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa Ta'jīl alẓafar*, 264-276.

28 For more on how rulers are perceived to be in constant need of others to fulfill justice, see also al-Māwardī's *Kitāb Durar al-sulūk fī Siyāsat al-mulūk* [the Book of Pearls of Conduct in the Governance of Kings]. 91-93.

29 Al-Miṣrī Ibn Nubātah, *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal* [Excerpts from the book of governing states]. Ed. Salwá Qandīl. (Beirut, Ibn al-Azraq Center for Political Heritage Studies, 2012), 102.

on this by giving experienced examples.[30]. One is that the Sulṭān in the Maghreb knew of a sugarcane orchard owned by a woman from which a single cane could fill a goblet. The Sulṭān wanted that orchard for himself. He visited the orchard and spoke to the woman to verify the claims, but he questioned her on seeing sugarcane only producing less than half a goblet. The woman said the plentiful nature of her orchard is true, but perhaps the Sulṭān's intentions changed it for the worse so the blessing of the sugarcane was taken away.[31]

In other words, the warning against tyranny transcends worldly dangers as it threatens the soul and its fate in the afterlife. Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d.1111) expounds on this aspect in his *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*. He considers authority a blessing for the one who fulfills its duties but an unmatched misery for those who fail in their tasks; justice is of such religious importance, as signaled by a number of Ḥadīth al-Ghazālī quotes such as, "The Justice of one day by the ruler is favored by God more than worshiping for seventy years."[32] Also, "Two from my Ummah are barred from my intercession, a tyrant king and an innovator in the faith who transgressed its boundaries."[33]

Al-Ghazālī mentions these reports and several other Ḥadīths to emphasize the piety-value of Justice.[34] For a ruler to maintain the soundness of his soul and to avoid injustice, they must consult the scholars and also be wary of corrupt scholars who may put their position in the afterlife in jeopardy. A genuine consultant is known for his lack of greed and selfish desire by which his advice is known to be sincere.[35] The ruler's duty of upholding justice becomes personal. He must oversee officials and balance the activity of scholars so that injustice does not have a place to grow since if it does, then it will be his responsibility too.

---

30 For more on Abu Bakr al-Ṭurṭūshī see, Kılıç, Muharrem. "Turtûşe: Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi ve muhaddis" [al-Ṭurṭūshī: Andalusian Maliki Jurist and Narrator Prophetic Tradition] *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi* 41 (2021): 430-1. For an English comprehensive review of *Sirāj al-Mulūk*, Zatari, Fadi. 2022. "Classical Islamic Political Thought: A Perspective on *Al-Âdāb As-Sulṭāniyya*". Journal of Islamic Thought and Civilization 12 (1), 247-52. https://doi.org/10.32350/jitc.121.14.

31 Abū Bakr al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-Mulūk* [Lamp of Kings] (Beirut: Dar al-Minhaj, 2016), 179.

32 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk* [The Spilled Gold Dust in the Advice of Kings], (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988),16.

33 al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, 16

34 al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, 16-17.

35 Al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, 18.

Furthermore, al-Ghazālī emphasizes that for justice to set foot, it needs a sound reason to realize reality as it is and not be lost in false appearances. Thus, a ruler who wants authority for luxury is like a beast. If it is for the crown, then it is of womanly traits unfitting for kingship, and seeking power for executing anger-driven desire is ignorance; these cloud reason, and if so, then justice cannot take root, and the ruler responsible for this corruption will be thrown in hellfire.[36] Thus, a ruler has the duty to maintain and protect them as they are the basis of civilization, and so with this, justice is achieved; if such weight is placed on good governance, then how come *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors advocate tyranny?

Al-Shūrá and Naṣīḥa vs. Tyranny

The importance of virtue, and its centrality to justice and its practice are demonstratively tied into the connection between the ruler and their environment. As mentioned above, the interaction between rulers and sages, with its virtue-bringing nature, leads to the principles of *al-Shūrá* "consultation" and *Naṣīḥa* "advice," for how would virtues be cultivated without them? Al-Māwardī emphasized both *al-Shūrá* and *Naṣīḥa* by pointing out how a ruler needs both when faced with a decision on an ambivalent affair; it is demanded from them to take the advice of wise men and consult experienced people who possess perseverance and trust, finishing his point by quoting the Ḥadīth that goes as follows:

> Consult, for the one seeking counsel receives aid, and the consultant is trusted, and beware of desire as it is the lead for the miserable.[37]

A single man's opinion is flawed as it could fall under the influence of desire and other emotions that cloud judgment, a decision could be made according to these, which could lead to corruption of governance. Listening to advisors eases work as they guide towards what is objectively beneficial. This avoids the pain of regret and brings happiness by achieving maximum gains with less effort than going on to govern alone.[38] Al-Thaʻālibī's instrumental rationalization of it showcases another approach to the indispensability of *al-Shūrá*, it is a tool to be used in managing governance and different opinions about it. *Al-Shūrá* is an instrument to achieve the best results in the world of politics, if that tool is weakened or abandoned then the whole apparatus becomes corrupt.[39]

36 Al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, 22-23

37 al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa Taʻjīl alẓafar*, 207.

38 al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa Taʻjīl alẓafar*, 210.

39 In the work of the Andalusi scholar Ibn al-Azraq, it is argued that both the ruler and ruled need consultations to bring about sound opinion; al-shūrá is one of the foundations of politics and political authority, with all actors needing it indispensably. See Abū ʻAbd Allāh Ibn al-Azraq, *Badāʼiʻ al-silk fī Ṭabāʼiʻ al-mulk* [Marvel of State conduct, and the nature of authority]. ed. ʻAlī Sāmī al-Nashshā. (Cairo: Dār al-Salām, 2008), 261-264.

Thus, consulting and depending on people of wisdom is a must, even if they are challenging to handle for a ruler, with them a healthy political order is established, harm is prevented; it is a pillar of competent governance and the first step before decision making, *Shūrá* brings patience in difficult times since a collectivity of the wise is further from making mistakes than the single one.[40]

Likewise, *Naṣīḥa* is central for al-Tha'ālibī. He quotes from the prophetic tradition, which supports his argument that advice has a religious role in government as well as being instrumental. It is the duty of the ruler to listen to advice on all matters; it is the source of the correct opinions that whenever they become clear, they must be followed, as shown by the Ḥadīth: "The religion is *Naṣīḥa*, they said, to whom O Messenger of Allah? The Prophet said, To Allah, His Book, His Messenger, and to the leaders of the Muslims and their commoners."[41]

Ibn Nubātah goes into detail regarding the relations between the ruler and his advisors and councils; it is a state of cooperation bound by the goal of the common good, which all attempt to achieve. Ibn Nubātah points to how crucial it is to refer to people of sound opinions during decision-making, for they are the ones of experience, and *Shūrá* becomes the pillar of sound policymaking as a result of this particular dynamic. It is important also to avoid people of desire and ignorance when rulers consult and that whoever is on his council should be picked carefully.[42] Aside from his consulters of *Shūrá*, a ruler also needs those who inform him of the state's general affairs, especially those who give him *Naṣīḥa* regarding their governance and their enemies as well.

Competent rulers always keep those who give advice close to them; they also honor them and reward them for their efforts.[43] *Naṣīḥa* is as crucial as *Shūrá*. Ibn Nubātah warns the ruler against corrupt advisors. He gives the example of the Caliph Abū Muḥammad Mūsá ibn al-Mahdī al-Hādī (d.786), publicly proclaiming that the only advice that should be accepted is one that is for the sake of Allah and the general public of the Muslims. He continues by adding that *Naṣīḥa* and *Shūrá* are essential for the principle of Justice because of their relevance to the general well-being of Muslims, and with them, decisions related to appointing governors and organizing the military are taken. It is therefore important to be vigilant about what state officials are doing and how their duties are carried out.

40 Abū Manṣūr Al-Tha'ālibī, *Tuḥfat al-Wizāra* [The Ornament of the Ministers], (Cairo, Dār al-Āfāq al-'Arabīyah, 2000), 86-87.

41 Al-Tha'ālibī, *Tuḥfat al-Wizāra*, 104.

42 Ibn Nubātah, *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal*, 132.

43 Ibn Nubātah, *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal*, 148.

Ibn Nubātah adds that a ruler should approach officials with discipline that is balanced with affability. In the practice of advice and securing their livelihood, a ruler should not overburden advisors with duties nor punish them for every mistake, and above all, the ruler must accept consultation and verify the truth of what he receives.[44] Above all what has been said, though Ibn Nubātah makes *Naṣīḥa* and *Shūrá* exclusive in the elite elements of society, he did not forget the common person; they are never forgotten, for they have intrinsic value as they are the pillar of civilization, the center of the circle of governance. With them the state's territories are maintained, frontiers are secured, and the fruits of governance appear in the lands.[45]

Rethinking al-Ādāb al-Sulṭānīyah

The flourishing of *Ādāb al-Sulṭānīyah's* works coincided with the rise of Islamic political doctrines and the resurrection of Sunni power during the 10th and the 11th centuries, with narratives full of exalted kings conditioned by how much service they rendered the Muslim community and how just and competent they were. *Al-Ādāb al-Sulṭānīyah's* narrative grouping authority and religion together is a way to bring Islamic doctrine and ethics into circles of power in the form of advice that resonates most with new dynasties seeking to learn from older ones.[46]

In *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature, perceiving power and how authority is exercised is not a simple justification of tyranny. It is a multi-dimensional realm connected to certain precepts of religion, ethics, and history. Authors of the *Ādāb al-Sulṭānīyah* were concerned with the functional aspect of political practice. Their works were manuals to be learned for the purpose of practicality. *Ādāb al-Sulṭānīyah* paints an image of authority laden with rituals and protocols that define where power lies and how it is practiced, so the political structure is governed by symbols of power and legitimacy even though the socio-political system is hierarchical. This system of symbols of legitimacy showcases how power is practiced as a witnessed reality that rulers cannot escape.[47] In addition, it is simplistic to say that *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors placed religion as a servant of political forces which fully controlled it; critics by researchers like al-Jābirī and Ūmlīl had, as a result of such simplicity, fallen into a misinterpretation of the genre and its purpose.

---

44 Ibn Nubātah, *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal*, 177.

45 Ibn Nubātah, *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal*, 178.

46 Black Anthony, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. (Edinburgh University Press, 2011.) 113.

47 ʻIzz al-Dīn Al-ʻAllām, *Al-Ādāb al-sulṭānīyah dirāsah fī Binyat wa thawābit al-khiṭāb al-siyāsī* [The Mirror of Sulṭāns: a Study in the Structure and Principles of Political Writing], (Kuwait: ʻĀlam al-Maʻrifah, 2006), 126.

The position of *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors towards phrases like "the Sulṭān is God's shadow on earth" is to be understood in their methodology of how they dealt with political reality, one that was taken as a natural force without a desire to change it into some ideal form. The state and political authority are not questioned for how they came about or how one could further their theory; the *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors dealt with them as realities to be understood for their importance. As a result, any phrase like the aforementioned one is to be taken as indeed an exaltation of the ruler and his rank, but an exaltation based on an instrumental view of said rank within a larger nomos that governs all humanity so as to avoid destructive chaos. That said, nomos and its human affairs are encompassed in *Sharīʿah* and its stipulations of justice, so following the nomos of justice is considered a religious activity.

The instrumental understanding of why authority is revered is not directed towards breaking religion so it would be a tool in the hands of monarchs, but to build a logic-based ethics discourse that can create harmony in both power and faith so that *Sharīʿah* and the 'Ulamā' (i.e., Muslim scholars) remain engaged with reality since faith holds the soul of any political entity.[48] There is no true division between faith and politics as a result of understanding what *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors aimed for; it was an attempt to organize the role of both in tandem, believing in a separation, or the subservience of one to the other, make it seem that the 'Ulamā,' or the Rulers, were either hypocrites in their beliefs or unaware of what was happening.

The observations made in *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature showed the need for politics and faith in one another under a civilizational umbrella that governed them by setting certain objectives, including the greater good of the believers. A ruler may have hard power, but he will need faith on an existential level since it is the soul of his society that gives cohesion, unity, and organization necessary to have political structures in the first place. Authority survives with faith, while faith is strengthened with authority. Religion is a wider system that encompasses a society, including its political sphere. *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature's instrumental approach and its realistic perspective of political authority asserts that certain protocols even govern rulers in their political sphere, and a larger nomos dictated by reality enforced the practice of justice, lest the political order fall apart. The storytelling done by *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors is to hammer this point home by bringing religious teachings, historical lessons, and stories that make justice a core principle for survival and prosperity on a metaphysical and worldly level.

48 Al-ʿAllām, *Al-Ādāb al-sulṭānīyah dirāsah fī Binyat wa thawābit al-khiṭāb al-siyāsī*, 137.

Ādāb al-Sulṭānīyah literature aims beyond the legal prescriptions of Fiqh jurisprudence as part of its focus on human action as a fruit of either good or bad aspects of the self, and it is a guide to proper conduct and prevention from lowliness written as a manual by those close to centers of power. So it is not prescriptive in its nature that a ruler has to follow it like a constitution, but rather it is a manual to guide the ruler to have the best ethical conduct possible; it is a road to God that goes parallel to the legal prescriptions of Sharī'ah.[49] This genre of political literature took virtue from whatever could send the message across, from Ḥadīths, histories of Persians, Romans, and the Arabs before and after the coming of Islam, *Ādāb al-Sulṭānīyah* fits the political reality so it could make it the best version of itself on the pillars of an the Islamic based ethical paradigm that is addressed in a high literary form to the regime of the day. The idea that the literature is Persianized and thus made it lose a large chunk of its supposed Islamic identity is not entirely true as well; there is no definitive opposition against obedience to authority as a tenant, it is also expressed that in *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature that if a ruler and his regime are just then it is only logical to obey, as in complete one's duty, and preserve good order, which is also based on inspired religious ethics.[50]

Conclusion

Ādāb al-Sulṭānīyah or Ādāb al-Mulūk literature has received substantial criticism for being an enabler of tyrannical rule via legitimizing Persian style rule, through incorporating religious justifications for authoritarian rule. It is important to note that *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature did not seek to conceptualize political theories or systemize legal stipulations for it; its concern was the ethical dimension of authority by producing works that function as practical manuals for rulers to act according to sound principles.

As for the accusation of supporting tyranny, it is evident that *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature is abundant with warnings against tyrannical rulers, that rulers who transgress doom themselves and their peoples due to their misconduct. Furthermore, the literature hammers home the importance of justice as the main pillar of politics

49 Jabrūn*, Nash'at al-Fikr al-siyāsī al-Islāmī wa-taṭawwuruh*, 159.

50 It is found in various *Ādāb al-Mulūk* books that obedience is only natural, it is important to keep in mind that the writers took reality as it is, and within Islamic belief, there are no objections to learning from different civilizations which had effective governing philosophies and institutions. This is only an attesting to *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature›s openness to beneficial ideas, of course, granted that such Ideas do not go counter to Islamic doctrine. However, since Persian systems of rule maintained justice and competence at the time better than other systems, it became logical to adopt them since ensuring justice is a religious obligation, as the article explained. For more on obedience, see al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-Mulūk*, 220.

and consulting, along with advice being the basis for decision making. The accusation of tyranny stems from a modernist dislike of pre-modern monarchical governance. It is important to keep in mind that modern concepts of authoritarianism cannot be used to analyze pre-modern states.[51] Al-Jābirī and Ūmlīl were being anachronistic in their analysis of *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature, in addition to not recognizing the anti-tyrannical rhetoric used in the works themselves. For instance, *al-Shūrá* and *Naṣīḥa*, the *Ādāb al-Sulṭānīyah* or Ādāb al-Mulūk "used interchangeably" were simply guides for rulers to improve themselves and the pre-existing political system at the time. Lastly, the accusation that *Ādāb al-Sulṭānīyah* authors of Persianized Islamic doctrines are not quite accurate themselves, the literature shows the ability of Islamic political thinkers to adopt diverse elements from other civilizations without losing primary religious objectives such as justice. These issues come from how understudied *Ādāb al-Sulṭānīyah* are in comparison to *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* or Islamic philosophy, which creates a kind of conflation between *Ādāb al-Sulṭānīyah* and its objectives and other genres that have different concerns. More studies ought to be made on the *Ādāb al-Sulṭānīyah* to truly appreciate the projects its authors embarked on.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

Abbès, Makram. *Al-Islām wa-al-siyāsīyah fī al-'aṣr al-Wasīṭ,* [Islam and politics in the classical age]. Trans. Mohamed Haj Salem. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, 2020.

'Abd al-Laṭīf, Kamāl. *Fī al-istibdād: baḥth fī al-Turāth al-Islāmī* [On Tyranny, a study on Islamic Heritage], Beirut, al-Maaref Forum, 2011.

Abū Manṣūr al-Tha'ālibī. *Tuḥfat al-Wizāra* [The Ornament of the Ministers], Cairo, Dār al-Āfāq al-'Arabīyah, 2000.

Al-'Allām, 'Izz al-Dīn. *Al-Ādāb al-sulṭānīyah dirāsah fī Binyat wa thawābit al-khiṭāb al-siyāsī* [The Mirror of Sulṭāns: a Study in the Structure and Principles of Political Writing], Kuwait, 'Ālam al-Ma'rifah, 2006.

51 As an example of this see Kamāl 'Abd al-Laṭīf, *Fī al-istibdād: baḥth fī al-Turāth al-Islāmī* [On Tyranny, a Study on Islamic Heritage], (Beirut, al-Maaref Forum, 2011), in which he clearly states that political authority sought to control religion, and *Ādāb al-Sulṭānīyah* literature legitimized tyranny within the Islamic context by copying Sassanid modes of governance, not realizing that modernist hatred for social hierarchies and the monarchical rule does not serve to understand the *Ādāb al-Sulṭānīyah* genre well and causes unnecessary vilification of an understudied part of Islamic political thought.

Alboğa, Bekir. *Lehranalytische Betrachtung bei Abū ,l-Ḥasan al-Māwardī (974-1058): Oberster Richter des 4./10. Jahrhunderts im islamischen Kalifat der Abbasiden; sein Leben und seine Gedankenwelt*. [Teaching-analytical examination in the case of Abu al Hasan al Mawardi: Chief Judge of the 4th/10th century in the Islamic Caliphate of the Abbasids; his Life and his World of Thought]. Köln: Divanverlag, 2014.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb Ārā' ahl al-Madīnah al-fāḍilah* [The Book of Opinions on the People of the Virtuous City]. Cairo, Hindawi Foundation for Education and Culture, 2016.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-tibr al-masbūk fī Naṣīḥat al-mulūk* [The Spilled Gold Dust in the Advice of Kings]. Beirut, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1988.

Al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbid. *al-ʻAql al-akhlāqī al-ʻArabī : dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-ʻArabīyah* [The Arab Ethical Mind: a Critical Analytical Study of ethical systems in Arab Culture], Beirut, Center for Arab Unity Studies, 2001.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah wa-al-Wilāyāt al-dīnīyah* [The Ordinances of Government]. Cairo, Dar al- Ḥadīth, 2006.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *Kitāb Durar al-mulūk fī adāb al-mulūk* [the Book of Pearls of Conduct in the Governance of Kings], Riyadh, Dar al-Watan Lil-Nashr, 1997.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. Tas'hīl al-Naẓar wa-Taʻjīl al-Zafar: fī akhlāq al-Malik wa siyāsat al Mulk [Facilitation Consideration and Acceleration the Victory in the Ethics of the King and Kingdom's policy], edited by Ridwan al-Sayyid. Beirut: Ibn Al Azraq Center for Political Heritage Studies, 2012.

Al-Miṣrī, Ibn Nubātah. *Al-Mukhtār min Kitāb tadbīr al-Duwal* [Excerpts from the book of governing states]. Ed. Salwá Qandīl. Beirut, Ibn al-Azraq Center for Political Heritage Studies, 2012.

Al-Thaʻālibī, Abū Manṣūr. *Adab al-mulūk* [The Ethics of Kings], edit. Jalīl al-ʻAṭīyah. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2005.

Al-Ṭurṭūshī, Abū Bakr. *Sirāj al-Mulūk* [Lamp of the Kings]. Beirut: Dar al-Minhaj, 2016.

Anthony, Black. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press, 2011.

Ibn al-Azraq, Abū ʻAbd Allāh. *Badāʼiʻ al-silk fī Ṭabāʼiʻ al-mulk* [Marvel of State conduct, and the nature of authority]. ed. ʻAlī Sāmī al-Nashshā. Cairo, Dār al-Salām, 2008.

Ibn al-Muqaffaʿ. *Kitāb al-Âdāb al-Kabīr* [The Grand Book of Literature]. Dār Sader] [nd]).

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'[*The Cure], Cairo, The Egyptian Ministry of Education, 1952.

Jabrūn, Muḥammad. *Nash'at al-Fikr al-siyāsī al-Islāmī wa-taṭawwuruh* [The origin of Islamic Political Thought and its Evolution], Doha, The Forum for Arab and International Relations, 2015.

Josephson, Judith. „The Multicultural Background of the Kitāb al-ādāb al-kabīr by Abdallāh Ibn al-Muqaffa." Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon 56, no. 3 (2005): 166.

Kılıç, Muharrem. "Turtûşe: Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi ve muhaddis" [al-Ṭurṭūshī: Andalusian Maliki Jurist and Narrator Prophetic Tradition] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41 (2021): 430-1.

Orfali, Bilal. "The Works of Abū Manṣūr Al-Tha'ālibī (350-429/961-1039)." Journal of Arabic Literature 40, no. 3 (2009): 273–318. http://www.jstor.org/stable/20720591.

Ūmlīl, ʻAlī. *al-Sulṭah al-Thaqāfīyah wa-al-sulṭah al-siyāsīyah* [The Cultural Authority and The Political Authority], Beirut, Center for Arab Unity Studies, 1998.

Zatari, Fadi. „Classical Islamic Political Thought: A Perspective on Al-Âdāb As-Sulṭāniyya." Journal of Islamic Thought and Civilization 12.1 (2022): 247-252.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 481–505

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1100748
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 08.04.2022
Revizyon Talebi: 16.06.2022
Son Revizyon: 16.06.2022
Kabul: 28.09.2022
Online Yayın: 29.11.2022

مُعجم عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ "المنهج والنَّموذج"

"Yöntem ve Model" Bakımından Kilisenin Arapça Sözlük Çalışmaları

Ecclesiastical Arabic Dictionary: "Methodology & Model"

Almoataz B. Al-Said*

المُلخَّص:
يحتوي التُّراث العربيّ الكنسيّ على العديد من الظَّواهر اللُّغويَّة والمُفردات والمعاني الفريدة. ومع هذا تفتقرُ المكتبةُ العربيَّةُ إلى مُعجمٍ للتُّراث الكنسيّ، باستثناء معاجم ومسارد قليلة، تقتصرُ مادَّتها على المُصطلحات الكنسيَّة. ورغبةً في توجيه الباحثينَ إلى حاجة هذا التُّراث إلى العناية وتمهيد الطَّريق للعاملينَ في الصِّناعة المُعجميَّة لبناء مُعجمٍ للتُّراث الكنَسيّ العربيّ على أساسٍ منهجيّ، فإنَّ هذه الدِّراسةَ تسعى إلى الوقوف على واقع التُّراث الكنسيّ العربيّ وفرائد ألفاظه ومعانيه وشواهده، والانطلاق من ذلك إلى تقديم رُؤيةٍ منهجيَّةٍ قابلةٍ للتَّطبيق لبناء هذا المُعجم. وقد التزَمَت الدِّراسةُ المنهجَ الوصفيّ القائمَ على قراءة النُّصُوص واستنباط خصائصها، بصرف النَّظر عن معايير الصَّواب والخطأ الَّتي تفرضُها قواعدُ اللُّغة. واعتمدَ الباحثُ في ذلك على مُدوَّنةٍ لُغويَّة مُستَمَدَّة من واقع التُّراث الكنسيّ عبرَ تاريخ العربيَّة؛ حيثُ رُوعيَ في اختيار مادَّتها تمثيلُ الطَّوائف والعُلوم الكنسيَّة. وتهدفُ الدِّراسةُ إلى تقديم إطارٍ مرجعيٍّ لضبط معايير بناء مُعجم عربيَّة التُّراث الكنَسيّ في مرحلَتَي: الجمع والتَّحرير؛ كما تهدفُ إلى الكشف عن بعض خصائص هذه اللُّغة.

الكلمات المفتاحيَّة
عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ، عربيَّة النَّصارى، اللُّغة الخاصَّة، مخطوطات سيناء، صناعة المُعجم، لسانيَّات المُدوَّنة

Öz
Arap kilise kültürel mirası, pek çok eşsiz dil olgusu, kelime ve anlam içermekle birlikte Arap kütüphanesi, içeriği kilise terimleriyle sınırlı olan birkaç sözlük ve indeks haricinde kilise kültürel mirasıyla ilgili bir sözlüğe gereksinim duymaktadır. Araştırmacıları bu kültürel mirasın ihtiyacıyla ilgilenmeye yönlendirmek ve leksikografi alanında çalışanların Arap kilise kültürel mirasına ait metodolojik temele sahip bir sözlük yapımının önündeki engelleri kaldırarak işlerini kolaylaştırmak adına bu çalışma, Arap kilise kültürel mirasının mevcut durumunun yanı sıra eşsiz kelimeleri, anlamları ve şahitleri üzerinde durmayı ve bu noktadan hareket ederek bu sözlüğün yapımı için uygulanabilir metodolojik bir vizyon sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma, dil kurallarının dayattığı doğru ve yanlış ölçütlerinden bağımsız olarak metin incelemesi ve özelliklerinin çıkarsamasını temel edinen betimsel metoda bağlı kalmıştır. Araştırmacı, bu hususta Arap tarihi boyunca kilise kültürel mirası gerçekliğinden elde edilen ve içerik seçiminde kilise mezhepleri ve ilimlerinin temsil edildiği dilsel bir külliyatı temel edinmiştir. Çalışma, derleme ve kaleme almadan oluşan iki aşamada kilise kültürel mirasına ait bir sözlük inşasının standartlarını belirlemek için gerekli bir referans çerçeve sunmanın yanı sıra bu dilin bazı özelliklerini ortaya koymayı da amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler
Kilise Arapçası, Hristiyanlık Arapçası, Özel Dil, Sina Yazmaları, Sözlükbilim, Bütünce Dilbilimi

Abstract
The Arabic ecclesiastical heritage contains many unique linguistic phenomena, vocabulary, and meanings. However, the Arabic library lacks a dictionary for its ecclesiastical heritage apart from a few lexicons and glossaries whose material is limited to strictly ecclesiastical terms. With the aims to direct researchers to this heritage in need of care and to pave

* **Sorumlu Yazar:** Almoataz B. Al-Said (Doç. Dr.), Kahire Üniversitesi, Dar Al Uloom Fakültesi, Dilbilim Anabilim Dalı, Kahire, Mısır. E-posta: moataz@cu.edu.eg ORCID: 0000-0002-3174-1683

Atıf: Al-Said, Almoataz B. "Bakımından Kilisenin Arapça Sözlük Çalışması." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 481–505. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1100748

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

the way for workers in lexicography in order to systematically construct a dictionary of Ecclesiastical Arabic, this study seeks to reveal the reality of the Arabic ecclesiastical heritage and the uniqueness of its words, meanings, and evidence and then provide an applicable systematic vision for constructing this dictionary. The study is committed to the descriptive approach based on studying the texts and deducing their characteristics regardless of the criteria of right and wrong as imposed by language rules. The researcher relies on a linguistic corpus derived from the reality of the ecclesiastical heritage throughout the history of Arabic in which the representation of sects and ecclesiastical sciences was taken into account while choosing the material. The study aims to provide a reference framework to set the standards for constructing an ecclesiastical Arabic dictionary in two stages (i.e., collecting and editing), as well as to reveal some of the characteristics of this language.

Keywords
Ecclesiastical Arabic, Christians' Arabic, Argot, Sinai Manuscripts, lexicography, Corpus linguistics

Extended Summary

Ecclesiastical Arabic is a unique language containing many rare phenomena, vocabulary, and unique linguistic uses. This language has rules that are not subject to the laws of natural languages and is independent of the rulings that are customarily sanctioned by the followers of the religion; it lacks the authority of the general Arabic reality or the interference of its masters. Despite the richness of the Arabic ecclesiastical heritage, due care has not been taken, and its language has been studied only a little to this day. This can be attributed to the most following important reasons: this heritage's limitations to church parishioners, the lack of publications on this heritage compared to its size, and the weak linguistic formation of most research on it.

The linguistic study of the Arabic ecclesiastical heritage will help to explain many linguistic phenomena in Arabic dialects, fill a wide gap regarding its vocabulary, trace back to its origins, and reveal aspects of the influence of Arabic as well as its own influence on other languages. The study will also help connect the vicious circles in the history of Arabic. If the study also goes beyond the limits of just a linguistic study, it will reveal other beneficial aspects including a deep understanding of the topics of belief, philosophy, and comparison of religions as an objective study of the psychological and social aspects of Arab Christian sects and a re-reading of Arab history, especially the history of the East.

Sensing the richness of the Arabic ecclesiastical heritage and its need for the attention of those engaged in linguistic study, especially with regard to the scarcity of research achieved in this field, the study's researcher seeks to dig into this language and explore some of its secrets. The study relies on linguistic material involving more than 170 sources from the Arabic ecclesiastical printed and manuscript heritage and extends in time from the earliest known appearance of that heritage until the modern era using a variety of texts to express the various schools and

sciences. The researcher has attempted to invest the collected material in a study of this language from a lexical perspective by tracing its verbal and semantic peculiarities; searching its origins, history and uses; and reviewing it according to the regulations of modern lexicography.

This study shows the uniqueness of the Arabic ecclesiastical heritage with its many linguistic phenomena that characterize it as a unique language. These phenomena vary to include morphological forms, structures, and meanings. The study traces the history of the Arabic ecclesiastical heritage as well as its authorship trends. The researcher has ended up classifying the authors of that heritage into two schools: the Eastern School (Mashreq), and the Coptic School. The researcher also points out that some individuals and limited trends have occurred that do not belong to either of the two schools (e.g., Arabists and missionaries).

The researcher has sought to track down previous works and concluded the Arabic library to be devoid of an ecclesiastical heritage dictionary with the exception of a few studies concerning ecclesiastical terminology and other studies concerned with Coptic Arabic. This study suggests a methodology for building an Ecclesiastical Arabic dictionary based on a linguistic corpus derived from that heritage and also on modern lexicography rules. The researcher has demonstrated the features of the proposed methodology through two main phases: the first concerned with collecting and preparing material and the second with lexical editing.

In the stage of collecting materials, the researcher built a computerized linguistic corpus for the Arabic ecclesiastical heritage and provided a description of this corpus. It contains 6,388,401 words from 179 sources. The researcher classified the texts of the corpus according to three considerations, with the first being in terms of a historical representation into three sections (i.e., ancient heritage, medieval heritage, and modern heritage), the second being in terms of six sections of sectarian representation (i.e., the Melkite texts, Maronite texts, the Nestorian texts, the Jacobite texts, the Coptic texts, and other texts), and the third in terms of cognitive representation in five sections (i.e., sources of beliefs and theology, sources of jurisprudence and worship [and laws], biblical sources [translations and commentaries], sources of literature and ethics, and sources of church history).

The study also presents a separate statistical description of the corpus texts in each of the three classifications and proposes a methodology for editing the desired dictionary along six axes representing the basic information included in the dictionary: entries and lexical units (lexemes), lexical meanings, lexical evidence, etymological information, historical information, and levels of use.

With regard to the entries and lexical units, this study provides a vision for editing the lexical forms, and the researcher suggests three types of lexical units:

singular units, compound units, and special morphemes. As for lexical meanings, the researcher presents the conception of liberating the meaning from the context and suggested two sources for this. One is basic and represented in the linguistic corpus, and the other is secondary and represented in the previous lexical achievement. With regard to the lexical evidence, the study shows the feasibility, both direct and indirect, of the lexical evidence. Regarding tracing the special meanings in particular, the researcher presents a conception of the contextual features and the controls for citations. In regard to the etymological information, the researcher concludes that the nature of the desired dictionary dictates the richness of its etymological material and also presents a methodological vision for editing morphological information based on one of three possibilities: that the word belongs to one of the languages of the ancient world, that the word is borrowed from Arabic, or that the word belongs to one of the modern languages. As for the historical information, the study shows the changing nature of this information according to the available text material, and the researcher suggests a methodology for dating texts based on the dates of their composition and on the dates of their authors' deaths. Regarding the levels of use, the researcher presents a concept for editing these usages in the dictionary and suggests categorizing them by considering their position under three levels: worship, learning, and social. The researcher also suggests classifying them by considering which of three levels they belong to: Mashreq Arabic, Coptic Arabic, or Common Ecclesiastical Arabic.

1. مُقدِّمة.

تُعَدُّ "عربيَّةُ التُّراث الكنَسيّ" إحدى اللُّغات الخاصَّة المُنتشرة بينَ الأقلّيَّات الدِّينيَّة في المُجتمَع العربيّ؛ حيثُ استُخدِمَت – مع القبطيَّة والسِّريانيَّة – في كتابة التُّراث الكَنَسيّ وإقامة الشَّعائر الدِّينيَّة لدى الطَّوائف النَّصرانيَّة في وقتٍ مُبكِّرٍ من تاريخ تدوين العربيَّة؛ كما استُخدِمَت في الإطار الاجتماعيّ لأبناء هذه الطَّوائف. ومع محدوديَّة ما نُشِرَ من هذا التُّراث مُقارنةً بحجمه، فإنَّ مُطالَعةَ ذلكَ المنشور من ناحية، وتتبُّعَ الآثار المخطوطة من ناحيةٍ أخرى يكشفان كثيرًا من أسرار هذه اللُّغة الَّتي يكادُ استخدامُها يقتصرُ على رعايا الكنيسة؛ كما يكشفان العديدَ من الظَّواهر اللُّغويَّة الفريدة.

تُشيرُ "مخطوطات سيناء *Sinai Manuscripts*" إلى وُجود عددٍ من الوثائق الكنسيَّة العربيَّة، بالإضافة إلى ترجماتٍ عديدة لأجزاء من الكتاب المُقدَّس [بعهدَيه القديم والجديد] في القُرُون الميلاديَّة الثَّلاثة (الثَّامن، والتَّاسع، والعاشر) الَّتي تُقابلُ القُرُونَ الهجريَّة (الثَّاني، والثَّالث، والرَّابع)؛ وهي القُرُونُ الَّتي شَهِدَت بواكيرَ التَّدوين. فالمخطوط السِّريانيّ (*Sinai Syriac NF X 38*) – المكتوب في القرن الثَّامن الميلاديّ – يحوي نصًّا عربيًّا مُلحقًا، والمخطوط العربيّ (*Sinai Arabic 1*) – المكتوب في القرن التَّاسع – يحوي ترجمةً لأسفار أيُّوب ودانيال وإرميا وحزقيال (*Books of Job, Daniel, Jeremiah and Ezekiel*) المُتَضَمَّنة في العهد القديم، ويضمُّ المخطوط العربيّ (*Sinai Arabic 72*) – المكتوب في القرن التَّاسع أيضًا – ترجمةً للأناجيل الربعة (*Gospels*)؛ كما يحوي المخطوط العربيّ (*Sinai Arabic 151*) – المكتوب في القرن التَّاسع كذلك – ترجمةً لأعمال الرُّسُل والرَّسائل الكاثوليكيَّة (*Acts of Apostles and Catholic Epistles*) المُتَضَمَّنة في العهد الجديد. والمخطوط (*Sinai Arabic 2*) – المكتوب في القرن العاشر – يحوي ترجمةً كاملة لأسفار موسى الخمسة [التَّوراة] (*Pentateuch*).

والإشكالُ الرَّئيسُ في دراسة عربيَّة هذا التُّراث أنَّ القدرَ الأكبرَ منه لا يزالُ مخطوطًا، ناهيكَ عن أنَّ مخطوطاته تتناثرُ – بينَ المشرق والمغرب – في الكنائس والأديرة والمكتبات الكُبرى. وفوقَ هذا وذاك، فإنَّ المعنيِّينَ بنشر التُّراث العربيّ الكنسيّ قليلونَ جدًّا؛ إذ يُمكنُ حصرُهُم في عددٍ محدودٍ من المستشرقينَ والآباء والباحثينَ في تُراث النَّصارى.

من منظورٍ مُعجميّ، لم تأخُذ هذه اللُّغة العناية الكافية في دراستها؛ سواء على مُستوى الألفاظ والأبنية أم على مُستوى المعاني والدِّلالات. وتسعى هذه الدِّراسة إلى الوُقُوف على البنية المُعجميَّة لعربيَّة التُّراث الكَنَسيّ، انطلاقًا من مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ مصنوعةٍ لهذا الغرض[1]. ويلتمسُ الباحثُ أن تُسهمَ الدِّراسةُ في الكشف عن بعض خبايا هذه اللُّغة الخاصَّة عبرَ تاريخ العربيَّة المديد؛ كما يلتمسُ أن تكونَ مُدوَنة التُّراث العربيّ الكَنَسيّ موردًا يُساعدُ الباحثينَ على تتبُّع سمات هذه اللُّغة وما أصابَها من تطوُّرات، ليسَ على مُستوى المُصطلحات الكَنَسيَّة فحسب، بل على مُستويات التَّحليل اللُّغويّ المُتعدِّدة (الصَّوتيّ، والصَّرفيّ، والتَّركيبيّ، والدِّلاليّ)، استنادًا إلى شواهدَ لُغويَّة حقيقيَّة.

وتحقيقًا للغاية البحثيَّة المأمولة، فسوفَ تسعى هذه الدِّراسةُ إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما عربيَّة التُّراث الكنسيّ؟ وما امتدادُها الزَّمنيّ؟ وما أبرز الظَّواهر اللُّغويَّة فيها؟
2. هل يكفي التُّراثُ العربيُّ الكنسيُّ لصناعة مُعجمٍ للُّغة الخاصَّة؟ وما إشكالاتُ ذلك؟

1 تتَّسعُ مساحة البحث الأصليّ؛ حيثُ يتجاوز عدد كلماته (18000) كلمة. والتزامًا بضوابط النَّشر، فقد قُامَ الباحثُ باختصار بعض فقراته وهوامشه، واختزال بعض شواهده ومراجعه، واقتصرَ على أربعة نماذج مُعجميَّة؛ كما جرَّدَهُ من ملاحقه الَّتي تحوي بياناتٍ توصيفيَّة لمادَّة المُدوَّنة اللُّغويَّة المُستخدَمة.

3. ما مدارسُ التَّأليف الرَّئيسة للتُّراث العربيّ الكنسيّ المكتوب؟ وإلى أيّ مدًى تختلفُ هذه المدارس فيما بينها، سواءٌ في شكل اللُّغة من حيثُ الأبنية والتَّراكيب أم في صورتها المُعجميَّة؟

4. كيفَ نصنعُ مُدوَّنة لُغويَّة لعربيَّة التُّراث الكنسيّ؟ وكيفَ يُمكنُ تصنيفُ مادَّة هذه المُدوَّنة لتعكسَ فعليًّا واقعَ التُّراث العربيّ الكنسيّ المكتوب عبرَ تاريخ العربيَّة؟

5. ما الخُطُواتُ المنهجيَّةُ لبناء مُعجم التُّراث العربيّ الكنسيّ؟

6. كيفَ نصنعُ نماذجَ للمُعجم المنشود؟ وإلى أيّ مدًى تعكسُ هذه النَّماذج نجاعة المنهجيَّة؟

1.1. في مفهوم عربيَّة التُّراث الكنسيّ.

عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ هي إحدى اللُّغات الخاصَّة الَّتي يقتصرُ استخدامُها على طائفةٍ دينيَّة مُعيَّنة؛ هي طائفة النَّصارى العرب والمُستعربين. وقد استُخدِمَت هذه اللُّغة في تدوين الكُتُب والمُصنَّفات والوثائق المصنوعة لأغراضٍ تتَّصلُ بدور العبادة المسيحيَّة [الكنائس]. ويغلُبُ على هذه اللُّغة أن ترتبطَ بالأغراض الدِّينيَّة؛ لكنَّها ترتبطُ أيضًا بأغراضٍ اجتماعيَّة وحضاريَّة مُتعدِّدة. ويتنوَّعُ التُّراثُ العربيُّ الكنسيُّ ليشملَ: ترجمات الكتاب المُقدَّس، وشروحه وتفاسيره، وترجمات الأعمال الكَنَسيَّة الَّتي كتَبَها القدِّيسون، أمثال: يُوحنَّا ذهبيّ الفم (407م) ويُوحنَّا الدِّمشقيّ (749م)، والميامر العَقَديَّة، ومصادر اللَّاهوت، والمصادر التَّاريخيَّة للكنيسة، وأخبار البطاركة، ومصادر الفقه والتَّشريع، وقوانين الكنيسة، والخُطَب والمواعظ، بالإضافة إلى المُحاورات والمجالس والرَّسائل الدِّينيَّة. ويدفعُنا هذا التَّعريفُ إلى التَّمييز بينَ (عربيَّة التُّراث الكنسيّ *Ecclesiastical Arabic*) و (عربيَّة النَّصارى العلميَّة *Scientific Christians' Arabic*). فالأولى لُغةٌ خاصَّة، يقتصرُ استخدامُها – غالبًا – على مُحيط الكنيسة، وتستهدفُ فئةً مُعيَّنة، هي فئة أتباع الدِّيانة. أمَّا الأخرى، فهي أقربُ إلى اللُّغة المُختَصَّة، ويشيعُ استخدامُها في مُجتمَع المعرفة العربيّ، وتستهدفُ العربَ – من المُسلمينَ وغيرهم – المُنشغلينَ بألوان الفنون والعلوم والآداب، لا سيَّما تلكَ الَّتي تتَّصلُ بالمعارف الَّتي برزَ فيها نشاطُ علماء النَّصرانيَّة العرب – على اختلاف طوائفهم، كالطِّبّ والصَّيدلة والمنطق والفلسفة والرِّياضيَّات والطَّبيعة والكيمياء.

1.2. عربيَّة التُّراث الكنسيّ بينَ اللُّغة الخاصَّة واللُّغة المُختصَّة.

تُعَدُّ اللُّغة الخاصَّة *Argot* كيانًا مُوازيًا للُّغة العامَّة[2]؛ حيثُ تخرجُ عنها في كثيرٍ من قوانينها وقواعدها، على مُختلَف مُستويات التَّحليل اللُّغويّ. وتحتفظُ هذه اللُّغة أيضًا بمُعجمٍ لُغويّ، يصعبُ فهمُ وحداته ومعانيها على غير الدَّارس لها. ويُمكنُ التَّمثيلُ عليها بلُغات الأقلِّيَّات الدِّينيَّة ولُغات المهنيِّين والحرفيِّين.

أمَّا اللُّغة المُختصَّة *specialized language* فهي شكلٌ من أشكال اللُّغة الطَّبيعيَّة [العامَّة]، تُعبِّرُ عن حقلٍ معرفيٍّ مُعيَّن، وتُستَخدَم على نطاقٍ واسع في مُحيط العاملين المُختَصِّينَ في هذا الحقل. وتتَّسقُ اللُّغة المُختَصَّة مع اللُّغة العامَّة في البنية والتَّركيب؛ لكنَّها تنمازُ عنها باشتمالها على مُصطلحاتٍ علميَّة أو فنِّيَّة تتبعُ حقلَ الاختصاص. ويُمكنُ التَّمثيلُ عليها بلُغة القانون ولُغة الكيمياء ولُغة الرِّياضيَّات.

وانطلاقًا من هذا التَّمييز، فإنَّ النَّظرة الفاحصة إلى عربيَّة التُّراث الكنسيّ تدفعُ إلى اعتبارها لُغةً خاصَّة؛ يشيعُ فيها ما لا يشيعُ في العربيَّة العامَّة والمُختَصَّة، ويُسمَحُ فيها بالخُرُوج عن قواعد اللُّغة، وتحملُ كثيرًا من الأبنية والتَّراكيب والاستعمالات الَّتي تنفردُ بها. ويُمكنُ القولُ إنَّ الظُّرُوف الَّتي أحاطَت بالتُّراث العربيّ

2 Mark Lamport, The Rowman & Littlefield Handbook of Contemporary Christianity in the United States. (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2022), 59.

الكنسيّ قد سمحَت لمُؤلِّفيه باستثمار طاقة اللُّغة في استحداث ما لم يجر على ألسنة العرب من المباني والمعاني. وأدَّى تراكمُ هذا التُّراث إلى تنامي المُفردات والصِّيَغ والتَّراكيب على النَّحو الَّذي يخلقُ نقاطَ اختلافٍ واضحة بينَ عربيَّة التُّراث الكنسيّ والعربيَّة العامَّة.

ويُمكنُ التَّمثيلُ على الظَّواهر اللُّغويَّة الَّتي تُميِّزُ هذه اللُّغة بما يأتي:

- يكثُرُ استخدام صيغ الجموع في هذه اللُّغة بصورةٍ مُخالفةٍ للسَّماع، على نحو ما نجدُ في صِيَغ الجموع (أبَّهات، خُطوب، أعوام، أملاك، مَناسب) الَّتي تردُ جمعًا للكلمات (أب، مُخاطَبة، عامِّيّ، ملاك، مُناسَبة) على التَّرتيب. ويُمكنُ التَّمثيلُ على هذا الوُرُود بالسِّياقات (وَصفنا لكم وحدَّثناكم يا أبَّهاتنا ويا إخوتَنا لتعلمُوا ...[3]، اتَّخذوها الآنَ كهنتُهم وأعوامُهم كقاعدة من قواعد إيمانهم[4]، استقرَّ حالُهُ بعدَ سُؤالات كثيرٍ وخُطوب على عشرينَ ألفَ دينار[5]، وهذا السِّرّ الَّذي تشتهي أن تطَّلعَ عليه المُلُوكُ والأملاك[6]، أولئك الَّذينَ اختارَهم السَّيِّدُ المسيحُ من أحقر المناسب[7]).

- يشيعُ في هذه اللُّغة اشتقاقُ الأفعال من الأسماء، على نحو ما نجدُ في الأفعال (دَيَّرَ، شَمَّسَ، كَنَّسَ) المُشتقَّة من الأسماء (دِير، شمَّاس، كَنيسة) على التَّرتيب. ويُمكنُ التَّمثيلُ على ورودها بالسِّياقات (طيماثاوس الأوَّل من أعظم جثالقة الكِلدان النَّساطرة الَّذي دَيَّرَ ملَّتَه ...[8]، ثمَّ تزوَّجوا بعدما تشمَّسوا[9]، وكيفَ كُنِّسَت تلك الكنائس على بِساط الأرض[10]).

- تميلُ هذه اللُّغة إلى استحداث صيغٍ صرفيَّةٍ غير سماعيَّة، ولا مُستقِّرة في المُعجم العربيّ، على نحو ما نجدُ في صِيَغ الأفعال (رَمْرَمَ [بمعنى: رَمَّمَ]، زَمْزَمَ [بمعنى: ثارَ]، انقامَ [بمعنى: قامَ]). ويُمكنُ التَّمثيلُ على ورودها بالسِّياقات (بَعدَ هذا أحبَّ يُواش أن يُرَمْرِمَ بيتَ الرَّبّ[11]، ولم يُؤمنوا بكلمتِهِ وزَمْزَمُوا في محلَّاتِهم[12]، وهذا الأمر ينقامُ فيه فتنةٌ كبيرة[13]).

- تميلُ هذه اللُّغة في مراحلها الأولى إلى استعارة مُفرداتٍ مرتبطة بالثَّقافة الإسلاميَّة، على نحو ما نجدُ في

3 جرجس گراف، «اجتماع الأهل بعد شتات الشَّمل: وهو أثر نصرانيٌّ قديم فيه ترجمة أكسنوفن وأمرأته وولديهما يحنا وأرقاديوس القدِّيسين»، *مجلَّة المشرق*، 12/9 (1909)، 706.

4 ماسيمو (Padre Massimo). كتاب مُخاطبات أرثوذوكسيَّة ضدّ بعض الاعتقادات الرُّوميَّة، (أورشليم: دير الرُّهبان الفرنسيسكانيِّين، 1850)، 10.

5 ابن المُقفَّع، ساويرس؛ آخرون. تاريخ البطاركة (تاريخ مِصر من بدايات القرن الأوَّل الميلاديّ حتَّى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة "تاريخ البطاركة")، تحقيق: عبد العزيز جمال الدين، (القاهرة: وزارة الثَّقافة، الهيئة العامَّة لقُصور الثَّقافة، 2012)، 5/307؛ والنَّصّ للأنبا ميخائيل الدّمراوي (ت نحو 470هـ).

6 حبيب جرجس. الجوهرة النَّفيسة في خُطَب الكنيسة، (مصر: مطبعة الكَرْمة، 1914)، 21، من خُطب (ابن كَبَر).

7 جرجس. الجوهرة النَّفيسة في خُطَب الكنيسة، 144، من خُطب (الكنيسة القبطيَّة).

8 لويس شيخو؛ إيلياس بطارخ. مُحاورات جدليَّة ومجالس دينيَّة ورسالة لاهوتيَّة، (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيِّين، 1923)، 1.

9 أثناسيوس المقاري. مجموع قوانين الأنبا ميخائيل مطران دمياط في القرن الثَّاني عشر الميلاديّ ونُصوص بعض مؤلَّفاته الأخرى، (القاهرة: مطابع صحارا، 2017-2018)، 643/2.

10 المُفضَّل ابن الأمجد العسَّال. النَّهج السَّديد والدُّرّ الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق: مُحمَّد كمال الدِّين عز الدِّين علي السَّيِّد، (دمشق: دار سعد الدين، 2017)، 163/1.

11 Sacra Congregatio De Propaganda Fide. Biblia Sacra Arabica. (Romæ: Typis eiusdem Sacræ Congregat. de Propaganda Fide, 1671), v.I\2, 441; (أخبار الأيَّام الثَّاني 24: 4).

12 Sacra Congregatio De Propaganda Fide. Biblia Sacra Arabica, v.II\1, 288; (المزامير 106: 25).

13 ابن الأمجد العسَّال. النَّهج السَّديد والدُّرّ الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، 799/2.

الكلمات (مسجد، مُصحف، تفقيه) الَّتي تُشيرُ إلى (المعبد أو الكنيسة، الكتاب المُقدَّس، التَّعليم) على التَّرتيب. ويُمكنُ التَّمثيلُ على ورودها بالسِّياقات (ولا يحلُّ للرَّجل من بني عمون ومؤابَ أن يدخُلَ مسجدًا من مساجد الله[14]، نبدأ نكتُبُ مُصحف بولس الرَّسول[15]، وإنَّكَ مِن صِباكَ تَعلَّمتَ الكُتُبَ الطَّاهرة القادرة على تفقيهك للحياة بالإيمان بيسُوع المسيح[16]).

1.3. التُّراث الكنسيّ العربيّ، ومدارس التَّأليف.

يذكرُ المُؤرِّخونَ المعنيُّون بتاريخ الكنائس أنَّ ترجمةَ الإنجيل إلى العربيَّة بدأت في وقتٍ مُبكِّر من القرن الأوَّل الهجريّ؛ حيثُ يُنسَبُ إلى يوحنَّا الثَّالث، بطريَرك أنطاكيَّة (ت 28هـ) أنَّه سَعى إلى نقل الإنجيل من نُسخته السّريانيَّة إلى العربيَّة نحو عام (22هـ)، بتكليفٍ من عُمر بن سعد بن أبي وقَّاص (ت 66هـ)، واستعانَ في ذلك بالمُترجمينَ النَّصارى من بني عقيل وتنُّوخ وطيِّئ[17]؛ وليسَ ثَمَّةَ أثرٌ لهذا الإنجيل؛ كما يتعذَّرُ إثباتُ صحَّة ما ذَكَرَهُ المُؤرِّخونَ بشأنه، نظرًا لمحدوديَّة المصادر الَّتي أشارَت إليه. وتوجدُ نُصُوصٌ لمُحاوراتٍ جدليَّة بينَ النَّصارى والمُسلمين، مثل مُحاورة طيموثاوس مع الخليفة المهديّ[18]؛ كما توجدُ رُدودٍ مكتوبة لبعض بطاركة المشرق على رسائل الأمراء والسُّفراء في عصور الإسلام الأولى. وتبقى النُّصُوصُ العربيَّةُ لهذه المُحاورات والرُّدود كذلك محلَّ خلافٍ حولَ صِحَّتها.

وإذا تجاوزنا النُّصُوصَ المفقودة والنُّصُوص المشكوك في صحَّتها، فيُمكنُ التَّأريخُ للتُّراث العربيّ الكَنَسيّ المُدوَّن بمُنتصَف القرن الثَّاني الهجريّ؛ وتحديدًا بمقالةٍ في التَّثليث لمُؤلِّفٍ ملكانيّ مجهول، مُتَضَمَّنة في المخطوط العربيّ (*Sinai Arabic 154*) الَّذي نشرَته مارجريت جيبسون، عام 1899م، بعُنوان "كتاب أعمال الرُّسُل والرَّسائل الكثوليكيَّة وقول في تثليث الله الواحد". ومع أنَّ تاريخَ كتابة المقالة ليسَ معلومًا على وجه التَّحديد، فإنَّها تحوي قرينةً على أنَّ تأليفَها كانَ بينَ عامَي (737م/119هـ) و (771م/154هـ)[19]. وبالنَّظر إلى لُغة هذه المقالة ولُغة المخطوطات المُشار إليها في مُقدِّمة هذه الدِّراسة، يُمكنُ التَّأكيدُ على قِدَم التُّراث العربيّ الكنَسيّ.

لقد تنوَّعَت مادَّةُ هذا التُّراث لتشملَ ترجماتٍ لأجزاء الكتاب المُقدَّس، ومُؤلَّفات في شُرُوح الإنجيل، ومقالات في العقيدة واللَّاهوت، ومُؤلَّفاتٍ في الشَّرائع والقوانين الكنسيَّة، وكُتُب أخرى في التَّاريخ الكَنَسِيّ. ومع تنوُّع مذاهب المُؤلِّفينَ من ناحية، واختلاف بيئاتهم الثَّقافيَّة والحضاريَّة من ناحيةٍ أخرى، فقد بدا التَّبايُنُ

---

14 Sinai Arabic 2. Bible. Pentateuch, 234\b; (التَّثنية 23: 3).

15 ناقل مجهول. «رسائل بولس الرَّسول إلى أهل روميَّة وقرنث وغلاطية وأفسس»، في:Margaret Dunlop Gibson. An Arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephesians. (London: C.J. Clay and sons, 1894), 1؛ (رسالة بولس الرَّسول إلى أهل رُوميَّة 1: 1).

16 ابن السّريّ. «أعمال الرُّسُل والرَّسائل»، في: Harvey Staal. Mt. Sinai arabic codex 151. I. pauline epistles, (Lovanii: Aedibus E. Peeters, 1983), 201؛ (رسالة بولس الرَّسول الثَّانية إلى تيمُوثاوس 3: 15).

17 غريغوريوس ابن العبري. التَّاريخ الكَنَسِيّ (ܡܟܬܒܢܘܬ ܙܒܢܐ ܕܒܪ ܥܒܪܝܐ)، نقلَهُ عن السِّريانيَّة: صليبا شمعون، (دهُوك [كوردستان العراق]: دار المشرق الثَّقافيَّة، 2012)، 1/67-70، و: أغناطيوس أفرام الأوَّل برصوم. اللُّؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السِّريانيَّة (ܟܬܒܐ ܕܒܘܠܐ ܒܕܝܪܐ ܕܥܠ ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܘܣܦܪܘܬܐ ܣܘܪܝܝܬܐ)، (حلب: [د.ن]، 1956)، 347.

18 بيير مصري. "النَّصّ العربيّ الأقدم لمُحاورة طيموثاوس الجاثليق مع الخليفة المهديّ"، مجلَّة المشرق، 89/2 (2015)، 429-466.

19 Khalil Samir Samir, "The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)" in Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258), ed. edited by Samir Khalil Samir and Jorgen Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 57-114.

في مُخرجات التُّراث الكنسيّ إلى حدٍّ كبير. ويُمكنُ عَزوُ ذلك إلى أسبابٍ، منها: اختلاف المُعتَقَد باختلاف المذهب الدِّينيّ الَّذي ينتمي إليه المُؤلِّف، واختلاف اللُّغات الَّتي اكتسَبَ المُؤلِّفونَ علومَهم عن طريقها، واختلاف الأجناس الَّتي اختلَطَ بها المُؤلِّفون. وعلى سبيل المثال، يشيعُ استخدام المُصطلح اللَّاهوتيّ (والدة المسيح) لدى النَّساطرة[20] عِوضًا عن المُصطلَح المُستخدَم لدى أكثر الطَّوائف الأخرى (والدة الإله) أو (ثيوطوقس *Θεοτόκος*) للإشارة إلى السَّيِّدة مريم العذراء عليها السَّلام، انطلاقًا من المُعتَقَد الدِّينيّ. ويبدو أثر اللُّغتَين اليونانيَّة والقبطيَّة في مُؤلَّفات الأقباط نتيجةَ انصهارهم في المُجتَمَع القبطيّ [المصريّ]، كما بدا تأثيرُ السَّجع والنَّغم لدى المُؤلِّفينَ من الأندلُس، تأثُّرًا بالموروث الثَّقافيّ الَّذي يُعنى بالموسيقى؛ وهكذا.

والواقعُ أنَّ هذا التَّأثُّر يتَّسعُ أحيانًا ليشملَ عددًا كبيرًا من المُؤلِّفينَ والكُتَّاب، ويصنعَ ما يُمكنُ أن يكونَ مدرسةً في التَّأليف. ويضيقُ أحيانًا أخرى ليضُمَّ فردًا أو أفرادًا قليلين؛ وليسَ من المنطق حينئذٍ أن نحكمَ على نتاج هؤلاء بأنَّه مدرسة مُكتملة؛ إذ لا يعدو الأمر حينئذٍ أن يكونَ اتِّجاهًا أو تأثُّرًا فرديًّا. ومن هذا المُنطلَق، وبالنَّظر إلى حجم التُّراث العربيّ الكنسيّ وطبيعته، يُمكنُ تصنيفُ مُؤلِّفيه إلى مدرسَتَين رئيسَتَين:

- **المدرسة المشرقيَّة**: وتضمُّ المُؤلِّفينَ الَّذين يغلبُ أن ينتموا إلى إحدى الطَّوائف الأربعة (الملكانيَّة، والمارونيَّة، والنَّسطوريَّة، واليعقوبيَّة). وما يسمُ عربيَّةَ هذه المدرسة أنَّها أكثر قُربًا إلى العربيَّة العامَّة، وتغلبُ عليها الفصاحة، وإن لم تخْلُ بعضُها من ركاكة، ويشيعُ فيها استخدامُ الكلمات ذات الأصل السِّريانيّ أو العبرانيّ. ويُمكنُ تأويلُ ذلك بأنَّهُ نتيجةٌ لمُخالطة نصارى المشرق للعرب والأعراب، وقُربهم أيضًا من دوائر الحُكم ودواوينه الَّتي اتَّخذَت العربيَّةَ لُغةً رسميَّة.

- **المدرسة القبطيَّة**: وتضمُّ المُؤلِّفينَ الأقباط (وهم اليعاقبة الَّذينَ احتفظوا بالعادات والمُمارسات الدِّينيَّة الَّتي تتبعُ الطَّقس السَّكندري). وما يَسمُ عربيَّةَ هذه المدرسة أنَّها أقرب إلى الخصوصيَّة، وأنَّها تبلغُ حدًّا ظاهرًا من الرَّكاكة على مُستوى المُفردات والتَّراكيب، ويشيعُ فيها استخدامُ الكلمات ذات الأصل القبطيّ أو اليونانيّ. ويُمكنُ تأويلُ ذلك بأنَّهُ نتيجةٌ للعُزلة الكنسيَّة الَّتي اختارَها الأقباط، ناهيكَ عن قلَّة الاحتكاك بالعربيَّة ومُستخدميها، إلَّا ما يُمكنُ اكتسابُه من اللُّغة الدَّارجة الشَّعبيَّة.

ومع وجود هاتَين المدرستَين؛ فثمَّةَ مُؤلِّفونَ بارزون لا ينتمونَ إلى أيٍّ منهما. ويُمكنُ اعتبارُ كُلٍّ من هؤلاء تمثيلًا على اتِّجاهٍ فرديٍّ أو محدود. ومن هؤلاء: الأندلُسيّ حَفص بن البَرّ القوطيّ (ت 275هـ) الَّذي ينتمي إلى المُستعربين الكاثوليك الأيبيريِّين، من القوط الغربيِّين؛ والأمريكيَّان "إلي سميث *Eli Smith*" (1818-1895)) و"كرنيليوس فان دايك *Cornelius Van Dyck*" (1818-1895) اللَّذان ينتميان إلى المُبشِّرين البروتستانت؛ وكذلك الرَّاهب اللُّبنانيّ ذي الأصل الأرمنيّ لويس شيخو (1859-1927) الَّذي ينتمي إلى الكاثوليك الكلدان.

1.4. من الدِّراسات السَّابقة.

لم يقف الباحثُ على دراساتٍ تُعنى بدراسة عربيَّة التُّراث الكنسيّ باعتبارها لُغةً خاصَّة، سواءُ على مُستوى المُعجم أم المُستويات اللُّغويَّة الأخرى. ومع هذا فقد وجدَ عددًا من الدِّراسات الَّتي تُعنى بالمُصطلحات الكنسيَّة. بعضُ هذه الدِّراسات مُوَجَّةٌ إلى المُصطلحات الكنسيَّة [الكتابيَّة] في الكتاب المُقدَّس، وبعضُها مُوَجَّةٌ إلى المُصطلحات الكنسيَّة العربيَّة. ووقفَ الباحثُ أيضًا على دراساتٍ محدودةٍ تُعنى بعربيَّة الأقباط. ومن هذه الدِّراسات:

20 صليبا ابن يوحنَّا الموصلي. أسفار الأسرار، تحقيق: جان ماريا جانتسا، (بيروت: جامعة القدِّيس يوسُف، مركز التُّراث العربيّ المسيحيّ، 2018-2019)، 1/405. يقول: «كما نَطَقَ المَلاكُ الطَّاهر نَحوَ والدة المسيح مُخلِّصنا».

- مُعجمٌ بعُنوان (**قاموس الكتاب المُقدَّس** | ***A Dictionary of the Bible***)؛ للمُعجميّ الإنجليزيّ وليام سميث 1813-1893) *William Smith*)[21].

- مُعجمٌ بعُنوان (**مُعجم المُصطلحات الكنسيَّة** | ***A dictionary of ecclesiastical terms***)؛ للباحث والكنسيّ الإنجليزيّ جون بومبوس 1861-1913) *John S. Bumpus*)[22].

- كتابٌ بعُنوان (**دليل المُصطلحات الكنسيَّة العربيَّة** | ***Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini***)؛ للمُستشرق الألمانيّ الرَّائد جورج جراف 1875-1955) *Georg Graf*)[23].

- دراسة بعُنوان (**التَّأثير القبطيّ على العربيَّة المصريَّة** | ***The Coptic Influence on Egyptian Arabic***)؛ وهي أطروحةٌ علميَّة، أعدَّها المصريّ الأمريكيّ ويلسون بشاي -1923) *Wilson B. Bishai* 2008)[24]، وحازَ عليها درجة الدُّكتوراه من جامعة جونز هوبكنز *Johns Hopkins* الأمريكيَّة عام 1959م.

- دراسة بعُنوان (**عربيَّة نصارى مِصر في الفترة من القرن الرَّابع الهجريّ إلى السَّابع الهجريّ: دراسة لُغويَّة**)؛ وهي أطروحة علميَّة، أعدَّها الباحث المصريّ مدحت سمير قريشي[25]، وحازَ عليها درجة الدُّكتوراه من جامعة المنيا عام 2016م.

2. منهجيَّة الدِّراسة.

2.5. جمع المادَّة المُعجميَّة [المُدوَّنة اللُّغويَّة].

اعتمدَت المناهجُ التَّقليديَّة لصُنَّاع المُعجمات اللُّغويَّة على جمع المادَّة من المُعجمات المُنجَزة سلفًا، مع نُتَفٍ مُتفرِّقةٍ من النُّصُوص أحيانًا. ومَثَّلَ ظُهور المُدوَّنات اللُّغويَّة المُحوسبة في مُنتصف القرن العشرين نُقطةَ تحوُّلٍ في الصِّناعة المُعجميَّة الحديثة؛ حيثُ أمكنَ تمثيلُ اللُّغة الحيَّة من نُصوص الواقع اللُّغويّ. ولأنَّنا ننشُدُ مُعجمًا لُغويًّا أصيلًا، يكشفُ الضَّبابَ عن عربيَّة التُّراث الكنسيّ، الَّتي تغيبُ عن أذهان أكثر المُعجميّينَ العرب؛ فقد قامَ الباحثُ ببناء مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ لعربيَّة التُّراث الكنَسيّ، وأخضعَها للمُعالَجة الآليَّة للتَّمكين من البحث في نُصُوصها، وتيسير إجراءات التَّحرير المُعجميّ اللَّاحقة. وراعى في اختيار مادَّتها أن تقتصرَ على ما كتَبَهُ النَّصارى العربُ والمُستعربونَ في إطار العُلُوم الكَنَسيَّة.

وقد بلغَ عددُ كلمات المُدوَّنة ستَّة ملايين وثلاثمئة وثمانية وثمانينَ ألفًا وأربعمئة وواحد (6388401) كلمة، مُتَضَمَّنة في مئةٍ وتسعة وسبعينَ (179) مصدرًا، جُمِعَت بأكملها من مُؤلَّفاتٍ كَنَسيَّة مطبوعة ومخطوطة.

وسعيًا إلى تنظيم نصوص هذه المُدوَّنة وتحقيق الغاية المأمولة منها، فقد صَنَّفَها الباحثُ وفقَ ثلاثة

21 William Smith. A dictionary of the Bible: comprising its antiquities, biography, geography, and natural history. (London: Murray, 1863).

22 John S Bumpus. A dictionary of ecclesiastical terms. (London: T. Werner Laurie, Edinburgh: The Riverside Press Limited, 1910).

23 Georg Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. (Louvain: Imprimerie orientaliste, 1954).

24 Wilson Basta Bishai, "The Coptic influence on Egyptian Arabic" (PhD diss. Johns Hopkins University, 1959).

25 مدحت سمير قريشي، "عربيَّة نصارى مِصر في الفترة من القرن الرَّابع الهجريّ إلى السَّابع الهجريّ: دراسة لُغويَّة"، (رسالة دكتوراه، كُلِّيَّة دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، 2016).

اعتباراتٍ على النَّحو الآتي:

1. التَّمثيل التَّاريخيّ: تشتملُ المُدوَّنة وفقَ هذا الاعتبار على ثلاثة أقسامٍ؛ هي:

أ. مصادر التُّراث القديم: وتضمُّ المادَّة الَّتي تنتمي إلى خمسة القُرون الهجريَّة الأولى؛ وأقدمُ وثائق هذا القسم (قول في تثليث الله الواحد) المُؤرَّخة بنحو (150هـ)، لكاتبٍ مَلكانيّ مجهول.

ب. مصادر التُّراث القديم: وتضمُّ المادَّة الَّتي تنتمي إلى خمسة القُرون الهجريَّة الثَّانية؛ وأقدمُ وثائق هذا القسم (رسالة في حقيقة الدِّيانة) المُؤرَّخة بسنة (502هـ)، لمكيخا البَغداديّ (مطران الموصل وحزَّة).

ج. مصادر التُّراث الحديث: وتضمُّ المادَّة الَّتي تنتمي إلى خمسة القُرون الهجريَّة الثَّالثة؛ وأقدمُ وثائق هذا القسم (الكُتُب المُقدَّسة باللِّسان العربيّ) المُؤرَّخة بنحو (1082هـ)[26]، لعددٍ من الأساقفة وأساتذة اللَّاهوت، برعاية الكنيسة الكاثوليكية في روما، وإشراف سرجيوس ريسي (بطريرك دمشق للرُّوم الكاثوليك)؛ وتُعَدُّ أوَّلَ ترجمةٍ عربيَّةٍ كاملة للكتاب المُقدَّس بعهدَيه (القديم والجديد).

2. التَّمثيل الطَّائفيّ: تشتملُ المُدوَّنة وفقَ هذا الاعتبار على ستَّة أقسامٍ؛ هي:

أ. النُّصُوص المَلكانيَّة: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها الملكانيُّونَ من الرُّوم الأرثوذكس والكاثوليك الَّذينَ يتَّبعونَ الطَّقس البيزنطيّ؛ ومن أبرز أعلامهم: ثاوذورس أبو قرة (204هـ).

ب. النُّصُوص المارونيَّة: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها الموارنة الكاثوليك (أتباع الكنيسة الأنطاكيَّة السِّريانيَّة المارونيَّة)؛ ومن أبرز أعلامهم: داود الماروني (نحو 460هـ).

ج. النُّصوص النَّسطوريَّة: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها النَّساطرة الكاثوليك (أتباع كنيسة المشرق)؛ ومن أبرز أعلامهم: عمَّار البصريّ (نحو 230هـ).

د. النُّصوص اليعقوبيَّة: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها اليعاقبة الأرثوذكس (أتباع الكنيسة اليعقوبيَّة)؛ ومن أبرز أعلامهم: أبو رائطة حبيب بن خدمة التَّكريتيّ (نحو 212هـ).

ه. النُّصوص القبطيَّة: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها الأقباط الأرثوذكس (أتباع الكنيسة القبطيَّة الأرثوذكسيَّة)؛ ومن أبرز أعلامهم: ساويرس بن المُقفَّع (337هـ).

و. النُّصوص الأخرى: وتضمُّ المادَّةَ الَّتي كَتَبَها آخرونَ ممَّن تَعَذَّرَ تحديدُ طائفتهم. ومنهم: المجاهيل، مثل: ناقل نُصوص [أبوكريفا *Apocrypha*] (نحو 270هـ)، والقوط الغربيُّون، مثل: حَفص بن البَرّ (275هـ)، والمُبشّرون البروتستانت، مثل: كرنيليوس فان دايك (1313هـ).

3. التَّمثيل المعرفيّ: تشتملُ المُدوَّنة وفقَ هذا الاعتبار على خمسة أقسامٍ؛ هي:

أ. مصادر العقائد واللَّاهوت: وتضمُّ المادَّة الَّتي يغلبُ عليها الجانب العَقديّ، وما يتبعها من المُحاورات، والمسائل والأجوبة، والرَّسائل الكلاميَّة واللَّاهوتيَّة، ومصادر الفِرَق والمذاهب.

ب. مصادر الفقه والعبادات: وتضمُّ المادَّة الَّتي يغلبُ عليها جانب العبادة والفرائض وأحكام الدِّين والقوانين الكَنَسيَّة، مثل: أحكام الصَّلاة والصِّيام والزَّكاة، ومواقيت العبادة، وقوانين الآباء.

ج. مصادر الكتاب المُقدَّس: وتضمُّ التَّرجمات العربيَّة لأسفار الكتاب المُقدَّس، وما يتبعها من الشُّروح والتَّفاسير والحواشي، بالإضافة إلى الكُتُب التَّعليميَّة عن مُقدِّمات الكتاب المُقدَّس والتَّعريف بأسفاره.

د. مصادر الآداب والأخلاق: وتضمُّ المادَّة الَّتي يغلبُ عليها الجانب الأخلاقيّ، وما يتبعها من العادات، وآداب التَّنسُّك، والواجبات الكهنوتيَّة، وفنون القَول ذات الطَّابع الدِّينيّ من الشِّعر والنَّثر.

---

26 Sacra Congregatio De Propaganda Fide. Biblia Sacra Arabica.

ه. مصادر التَّاريخ الكَنَسيّ: وتضمُّ المادَّة الَّتي يغلبُ عليها أن تتناولَ أخبارَ البطاركة ورعايا الكنيسة، وتاريخ الكنائس والأديرة، بالإضافة إلى القصص المنقولة عن الآثار الكنسيَّة القديمة.

2.2. التَّحرير المُعجميّ.

عربيَّة التُّراث الكنسيّ لُغةٌ خاصَّة، تُستَخدَمُ في مُحيطٍ محدودٍ لأغراضٍ دينيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة. ويعني هذا أنَّ كثيرًا من مُفردات هذه اللُّغة ومُصطلحاتها وأساليبها ليسَت معلومةً لأهل العربيَّة، إلَّا لأولئكَ الَّذينَ ينتمونَ إلى مُجتمَع الكنيسة أو يهتمُّونَ بالبحث والتَّنقيب في تُراثها العربيّ المُدوَّن. أضف إلى ذلك أنَّ كثيرًا من المُفرَدات الَّتي يحويها التُّراثُ العربيّ الكَنَسيّ ليسَت له أصولٌ في اللُّغة العربيَّة؛ بل هو دخيلٌ أو مُعرَّبٌ عن اللُّغات الأمَّهات للعهدَين: القديم والجديد [وهي: العبريَّة، والآراميَّة، واليونانيَّة]، ولُغات العالَم القديم الَّتي استُخدِمَت في ترجمة الكُتُب المُقدَّسة وشرحها وتفسيرها وتدوين أحكام الشَّرائع وفلسفة اللَّاهوت والتَّاريخ ونحو ذلك [كالسِّريانيَّة، والفارسيَّة، والرُّوميَّة (اللَّاتينيَّة)].

وإذا كُنَّا ننطلقُ في بناء المُعجم المنشود من مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ مُمثِّلةٍ لواقع اللُّغة الخاصَّة للتُّراث الكنسيّ العربيّ، فالمُفترَضُ أن يعكسَ هذا المُعجمُ تمثيلَ المُدوَّنة. وبعبارةٍ أخرى، يُمكنُ القولُ إنَّ مُستوى تغطية المُعجم لعربيَّة التُّراث الكنسيّ من ناحية، وتركيزَه على مُفردات هذه العربيَّة ومُصطلحاتها من ناحيةٍ أخرى، يقومان دليلًا على سلامة منهجيَّة بناء المُدوَّنة، فضلًا عن أنَّهما يضعان المُعجم في مكانه المُناسب، بوصفه مُعجمًا للُّغة الخاصَّة. واستنادًا إلى هذه المُعطيات، فإنَّنا نعرضُ في هذا المحور للمعلومات الأساسيَّة الَّتي يُقدِّمُها مُعجم عربيَّة التُّراث الكنسيّ المنشود، ونسعى إلى الإبانة عن حُدود هذه المعلومات، على النَّحو الَّذي تتحقَّقُ معه الغاية البحثيَّة.

1.2.2. المداخل والوحدات المُعجميَّة.

إذا كُنَّا ننشُدُ مُعجمًا للتُّراث العربيّ الكنسيّ، ونعتمدُ فيه على مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ مُمثِّلةٍ لواقع هذا التُّراث، فسيكونُ شكلُ المُخرَج مُعجمًا للألفاظ [المباني]، وسيكونُ مصدرُ هذه الألفاظ المُدوَّنة اللُّغويَّة للمُعجم. ومن منظور مُعجميّ، تنبثقُ الألفاظ عن رُكنَين رَئيسَين؛ هما:

- (المداخل المُعجميَّة *Lexical entries*)؛ وتُمثِّلُ الجُذُور اللُّغويَّة (في الكلمات الَّتي تقبلُ الاشتقاق)، والأصول (في الكلمات الَّتي لا تقبلُ الاشتقاق).

- (الوحدات المُعجميَّة *Lexemes*)؛ وتُمثِّلُ مجموعة الكلمات الَّتي تنسدلُ عن المداخل المُعجميَّة؛ وتردُ الوحدات على إحدى صُورَتَين، فتكونُ [وحدات مُفرَدة] في مثل الأفعال والأسماء، وتكونُ [وحدات مُركَّبة] في مثل التَّعابير الاصطلاحيَّة *Idioms* والمُتلازمات اللَّفظيَّة *Collocations*.

تستدعي منهجيَّة تحرير المداخل والوحدات المُعجميَّة أن نقومَ أوَّلًا بتحديد الأنماط الشَّكليَّة للألفاظ، لنتمكَّنَ ثانيًا من اختيار المادَّة المُعجميَّة المُناسبة لطبيعة المُعجم. وبعبارةٍ أخرى، فإنَّنا نلتمسُ الإجابةَ عن السُّؤال المركزيّ بشأن المداخل والوحدات المُعجميَّة؛ ومفادُه: هل نقومُ بإدراج جميع الألفاظ الَّتي تحويها المُدوَّنة اللُّغويَّة، باعتبارها مُدوَّنةً مُختصَّة بعربيَّة التُّراث الكنسيّ، أم نقتصرُ على المُصطلحات الكنسيَّة الواردة في المُدوَّنة؟

الواقعُ أنَّ كلا الأمرَين غير مُناسب، ولا يُعتقد أن تتحقَّقُ الغاية البحثيَّة بأيٍّ منهما. ذلكَ أنَّ إدراج ألفاظ المُدوَّنة جميعًا يعني أن يشتملَ المُعجمُ على قدر كبير من الوحدات الموجودة أصلًا في المُعجمات اللُّغويَّة العامَّة. ويترتَّبُ على هذا الأمر أن يتضخَّمَ حجمُ المعجم بصورةٍ كبيرة، وأن تضيعَ فيه المُفرداتُ [الخاصَّة]

الدَّالَّة على عربيَّة التُّراث الكنسيّ، لاختلاطها بالمُفردات الَّتي تُعبِّرُ عن العربيَّة العامَّة. ومن ناحيةٍ أخرى، سيُؤدِّي الاقتصارُ على المُصطلحات الكنسيَّة الواردة في المُدوَّنة إلى تكرار جهود السَّابقينَ دونَ إضافاتٍ مُهمَّة تُبرزُ قيمةَ العمل؛ كما سيُؤدِّي إلى إهمال قدر هائل من المُفرَدات الَّتي تختصُّ بها عربيَّة التُّراث الكنسيّ، ممَّا يخرجُ عن دائرة الاصطلاح الكنسيّ.

بخُصُوص المداخل المُعجميَّة، سيكونُ من البَدَهيّ أن تضمَّ قدرًا مُعتَبرًا من الجذور والأصول الَّتي تخرجُ عن إطار المُعجم العامّ، نظرًا لخُصُوصيَّة هذه اللُّغة واقتصار استخدامها على مُجتمعاتٍ محدودة. وسيكونُ من البَدَهيّ كذلك أن تزيدَ نسبةُ الأصول الَّتي تنتمي إليها الكلماتُ غير المُشتقَّة عن النِّسبة المُعتادة في المُعجم العامّ؛ حيثُ يشيعُ استخدامُ الكلمات الدَّخيلة عن لُغات العالم القديم في عربيَّة التُّراث الكنسيّ، لا سيَّما اليونانيَّة والسِّريانيَّة والقبطيَّة.

أمَّا الوحدات المُعجميَّة، فمن المُهمّ أن تخضعَ للتَّنقية، على نحو ما أسلفنا. وستؤدِّي هذه التَّنقية إلى الإبقاء على ثلاثة أنماطٍ رئيسة؛ هي: (الوحدات الكنسيَّة المُفرَدة)؛ وتشملُ وحدات الأفعال والمصادر والأسماء والمُصطلحات المُفرَدة الَّتي ترتبطُ بمُجتَمَع الكنيسة؛ سواءٌ أكانَ ارتباطُها وفقًا لاعتباراتٍ دينيَّة، أم لاعتباراتٍ أخرى، كالاعتبارات الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة والحضاريَّة، و (الوحدات الكنسيَّة المُرَكَّبة)؛ وتشملُ وحدات المُصطلحات الثُّنائيَّة والمُتعدِّدة، وما يُمكنُ أن يلحقَها من المُتلازمات والمسكوكات الكنسيَّة، و (الصِّيَغ الصَّرفيَّة الخاصَّة)؛ وتشملُ الصِّيَغَ الصَّرفيَّة الَّتي يصنعُها الكُتَّابُ والمُؤلِّفونَ ممَّا يُعبِّرُ عن أشكالٍ صرفيَّةٍ غير تقليديَّة، تردُ مُوازيةً للصِّيَغ الصَّرفيَّة السَّماعيَّة في العربيَّة العامَّة. وسعيًا إلى إجلاء صُورة الأنماط الثَّلاثة، يعرضُ (الجدول 1) أمثلةً توضيحيَّةً لكلٍّ منها.

الجدول 1

الأنماط المُقترَحة للوحدات المُعجميَّة في مُعجم عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ

م	النَّمَط	الوَحدة	الشَّاهد
1	الوحدات الكنسيَّة المُفرَدة	مَرميث	لكن مِن كلّ **مَرْمِيث** يكون قراءة الكُتُب[27].
		تَنَيَّحَ	و**تَنَيَّحَ** إلى رحمة الله سُبحانه[28].
2	الوحدات الكنسيَّة المُرَكَّبة	الرُّوح القُدُس	وكانَ حَسبُنا أن نُؤمنَ أنَّ الآبَ والابنَ و**الرُّوحَ القُدُس** إلهٌ واحدٌ[29].
		دَهر الدَّاهرين	والحمدُ لله خالِقنا وإلهنا على ما عرَّفَنا مِن كُتُبه وَهَدانا له من أمره حمدًا كثيرًا دائمًا إلى **دهر الدَّاهرين**[30].
3	الصِّيَغ الصَّرفيَّة الخاصَّة	فَسَخَ (فَرَّقَ)	وكما أنَّ الانفصالَ **يفسَخُنا**، فكذلك الاتِّفاقُ يَضُمُّنا[31].
		تَقَمْقَمَ (تَذَمَّرَ)	لا **تتقمْقم**، فإنَّ التَّذمُّرَ يَسُوقُ الإنسانَ إلى التَّجديف[32].

27 ʿAbd Allāh Ibn Aṭ-ṭaiyib. Fiqh an-naṣrānīya (Das Recht der Christenheit). Herausgegeben von W. Hoenerbach und O. Spies. (Louvain: Université catholique de Louvain. Faculté de Théologie, 1956), v. I, 67.

28 أبو المكارم سعد الله ابن جرجس. تاريخ الكنائس والأديرة في القرن الثَّاني عشر الميلاديّ، إعداد وتعليق: صموئيل السِّرياني، (وادي النَّطرون: دير السِّريان، 1984)، 4/2.

29 ثاوذورس أبي قُرَّة، «مَيمر في أنَّه لا يلزم النَّصارى أن يقولوا ثلاثة آلهة»، في: ميامر ثاودورس [ثاوذورس] أبي قرة أسقف حرَّان، عُنِيَ بطبعه: قسطنطين الباشا، (بيروت: مطبعة الفوائد، 1904)، 47.

Khalil Samir Samir, "The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)" in Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258), ed. edited by Samir Khalil Samir and Jorgen Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 57-114.

30 عمَّار البصريّ. كتاب البُرهان، مطبوعٌ مع كتاب المسائل والأجوبة، تحقيق: ميشال الحايك، (بيروت: دار المشرق، 1977)، 90.

31 عبد الله ابن الفضل الأنطاكي. تفسير إنجيل القدِّيس يوحنَّا البشير الثَّاولوغوس للقدِّيس يوحنَّا الذَّهبيّ الفم، (بيروت: المطبعة العموميَّة، 1863)، 414/3؛ (يوحنَّا 17: 23).

32 المقاري. مجموع قوانين الأنبا ميخائيل مطران دمياط في القرن الثَّاني عشر الميلاديّ ونُصوص بعض مؤلَّفاته الأخرى، 2/ 672.

2.2.2. المعاني المُعجميَّة.

من النَّاحية النَّظريَّة، ليسَ ثَمَّةَ إشكالٌ في تحرير المعاني المُعجميَّة في مُعجم التُّراث الكنَسيّ على النَّسَق الَّذي يسيرُ عليه تحريرُ المعاني المُعجميَّة في المُعجمات اللُّغويَّة العامَّة؛ حيثُ يغلُبُ أن تُستَمَدَّ هذه المعاني من مُعجماتٍ مُنجزةٍ سلفًا، مع تهذيب المعاني واختصارها وتنظيمها، لتتناسبَ مع المُعجم المنشود. ويُمكنُ الإفادةُ حينئذٍ من التَّجارب السَّابقة لمُعجمات المُصطلحات الكنسيَّة. وإذا انطلقنا على هذا النَّحو، فستكونُ المُعجماتُ العامَّةُ دليلًا منهجيًّا، وستكونُ المُعجماتُ الخاصَّة [المُصطلحيَّة] دليلًا ومصدرًا للمُحتوى. أمَّا من النَّاحية التَّطبيقيَّة، فإنَّ خُصُوصيَّةَ هذا المُعجم تجعلُ الانطلاقَ من المُنجَز السَّابق وحدَهُ أمرًا محدودَ الفائدة. ذلكَ أنَّ هذا المُنجَزَ يعكسُ تصوُّرات الصُّنَّاع الأفراد من ناحية، ويُهملُ سياقات النُّصُوص الحاوية للمباني والمعاني من ناحيةٍ ثانية، ويَغُضُّ الطَّرْفَ عن طبيعة اللُّغة الخاصَّة من ناحيةٍ ثالثة. ويُمكنُ القولُ إنَّ وُرُودَ المعاني المُعجميَّة في المُعجمات السَّابقة [العامَّة والخاصَّة] لا يقومُ دليلًا على صِحَّة وُجُود المعنى في عربيَّة التُّراث الكنسيّ، ما لم يكن المعنى الواردُ مدعوما بشواهدَ استعماليةٍ مُستمدَّة من واقع اللُّغة.

ومن ثَمَّ، فإذا أردنا تحريرَ المعاني المُعجميَّة على أساسٍ قويم، ينبغي أن نُراعي وُجودَ ارتباطٍ وثيقٍ بينَ هذه المعاني والمُدوَّنة اللُّغويَّة لعربيَّة التُّراث الكنسيّ؛ إذ يُعَوَّلُ أساسًا على سياقات النُّصُوص الواردة في هذه المُدوَّنة لاستكشاف المعاني وتتبُّعها وتمييزها. ولكن، هل تكفي هذه السِّياقاتُ لتحرير المعاني المُعجميَّة؟!

سيقودُنا التَّفكيرُ الموضوعيّ إلى أنَّ المُدوَّنةَ اللُّغويَّة لا تُسُدُّ الفجوةَ كاملةً؛ لأسبابٍ، أهمُّها: أنَّها تحوي قدرًا من نُصُوص اللُّغة العامَّة الَّتي تختلطُ بلُغة التُّراث الكنسيّ، وأنَّ ثمَّةَ احتماليَّةَ وُقوع التباس في فهم معاني الكلمات الَّتي تردُ في سياقاتٍ غامضة، وأنَّ سياقات النُّصُوص في المُدوَّنة – على أهمِّيَّتها – تقودُ إلى المعاني بطريقةٍ غير مُباشرة. وسيقودُنا التَّفكيرُ الموضوعيُّ أيضًا إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ الحكمةَ تقتضي الإفادة من المُنجَز المُعجميّ السَّابق، نظرًا لثراء مادَّته من ناحية، وتوجيه هذه المادَّة إلى جُزءٍ مُهمٍ من اللُّغة الخاصَّة من ناحيةٍ أخرى.

وفي ضوء ذلك، يقترحُ الباحثُ في هذا الصَّدَد أن نعتمدَ في تحرير المعاني المُعجميَّة على مصدرَين، يكونُ أحدُهما أساسيًّا، ويكونُ الآخَرُ ثانويًّا. أمَّا المصدرُ الأوَّلُ [الأساسيّ] فهو المُدوَّنة اللُّغويَّة، لأنَّها تحوي السِّياقات المُوجِّهة للمعاني. وتفرضُ طبيعةُ المُعجم أن نقتصرَ على المعاني المُعجميَّة ذات الدِّلالة الكنسيَّة الخاصَّة، دونَ غيرها من المعاني الأخرى، لتمكين الفئات المُستَهدَفة من الاهتداء إلى المادَّة اللُّغويَّة المَعنيَّة. وأمَّا المصدرُ الآخَرُ [الثَّانوي] فهو المُنجَزُ المُعجميُّ لعربيَّة التُّراث الكنسيّ، سواءٌ أكانَ مُعجماتٍ أم موسوعات. ويُعَوَّلُ على هذا المصدر في صياغة المعاني والتَّعريفات على الوجه الَّذي يتوافقُ مع طبيعة المُعجم المنشود؛ كما يُستفادُ منهُ في التَّأكُّد من دلالات الوحدات الَّتي قد يشوبُها التباسٌ في السِّياقات الَّتي تردُ في المُدوَّنة. وفي كلّ الأحوال، يظلُّ النَّصُّ هاديًا للمعاني المُعجميَّة الَّتي يُلتَمَسُ أن يضُمَّها المُعجمُ، ويظلُّ المُنجَزُ المُعجميُّ السَّابقُ مصدرًا مُصاحبًا للنَّصّ وكاشفًا لبعض خباياه.

2.2.3. الشَّواهد المُعجميَّة.

لعلَّ أبرزَ ما يُميِّزُ مُعجمَ التُّراث الكنسيّ المنشود عن التَّجارب السَّابقة لمُعجمات المُصطلحات الكنسيَّة أنَّه يستمدُّ مادَّتَهُ من مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ مُمثَّلة لواقع ذلك التُّراث. ويعني وُجودُ مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ مُمثِّلةٍ لواقع اللُّغة أن تكونَ الشَّواهدُ المُصاحبة للمباني والمعاني من المعلومات المُعجميَّة الرَّئيسة. والفائدة المُباشرة الَّتي تُقدِّمُها الشَّواهدُ أنَّها تُؤكِّدُ أو تُرجِّح أو تنفي صِحَّةَ ارتباط المُفردات ودلالاتها بالمُجتمع الكنسيّ العربيّ. والواقع أنَّ هذا الأمر بالغُ الأهمِّيَّة؛ لأنَّه يدفعُ بالمُعجم إلى منهجيَّةٍ علميَّةٍ مُجرَّدة، ومن شأن هذه المنهجيَّة أن تكونَ الشَّواهدُ واصفةً لعربيَّة التُّراث الكنسيّ كما وردَت في كتابات رعايا الكنيسة وبأيديهم، دونَ ادِّعاءٍ منهم، أو افتراءٍ من غيرهم.

أمَّا الفوائدُ غير المُباشرة للشَّواهد، فتتجاوزُ حُدُودَ المُعجم إلى مُستويات التَّحليل اللُّغويّ المُختلفة. فعلى مُستوى التَّحليل الصَّوتيّ، تُساعدُ الشَّواهدُ في الكشف عن الظَّواهر الصَّوتيَّة في عربيَّة التُّراث الكنَسيّ، كالمُماثلة والإمالة والإبدال [مثال: (فَطرك، فطاركة) من (بَطرك، بطاركة]. وعلى مُستوى التَّحليل الصَّرفيّ، تُساعدُ الشَّواهدُ في استكشاف الصِّيَغ الصَّرفيَّة المُتعدِّدة، سواءٌ أكانَت سماعيَّة أم قياسيَّة [مثال: (نَيَّحَ، تَنَيَّحَ، استناحَ) من الجَذر (نيح)]، كما تُساعدُ في تعقُّب الصِّيَغ الَّتي غابَت عن المُعجمات العربيَّة [مثال: (قَثْرَسَ "بمعنى: عَزَلَ")]. وعلى مُستوى التَّحليل التَّركيبيّ، تكشفُ الشَّواهدُ عن مُتلازماتٍ وتراكيبَ غير دارجة في العربيَّة العامَّة [مثال: (آباد الدُّهور، مُخلِّص الكُلّ)]. وعلى مُستوى التَّحليل الدِّلاليّ، تُساعدُ الشَّواهدُ على تعقُّب المعاني الخاصَّة [أو الدِّلالات الاصطلاحيَّة] للكلمات الَّتي يشيعُ استخدامُها في العربيَّة العامَّة بدلالاتٍ عامَّةٍ أو مركزيَّة [مثال: (المذبَح، الاعتراف، التَّناوُل)]، وهكذا.

وإذا كانَت الشَّواهدُ المُعجميَّة تقومُ دليلًا على وُجود مبانٍ جديدة أو اشتقاقاتٍ غير سماعيَّة أو دلالاتٍ غير معلومة، فهي تُساعدُ أيضًا في الكشف عن مُعطياتٍ مُهمَّة حولَ الألفاظ والتَّراكيب. من ذلك أنَّ الشَّاهدَ يقودُ إلى زمن استعمال المباني والمعاني، وإلى درجة دورانها في مُجتَمَع اللُّغة الخاصَّة، وإلى الانتماء الطَّائفيّ للمُستعملين، ويقودُ أيضًا إلى التَّعرُّف على السِّياق المُناسب للمباني والمعاني؛ إذ قد يتجاوزُ هذا السِّياقُ الإطارَ الدِّينيَّ إلى الإطار الاجتماعيّ، وقد يخرجُ عن إطار اللُّغة الخاصَّة إلى اللُّغة العامَّة. وسعيًا إلى الإفادة من الشَّواهد المُعجميَّة على الوجه المنشود، تجدُرُ الإشارةُ إلى أهمِّيَّة أن تكونَ الشَّواهدُ تمثيلًا على المباني والمعاني المُرتبطة بالتُّراث الكنسيّ؛ كما ينبغي أن تُراعَى ضوابطُ الاستشهاد المُعجميّ انطلاقًا من معايير الصِّناعة؛ وأبرزُها: الإيجاز، والوُضوح، والاكتمال، والتَّعبير عن لُغةٍ واصفةٍ يُعَوَّلُ عليها في التَّأكُّد من وجود استعمالاتٍ حقيقيَّة للوحدات الَّتي يُعنى بها المُعجم.

2.2.4. معلومات التَّأثيل.

يُعنى التَّأثيلُ *Etymology* بالبحث في أصول الكلمات. ويبدو للباحث أنَّ المُعجمَ المنشودَ ثريٌّ للغاية في جانب التَّأثيل، نظرًا لارتباط عربيَّة التُّراث الكنسيّ بنُصُوصٍ مُقدَّسة مُتعدِّدة الأصول، ناهيك عن الخلفيَّات الحضاريَّة لمُؤلِّفي هذا التُّراث ومُحرِّريه. فالكتابُ المُقدَّسُ مكتوبٌ في أصله بثلاث لُغات، هي العبريَّة والآراميَّة [للعهد القديم] واليونانيَّة [للعهد الجديد]. ولأنَّ الأصولَ العبريَّةَ والآراميَّة تسبقُ الأصولَ اليونانيَّة، فمن البَدَهيّ أن يتأثَّرَ العهدُ الجديدُ بالعهد القديم في ألفاظه، ومن البَدَهيّ أن تتأثَّرَ التَّرجماتُ والشُّرُوحُ كذلك. وإذا عَرَفنا أنَّ التَّرجمات العربيَّة الأولى لأجزاء الكتاب المُقدَّس كانت عن السِّريانيَّة والقبطيَّة، فسنُدركُ مساحةَ التَّلاقح الواقع لإنتاج المادَّة العربيَّة لذلك التُّراث.

لا يتوقَّفُ الأمرُ على هذه اللُّغات. فبعضُ أسفار الكتاب المُقدَّس ترتبطُ بحضارة الفُرس، لا سيَّما تلكَ المكتوبة بالعبريَّة المُتأخِّرة [مثل: (سِفر أخبار الأيَّام الأوَّل، وسفر أخبار الأيَّام الثَّاني، وسفر إستير) من أسفار العهد القديم]؛ حيثُ تتخلَّلُ هذه الأسفارَ كلماتٌ فارسيَّة الأصل كثيرة نسبيًّا، ممَّا يُشيرُ إلى التَّأثير الواضح للفارسيَّة. وإذا تجاوزنا البحثُ في إطار النُّصُوص الدِّينيَّة إلى البحث في الإطار التَّاريخيّ، فسنقفُ على قرائنَ أخرى تُبرزُ التَّأثيرَ اللُّغويّ للفارسيَّة. ويُمكنُ التَّمثيلُ على ذلك بكلمة (نَيروز) الَّتي تُشيرُ إلى رأس السَّنة المصريَّة القبطيَّة. فالكلمةُ تنتمي – على الأرجح – إلى الفارسيَّة الوسيطة (*nōg-rōz*) وصارت (نوروز)[33] المُكوَّنة من المقطعَين (نور) و (روز) بمعنى [اليوم الجديد]، ثُمَّ انتقلَت إلى المصريَّة القديمة، واستقرَّت لاحقًا في عربيَّة الأقباط. ومع وُجود خلافٍ حولَ أصل هذه الكلمة، فالرَّاجحُ أن تكونَ انتقلَت من الفارسيَّة إلى القبطيَّة في القرن السَّادس قبلَ الميلاد، الَّذي وقعَ فيه الغزو الفارسيُّ لمصر. ويبدو أنَّ الكلمة الَّتي استقرَّت في القبطيَّة الشَّعبيَّة المُتقدِّمة قد احتفظَت بصورتها في القبطيَّة الكنسيَّة المُتأخِّرة.

33 Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 114.

أمَّا على مُستوى العربيَّة ذاتها، فقد اختلطَت عربيَّة التُّراث الكنَسيّ بالعربيَّة العامَّة. وأدَّى هذا الاختلاط إلى اقتراض كثيرٍ من الصِّيَغ العربيَّة. وفرضَت قوانينُ التَّطوُّر اللُّغويّ أن تحتفظَ هذه الصِّيَغ ببعض مبانيها ومعانيها المركزيَّة، وأن تتولَّدَ عنها صِيَغٌ أخرى وتكتسبَ دلالاتٍ جديدة. وإذا كانت بعضُ الكلمات الموجودة في عربيَّة التُّراث الكنَسيّ مُستَعارة من العربيَّة، فسيقودُنا البحثُ في تأثيلها إلى أحد احتمالاتٍ ثلاثة، هي: أن تكونَ الكلمةُ عربيَّةَ الأصل، على نحو ما نجدُ في كلمة (ترنيمة)، وأن تكونَ الكلمة ساميَّةَ الأصل، على نحو ما نجدُ في كلمة (صَوم)، وأن تكونَ الكلمةُ ذات أصلٍ قديمٍ في عربيَّة النُّقُوش، على نحو ما نجدُ في كلمة (مَذبح)[34].

ولأنَّ عربيَّةَ التُّراث الكنسيّ مُتطوِّرة، شأنها في ذلك شأنُ اللُّغات الطَّبيعيَّة، فمن المُحتَمَل أن يقُودَنا البحثُ في تأثيل بعض الكلمات إلى أنَّها مُقتَرَضة من اللُّغات الحديثة. ويقتصرُ مثلُ هذا الاقتراض على الكلمات الَّتي حوتها النُّصُوصُ في حِقبةٍ زمنيَّةٍ مُتأخِّرة نسبيًّا، على نحو ما نجدُ في كلمة (بروتستانيَّة) الَّتي يعودُ أصلُها إلى الألمانيَّة (*Protestanten*)؛ حيثُ ظهرَ المُصطلَحُ في القرن السَّادس عشر الميلاديّ، للتَّعبير عن الطَّوائف الَّتي تتبعُ حركة الإصلاح الكنسيّ من غير الكاثوليك والأرثوذكس، وانتقلَ من الألمانيَّة إلى مُختلف لُغات العالم.

نخلُصُ من ذلك إلى دلالة القرائن على ثراء المادَّة التَّأثيليَّة للمُعجم المنشود. وتقومُ منهجيَّةُ التَّأثيل المُقتَرَحة على تعيين الاحتمالات الخاصَّة بأصل الكلمة. وبالنَّظر إلى طبيعة المادَّة النَّصِّيَّة العربيَّة الَّتي تحويها المُدوَّنة، يُمكنُ حصرُ أشكال التَّأثيل في ثلاثة احتمالات؛ الأوَّل: أن تنتمي الكلمة إلى إحدى لُغات العالم القديم، ويغلبُ حينئذٍ أن تكونَ مُقتَرَضة بصورة مُباشرة عن العبريَّة أو الآراميَّة أو اليونانيَّة أو الفارسيَّة، أو بصورة غير مُباشرة عن السِّريانيَّة أو القبطيَّة، والثَّاني: أن تكونَ الكلمة مُقتَرَضة من العربيَّة، ويغلبُ حينئذٍ أن تكونَ عربيَّةَ الأصل أو ساميَّة أو تنتمي إلى عربيَّة النُّقُوش، والثَّالث: أن تنتمي الكلمة إلى إحدى اللُّغات الحديثة، ويغلبُ حينئذٍ أن ترتبطَ الكلمة بمذهبٍ أو حركةٍ إصلاحيَّةٍ حديثة. ومع تغليب الباحث لوقوع كلمات المُعجم المنشود في نطاق هذه الاحتمالات الثَّلاثة، فقد يقودُنا البحثُ إلى احتمالاتٍ أخرى، كأن تنتمي الكلمة إلى إحدى اللُّغات القديمة الأخرى، كالرُّوميَّة [اللَّاتينيَّة] أو الهنديَّة أو السَّنسكريتيَّة أو أن تنتمي إلى إحدى اللُّغات الحاميَّة [كالمصريَّة القديمة]، أو أن تكونَ الكلمة مجهولة الأصل، أو نحو ذلك.

2.2.5. معلومات التَّأريخ.

هي معلوماتٌ مُتمِّمة للتَّأثيل؛ حيثُ تُساعدُ في تحديد الإطار الزَّمنيّ للمُفردات والمعاني في اللُّغة. وإذا كانت المعلوماتُ التَّأثيليَّة مَعنيَّةً بالبحث في أصول الكلمات في مهدها الأوَّل، فإنَّ المعلومات التَّأريخيَّة معنيَّةٌ بالبحث في تاريخ الكلمة بعدَ استقرارها في النُّصُوص العربيَّة. ونظرًا لطبيعة المُعجم المنشود، فإنَّ البحثَ في استقرار الكلمات في النُّصُوص العربيَّة يرتبطُ باكتسابها دلالاتٍ خاصَّة بعربيَّة التُّراث الكنَسيّ. فمن المُمكن مثلًا أن تفيدَ الشَّواهدُ وُجُودَ كلمةٍ في نُصُوص القرن الأوَّل الهجريّ، أو قبلَ ذلك؛ لكنَّ ارتباطَ الكلمة ذاتها بالدِّلالة الكنَسيَّة لم يحدُث إلَّا في القرن الخامس الهجريّ أو بعدَ ذلك. وحينئذٍ يكونُ تأريخُ الكلمة مُرتبطًا بدلالتها الكنسيَّة؛ أي: في القرن الخامس الهجريّ، بصرف النَّظر عن أيَّة دلالاتٍ أخرى تسبقُ هذا الزَّمن، وإن تعدَّدَت اشتقاقاتُ الكلمة أو تعدَّدت دلالاتُها.

ومصدرُ معلومات التَّأريخ هو المُدوَّنة اللُّغويَّة؛ إذ يُعَوَّلُ على أقدم استعمالٍ للكلمة المُعيَّنة [بمبناها ومعناها] في تحديد العُمر التَّقريبيّ للكلمة. وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنَّ هذه المعلومات ليسَت مُستقرَّة، ولن تكونَ

34 David F Graf and Michael J Zwettler, "The North Arabian "Thamudic E" Inscription from Uraynibah West." Bulletin of the American Schools of Oriental Research, no. 335 (Aug. 2004), 61.

من المُسَلَّمات الَّتي يُمكنُ الجزمُ بصحَّتها؛ بل هي معلوماتٌ تقديريَّة، تنطلقُ من النُّصُوص. ذلكَ أنَّ المُدوَّنةَ في واقع الأمر تمثيلٌ محدودٌ لمُجتمع اللُّغة غير المحدود. ويخضع هذا التَّمثيلُ لقيود وُجود النَّصّ ومعرفة مصدره وتحقيق نسبته وتعيين زمن تأليفه. ولو افترضنا توفيرَ نصوصٍ أخرى أو اكتشافَ نصوصٍ لم تكُن معلومةً وقتَ التَّأريخ، فمن الوارد أن تتغيَّرَ هذه المعلومات بحسب ما يُمكنُ توفيرُه مُستقبلًا. ومن ثَمَّ، فإنَّ تعيينَ معلومات التَّأريخ يظلُّ أمرًا اجتهاديًّا، يتأثَّرُ بمدى شُموليَّة النُّصُوص، وإن كانَ البناءُ المنهجيُّ للمُدوَّنة اللُّغويَّة يُساعدُ – إلى حدٍّ كبير – في تقليل احتمالات الخطأ، أو لِنَقُل: إنَّهُ يسمحُ بتعيين الإطار الزَّمنيّ التَّقريبيّ للكلمات ومعانيها؛ كما يسمحُ بتقليل الفجوة المُحتَمَلة بينَ التَّاريخ المُعَيَّن والتَّاريخ الصَّحيح.

أمَّا عن منهجيَّة التَّأريخ، فالأصلُ أن يُعتمَدَ على تاريخ تأليف النَّصّ، لأنَّهُ يعكسُ وُجُودَه في العربيَّة. ويُمكنُ الاهتداء إلى هذا التَّاريخ في بعض المصادر الَّتي تنُصُّ عليه بوضوح، على نحو ما نجدُ في كتاب (الهُدى) الَّذي عَرَّبَهُ عن السِّريانيَّة داود المارونيّ، سنة 1059م؛ وكذلك مجموع (الكُتُب المُقَدَّسة باللِّسان العربيّ)؛ حيثُ طُبِعَ الكتاب في رُوما عام 1671م. لكنَّ ثمَّةَ إشكالًا مفادُهُ أنَّ معرفة تواريخ كتابة النُّصُوص على وجه التَّحديد أمرٌ مُتعَذِّرٌ في أكثر الأحيان؛ إذ يغلبُ على التُّراث الكنَسيّ أن يُؤرَّخَ لمخطوطاته بتواريخ تدوينها. وكثيرًا ما يكونُ هذا التَّدوينُ بعدَ وفاة مُؤلِّفيها. وسعيًا إلى مُعالَجة هذا الإشكال، يقترحُ الباحثُ الاستئناسَ بتواريخ وفَيات المُؤلِّفينَ حالَ تعذُّر الوصول إلى تاريخ التَّأليف. ذلكَ أنَّ الحِقبة الزَّمنيَّة بينَ تاريخ التَّأليف وتاريخ الوفاة لن تتجاوزَ القرنَ الزَّمنيّ؛ ورُبَّما لا تتجاوزُ نِصفَ القرن لأكثر النُّصُوص؛ وهي مُدَّةٌ محدودة التَّأثير بمقاييس الزَّمن ومقاييس التَّطوُّر اللُّغويّ.

2.2.6. مُستويات الاستعمال.

يغلُبُ على عربيَّة التُّراث الكنسيّ أن تُستعمَلَ لأغراضٍ دينيَّة. لكنَّ هذا الاستعمالَ يستدعي ضابطًا منهجيًّا، لتوجيه استعمال الكلمات توجيهًا سليمًا. فالكنيسةُ ليسَت كيانًا واحدًا لرعاياها. بل يُمكنُ اعتبارُها ثلاثةَ كياناتٍ؛ إذ تُمثِّلُ دارَ عبادةٍ لأتباع الدِّيانة، ومدرسةً تعليميَّة وتربويَّة لطُلَّاب العلوم الكنسيَّة، ومسكنًا للرُّهبان والرَّاهبات. ويختلفُ مقامُ الكلمات ومعانيها باختلاف الكيان؛ حيثُ يشيعُ استخدامُ كلماتٍ مُعيَّنة في مقام التَّعبُّد والرَّهبنة، ويشيعُ استخدامُ كلماتٍ في مقام التَّعلُّم، وكذلك تُستَخدَمُ كلماتٌ في المقام الاجتماعيّ أو الحياتيّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يكونُ للبيئة أثرٌ بالغٌ في تفضيل استخدام كلماتٍ على غيرها. وهو أمرٌ يُمكنُ قياسُهُ على العربيَّة العامَّة؛ إذ تتفاوتُ فيها مُستوياتُ الاستعمال باختلاف منشأ المستعملين وتبايُن ثقافاتهم. وفي عربيَّة التُّراث الكنسيّ، نجدُ كلماتٍ شائعةً لدى الطَّائفة النَّسطوريَّة، وكلماتٍ أخرى شائعةً لدى الأقباط، إلى الدَّرجة الَّتي تُمكِّنُ القارئَ بعُمقٍ في التُّراث العربيّ الكنسيّ من تحديد هُويَّة الكاتب أو انتمائِه الطَّائفيّ، دونَ كبير جهدٍ وعناء.

وفي هذا الصَّدد، تقترحُ الدِّراسةُ تصنيفَ مُستويات الاستعمال وفقَ اعتبارَين:

- الأوَّل: اعتبار المقام؛ وتُصنَّفُ الكلماتُ فيه إلى ثلاثة مُستويات؛ هي: مُستوى مقام التَّعبُّد، ومُستوى مقام التَّعلُّم، ومُستوى المقام الاجتماعيّ.

- والآخَر: اعتبار الانتماء؛ وتُصنَّفُ الكلماتُ فيه إلى ثلاثة مُستويات رئيسة؛ هي: مُستوى عربيَّة المشرق، ومُستوى عربيَّة الأقباط، ومُستوى العربيَّة الكنسيَّة المُشتَرَكة.

ويُوضِّحُ (الجدول 2) نموذجًا لهذه المُستويات وأمثلةً عليها، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ العملَ الإجرائيَّ في الصِّناعة المُعجميَّة قد يكشفُ عن مُستوياتٍ أخرى لاستعمال الكلمات ومعانيها.

الجدول 2:
نماذج مُستويات الاستعمال وفقَ اعتبارَي المقام والانتماء في مُعجم عربيَّة التُّراث الكَنَسيّ

م	مُستوى الاستعمال	الكلمة	الدِّلالة
أوَّلًا: مُستويات الاستعمال باعتبار المقام			
1	مقام التَّعبُّد	آمين	كلمةٌ للدُّعاء
		آدام	إنسان (مطلع بعض التَّماجيد)
2	مقام التَّعلُّم	أولوجيَّة	قُربانٌ يُوَزَّع في نهاية القُدَّاس
		ليتورجيَّة	خدمة (العبادات والصَّلوات)
3	المقام الاجتماعيّ	إسكيم	مَلبَس (وشاحٌ للنُّسَّاك)
		قِلَّاية	مسكن الرَّاهب
ثانيًا: مُستويات الاستعمال باعتبار الانتماء			
1	عربيَّة المشرق	قياموث	ألحان
		مداريش	أناشيد
2	عربيَّة الأقباط	شَبْهَموت	صلاة الشُّكر
		لُبْش (ألباش)	ترتيلة
3	العربيَّة الكنسيَّة المُشتَرَكة	أُسْقُفيَّة	درجة كهنوتيَّة
		طَقْس	نظام الخدمة

3. النَّموذج المُعجميّ.

3.1. النَّموذج الأوَّل:

⁂ ء م ن

❖ عن: العبريَّة البابليَّة (אָמֵן *ʾāmēn*)، ثُمَّ: اليُونانيَّة المُختلطة (*ἀμήν āmḗn*)، ثُمَّ: السِّريانيَّة (ܐܡܝܢ *ʾamīyn*)، والآراميَّة (אֲמִין *ʾamīyn*)، والقبطيَّة (ⲁⲙⲏⲛ *ʾamīyn*)[35].

○ مقام التَّعبُّد؛ العربيَّة الكنَسيَّة المُشتَرَكة.

* **آمين**

◊ دُعاء؛ اسم فعل طلب، بمعنى: استجب.

■ "وكذلك عَلَّمَنا المَسيحُ أن نقولَ: أبُونا [أبانا] الَّذي في السَّماء، يَتَقَدَّسُ اسمُك، تأتي [يأتي] ملكوتُك، تكونُ مسرَّتُك، كما في السَّماء كذلك في الأرض، رزق كفاف، أعطينا [أعطَيتَنا] يوم [يومًا] بيوم. فاغفر لنا ذُنُوبنا ...، ولا تُدخِلنا إلى البلاء يا ربّ، ولكن خلِّصْنا مِن الشَّيطان، مِن أجل أنَّ لك الملكوتُ والعزَّة والحمدُ

35 Samson Raphael Hirsch and Matityahu Clark. Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. (Spring Valley, New York: Feldheim Publishers, 1999), 11; Walter Ewing Crum. A Coptic Dictionary. (Oxford: Clarendon Press, 1939), 7; Julius Bate. Critica Hebræa. (London: M. Folingsby, 1767), 32; Ricardus Watts. Biblia sacra polyglotta, textus archetypos versionesque praecipuas ab Ecclesià antiquitùs receptas complectentia. (Londini: Excudebat Ricardus Watts, sumptibus Samuelis Bagster, 1817), 180; Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 14.

إلى دهر الدَّاهرين **آمين**"[36].

□ نحو (150هـ) - ملكانيّ مجهول

◊ الحقّ، تأكيدٌ لقول الحقّ.

■ «وقالَ المَسيحُ في الإنجيل: **آمِينَ آمِينَ** أقولُ لكم إنَّه مَن لا يُولَدُ مِن ماءٍ ورُوح لا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاء»[37].

□ نحو (150هـ) - ملكانيّ مجهول

◊ كلمةٌ تُفيدُ تأكيدَ العهد والقَسَم.

■ «... لأنَّكَ إن بارَكْتَ برُوحِك الَّذي هُو يملأ مكان الغَيبي؛ فكيفَ يَقُولُ **آمينَ** بصلاتك أو في شُكرك»[38].

□ نحو (230هـ) - ناقل مجهول

◊ صِفة للسَّيِّد المسيح عليه السَّلام.

■ « ... ولاكن [ولكن] فِيهِ كانَ (النَّعَمْ)؛ كُلُّ موايد [موائد] الله فيه (نَعَمْ)، وفيه (**آمين**)، إله المَجد من أجلِنا»[39].

□ نحو (230هـ) - ناقل مجهول

■ «واكتُب إلى مُلَّاك كنيسة اللَّاذقية: هذا ما يقُولُهُ الحَقُّ الشَّهيد **الآمينُ** والحقيقيُّ رأس خليقة الله»[40].

□ نحو (680هـ) – ابن كاتب قَيصر

◙ النَّصُّ اليونانيّ:

"Στον άγγελο της εκκλησίας της Λαοδίκειας γράψε:

*Να τι λέει ο **Αμήν**, ο αξιόπιστος κι αληθινός μάρτυρας, αυτός που είναι η αιτία όλων των δημιουργημάτων του Θεού:".*

36 ملكانيّ مجهول. «قَول في تثليث الله الواحد»، في: Gibson, Margaret Dunlop. An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai. (London: C.J. Clay and sons, 1899), 86.

37 ملكانيّ مجهول. «قَول في تثليث الله الواحد»، في: Gibson, Margaret Dunlop. An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles, 105.

38 ناقل مجهول. «رسائل بولس الرَّسول إلى أهل روميَّة وقرنث وغلاطية وأفسس»، في: Gibson. An Arabic version of the Epistles of St. Paul, 66 ؛ (1 كورنثوس 14: 16).

39 ناقل مجهول. «رسائل بولس الرَّسول إلى أهل روميَّة وقرنث وغلاطية وأفسس»، في: Gibson. An Arabic version of the Epistles of St. Paul, 76 ؛ (2 كورنثوس 1: 20).

40 إبراهيم بن أبي الثَّناء ابن كاتب قَيصَر. تفسير رؤيا القدِّيس يوحنَّا اللَّاهوتي، مُراجعة: أرمانيوس حبشي شتا البرماوي، (القاهرة: مكتبة المحبَّة، 1994)، 86.

3.2. النَّموذج الثَّاني:

⁂ ق ث ر س

∴ عن: اليونانيَّة القديمة (*καθαίρεση - kathaíresi - kaṯerisī*)، بمعنى: هدَمَ، عزَلَ، طَهَّرَ؛ يُقال: (*Πατριαρχείο αποφάσισε την καθαίρεση ενός επισκόπου*)، أي: قَرَّرَت البَطْرِيَركيَّة عَزْلَ الأُسْقُفّ[41]؛ ثُمَّ: السِّريانيَّة (ܩܛܪܝܣ *qatris*)[42].

○ مقام التَّعلُّم، المقام الاجتماعيّ؛ عربيَّة المشرق (نسطوريَّة).

* **قَثْرَسَ (فُلانًا)**

◊ عَزَلَهُ من درجته الكهنوتيَّة، أقالَهُ من منصبِه، طَرَدَهُ من العمل الكنَسيّ.

■ "وكانَ بأذربيجان رجُلٌ أسْقُفّ قد أسقَطَهُ مار آبا بالفَضيحة الَّتي اشتهرَ بها، وهي الفُجُور وطلب الفِسق، **وقَثْرَسَهُ** مِن أسْقُفَّتِه الَّتي كانَت على جرجان"[43].

□ نحو (420هـ) - نسطوريّ مجهول

■ "وكانَ السَّايوم يعقوب مطران جنديسابور الَّذي كانَ قد اختِيَر ويداه مبسوطتان وهُو يتضرَّعُ [إلى الله] أن لا يُصْلِحَ له شأنًا في الكُرسيّ إلى الأحد الَّذي بعدَ عيد الصُّعُود، ولأجل ما كانَ متغلِّبًا بيد السُّلطان اتَّفَقَ الجميعُ **وقَثْرَسُوه** وأسقَطُوه؛ وكانَت مُدَّتُه في الكُرسيّ إحدى [واحدًا] وخمسِين يومًا"[44].

□ نحو (430هـ) – عمرو بن متَّى

■ "أيُّ أسْقُفّ أو قسّ أو شمَّاس امتنَعَ مِن اللَّحم والشَّراب والتزويج لنجاستها لا للتَّعبُّد والتَّنسُّك يكُون ضالًّا. فخلائقُ الله كلُّها حَسَنة جميلة لا عَيْبَ فيها؛ فهذا إمَّا يعودُ عَن ضلالِه أو **يُقَثْرَسُ** ويُطْرَدُ مِن البِيعة، وهكذا العلمانيّ"[45].

□ (434هـ) - أبو الفرج عبد الله بن الطَّيِّب

■ "أيُّ أسْقُفّ إذا وافقَ جمعًا اجتمَعَ على فِعلِه، ومِن بَعْدُ يَجْحدُ أو يقولُ قُهِرْت، ويكون قولُه ضدَّ فِعلِه وإذا اعتزمَ على تأديب الجاهل قاوَموا ما عَمِلَ، فليُمنعوا مِن التَّشمسة زمانًا. وإن لم يتوبوا **فليَقْثْرِسهم** الفطرك القاثاراسيس. موتٌ لا حياةَ بعده، وتختصُّ بالكهنة ورؤساء الكهنة. **فالمُقْثْرس** لا يُعادُ إليه المجدُ

---

41 Καμπουρίδης. "Δύο Τουρκικά έγγραφα για τον επίσκοπο Φαναρίου [και Νεοχωρίου] Ανανία, 1691", 687.

42 Louis Costaz. Dictionnaire Syriaque-français. (Beyrouth: Dar el Machreq Publishers, 2002), 333; Eugene Manna. Syriac Arabic Dictionary. (Mossoul, 1900), 565; Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 87.

43 نسطوريّ مجهول. التَّاريخ السِّعِرْدي: تاريخ نسطوري غير منشور، تحقيق: أدي شير، السُّليمانيَّة، (معهد التُّراث الكردي، 2008-2010)، 55/2.

44 Ibn Mattá, ʻAmr and Mārī Ibn Sulaymān, Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria (Akhbār faṭārikat kursī al-Mashriq: min kitāb al-Mijdal). (Romae: F. de Luigi, 1896-1899), v. I, 63.

45 Ibn Aṭ-ṭaiyib. Fiqh an-naṣrānīya, v. I, 3.

الَّذي انتُزِعَ عنه"[46].

□ (434هـ) - أبو الفرج عبد الله بن الطَّيِّب

* **القَثْرَسة**

◊ مصدر الفعل (قَثْرَسَ)، العَزل من الدَّرجة الكهنوتيَّة.

■ "ومُدَّة صَبر النَّاس على هذا الرَّجُل مُنذ جَلَسَ وإلى أنْ أراحَ اللهُ مِنه وقَلَعَ أصلَه وشافته **بالقثْرَسة** اثنتا عَشرةَ سنة. ولمَّا تَمَّت **قَثْرَسَتُهُ** تَقَرَّرَ الرَّأيُ على اختيار حزقيال أسْقُفّ الزَّوابي"[47].

□ نحو (420هـ) - نسطوريّ مجهول

3.3. النَّموذج الثَّالث:

⁂ م ن ج ل

⁘ عن: القبطيَّة (*ⲙⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ manegía*)، من (*ⲙⲁ-ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ*)[48]، مُحرَّفة عن: اليونانيَّة (*ἐπαγγελία epangelía*).

○ مقام التَّعبُّد، مقام التَّعلُّم؛ عربيَّة الأقباط.

* **المَنْجَلِيَّة**

◊ حامل الإنجيل، منضدة خشبيَّة يُوضَع عليها الإنجيلُ للقراءة.

■ "ويَنزلُ الكاهنُ ويُبَخِّرُ الإنجيلَ، ويتناولُهُ مِنه وتُقَبِّلُهُ الكَهَنة، ويُقَبِّلُهُ هُوَ أيضًا، ويقرأُ الإنجيلَ، إمَّا على الإنْبل؛ وهُوَ الأَلْيَقُ بجلالَتِه، وإمَّا على المَنْجَلِيَّة"[49].

□ (724هـ) - شمس الرياسة أبو البركات ابن كَبَر

3.4. النَّموذج الرَّابع:

⁂ هـ ر ر

⁘ عن: السِّريانيَّة (*ܚܘܼܪܘܪܐ hurūrā*)[50]، بمعنى: مرارة، ضِيق، ألم، غصَّة؛ وفي العبريَّة (*מֹרַת רוּחַ morat ruwaḥ*)، بمعنى: مرارة الرُّوح، تُقالُ لخائب الأمل؛ ومنه: في اليونانيَّة (*ὠράριον – orarion – rārion*)، وفي القبطيَّة (*ⲟⲣⲁⲣⲓⲟⲛ - orarion*)، من اليونانيَّة (*ζωνάριον zonárion*)؛ وهو (الزُّنَّار)،

46 Ibn aṭ-Ṭaiyib. Fiqh an-naṣrānīya, v. II, 128.

47 نسطوريّ مجهول. التَّاريخ السِّعِرْدي، 69/2.

48 Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 108.

49 شمس الرِّياسة أبو البركات ابن كَبَر. مِصباح الظُّلمة في إيضاح الخدمة، (القاهرة: [د.ن]، 1992)، 178/2.

50 Costaz. Dictionnaire Syriaque-français, 76; Manna. Syriac Arabic Dictionary, 401; Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 115.

حزامٌ أو وشاحٌ من القُماش يُشَدُّ على الخصر، من ألبسة أهل الذِّمَّة[51].

○ مقام التَّعبُّد، مقام التَّعلُّم؛ العربيَّة الكنَسيَّة المُشتَرَكة.

*** الهِرارة**

◊ مرارة النَّفس، الحُزن الشَّديد، الضِّيق والألم.

■ "وكانَ عيسو في أربعِينَ سَنة، وتَزَوَّجَ امرأةً اسمُها يهُوديت ابنة يازي الحيثي، وباسمات بنت ألون الأواشي، فكانتا هِرارَتَيْن على إسحق ورِفقا"[52].

□ نحو (350هـ) - أرثوذكسي مجهول من الدَّولة الإخشيديَّة

◙ النَّصُّ العبريّ:

"... וַתִּהְיֶ֖יןָ מֹ֣רַת ר֑וּחַ לְיִצְחָ֖ק וּלְרִבְקָֽה׃ ס ...".

4. الخُلاصة.

عربيَّةُ التُّراث الكنَسيّ لُغةٌ خاصَّة؛ تحوي كثيرًا من الظَّواهر النَّادرة والمُفردات والاستعمالات اللُّغويَّة الفريدة. ولا تخضعُ قواعدُ هذه اللُّغة لقوانين اللُّغات الطَّبيعيَّة؛ إذ تستقلُّ بأحكامها الَّتي يُقرُّها العُرفُ الخاصُّ بأتباع الملَّة، دونَ سُلطةٍ من واقع العربيَّة العامَّة أو تدخُّلٍ من أربابها. ومع ما يتمتَّعُ به التُّراثُ الكنسيُّ العربيُّ من ثراء، فإنَّهُ لم يأخُذ حقَّهُ من العناية؛ ولم تُدرَس لُغتُهُ إلى اليوم إلَّا قليلا. ويُمكنُ عزوُ ذلك إلى أسبابٍ أهمُّها: اقتصارُ ذلك التُّراث على رعايا الكنيسة، وقلَّة المنشور من هذا التُّراث مُقارنةً بحجمه، وضعف التَّكوين اللُّغويّ لدى أكثر الباحثينَ فيه.

تُساعدُ الدِّراسة اللُّغويَّة لعربيَّة التُّراث الكنسيّ على تفسير كثير من الظَّواهر اللُّغويَّة في اللَّهجات العربيَّة، وتسُدُّ فجوةً واسعة في تأثيل المُفرَدات وتتبُّع الأصول، وتكشفُ عن جوانب تأثير العربيَّة وتأثُّرها باللُّغات الأخرى؛ كما تُساعدُ – إلى حدٍّ كبير – في وصل حَلْقاتٍ مُفرَغةٍ في تاريخ العربيَّة. وإذا تجاوزنا حُدُودَ الدِّراسة اللُّغويَّة، فسنقفُ على جوانبَ إفادةٍ أخرى، منها: الفهم العميقُ لموضوعات العقائد والفلسفة ومُقارنة الأديان، والدِّراسة الموضوعيَّة للجوانب النَّفسيَّة والاجتماعيَّة لطوائف النَّصارى العرب، وإعادة قراءة التَّاريخ العربيّ، لا سيَّما تاريخ المشارقة والأقباط.

واستشعارًا بثراء عربيَّة التُّراث الكنسيّ وحاجتها إلى عناية المُشتغلينَ بالدَّرس اللُّغويّ، لا سيَّما مع نُدرة المُنجَز البحثيّ فيها، يسعى الباحثُ في هذه الدِّراسة إلى التَّنقيب في هذه اللُّغة، واستكشاف بعض خباياها. ويعتمدُ في ذلك على مادَّةٍ لُغويَّةٍ، تحوي أكثرَ من مئة وسبعينَ مصدرًا من مصادر التُّراث العربيّ الكنسيّ المطبوع والمخطوط، وتمتدُّ زمنيًّا منذُ أقدم ظهور معلومٍ لذلك التُّراث حتَّى العصر الحديث، وتتنوَّعُ نصُوصُها لتُعبِّرَ عن مُختلَف المدارس والعلوم الكنسيَّة. ويُحاولُ الباحثُ استثمارَ المادَّة الَّتي جمَعَها في دراسة هذه اللُّغة من منظورٍ مُعجميّ؛ حيثُ يتتبَّعُ فرائدَها اللَّفظيَّة والدِّلاليَّة، ويبحثُ في أصولها وتاريخها واستعمالاتها، ويستعرضُها وفقًا لضوابط الصِّناعة المُعجميَّة الحديثة.

51 Reinhart Pieter Anne Dozy. Supplément aux dictionnaires arabes. (Leide: E.J. Brill, 1927), I\606.

52 أرثوذكسي مجهول. التَّوراة: ترجمة عربيَّة عُمرها أكثر من ألف عام، تحقيق: سهيل زكَّار، (دمشق: دار قُتيبة، 2007)؛ (التَّكوين 26: 35).

ولا يزعمُ الباحثُ أنَّهُ أحاطَ بالظَّواهر اللُّغويَّة في عربيَّة التُّراث الكنَسيّ؛ كما لا يزعمُ أنَّ الدِّراسة تُقدِّمُ جميعَ الأنماط المُعجميَّة المُحتمَلة لمُفردات هذه اللُّغة ودلالاتها. لكنَّهُ قصدَ أن يُثبتَ حاجةَ هذا التُّراث إلى العناية، وأن يصنعَ موردًا لُغويًّا لبعض التُّراث العربيّ المنسيّ مُمثَّلًا في مُدوَّنةٍ لعربيَّة التُّراث الكَنَسيّ، وأن يُقدِّمَ منهجيَّةً عمليَّةً لصناعة مُعجمٍ لُغويٍّ لذلك التُّراث. وينشُدُ الباحثُ أن يُسهمَ عملُهُ في إثراء المكتبة العربيَّة بمُعجمٍ يُحيطُ بالأبنية العربيَّة الكنسيَّة ومعانيها، وأن يفتحَ بابًا للكشف عن بعض التُّراث العربيّ المُهمَل، وأن يُوجِّهَ عنايةَ الباحثينَ إلى وجود العديد من الجوانب الَّتي لم تُدرَس في اللُّغات الخاصَّة عُمُومًا، وفي عربيَّة التُّراث الكنسيّ على وجه الخُصُوص.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

مراجع الدِّراسة

أرثوذكسي مجهول. *التَّوراة: ترجمة عربيَّة عُمرها أكثر من ألف عام*، تحقيق: سهيل زكَّار، دمشق: دار قُتيبة، 2007.

ابن الأمجد العسَّال، المُفضَّل. *النَّهج السَّديد والدُّرّ الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد*، تحقيق: مُحمَّد كمال الدِّين عز الدِّين علي السَّيِّد، دمشق: دار سعد الدين، 2017.

برصوم، أغناطيوس أفرام الأوَّل. *اللُّؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السِّريانيَّة (ܒܪ̈ܘܠܐ ܒܕܝܪ̈ܐ ܥܠ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܘܣܦܪܝܘܬܐ ܣܘܪ̈ܝܝܬܐ)*، حلب: [د.ن]، 1956.

البصريّ، عمَّار. *كتاب البُرهان*، مطبوعٌ مع كتاب المسائل والأجوبة، تحقيق: ميشال الحايك، بيروت: دار المشرق، 1977.

گراف، جرجس. اجتماع الأهل بعد شتات الشَّمل: وهو أثر نصرانيٌّ قديم فيه ترجمة أكسنوفن وأمرأته وولديهما يحنا وأرقاديوس القدِّيسين، *مجلَّة المشرق*، العدد 9، السَّنة 12، صص. 706-695، (1909).

ابن جرجس، أبو المكارم سعد الله. *تاريخ الكنائس والأديرة في القرن الثَّاني عشر الميلاديّ*، إعداد وتعليق: صموئيل السِّرياني، وادي النَّطرون: دير السِّريان، 1984.

جرجس، حبيب (الأرشيذياكون). *الجوهرة النَّفيسة في خُطَب الكنيسة*، مصر: مطبعة الكَرْمة، 1914.

شيخو، لويس؛ إيلياس بطارخ. *مُحاورات جدليَّة ومجالس دينيَّة ورسالة لاهوتيَّة*، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيِّين، 1923.

ابن العبري، غريغوريوس. *التَّاريخ الكَنَسِيّ (ܡܟܬܒܢܘܬ ܥܕܬܐ ܕܒܪ ܥܒܪܝܐ)*، نقلَهُ عن السِّريانيَّة: صليبا شمعون، دهُوك [كوردستان العراق]: دار المشرق الثَّقافيَّة، 2012.

قريشي، مدحت سمير. «عربيَّة نصارى مِصر في الفترة من القرن الرَّابع الهجريّ إلى السَّابع الهجريّ: دراسة لُغويَّة»، رسالة دكتوراه، كُلِّيَّة دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، 2016.

ابن الفضل الأنطاكي، عبد الله. *تفسير إنجيل القدِّيس يوحنَّا البشير الثَّاولوغوس للقدِّيس يوحنَّا الذَّهبيّ الفم*، بيروت: المطبعة العموميَّة، 1863.

أبو قُرَّة، ثاوذورس. *ميامر ثاودورس [ثاوذورس] أبي قرة أسقف حرَّان*، عُنِيَ بطبعه: قسطنطين الباشا، بيروت: مطبعة الفوائد، 1904.

ابن كاتب قيصَر، إبراهيم بن أبي الثَّناء. *تفسير رؤيا القدِّيس يوحنَّا اللَّاهوتي*، مُراجعة: أرمانيوس حبشي شتا البرماوي، القاهرة: مكتبة المحبَّة، 1994.

ابن كَبَر، شمس الرِّياسة أبو البركات. *مِصباح الظُّلمة في إيضاح الخدمة*، (ج1) – القاهرة: مكتبة الكاروز، 1971، (ج2

– القاهرة: [د.ن]، 1992.

ماسيمو (Massimo, Padre). *كتاب مُخاطبات أرثودوكسيَّة ضدّ بعض الاعتقادات الرُّوميَّة*، أورشليم: دير الرُّهبان الفرنسيسكانيّين، 1850.

مصري، بيير. النَّصّ العربيّ الأقدم لمُحاورة طيموثاوس الجاثليق مع الخليفة المهديّ، *مجلَّة المشرق*، السَّنة 89، الجزء 2، صص. 429-466، (2015).

المقاري، أثناسيوس. *مجموع قوانين الأنبا ميخائيل مطران دمياط في القرن الثَّاني عشر الميلاديّ ونُصوص بعض مؤلَّفاته الأخرى*، القاهرة: مطابع صحارا، 2017-2018.

ابن المُقفَّع، ساويرس؛ آخرون. *تاريخ البطاركة (تاريخ مِصر من بدايات القرن الأوَّل الميلاديّ حتَّى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة "تاريخ البطاركة")*، تحقيق: عبد العزيز جمال الدين، القاهرة: وزارة الثَّقافة، الهيئة العامَّة لقُصور الثَّقافة، 2012.

نسطوريّ مجهول. *التَّاريخ السِّعِرْدي: تاريخ نسطوري غير منشور*، تحقيق: أدي شير، السُّليمانيَّة: معهد التُّراث الكردي، ط2، 2008-2010.

ابن يوحنَّا، صليبا الموصلي. *أسفار الأسرار*، تحقيق: جان ماريا جانتسا، بيروت: جامعة القدِّيس يوسُف، مركز التُّراث العربيّ المسيحيّ، 2018-2019.

Kaynakça/References

Bate, Julius. *Critica Hebræa*. London: M. Folingsby, 1767.

Bishai, Wilson Basta. *"The Coptic influence on Egyptian Arabic."* PhD diss. Johns Hopkins University, 1959.

Bumpus, John S. *A dictionary of ecclesiastical terms: being a history and explanation of certain terms used in architecture, ecclesiology, liturgiology, music, ritual, cathedral constitution, etc*. London: T. Werner Laurie, Edinburgh: The Riverside Press Limited, 1910.

Costaz, Louis. *Dictionnaire Syriaque-français: Syriac-English Dictionary*. Beyrouth: Dar el Machreq Publishers, 2002.

Crum, Walter Ewing. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leide: E.J. Brill, 1927.

Gibson, Margaret Dunlop. *An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai; with a Treatise on the triune nature of God, with translation, from the same Codex*. London: C.J. Clay and sons, 1899.

Gibson, Margaret Dunlop. *An Arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephesians*. London: C.J. Clay and sons, 1894.

Graf, David F, Michael J Zwettler. "The North Arabian "Thamudic E" Inscription from Uraynibah West." Bulletin of the American Schools of Oriental Research, no. 335 (Aug. 2004), 53-89. http://dx.doi.org/10.2307/4150069.

Graf, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1944-1953.

Graf, Georg. *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1954.

Hirsch, Samson Raphael, Matityahu Clark. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch*. Spring Valley, New York: Feldheim Publishers, 1999.

Ibn Aṭ-ṭaiyib, ʿAbd Allāh. *Fiqh an-naṣrānīya (Das Recht der Christenheit)*. Herausgegeben von W. Hoenerbach und O. Spies. Louvain: Université catholique de Louvain. Faculté de Théologie, 1956.

Ibn Mattá, ʻAmr, Mārī Ibn Sulaymān, *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria (Akhbār faṭārikat kursī al-Mashriq: min kitāb al-Mijdal)*. Romae: F. de Luigi, 1896-1899.

Lamport, Mark. *The Rowman & Littlefield Handbook of Contemporary Christianity in the United States*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2022.

Manna, Eugene. *Syriac Arabic Dictionary*. Mossoul, 1900.

Sacra Congregatio De Propaganda Fide. Biblia Sacra Arabica. *Sacræ Congregationis De Propaganda Fide Iussu Edita, Ad usum Ecclesiarum Orientalium: Additis e regione Bibliis Latinis Vulgatis*. Romæ: Typis eiusdem Sacræ Congregat. de Propaganda Fide, 1671.

Samir, Samir Khalil. "The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)." In *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, edited by Samir Khalil Samir and Jorgen Nielsen, 57-114. Leiden: Brill, 1994.

Sinai Manuscripts. *Sinai Arabic 2; Bible. Pentateuch*. A publication of St. Catherine's Monastery of the Sinai, Egypt, 2022.

Smith, William. *A dictionary of the Bible: comprising its antiquities, biography, geography, and natural history*. London: Murray, 1863.

Staal, Harvey. *Mt. Sinai arabic codex 151*. I. pauline epistles, Lovanii: Aedibus E. Peeters, 1983.

Watts, *Ricardus. Biblia sacra polyglotta, textus archetypos versionesque praecipuas ab Ecclesià antiquitùs receptas complectentia*. Londini: Excudebat Ricardus Watts, sumptibus Samuelis Bagster, 1817.

Καμπουρίδησ, *Κώστας. Δύο Τουρκικά έγγραφα για τον επίσκοπο Φαναρίου [και Νεοχωρίου] Ανανία, 1691*. Βυζαντινός Δόμος 27, 2019.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 507–532

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1145709
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 19.07.2022
Revision Requested: 08.11.2022
Last Revision: 23.11.2022
Accepted: 24.11.2022

Reinterpreting the Tension between *Dīn* and *Dunyā*: The Naqshbandī *Ṭarīqah* as Experienced and Shaped by its Mujaddidī and Khālidī Shaykhs

Din ve Dünya Geriliminin Yeniden Yorumlanması: Müceddidî ve Hâlidî Şeyhlerinin Deneyimleri Bağlamında Nakşibendî Tarikatı

Metin Noorata[*], **Önder Küçükural**[**]

Abstract

In his article “Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular?,” Rushain Abbasi convincingly demonstrates how pre-modern Muslim thinkers had made an array of meaningful distinctions between *dīn* (‘religion’) and *dunyā* (‘the world’) approximating the religious-secular dyad. This paper explores a fourth typology, a latent opposing attitude toward the *dīn-dunyā* binary, by expanding Abbasi’s analytical trajectory to include both a discursive and pragmatic framework – the former involving scrutiny of the content and substance of rationally thought-out arguments, the latter demanding a closer look at how ideas have informed and shaped practical forms of reasoning and their application in the real world. Therefore, beyond the conceptual and epistemological signification of the *dīn-dunyā* binary in Islamic thought as surveyed by Abbasi, an attempt will be made to show how Muslims have also reasoned in both theoretical and practical terms to bridge the tension between the two spheres. The overarching objective is to consider how the *dīn-dunyā* binary fares in the Islamic mystical tradition through a case study analysis of five prominent Naqshbandī shaykhs: Aḥmad Sirhindī, Khālid al-Shahrazūrī, Aḥmad Gümüşhānevī, Zahid Kotku, and Mahmud Esad Coşan. The dialectical method developed by Shmuel Eisenstadt, which supposes a basic tension between the transcendental and mundane orders, will be applied to examine how each individual shaykh experienced, interpreted, and bridged the opposition between *dīn* and *dunyā* in both their doctrinal teachings and life-practices. The study aims to show how the shaykhs applied certain ethico-mystical principles like *khalwat dar anjuman* (‘solitude within society’) in a way that saw them engaging in a constant and concerted effort at bridging the unbridgeable in their worldly and other-worldly pursuits.

Keywords

Naqshbandiyyah , *Dīn-Dunyā* Binary , Dialectical , Tension , Transcendental , Mundane , *Khalwat dar Anjuman*

Öz

Rushain Abbasi “Modern öncesi dönemde Müslümanlar dini ve seküleri birbirinden ayırdılar mı?” adlı makalesinde birçok yazarın aksine bu iki alanın modern öncesi dünyada da günümüzdekine benzer bir biçimde ayrılmakta olduğunu iddia etmektedir. Bu makalede Abbasi’nin önerdiği üçlü sınıflandırmaya bir dördüncüsünü eklemeyi önermekteyiz. Din ve dünya arasındaki ayrımın sadece analitik bir ayrım olmadığını, iki ucun birbirine zıt, gerilimli bir ilişki içinde ortaya çıktığını iddia etmekteyiz. Bu ayrım sadece doktriner düzlemde değil, aynı zamanda günlük yaşamda, söylemsel düzlemde ve

* **Corresponding Author:** Metin Noorata (Ph.D.), Ibn Haldun University, Department of Civilization Studies, The Alliance, Istanbul, Turkiye. E-mail: metin.noorata@gmail.com ORCID: 0000-0002-7671-7150

** Önder Küçükural (Asst. Prof. Dr.), Ibn Haldun University, The Alliance of Civilizations Institute, Department of Civilization Studies, Istanbul, Turkiye. E-mail: onder.kucukural@ihu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6495-8723

To cite this article: Noorata, Metin, Kucukural, Onder. “Reinterpreting the Tension Between Dīn And Dunyā: The Naqshbandī Ṭarīqah As Experienced and Shaped by its Mujaddidī and Khālidī Shaykhs.” *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 507–532. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1145709

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

pratik akıl yürütme noktalarında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda din ve dünya arasındaki ayrım Abbasi'nin iddia ettiği gibi sadece İslam düşüncesine içkin kavramsal bir ayrımın ötesindedir. Makalenin temel amacı beş Nakşibendî şeyhinin bu çabayı bizzat kendi yaşamlarında ne şekilde sergilediklerini göstererek tartışmaktır. Bu amaç doğrultusunda Shmuel Eisenstadt tarafından öne sürülmüş olan gerçekliğin *transcendental* (aşkın olan) ile *mundane* (gündelik olan) düzlemler arasındaki gerilimi ele aldığı kavramsal çerçeveye başvurulmuştur. Beş şeyhin bu gerilimi nasıl yaşadığı ve kendi pratik kararlarında ne şekilde yorumlayarak üstesinden geldikleri, iki alan arasında nasıl köprü kurdukları ve bunun kendi öğretilerine nasıl yansıdığı makalede tartışılmaktadır. Bu bağlamada Nakşibendiliğin "halvet der-encümen" prensibi bu iki dünya arasındaki gerilimin üstesinden gelinmesini mümkün kılan anahtar yaklaşım olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler
Nakşibendî Tarikatı, Din-Dünya Ayrımı, Diyalektik , Gerilim, Aşkın, Gündelik, Halvet Der-Encümen

Introduction

In one of his most recent articles, Rushain Abbasi presents a persuasive case that calls attention to the concepts of *dīn* and *dunyā* – in what he renders as 'religion' and 'non-religion', respectively – in pre-modern Islamic discourse as representing an indigenous Islamic binary that corresponds, at least in some approximation, to the modern religious-secular dyad.[1] He identifies three main typologies of Muslim thinkers in this regard: (1) separationists, who maintain a differentiating distinction between *dīn* and *dunyā*; (2) non-differentiationists, who insist that Islam encompasses all dimensions and aspects of life; and (3) synthesizers,[2] who affirm the *dīn* and *dunyā* distinction but in a way that finds a middle course between the first two typologies. Abbasi goes on to illustrate how the thought of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111) conforms to the third typology as one who "acknowledges an inherent division between the religious and secular sciences, whilst simultaneously understanding the latter through a religious cosmology that embeds the word of God into His natural creation."[3] The thought and practice of Ghazālī – including many Muslims of his caliber – is far more complex than what the above categorization allows. We would like to therefore problematize his threefold typology by exploring precisely what he dismisses, namely, a latent rift between *dīn* and *dunyā*.

Approaching Islamic discourse as a product of discursive inquiry and reasoning runs the risk of overlooking other interrelated aspects including, most generally, the practical elements of discourse. One form of reconciliation between text and practice is found in Talal Asad's characterization of Islam as a 'discursive tradition' where discourse is said to "address itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present."[4] Asad's proposed methodological corrective, which he offers from an anthropological perspective of Islam, is also helpful when conducting a textual analysis on concepts like *dīn*

1 It should be noted that the *dīn-dunyā* binary signifies, at best, two separate spheres, which is the distinction Abbasi essentially attempts to bear out in the context of Islamic thought. Conversely, in the religious-secular binary, 'the secular' represents, in the first instance, an ideology that purports to be the sheer absence of 'the religious', whether in the social or political domain. While this study entertains the semblance of the *dīn* and *dunyā* distinction with that of the modern religious and secular divide, this issue continues to be the subject of much controversy and debate, however, one that is well beyond the scope of this paper.

2 Although Abbasi does not refer to "synthesizers" in his study, this term seems to correspond best to his typological description.

3 Rushain Abbasi, "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Din–Dunya Binary in Medieval Islamic Thought," *Journal of Islamic Studies* 31, no. 2 (May 2020): 26.

4 Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Occasional Paper Series*. Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies (1986): 14.

and *dunyā*, that is, by constructing meaning based not only on the text's empirical content but also on the writer's practical intent. To illustrate, when we take the life of Ghazālī as an example, we find that the content of his thought strongly correlated with his own practical experiences. Before he penned his *magnum opus*, the *Iḥyā'*, a masterful literary synthesis of Islamic doctrine and ethico-mystical teachings, Ghazālī had undergone a momentous personal crisis which ultimately saw him abandoning his worldly career and life altogether to pursue otherworldly salvational activities. Ghazālī's acute breakdown involved an apparent disconnect between his *dīnī* and *dunyawī* aspirations. His solution to this, we are told, was to forgo the *dunyā* and focus on *dīn*. This decision of his would lead him to vagabond about the world in more than a decade-long spiritual retreat. In this context, Ghazālī was attempting to subvert the tension between *dīn* and *dunyā* through a radical separation of the two. He, however, admits his failure to realize this separation in any absolute way: "the vicissitudes of the times, the affairs of the family, the need of subsistence, changed in some respects my primitive resolve, and interfered with my plans for a purely solitary life."[5] Although Ghazālī eventually returns to his family and career, the opposition that he initially discerned and experienced between *dīn* and *dunyā* is significant, not least because this is what later enabled him to synthesize the two domains in his own thought and practice.

Applying a discursive and pragmatic framework to the dīn-dunyā *binary*

Abbasi makes an important observation when he writes, "The *dīnī* was often seen as above the *dunyawī* and could breach it in an almost inverse relationship to the modern religious-secular distinction, in which it is the secular that sets the terms for religion."[6] However, by broadening the trajectory in how we probe the notions of *dīn* and *dunyā* to include both a discursive and pragmatic framework – the former involving scrutiny of the content and substance of rationally thought-out arguments, the latter demanding a closer look at how ideas have informed and shaped practical forms of reasoning and their application in the real world – would arguably enrich our understanding further. This line of inquiry is partly informed by Ahmet Karamustafa's assessment of the notion of *dīn*, which he carries out in light of both frameworks. In this context, he gives the example of the thirteenth-century mystic-philosopher 'Azīz Nasafī (d. circa 1300), who had "viewed human life as a continuous struggle to achieve perfection in which individual human souls attempt to develop themselves to the highest level of the "spiritual" domain of existence

5 Quoted in William James, *Varieties of Religious Experience* (London & New York: Routledge, 2002), 313.

6 Abbasi, "Did Premodern Muslims," 9.

(which is, nevertheless, inextricably interconnected with the "physical" domain)."[7] Karamustafa continues to tell us how, "Nasafī had monistic views about the cosmos, and seen in this context, such a conception of *dīn* as a pragmatic framework for human conduct proves to be quite different from the theistic understanding of *dīn* as a natural human propensity toward monotheism."[8] Therefore, examining the *dīn-dunyā* binary in light of both discursive and pragmatic frameworks allows us to see how Islamic thought and practice intersected as Muslims simultaneously engaged in theoretical discussions and addressed real-life practical issues.

The latent rift between dīn *and* dunyā *in Islamic spirituality*

Historically, Muslims can be shown to have taken an ambivalent or even negative stance with respect to the *dunyā* – paralleling, in an inverse manner, the modern secularist view of religion – which had led more piety-minded Muslims to relinquish their temporal (*dunyawī*) responsibilities and duties in search of a spiritual (*dīnī*) life. This, however, is not to suggest that Muslims had conceded to a doctrinal separation between the religious and the secular as we find in early Christianity, for instance, but to rather put forward the idea that Muslims have without question exhibited comparable tendencies in the name of piety. This was especially true in the case of Ghazālī whose attitude toward the *dunyā*, according to his *Iḥyā'*, was as follows: "At the judgement the *dunyā* will appear as a horrid old hag and will be cast into the fire,"[9] to which Arthur Tritton notes is "an idea which contradicts the fundamental thought of Islam."[10] Ghazālī's view of the world in this manner, which may not cohere with his thought elsewhere, is not surprising since he operated on multiple levels as a jurist, theologian, philosopher, and mystic.[11] Abbasi is therefore right to point out that Ghazālī in different instances makes clear distinctions between *dīn* and *dunyā*, albeit in varying degrees.[12] Yet, as alluded to already, Ghazālī had also made a markedly *radical* distinction between the two spheres over the course of his protracted spiritual journey.

---

7 Ahmet Karamustafa, "Islamic Dīn as an Alternative to Western Models of "Religion"," in *Religion, Theory, Critique*, ed. Richard King, 163-171. (New York: Columbia University Press, 2017), 167.

8 Karamustafa, "Islamic dīn," 167.

9 Quoted in A.S. Tritton, "Dunyā," in *The Encyclopaedia of Islam*, ed. Bernard Lewis, Ch. Pellat and Joseph Schacht, vol. 2 (Leiden: E.J. Brill, 1965): 626.

10 Tritton, "Dunyā," 626.

11 Notwithstanding, Ghazālī generally expresses a dim view of the world in the context of its misuse for serving the passions and ego.

12 Abbasi, "Did Premodern Muslims," 23-5.

In probing the Islamic renunciant tradition, we find that Muslims who adopted a world-renouncing outlook had often spurned the *dunyā* and polarized it with *dīn*. Many early Muslim renunciants had, therefore, perceivably embraced an attitude that was, in some measure, strikingly similar to Christian and Buddhist monks, which, in effect, translated into an apparent schism between *dīn* and *dunyā*.[13]

Later, Sufis who advocated inward piety and adopted a world-transcending attitude are said to have "bridged the abyss between individualist renunciatory piety and community-oriented world-affirmation."[14] Therefore, the great majority of Sufis increasingly began embracing the world and had no qualms about material gain, especially considering their devotional regimen foregrounded ideas such as *faqr* ('spiritual poverty'), which signifies the recognition of being in complete reliance and constant need of God. Earning a living was taken so seriously by some Sufi shaykhs, such as those of the Shādhiliyyah, that aspirants who did not have an occupation would be denied initiation.[15]

The so-called synthesis mentioned above would introduce a new kind of tension, nevertheless, since Sufism "was still subject to the antisocial pull of the option of other-worldly contemplation."[16] The peculiar tension between *dīn* and *dunyā* in the Sufi context thus tended to be in what may be described as a flux between being in a 'mutually-defining relationship' as Abbasi aptly phrases it, and a 'mutually opposing' one as a modern secularist would have it. That is to say, while Sufis indeed generally accommodated both *dīn* and *dunyā* in a complementary way, they nevertheless did at times see the *dunyā* as having a corrupting influence on *dīn*, and in turn, led some to adopt a mental posture or course of action that indicated a mutually opposing sentiment toward *dīn* and *dunyā*.

Yet the supposed rift between *dīn* and *dunyā* as indicated by certain Muslims of either a pronounced renunciant or mystical bent has invariably been objected

13 This is not to suggest that other spiritual traditions directly influenced the development of Islamic renunciation, but to simply point out the undeniable, even if ever so slight, resemblance in their religious and worldly orientations. See Ahmet Karamustafa's *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200–1550*. (Salt Lake City: The University of Utah Press, 1994), 29.

14 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 29.

15 The Shādhilīs' insistence on gainful employment and physical labor, in particular, is said to have stemmed from the Khurasanian Malāmatī ethic, which stressed, among other things, the importance of being a producer rather than a mere consumer; see İrfan Gündüz's "Mehmed Zâhid Kotku (RH.A)'in Tarikat ve İrşad Anlayışı," *Vuslatının 14. Yılında Mehmed Zahid Kotku (K.S.) ve Tasavvuf Sempozyum Konuşmaları*, ed. H. Hüseyin Erkaya, 85-94 (Istanbul: Seha Neşriyat, 1995).

16 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 31.

to by their Muslim detractors. Some of these detractors who tended to be of a resounding legalist bent were generally against the dualistic conception of reality upheld by Sufis in which they divided everything into the outward (*al-ẓāhir*) and the inward (*al-bāṭin*).

The dīn-dunyā *binary in the case of the Naqshbandiyyah*

Meanwhile, legal-minded Muslims who positioned themselves within the mystical tradition have also sought to address and reconcile the perceived opposition between *dīn* and *dunyā*. In this regard, the Naqshbandīs emerge as one of the prime examples of Muslims who developed their mystical regimen by accommodating the tension between *dīn* and *dunyā* in their everyday lives and institutionalizing it in their doctrinal interpretations. As indicated earlier, under the early Sufis, the *dunyā* and, by extension, "Life in society was now seen not as an evil snare that had to be shunned at all cost but as a challenge, admittedly formidable but not insurmountable, on the path that led humanity to God."[17] Nevertheless, the Sufis were still vulnerable to the temptation of seclusion from the world in pursuit of the contemplative life. In this way, the response put forward by the Naqshbandīs to the tension between *dīn* and *dunyā* becomes intelligible in light of the *Ṭarīqah*'s ethico-mystical principle of *khalwat dar anjuman* ('solitude within society') – one of eleven Naqshbandī precepts known as the *kalimāt-i qudsiyyah* or 'sacred words' – and the primacy that the Naqshbandīs have consistently assigned to teaching and guiding the people which, in Sufi parlance, refers to the activity of *irshād*.[18]

This paper will therefore explore the *dīn-dunyā* binary in the Naqshbandī path by employing the dialectical method proposed by Eisenstadt. Along with the *dīn-dunyā* binary and our main analytical tool of the transcendental-mundane dialectic, we will also make use of similar expressions such as 'other-worldly and this-worldly' as well as 'spiritual and temporal' depending on the context and specificity of the matter under discussion.

Certain ideational and practical differences are known to have existed between the Naqshbandīs as those who continuously adapted to the times, reconfigured past legacies, and reoriented themselves in light of changing contexts. Yet they have also exhibited a definitive character in terms of strict adherence to legal injunctions and prophetic prescriptions, a generally positive attitude toward worldly activism, and

17 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 29.

18 A concisely written analysis of the *kalimāt-i qudsiyyah* is provided in Itzchak Weismann's *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. (London & New York: Routledge, 2007), 27-30.

an inner contemplative life in total devotion to God. In this respect, the principle of *khalwat dar anjuman*, which combines inward devotion with outward activity, arguably not only provides the theoretical grounds on which this-worldly and other-worldly affairs could be justified and accommodated in a consonant way but further suggests that the tension between the transcendental and the mundane was to be made one of the prime elements of the Naqshbandiyyah.

Khalwat dar anjuman is amply mentioned in scholarly works dealing with the Naqshbandiyyah, and much has been said regarding its significance throughout the literature.[19] However, there has been little emphasis in terms of the various implications that *khalwat dar anjuman* has had in the lives of its practitioners in different historical and regional contexts. Now, to be more specific, *khalwat dar anjuman* refers to a peculiar attitude or orientation toward the here and now where the Sufi mystic adopts a posture of detached involvement. In practice, the seeker on the path is meant to be at once in constant recollection of God and actively engaged in worldly pursuits. This, in theory, is expected to culminate in a state of mystical immersion where only God is perceived to truly exist and matter.

With that said, while the substantive meaning of *khalwat dar anjuman* remained consistent throughout the ages, its functional signification nonetheless appears to have changed over time. The objective here will therefore be to examine how the Naqshbandīs practiced *khalwat dar anjuman* in different ways and across varying historical contexts in their attempt to bridge the tension between this world and the other world.

In what follows, our analysis will revolve around the life and thought of five Naqshbandī shaykhs from the Mujaddidī-Khālidī sub-branch: Aḥmad Sirhindī, Khālid al-Shahrazūrī, Aḥmad Gümüşhānevī, Zahid Kotku, and Mahmud Esad Coşan. All of these figures, who happen to be part of the spiritual chain of the Iskenderpasha community, stand out in the manner in which they responded to and bridged the tension between the transcendental and the mundane. Sirhindī marks the starting point in our narrative where the Naqshbandī revivalist impulse begins to burgeon in Mughal India. Khālid and Gümüşhānevī as major actors within the *Ṭarīqah* are representative revivalists of the Ottoman period while the revivalism of Kotku and Coşan do especially well in the context of modern Turkey. The Iskenderpasha community led by Kotku and later under Coşan would serve as the

19 For an excellent outline of the early Naqshbandiyyah, see Jürgen Paul's *Doctrine and Organization: The Khwājagān/ Naqshbandīya in the First Generation after Bahā'uddīn*. (Berlin, Germany: Das Arabische Buch, 1998); cf. Jürgen Paul, "Solitude within Society: Early Khwājagānī Attitudes toward Spiritual and Social Life," *Sufism and Politics*, ed. Paul L. Heck, 137-164. (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2012).

backbone of several major political parties. It would, therefore, not be any stretch of the imagination to view the Naqshbandīs as having played a critical role in the political landscape of both the pre-modern and modern world.

In showcasing Abbasi's point on the *dīn-dunyā* binary, the five Naqshbandī shaykhs mentioned above will serve as a case study to demonstrate how each figure responded to the tension between the transcendental and the mundane in the context of both pre-modern and modern times. The paper's analytical approach is based on Eisenstadt's criteria of the following five possible ways that alternative visions could develop in their response to the said tension: (1) the nature of the tension is *reformulated*; (2) the degree of the tension is significantly, if not entirely, *diminished* such that the transcendental and the mundane become conflated; (3) the prevailing conception of the tension is *rejected*; (4) the conventional religious and intellectual conceptions are *broadened* through other-worldly (e.g. mystically) charged responses to the tension; and (5) the original conception of the tension is *preserved*, suggesting opposition to its institutional concretization.[20]

Aḥmad Sirhindī (1564–1624)

Widely recognized as the *mujaddid* or 'renewer' of the second millennium for his revivalist achievements and contribution to Islam's florescence in the Indian sub-continent, Aḥmad Sirhindī left a most indelible mark on the mystical thought and ethos of the Naqshbandiyyah. Based on Eisenstadt's five-fold criteria, we will begin by looking at how Sirhindī kept to the conventional implementation of *khalwat dar anjuman*, and, as such, *preserved* the original conception of the tension between the two realms at the level of praxis. This will be followed by considering Sirhindī's engagement with Ibn 'Arabī's mystical philosophy to show how his nuanced conceptualization prompts a *reformulation* of the tension at the level of theory.

Sirhindī was thoroughly concerned with practical matters inasmuch as he was with theoretical ones. While Sirhindī goes to great pains in developing an elaborate method of understanding the various states and stages of mystical ascent, he confesses that all of this is meant for one to better adhere to the prophetic model and to practice the Sharī'ah with sincerity and excellence. Sirhindī's life is moreover full of examples where he exercises his practical reasoning in response to the tension between the transcendental and the mundane. In a letter written by Sirhindī detailing his mystical experiences under his preceptor, Muḥammad al-Bāqī(bi'llāh) (1564–1603), he tells us of an instance when he once sensed a deficiency in his spiritual state and wished to leave his preoccupation with *irshād*. Yet, despite his

20 Shmuel Noah Eisenstadt, "The Axial Age," European Journal of Sociology, (1982): 305-6.

self-dismay, he is said to have continued carrying out his duties and abandoned his desire to flee.[21] In his *Mabda' wa Ma'ād*, we find Sirhindī telling his disciples while in *i'tikāf*[22] that their intention to seclude themselves should be for none other than adhering to the prophetic way. And he concludes by asking rhetorically, 'What would be gained from us secluding and withdrawing from the people?.'[23]

Then there is Sirhindī's engagement with the mystical philosophy of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (1165–1240). Sirhindī's incisive and critical take on *waḥdat al-wujūd* has attracted much scholarly attention in both the past and present.[24] This has not unexpectedly presented us with a wide range of interpretations on the matter. Granted that observers in certain cases have made the most out of the distinctions between the two variant conceptions of God's unity, the implications underlying both, however, cannot be easily assailed.

There are two majorly contrasting paradigms in how Muslims have theorized about the reality of God's being in relation to the world. The first postulates a classical theist perspective wherein God is entirely distinct and separate from the world. The second proposes a panentheistic[25] view wherein God is neither altogether separate from the world nor altogether unified with it. The latter corresponds to the theosophical framework devised by Ibn 'Arabī who accentuates God's immanence and, in all important respects, fuses the this-worldly and the other-worldly. While the former is consistent with the (final) configuration by Sirhindī who underscores God's transcendence while taking attention away from His divine immanence. However, Sirhindī does not completely invalidate Ibn 'Arabī's model and instead relegates it to a lower status of mystical attainment. In this way, as we shall see, Sirhindī attempts to reconcile the tension between the two paradigmatic perspectives through his conceptualization of *waḥdat al-shuhūd*. But before delving into what Sirhindī had to say, it would seem appropriate to first briefly sketch out the crux of Ibn 'Arabī's thought.

21 Ahmed Sirhindi, *Mektûbât Tercemesi*, trans. Hüseyin Hilmi Işık. (Istanbul: Hakîkat Kitâbevi Yayınları, 2007), 450.

22 This refers to a vow of spiritual retirement that is carried out typically in a mosque during the last ten days of the sacred month of Ramadan.

23 Ahmed Sirhindi, "Mebde' ve Me'âd." *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*, trans. Necdet Tosun, 18-144. (Istanbul: Sufi Kitap, 2016), 95-6.

24 This comes as no surprise not least because Sirhindī himself draws a great deal on *waḥdat al-wujūd* as a point of reference when fleshing out his own thought in several of his works including *Maktūbāt*, *Mukāshafāt al-Ghaybiyyah*, and *Ma'ārif al-Ladunniyyah*.

25 This is not to be confused with pantheist. For a discussion on panentheism in the Islamic tradition, see Ahmed Afzaal's "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal," *Worldviews* 16, (2012): 239-262.

While Ibn ʻArabī may have been the first to develop a fully-fledged mystical philosophy centered on unraveling the enigma surrounding the nature of God's existence, many thinkers prior and posterior had also tackled this issue and arrived at conclusions analogous to his.[26] Above all, their concern in making a clearer sense of Islam's core doctrine of *tawḥīd* (lit: unification; the profession of belief in the unity of God) appears to have united them in their intellectual endeavors. Junayd al-Baghdādī (d. 298/910), the archetype of Irāqī Sufism, is a primary example worth mentioning as one who defined *tawḥīd* as "the separation of the Eternal from that which has originated in time," (*Ifrād al-Qadīm ʻan al-muḥdath*).[27] In this regard, as one author elaborates, there is a "paradox of the idea of unification being achieved by separation [which] implies that one of these elements has no true reality: thus the Eternal, the Real (*al-Haqq*) must be separated from all that is created and ultimately unreal."[28] And then there is Ghazālī, another representative example, who affirmed that 'there is nothing in existence save Allāh Most High and His acts', (*laysa fī al-wujūd illā Allāh taʻālā wa afʻāluh*).[29] The overlapping idea of assigning ultimate reality to God alone aligns with Ibn ʻArabī's conceptualization of God – later to be styled by others as *waḥdat al-wujūd* [30] – albeit with some variation in their depth, purpose, and final verdict.

In the thought of Ibn ʻArabī, *waḥdat al-wujūd* ('oneness of being') holds that "there is only one Being, and all existence is nothing but the manifestation or outward radiance of that One Being." Hence, "everything other than the One Being…is nonexistent in itself, though it may be considered to exist through Being."[31] We also find Ibn ʻArabī in his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, which is where he sets

26 Muslim thinkers were already formulating ideas that corresponded to the essential meaning of *waḥdat al-wujūd* as early as the second century of the Hegira; for instance, see William C. Chittick's "Rūmī and *waḥdat al-wujūd*," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian, and Georges Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 70-1.

27 Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Third/ Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings*. (London: Luzac & Company Ltd., 1962), 70.

28 Andrew Wilcox, "The Dual Mystical Concepts of *Fanā'* and *Baqā'* in Early Sūfism," *British Journal of Middle Eastern Studies* 38, no. 1 (April 2011): 104.

29 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*. (McGill Library Islamic Lithographs Digital Collection, 1288/1871-2), 7.

30 The term *waḥdat al-wujūd* was first popularized by one of Ibn ʻArabī's foremost disciples and commentators, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274), to only later be rendered equally infamous through the polemics of his main detractor, Aḥmad Ibn Taymiyyah (d. 728/1328).

31 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. (Albany: State University of New York Press, 1989), 79.

out to establish the essential link between God and His creation, explaining that every human individual has an element of the Divine within them. Along these lines, he writes: "for He describes Himself to us through us. If we witness Him we witness ourselves, and when He sees us He looks on Himself."[32] He then proceeds to demonstrate the inseparability of God's transcendence from His immanence. This is followed by an exposition on how the perfected human individual's elevated state is contingent on God's essence, for it is the only thing that is said to be elevated in itself.[33] Therefore, as far as Ibn ʿArabī is concerned, all opposites are united in God's essence, and all propositions are attributed to either God as the infinite, or God as the finite manifestation (*tajallī*).[34] Moreover, since the world, whose existence Ibn ʿArabī deems as purely a manifestation of God, has no reality of its own, he ultimately rules out any separate realities of either, say, a higher or lower order.[35] The points mentioned hitherto amid Ibn ʿArabī's thought differ in crucial ways from the perspective of Sirhindī, which, for our purposes, shall be highlighted in what follows.

Sirhindī grounds his thought in the doctrine of *waḥdat al-shuhūd* ('oneness of perception'), characterized by a mystical experience where one becomes aware of God as if He were one with the world yet in a manner that reflects not objective reality but rather an individual's subjective perception. Yet he, interestingly, advances the idea of *waḥdat al-shuhūd* in a way that skillfully circumscribes *waḥdat al-wujūd* without requiring him to reject its core premise. In other respects, Sirhindī does not stop short of arguing against the conflation of experience with knowledge but pursues the matter further with the idea of *ʿabdiyyāt* ('servitude to God') in what he describes as the culminating stage of mystical ascent.[36] This is likewise alluded to by Sirhindī in the verse, 'A servant [of God] must know his limits', which he intersperses throughout his collected letters.

Sirhindī affirms, pace Ibn ʿArabī, that the notion of *waḥdat al-wujūd* is something that the imaginative faculty can grasp if one were to contemplate on the meaning underlying the declaration of faith – i.e. 'There is no god save Allāh' – deliberately as 'There is no existent save Allāh'.[37] But the apprehension of God's unity in this

32 Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī, *The Bezels of Wisdom*, trans. Ralph Austin. (New York, Ramsey, & Toronto: Paulist Press, 1980), 55.

33 Ibn ʿArabī, *Bezels*, 85.

34 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariʿah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. (London: The Islamic Foundation, 1986), 105-6.

35 Ansari, *Sufism*, 115.

36 Sirhindi, *Mektûbât*, 18, 197.

37 Sirhindi, *Mektûbât*, 458.

manner, Sirhindī explains, is at once self-induced and impermanent. It is a mere construct of the mind, an imaginative experience that has no relation to the spiritual heart. For, knowledge of God's unity does not entail knowledge of the state (*ḥāl*) or station (*maqām*) of one's heart. In this sense, with respect to the idea of God being one with reality, we find Sirhindī bringing into focus the distinction between *belief* and *perception*, the latter of which he holds to be closer to the truth since it does not culminate in a denial of other existents alongside God.[38] And while Sirhindī concedes to the idea that mystical experiences could indeed lead to an unfolding of true reality (*ḥaqīqah*), he nonetheless saw the intuitive significance of such experiences being outweighed by their practical benefits of purifying and transcending the self to duly obey and please God.

In countervailing the notion of *tashbīh*, God's divine immanence, with an added stress on *tanzīh*, God's divine transcendence, Sirhindī underlines that God is entirely separate from the world and His creation. Everything apart from God is considered a non-being that exists only as a shadow (*ẓill*) of God's being. This distinction, which Sirhindī foregrounds in his system of thought, ultimately allows him to refute the premise that the world is ontologically conterminous with God, as Ibn ʻArabī contends. Sirhindī establishes the primacy of God's transcendence through his mystical journey, from *ʻilm al-yaqīn* (knowledge-based certainty) and *ʻayn al-yaqīn* (visual-based certainty) to *ḥaqq al-yaqīn* (realization-based certainty) as its culmination – the first two corresponding to *waḥdat al-wujūd* and the third to *waḥdat al-shuhūd*.[39] In doing so, Sirhindī not only maintains a clear and meaningful separation between God and all that is other than God but also demonstrates that the tension between the transcendental and the mundane realms of existence, which Ibn ʻArabī arguably dissolves through his conceptualization of God's unity, is retainable not only from a theological perspective but also from a mystico-philosophical one.

The two conceptions offered by Ibn ʻArabī and Sirhindī in regard to God's unity indicate two very different manifestations of Eisenstadt's proposed tension between the transcendental and the mundane. The notion of *waḥdat al-wujūd* and its widespread adoption by Sufis in general aligns with Eisenstadt's second alternative, in which the tension between the transcendental and the mundane is effectively denied. Moreover, *waḥdat al-wujūd* implicates a return to a previous state in which the said tension was non-existent. Now, if Sirhindī's conception is understood in opposition to that of Ibn ʻArabī, this necessitates the designation

38 Sirhindi, *Mektûbât*, 72.

39 Sirhindi, *Mektûbât*, 73-74.

of Sirhindī's position as a reformulation. Therefore, according to Eisenstadt's framework, it ultimately seems to be the case that Sirhindī restored the centrality of the tension within the Naqshbandiyyah by countervailing the transcendental with the mundane.

Khālid al-Shahrazūrī (1779–1827)

While initially restricted to provinces within the Arab-speaking Ottoman territories, the Khālidī offshoot of the Naqshbandī-Mujaddidī path would bolster its socio-political presence and spread throughout major parts of Islamdom in a rather impressive fashion under the auspices of its founder Khālid al-Shahrazūrī and his able deputies. Khālid's personal life was representative of how he not only bridged the tension between the transcendental and the mundane but also *preserved* the original conception of the tension[40] through his practice of *khalwat dar anjuman*. His calculated responses to the time's socio-political challenges, which depended on several key practical innovations in his mystical teachings, saw him *broadening*[41] *khalwat dar anjuman* to include the conventional Sufi ritual practice of *khalwah*, which was nonetheless utilized by Khālid purely as a spiritual technique intended to more efficiently train and mobilize his disciples.

The presence of the *dīn-dunyā* binary is especially discernible in Khālid's practical reasoning. Before leaving his shaykh's company to spread the *Ṭarīqah*, Khālid says to Dihlawī, 'I shall seek religion (*al-dīn*) and this world (*al-dunyā*) in the interest of strengthening religion', to which Dihlawī responds, 'Go, I approve giving you both'.[42]

In the grander scheme of things, Khālid's vision was set on revitalizing Muslim societies through the Sharī'ah and the prophetic example, very much like Mujaddidīs prior to him. Although his thinking was geared less toward offering theoretical solutions than practical ones. And while indeed Khālid represents a critical link to

40 This corresponds to Eisenstadt's fifth criteria where the 'pristine form' (i.e. of contemplative solitude) is upheld.

41 The fourth criteria is where other-worldly charged ideas or practices are presented in response to the tension.

42 Ibrahim Fasih Haydarīzāde, *al-Majd al-Tālid fī Manāqib al-Shaykh Khālid*. (1875), 33; cf. Ḥasan Shukrī, *Mānāqıb-ı Shams al-Shumūs dar Ḥaqq-ı Ḥ aḍrat-i Mawlānā Khālid al-'Arūs*. (Istanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1884), 17-18. This reminds us of the kind of dedication that Sirhindī had for *irshād*, one that was akin to "a veritable "politics of guidance" (*siyāsat al-irshād*) which led him [i.e. Khālid] to construct a network of no fewer than 116 khalīfas […]" (Algar, "Political Aspects of Naqshbandī History," 132).

Sirhindī as one who revived his ideals,[43] there are nonetheless several underlying distinctions between the two that cannot be ignored. Sirhindī exhibits more interest in explaining the inner aspects and meanings of the Sharī'ah, while Khālid draws on the superiority of the Sharī'ah to counteract its undermining by those from within and without. This fundamental distinction explains why Khālid was far more practical-minded than Sirhindī when responding to the tension between the transcendental and the mundane.

To elaborate further on this last point, even in Khālid's written correspondences we find him integrating the divergent affairs of mysticism and politics. He, for instance, dedicates one of his letters to an apologetic explanation of the much-debated subject of *rābiṭah* ('spiritual bond') in an attempt to justify it as a legitimate mystical technique,[44] and in his closing remarks implores his disciples residing in Istanbul as follows:

> 'I bid you to supplicate whole-heartedly, during the day and night, for the perpetuity of the Sublime Ottoman State upon which [the integrity of] Islam depends; and for its deliverance from the enemies of the religion, the accursed Christians (*al-Naṣārā al-malā'īn*) and the dissident Persians (*al-A'jām al-murtaddīn*)'.[45]

What his line of reasoning suggests is that even when Khālid can be seen sorting out issues related to mystical practice, he insists on reminding his disciples of the importance of worldly matters and their inseparability with being a Naqshbandī Sufi.

As alluded to already, after he was appointed shaykh and given complete authority to initiate others into the *Ṭarīqah*, Khālid soon attracted aspiring Sufis to his circle, offering them spiritual instruction and, in time, mobilizing them for his own purposes. Despite his overt political ambitions, Khālid was equally concerned with spiritual matters. He emphasized in particular the practices of silent-*dhikr,* solitary retreat, and, above all, *rābiṭah*.

There are several different ways in which the Naqshbandīs have understood and practiced the technique of *rābiṭah*. Overall, there are two major significations of

43 David Damrel,"The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World" In Naqshbandis, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, & Thierry Zarcone, 261-279. (Istanbul & Paris: Éditions Isis, 1990), 277.

44 See below for more on *rābiṭah*.

45 Khālid, "Risālah fī al-Ḥaqq al-Rābiṭah." In Majmū' 'Aẓīmah, 19-27. (Istanbul, n.d.), 27. See also Butrus Abu-Manneh's *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876)*. (Istanbul: The Isis Press, 2001), 25n1.

rābiṭah that stand out. The first is a general practice that complements *ṣuḥbah*.[46] The second is where *rābiṭah* is considered an entirely separate technique and principle from *ṣuḥbah*.[47] Khālid would adopt *rābiṭah* in the second sense, alongside the conventional Sufi practice of *khalwah* as in ritual seclusion in a cell. These two spiritual techniques, as it turned out, proved to be far more appropriate and essential to the success of his mission.

Khālid's preference to utilize *rābiṭah* and *khalwah* in the strict sense mentioned above was due to the fact that *ṣuḥbah* required considerable devotion on the part of the shaykh, which proved impractical for Khālid given the distance and the sheer number of disciples under his tutelage.[48] The implication here is that had Khālid employed the practice of *ṣuḥbah*, the *Ṭarīqah* would not have been able to reach its full potential in scale and impact. In this way, Khālid's appropriation of *rābiṭah* and *khalwah* as a more efficient way of training disciples and broadening the *Ṭarīqah*'s reach and influence appears to have played a decisive role in his overall mission to revive Islam.[49]

All in all, Khālid's general orientation was very much like Sirhindī's in that both leaned a great deal more toward the mundane than the transcendental. Khālid introduced crucial changes into the Naqshbandiyyah, although he himself was not exceedingly concerned with doctrinal matters as was Sirhindī. And while Sirhindī's

46 In this sense, *rābiṭah* indicates the spiritual binding of the disciple's heart with his shaykh, which could take place either in the shaykh's presence or absence. Here, *ṣuḥbah* refers to the close association between shaykh and disciple in which the physical presence of both parties are required in order to facilitate an affectionate attachment (*maḥabbah*), and ultimately the impartation of the shaykh's spiritual qualities and manners to the disciple. *Ṣuḥbah* was to be fulfilled in unison with the practice of *khalwat dar anjuman*, which is where both the shaykh and his disciple are actively involved in the world during the entire training process. In this method of instruction, therefore, the ritual practice of *khalwah*, which in the specific sense corresponds to a forty-day spiritual retreat known as *arba'īn*, does not find support in the core doctrinal principles adhered to by the Naqshbandīs.

47 When discerned in this way, one is to practice *rābiṭah* in the way just-mentioned albeit in the absence of one's shaykh, and at all times. Under these conditions, *rābiṭah* is associated with the practice of *dhikr* – a technique which is typically reserved only for God – since "attaining absorption in the shaikh (*al-fana'fi al-shaikh*) is a prelude for absorption in God" (Abu-Manneh, "Studies on Islam," 33).

48 Abu-Manneh, "Studies on Islam," 30.

49 It may further be observed that these two religious practices were strongly correlated with his political ambitions in specifically creating a more formal and centralized arrangement within the *Ṭarīqah*. This is partly confirmed when we consider his unprecedented insistence on having all affiliates of the *Ṭarīqah*, including the disciples of his deputies whom he never came into contact with, to practice *rābiṭah* by having only his image fixed in their hearts (Abu-Manneh, "Studies on Islam," 30).

reworking of Ibn ʻArabī's thought had fostered a critical shift in the *Ṭarīqah*'s theoretical discourse, Khālid's overtly political and militant posture, along with his adoption of a new range of disciplinary techniques, proved to be instrumental in the shift in focus that he brought about in the realm of praxis. In this respect, Khālid's legacy would leave a significant impression on the caliphal center in Istanbul where, as we shall now see, over the next two centuries, the Naqshbandīs would preserve the spirit of his calling to actively revive Islam and resist anything that served to undermine its supremacy.

Aḥmad Gümüşhānevī (1813–1893)

Gümüşhānevī was a leading Ottoman scholar and revivalist during the second half of the nineteenth century. He provides us with one of the more intriguing examples of the tension in question when considering his religious revivalism, missionary zeal, and personal life, which was wrought with apparent contradictions. When we apply Eisenstadt's analytical approach, we will find that Gümüşhānevī *preserved* the original conception of the tension between the transcendental and the mundane in his own life while *broadening* the doctrinal interpretations of the *Ṭarīqah* to include the disciplinary technique of *khalwah*. It will also be observed that the tension had become a constitutive element in Gümüşhānevī's personality in what might be attributed to his predilection for *ḥadīth* – something we do not find with Sirhindī and Khālid – and emphasis on embodying the prophetic way in his conduct and character with strict attention to detail.

To analyze how the said tension figured in Gümüşhānevī's life, we may begin with a biographical work entitled *Hadiyyah al-ʻĀrifīn* by Muṣṭafā Fevzī. The *Hadiyyah* delivers an intimate account of not only Gümüşhānevī's upbringing and career but also his general frame of mind toward people, religion, and the world. We are told that Gümüşhānevī possessed a constant awareness of God's presence in the world and that, 'His [spiritual] essence was always free from worldly affairs'.[50] Evidently, out of a peculiar kind of reverence he felt toward God, he curiously saw it as improper to stretch out his legs even in a state of weakness or while asleep; for example, once, when he had fallen ill, he is said to have reddened at the doctor's request to extend his legs.

Meanwhile, in choosing to maintain an active interest in mundane affairs, Gümüşhānevī is known to have performed various administrative and executive functions in the *tekke* that he had founded. His *tekke* was strategically located right

50 Mustafa Fevzī, *Hadiyyah al-ʻĀrifīn fī Manāqib Quṭb al-ʻĀrifīn Mawlānā Aḥmad Ziyā' al-Dīn b. Muṣṭafā al-Gumushkhānawī*. (Istanbul, 1895), 34.

opposite the *Bāb-ı Āli*, viz. the Ottoman civil-bureaucratic headquarters otherwise known as 'the Sublime Porte'. He also established one of the largest libraries in Istanbul, in addition to a printing press which made reading material readily available to the public at no cost to them.

Gümüşhānevī was critical of adopting anything that stood contrary to Islam. This would manifest in palpable ways through his opposition to the project of westernization.[51] One example worth mentioning is his opposition to the founding of the Ottoman Bank.[52] It is said that this event motivated Gümüşhānevī to take initiative and offer an alternative form of financing at his *tekke* through a community chest, which operated much like a conventional *waqf* or 'pious endowment system'. The funds, initially collected from some of his wealthy disciples, were used to support small businesses as well as to establish extensive libraries across various cities including Bayburt, Of, and Rize.[53]

While Gümüşhānevī certainly lends the impression of someone who had a striking personality, the attitude that he appropriated in his spiritual life was, albeit, at once sober and calm. He, for instance, held firm to the principle of *khalwah* in keeping with the Khālidī path, and religiously practiced it four times during the year. The proper methodologies (*uṣūl*) and customs (*ādāb*) of spiritual practices in general were to be performed in secrecy, and any unseemly behavior was to be avoided. One should consume less, speak less, and sleep less – ascetic principles by which Gümüşhānevī himself is said to have lived. Escaping from the world is not proper, as was overly engaging in it. He was also keen on not engaging in any worldly discussions for a period of time after the morning prayer and throughout the night after the evening prayer.

In order to understand Gümüşhānevī's approach to the tension between the transcendental and the mundane from a religious doctrinal perspective, we may refer to his *Jāmi' al-Uṣūl*. He explains that a true Sufi must meet certain conditions and possess certain qualities before engaging in any affair.[54] Another serious offense, according to Gümüşhānevī, is for a person to advance into a position of which they are neither eligible nor deserving. These two points are said to constitute

51 Especially when it came to European cultural values and its capitalist monetary system.

52 As far as Gümüşhānevī was concerned, the modern banking system as an interest-based institution not only went against the core fundamentals of Islam, but it also better positioned European powers in furthering their political dominance and economic interests at the expense of Muslims (İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, 66).

53 Fevzī, *Hadiyyah al-'Ārifīn*, 34.

54 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*. (Istanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005). 167

the basis of all errors.[55] His emphasis on the second matter, in particular, is due to what he saw as the inextricable connection between spiritual excellence and worldly engagement.

Being of the view that treading the path toward God was a gradual learning process, Gümüşhānevī would make the most of *khalwah* as a technique to train his disciples. Retreating from the world for forty days gives a person the opportunity to rectify their heart by instilling it with the presence of God and preparing it for life in society. In this respect, Gümüşhānevī says that, 'If you [succeed in] not allowing your heart to become obsessed with the world (*dünya*) and the things that belong to the world (*dünyalık*), you will be among those who attain greatness in knowledge (*ilim*) and gnosis (*marifet*). No secret or knowledge will remain hidden from that person'.[56] Similarly, those who act in accordance with Gümüşhānevī's teachings are said to be guaranteed four things: 'God will make them truthful, their actions sincere, their sustenance [as if it were] pouring down on them like rain, and will protect them from physical dangers'.[57]

It is within reason to conclude that the very existence of the tension between the transcendental and the mundane was highly germane to Gümüşhānevī's life and thought. The tension was essentially interpreted by Gümüşhānevī as a threat to the believer and the main obstacle in one's spiritual journey. Reconciling the tension involves recognizing its ever-looming presence and grappling with it throughout the entirety of one's life.

Mehmed Zahid Kotku (1897–1980)

Despite the demolition of Gümüşhānevī's *tekke* during the middle of the twentieth century, his ideas and mission would live on through his spiritual inheritors. Foremost among them was the Sufi-scholar Mehmed Zahid Kotku, a prominent visionary of his time who hailed from Bursa during the late Ottoman period and

55 Gümüşhanevi, *Velîler*, 166.

56 Gümüşhanevi, *Velîler*, 169.

57 Gümüşhanevi, *Velîler*, 168. These two quotes appear to reflect a paradox between two ways of looking at the world. Following Gümüşhānevī's thought process we are left with the basic idea that by simply denying the world, one is guaranteed happiness, success, and affluence. In this way, wealth is not necessarily a thing to be shunned, even if in excess. 'The righteous person is the one who is freed from being captive to the transitory pleasures of the world, and in this way attains true freedom, and is [moreover] able to take from them (i.e. pleasures) whenever they want and relinquish them whenever they please. This act of taking and relinquishing should be such that the heart mustn't be saddened by its coming into or leaving one's possession, so that not even the slightest of taint will enter upon the heart' (Gümüşhanevi, *Velîler*, 171).

flourished in Istanbul throughout the mid Turkish republican era. Understanding Kotku's approach in how he negotiated the tension between the transcendental and the mundane requires scrutinizing the two major fronts on which he operated. The first was his determination in creating a moral society in compliance with Islam's religious standards and its Sufi-inspired ethical code. While the second was his aspiration for Muslims to politically and economically excel and become formidable in the face of their European and American rivals, in the hope of ultimately surpassing them one day.

As the Turkish regime began loosening its grip on the organization and expression of religion in the public sphere, Kotku would make the most of his dual position as a Sufi shaykh and civil servant at the Iskenderpasha mosque in Istanbul's Fatih district. Under these circumstances, he found himself at liberty to challenge – albeit in allusive ways – the state-sanctioned secularist ideology by promoting an alternative moral vision for society. This newfound freedom is commonly attributed to the democratization of the Turkish polity and its transformation to a multiparty system during the mid-1950s, which resulted in political parties competing with one another to gain support from Sufi-led communities.[58] While such an explanation may seem plausible, it is arguably misleading since it outright disregards the underlying agency of individual Sufis. From this perspective, it may be surmised that figures like Kotku who proved to be effective in adapting to the times made it all the more difficult for the Turkish state to eradicate Sufism from society even after decades of suppression.

The major struggle for Kotku which he interpreted as the *jihād* of the time was on the economic front. This was largely directed at Western imperialism, as often referred to in many of his works. Kotku seems to have embraced this sentiment by way of Gümüşhānevī. Both were keen on pointing out that Muslims ought to abstain from consumerism and goods produced abroad and to always be prepared for armed struggle.[59] Kotku also made it a point for Muslims to pursue opportunities of leadership, especially when it came to holding key positions in the state bureaucracy.[60] Moreover, he lamented at the fact that Muslims were more given to becoming civil servants than engaging in trade and industry.[61]

58 For example, see "Turkey," in *The Columbia World Dictionary of Islamism*, ed. A. Sfeir (2007), 368.

59 Şerif Mardin, "The Nakshibendi Order of Turkey," in *Fundamentalisms and the State,* ed. Martin Marty & R. Scott Appleby, 204-232. (Chicago & London : The University of Chicago Press, 1993), 223-4.

60 Kotku, *Cennet Yolları*. (Istanbul: Server Yayınları, 2018). 102-6.

61 Kotku, *Tasavvufî Ahlâk*. (Istanbul: Bahar Yayınevi, 1975).

Koktu believed that the economic struggle needed to be reinforced with a strong educational foundation. ‘Whoever wants to work for the revival (*ihya*) of Islam must work toward [gaining] knowledge. Manufactories do not bring one closer to God, but perhaps may [even] lead them to depravity and sin. Salvation is [achieved] not with [building] manufactories, but with knowledge and *jihād*. Manufactories are needed for these [two] things. That is, it is a preparation for *jihād*’.[62] ‘As for today’s *jihād*, it is clear,’ Kotku writes, ‘freedom cannot be obtained except by fully mastering the most vigorous religious (*din*) and worldly (*dünya*) disciplines, [alongside] trade and commerce’.[63]

Taking into account the changes in the social and political context and conditions from 1958 onwards, the new code of conduct elaborated by Kotku, which sought to fuse tradition with modernity, was encapsulated in his reformulation of the classic Sufi adage: ‘a morsel of food, a cloak, and a Mazda’ – the last addition alluding to Japan’s economic success and its preservation of traditional values.[64] As it transformed from a *tekke*-based, relatively small-sized community, to one founded on textual and more anonymous relationships,[65] we find the Iskenderpasha community gradually turning into a model for political associations and economic cooperation, demonstrating its adaptivity to changing circumstances and ability to reimagine Islam throughout these processes.

Mahmud Esad Coşan (1938–2001)

Kotku’s successor and son-in-law, Mahmud Esad Coşan presents us with a highly contrasting example in comparison to Naqshbandī shaykhs in bygone eras. Coşan’s response to the tension between the transcendental and the mundane proved not only pragmatic, but also tended to accentuate this-worldly concerns above and beyond other-worldly ones. Relative to his predecessors, he projected an aura that was of a man of this world and not so much of a Sufi, let alone a shaykh. In between his professorial duties and role as a Naqshbandī shaykh, Coşan would nevertheless display his ability to bridge the tension between the two orders through his practice of *khalwat dar anjuman*. His written and verbal communications concerning Islam’s core teachings further suggest a *broadening* of the tension. This involved a two-step process. He would initially evoke a sense of awareness of the said tension’s existence among his general audience who, as one might assume, was comprised

62 Kotku, *Cihad* (Istanbul: Seha Neşriyat, 1984), 24.

63 Kotku, *Cihad*, 27.

64 Hakan Yavuz, “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements,” in *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, 129-147. (Istanbul: Numune Matbaası, 1999), 141.

65 Hakan Yavuz, “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements,” 146.

largely of uninitiated Muslims. He would then offer a resolution to the tension by drawing on ideas like *jihād* and *khalwat dar anjuman*.

During his professorship, Coşan initiated the publication of *İslam* and would use his writings as a platform to spread Islamic values and teachings, offer his take on the issues of the time at home and abroad, and maintain communication with his disciples.[66] The two key ideas underlined by Coşan, *jihād* and *khalwat dar anjuman*, do particularly well to understand how he bridged the tension between the transcendental and the mundane. Coşan divides *jihād* into two major categories: (1) struggling against the unbelievers (esp. western imperialist nations) who represent the enemy in plain sight; and (2) struggling against the less perceptible enemies of the Devil and one's own ego-self.[67] The first kind of *jihād* signifies a struggle at the mundane level, for even his remarks later down the line, indicate this.[68] The second kind of *jihād* stresses the inward struggle, wherein Coşan advises that Muslims transcend carnal desires and worldly attachments to earn the pleasure of God. Elsewhere, Coşan also mentions the significance of *jihād* as the ideal form of monasticism in Islam.[69] Meanwhile, his take on *khalwat dar anjuman* is relatively more straightforward.[70]

What is unprecedented in the case of Coşan is how he communicated the teachings of the Naqshbandiyyah on a mass scale to both readers of his periodicals and listeners of his radio program. He would therefore have to filter the teachings of the *Ṭarīqah* in his discussions to ensure that it contained nothing too technical for the

66 Mahmut Esad Coşan, *İslami Çalışma ve Hizmetlerde Metod*. (Istanbul: Seha Neşriyat, 1995), 41.

67 Mahmut Esad Coşan, "Allah Yolunda Cihad" in *İslam* (1983).

68 'The unbelievers want you to simply spend your time in worship, to pray and recollect God at home, [and to say,] "Look, there is freedom! What else do you want?" They are [essentially] telling you not to be concerned with anything else so that they may be able to exploit the country at will' (Mahmut Esad Coşan, "Allah Yolunda Cihad" in *İslam* (1983).

69 'As a term, what does *rahib* (monk) mean? It means people who fear God and aspire to regulate their conduct in a way that will make God love them. Indeed, monks in religions of the past, such as in Christianity, were religious people, [and were] striving to earn good deeds…by secluding into a cave, living alone in a tranquil setting, far away from the people, worshipping God, and being free from evil' (Mahmut Esad Coşan, *Hazineden Pırıltılar: Cuma Sohbetleri*, vol. 1, ed. Metin Erkaya, (1993), 155-6).

70 'In this context, he says: 'Ramadan ended, the religious festival began, *i'tikāf* concluded. What are we to do next? After this, we are to live based on the principle of *khalwat dar anjuman…* That is, to maintain a good state in society as if one were in solitude, [and] to be with God among the people. And they also said: The hand at work, the heart with God. This is why I advise *khalwat dar anjuman*, that is, to be as if in *i'tikāf* while among the people' (Mahmut Esad Coşan, *Hazineden Pırıltılar: Cuma Sohbetleri*, vol. 7, ed. Metin Erkaya (1999), 168.

uninitiated Muslim. And in conveying solely the content of principles like *khalwat dar anjuman*, its essential component as a mystical state of complete immersion in God's recollection becomes inadvertently lost.

Coşan exhibited very little interest in disseminating the *Ṭarīqah* as Naqshbandīs prior to him had. His intentions seem to have been more set on arousing the Turkish masses with a type of religious consciousness and the realization that Islam is the only authentic way of living in the world. One way he appealed to the people, for instance, was by underscoring Islam in terms of its significance as a cultural form of expression and potential as a unifying force against the Other. In his reading and listening materials, especially those intended for public consumption, Coşan would often provoke a negative sentiment toward western culture and its imperialistic impulse. In his periodical *İslam*, he was unambiguous in how he felt about the West and would use the Muslim-unbeliever dichotomy as an idiom of reawakening Muslims from their worldly- and materialist-induced stupor.[71] We also find Coşan's pragmatism especially prominent in his religious reasoning. In one of his articles, he explains the importance of studying economics and underlines that disregarding knowledge of this world may very well lead to retribution in the hereafter.[72]

At this juncture, the tension between the transcendental and the mundane, which had been defined by the personal initiative of Kotku, trended more toward the latter. The intensive use of mass media and social networks had transformed not only the content and means of conveying the community's message, but also the nature of the interaction between disciple and shaykh. The lack of poetry in Coşan's discourse, compared to Kotku's captivating oratory skills, likewise suggests a meaningful shift in the said tension. If one of the explanations for the displacement of language is closely linked to the historical moment, then in the case of modernization, not only does the interaction between shaykh and disciple become considerably altered due to the highly effective means of communication, but the substance of the message being transmitted becomes equally weakened.

Conclusion

This study has attempted to broaden Abbasi's categorization of the *dīn-dunyā* binary in pre-modern Islamic thought by exploring its alternative signification in the Islamic mystical tradition through a discursive and pragmatic framework. In this context, applying Eisenstadt's transcendental-mundane analytical model proved to be useful in framing the *dīn-dunyā* binary as a tensional opposition.

71 Coşan, "Allah Yolunda Cihad."

72 Coşan, "İslami Çalışma," 36.

In the case study analysis it was demonstrated how each of the five Naqshbandī shaykhs interpreted, experienced, and bridged the perceived tension between *dīn* and *dunyā* in both their life-practices and ethico-mystical doctrines.

Despite the vast historical and geographical trajectory from Sirhindī to Coşan, a remarkable continuity was made evident in how the Naqshbandīs bridged the tension between their worldly and other-worldly concerns through practices like *khalwat dar anjuman*. How each shaykh had bridged the said tension, notwithstanding, varied in noticeable ways. Sirhindī's response occurred on multiple levels, including in his own personal life, religious revivalism, and political activism. However, these three areas paled in comparison to his engagement with mystico-philosophical theory, as seen in his reconfigured response. Sirhindī's alternative conception of *waḥdat al-shuhūd* casted new light on *waḥdat al-wujūd* and, in significant respects, countered its subversion of the tension between the two orders of reality. The tension in the case of Khālid was addressed more pronouncedly on the practical level. His worldly ambitions and missionary zeal were on par with Aḥrār as their respective political endeavors in establishing the Sharī'ah at the state level were interpreted to be the most efficient way to guarantee its implementation. Gümüşhānevī's appropriation of the tension was far more pressing in his own personality and spiritual state owing to his attention to detail when it came to living his life according to the prophetic way. Kotku's efforts toward bridging the tension were salient in the social and economic spheres. Muslims in Kotku's estimation had either become too passive or too worldly (esp. in their lack of moderation and drive toward physical and spiritual *jihād*). He would try to develop a middle ground between these two extremes by encouraging a more competitive economic spirit and cultivating an ethos that was morally Islamic and ethically Sufi. Coşan's approach differed in crucial ways as he attempted to align his objectives with the vision laid out by Kotku. This saw Coşan bridging the tension by combining his role as a Sufi shaykh and university professor with his personal commitment to playing an active part in social, economic, and political affairs.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

References

Abbasi, Rushain, "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Din–Dunya Binary in Medieval Islamic Thought," *Journal of Islamic Studies* 31, no. 2 (May 2020): 1-42.

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings*. London: Luzac & Company Ltd., 1962.

Abdul Haq Ansari, Muhammad, *The Bezels of Wisdom*. New York, Ramsey, & Toronto: Paulist Press, 1986.

Abu-Manneh, Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876).* Istanbul, Turkey: The Isis Press, 2001.

Algar, Hamid, "Political Aspects of Naqshbandī History." In *Naqshbandis*, edited by Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, and Thierry Zarcone, 117-146. Istanbul & Paris: Éditions Isis, 1990.

Ansari, Muhammad Abdul Haq Ansar, *Sufism and Sharī'ah*. London: The Islamic Foundation, 1986.

Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Occasional Paper Series*. Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies (March 1986): 1-22.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William C., "Rūmī and waḥdat al-wujūd," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, edited by Amin Banani, Richard Hovannisian, and Georges Sabagh, 70-111. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Coşan, Mahmut Esad, *Hazineden Pırıltılar: Cuma Sohbetleri*, 9 vols., edited by Metin Erkaya, 1993-1999.

Coşan, Mahmut Esad, *İslami Çalışma ve Hizmetlerde Metod*. Istanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Coşan, Mahmut Esad, *Mehmed Zahid Kotku*. Istanbul: Server Yayınları, 2016.

Damrel, David "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World." In *Naqshbandis*, edited by Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, and Thierry Zarcone, 261-279. Istanbul & Paris: Éditions Isis, 1990.

Eisenstadt, Shmuel Noah, "The Axial Age," *European Journal of Sociology*, (1982): 294-314.

Fevzī, Mustafa, *Hadiyyah al-'Ārifīn fī Manāqib Quṭb al-'Ārifīn Mawlānā Aḥmad Ziyā' al-Dīn b. Muṣṭafā al-Gumushkhānawī*. Istanbul, 1895.

Friedmann, Yohanan, "Shaykh Aḥmad Sirhindī." PhD diss. McGill University, 1967.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*. Istanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, Vasiyetler ve Nasihatler. *Müceddid Risâlesi & Vasiyetler ve Nasihatler*, translated by Mehmed Bursalı. Istanbul: Vuslat Vakfı Yayınları, 2006.

Gündüz, İrfan, "Mehmed Zâhid Kotku (RH.A)'in Tarikat ve İrşad Anlayışı," *Vuslatının 14. Yılında Mehmed Zahid Kotku (K.S.) ve Tasavvuf Sempozyum Konuşmaları*, edited by H. Hüseyin Erkaya, 85-94. Istanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (K.S.)*. Istanbul: Ibn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

Haydarīzāde, Ibrahim Fasih, *al-Majd al-Tālid fī Manāqib al-Shaykh Khālid*, 1875.

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, *The Bezels of Wisdom,* translated by Ralph Austin. New York, Ramsey, & Toronto: Paulist Press, 1980.

James, William, *Varieties of Religious Experience*. London & New York: Routledge, 2002.

Karamustafa, Ahmet, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200–1550*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1994.

Karamustafa, Ahmet, “Islamic *Dīn* as an Alternative to Western Models of “Religion”.” In *Religion, Theory, Critique*, edited by Richard King, 163-171. New York: Columbia University Press, 2017.

Khālid, “Risālah fī al-Ḥaqq al-Rābiṭah.” In *Majmū‘ ‘Aẓīmah*, 19-27. Istanbul, n.d.

Kotku, Mehmed Zahid, *Tasavvufî Ahlâk*. Istanbul: Bahar Yayınevi, 1975.

Kotku, Mehmed Zahid, *Cihad*. Istanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Kotku, Mehmed Zahid, *Cennet Yolları*. Istanbul: Server Yayınları, 2018.

Mardin, Şerif, “The Nakshibendi Order of Turkey.” In *Fundamentalisms and the State*, edited by Martin Marty and R. Scott Appleby, 204-232. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.

Rizvi, Sayid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Lucknow: Balkrishna Book Co, 1965.

Sirhindī, Ahmed, *Mektûbât Tercemesi*, translated by Hüseyin Hilmi Işık. Istanbul: Hakîkat Kitâbevi Yayınları, 2007.

Sirhindī, Ahmed, “Mebde’ ve Me‘âd.” *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*, translated by Necdet Tosun, 18-144. Istanbul: Sufi Kitap, 2016.

Shukrī, Ḥasan, *Mānāqıb-ı Shams al-Shumūs dar Ḥaqq-ı Ḥaḍrat-i Mawlānā Khālid al-‘Arūs*. Istanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1884.

Sulaymān, Muḥammad, *al-Ḥadīqah al-Nadiyyah fī Ādāb al-Ṭarīqah al-Naqshbandiyyah wa al-Bahjah al-Khālidiyyah*. Istanbul: Işık Kitabevi, 1981.

Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*. Istanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Tritton, A.S., “Dunyā.” In *The Encyclopaedia of Islam*, edited by Bernard Lewis, Ch. Pellat and Joseph Schacht, Vol. 2. Leiden: E.J. Brill, 1965.

Wilcox, Andrew, “The Dual Mystical Concepts of *Fanā’* and *Baqā’* in Early Sūfism,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 38, no. 1 (April 2011): 95-118.

Yavuz, Hakan, “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements.” In *Naqshbandis in Western and Central Asia*, edited by Elisabeth Özdalga, 129-147. Istanbul: Numune Matbaası, 1999.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 33(2): 533–565

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1141122
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 05.07.2022
Revizyon Talebi: 31.08.2022
Son Revizyon: 08.09.2022
Kabul: 27.09.2022
Online Yayın: 24.11.2022

عقود الخيارات من منظور إسلامي

İslam Hukuku Açısından Opsiyon Sözleşmeleri

Options contracts from an Islamic perspective

Eşref Devabe*

المُلخّص:

تعد عقود الخيارات من أهم أدوات المشتقات المالية، حيث فتحت المجال أمام المستثمرين للتحوط ضد المخاطر في ظل بيئة تتسم بالمخاطر وعدم اليقين، فضلا عن تمكينهم من المضاربة اعتمادا على الرفع المالي. وفي المقابل فإن هناك من يرى أن عقود الخيارات تحولت من عقود كانت أصلا في نفسها خطرا، إلى عقود للتحوط ضد المخاطر، ولكنها في حقيقتها ما زالت الخطر ذاته، فهي ليست إلا أدوات مقامرة للاتجار في المخاطر، حيث يتم بيعها وشرائها من خلال نقلها ممن يتحوطون منها إلى من يقبلون عليها طلبا لثمن انتقال المخاطرة إليهم.

وفي ظل توجه العديد من الدول العربية لاسيما الخليجية نحو تطبيق عقود الخيارات في أسواقها المالية، ومحاولة صبغ معاملاتها بالصبغة الشرعية، تأتي هذه الدراسة للوقوف على حكم تلك العقود من منظور الاقتصاد الإسلامي.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، وتناولت مفهوم عقود الخيارات، ونشأنها وتطورها، وأنواعها، وسماتها، والمنظور الإسلامي لها، وقد انتهت الدراسة إلى عدم الجواز الشرعي لعقود الخيارات، ووضعت بدائل اقتصادية إسلامية لها، للتحوط من مخاطر التغيرات السعرية، من خلال بيع العربون، والخيار الشرعي، والوعد الملزم، مع عدم تداولها.

الكلمات المفتاحيَّة

الكلمات الافتتاحية: المشتقات – عقود الخيار- الأوراق المالية- الأسواق المالية

Öz

Opsiyon sözleşmeleri, yatırımcıların risk ve belirsizliğin hakim olduğu bir ortamda risklere karşı korunmalarını sağlayan en önemli finansal türev araçlarından biridir. Ayrıca bu sözleşmeler kaldırca dayalı spekülatif tutumlara da yol açmaktadır. Öte yandan, bu sözleşmelerin risklere karşı korunmayı sağlayan sözleşmelere, asli itibariyle riskli sözleşmelerden geçildiği söylenmektedir. Ancak realitede, bahsi geçen riskler sözleşmenin özünde halen mevcut konumundadırlar. Buna binaen, bunlar riske dayalı kumar araçlarından başka birşey değildir. Zira bunlar tedbirli davranan kişiler ile risk ücretini ödemeyi kabul edenler tarafından alınıp satılmaktadır.

Başta Körfez ülkeleri olmak üzere birçok Arap ülkesinin finansal piyasalarında opsiyon sözleşmelerinin uygulanmasına yönelik eğilimi ve işlemlerine şerî yasal bir nitelik kazandırma çabaları ışığında, bu çalışma, bahsi geçen sözleşmelerin hükmünü İslam iktisadı açısından değerlendirmektedir. Bu çalışma tümevarım ve tümdengelim olmak üzere iki metoda dayanmaktadır. Bununla birlikte, opsiyon sözleşmeleri kavramını, kökenleri ve gelişimlerini, türlerini, özelliklerini ve İslami bakış açısını ele almıştır. Neticede, bu çalışma, opsiyon sözleşmelerinin şerî açıdan caiz olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Buna mukabil, fiyat istikrarsızlığın risklerine karşı korunmak için İslam iktisadı açısından, kaporalı satış, şerî opsiyon ve bağlayıcı vaad olmak üzere birtakım alternatifler sunulmuştur. Böylece opsiyon sözleşmelerinin alınıp satılmasına gerek kalmamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türevler, Opsiyon Sözleşmeleri, Kıymetli Evraklar, Finansal Piyasalar

* **Sorumlu Yazar:** Eşref Devabe (Doç. Dr.), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ashraf.dawaba@izu.edu.tr ORCID:0000-0003-2122-6618

Atıf: Devabe, Esref. “İslam Hukuku Açısından Opsiyon Sözleşmeleri.” *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 533–565. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1141122

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Abstract
Option contracts are an essential financial derivatives tool as they have opened the way for investors to hedge against risks in an environment characterized by risk and uncertainty. Options also enable investors to speculate based on financial leverage. However, some view options contracts to have turned from being contracts that were initially a risk to contracts for hedging against risks. In reality, options are still associated with the same risk; they are nothing but gambling tools for trading in risks, as they are sold and bought by transferring them to those who accept the risk transfer. In light of many Arab countries' tendency toward implementing options contracts in their financial markets, especially in Gulf countries, and their attempts to provide a legal character to their transactions, this study aims to determine the ruling regarding these contracts from the perspective of Islamic economics. The study relies on inductive and deductive approaches and deals with the concept of options, their origin and development, types, characteristics, and Islam's perspective toward them. The study has concluded that option contracts are not permissible and that Islamic economic alternatives have been developed to hedge against price-change related risks by selling the deposit and the binding promise while not putting them up for trade.

Keywords
Derivatives, Option contracts, Securities, Financial markets

Extended Summary

Option contracts are among the most important instruments of financial derivatives because they pave the way for investors to hedge against risks in an environment characterized by risk and uncertainty. Options also enable investors to speculate using financial leverage. Meanwhile, some profess option contracts to have transformed from being risk contracts into contracts for hedging against risks while actually still maintaining the same risk. This is because options are nothing but gambling tools for trading in risks, due to being sold and bought by being transferred from those who are hedging against them to those who accept them with a desire to obtain the fee for taking on the risk.

In light of many Arab countries' (especially Gulf countries) inclination toward implementing option contracts in their financial markets while maintaining Shariah compliance, this study intends to discuss the Shariah ruling regarding these contracts from the perspective of Islamic economics. The study relies on inductive and deductive approaches to discuss the concept of option contracts, their origin, development, types, and Islam's view toward them.

The study defines an option contract as a contract between two parties, one being the holder or buyer of the contract and the other being the issuer or seller of the contract. Under this contract, the buyer has the right to buy from or sell to the issuer a number of units of a real or a financial asset at a specific price agreed upon in advance during the contract initiation on the condition that the execution will take place at a later date (i.e., the execution or expiration date). The buyer has the right not to execute the contract if this execution is not in their best interest. In exchange, a compensation payment is made to the issuer, called a reward or premium, during the contract initiation phase. This premium is neither refundable nor a part of the transaction value.

The study also discusses the types of option contracts and categorizes them according to various considerations. In terms of the type of transaction, option contracts can be divided into a call option, a put option, or a double option. In call options, the investor (buyer of the option) has the right to buy a number of financial securities (or other) at a specified price on a certain date in return for a premium paid by the buyer to the issuer of the option. In put options, the investor (buyer of the option) has the right to sell a number of financial securities (or other) at a specified price on a certain date in exchange for a premium paid by the buyer to the issuer of the option. In double options, the investor (the purchaser of the option) has the right to buy and sell a number of financial securities at a specified price on a specific date in return for a premium paid by the buyer to the issuer of the option, thus combining both the call and put options under one contract.

In terms of ownership of securities, option contracts can be divided into covered and uncovered options. In the covered option, the contract issuer (seller) owns the underlying securities of the contract or has sufficient cash to meet their obligations if the request is made to execute the contract and the contract is a put option. In the uncovered option, however, the option seller does not have enough of the underlying securities from the contract to allow them to fulfill their obligations upon a request to execute the contract and deliver the underlying asset if the contract is a call option or lacks sufficient cash to meet their obligations if the contract is a put option.

In terms of contract execution date, option contracts can be divided into American options and European options. In American options, the option buyer has the power to exercise or execute it at any time during the period from the conclusion of the contract until the expiry date. The European option, however, is an option contract that can only be exercised or executed on the contract's specified expiry date. Namely, the expiry/execution date is the last valid day of the contract (i.e., the third Friday of the month of execution/expiry).

The study also presents the emergence and development of option contracts, as they have been known for hundreds of years. In the 19th century, traders in the United States called them privileges, but these were traded in an unorganized market only among people who knew each other in a city. Meanwhile, the first organized market for trading in option contract shares was established at the Chicago Stock Exchange in April 1973. Through this, options were traded in the organized market only after being traded over the counter.

The study seeks to find out the ruling on option contracts in light of Islamic Shariah based on their depiction. This requires identifying the rights in Islamic

Shariah by considering how an option gives not an obligation but a right to its purchaser and by identifying the named contracts that can be viewed as being in agreement with option contracts. In addition, the study includes a discussion on considering option contracts as new and unnamed contracts.

The right in option contracts is shown to not originally be an inherited right for the seller but rather one created through the contract for the benefit of the buyer. Furthermore, after its creation, the right is not associated with wealth but with the abstract aspect of buying or selling. If selling Shariah-mandated rights such as *Haq al-Shufa'ah* [right of preemption] and *Haq al-Qisas* [right of retribution] is not permissible unless they are associated with wealth, then selling rights not mandated by Shariah (e.g., options) is impermissible *a fortiori*.

Furthermore, option contracts are not the same as the permissible Salam contract, because the price in option contracts is not paid during the contract initiation phase but rather delayed until the execution date and done through settlement of price differences. According to the opinion of the majority of scholars on Salam contracts, however, the price must be paid during contract initiation, or within a period of no more than three days according to the Maliki scholars. Moreover, the underlying asset in the option contract is sold several times while in the possession of the first seller and before the first buyer takes possession of it with the aim being to receive or pay the price differences, while selling the item before receiving it is not permissible in the Salam contract.

Option contracts are also not the same as sales that use *Bai' al-Urbun* [down payment contract], which Imam Ahmad approved of, unlike the view of the majority. This is because the down payment is part of the price of the commodity. However, the option premium is a liability or an obligation that represents the price of the option itself separate from the price of the asset. Additionally, the subject matter (i.e., commodity) is present in the sale using *Bai' al-Urbun*. As for the option contract, the subject matter does not exist. Furthermore, the right in option contracts may be for the buyer or for the seller, while in sales using *Bai' al-Urbun*, the right is only granted to the buyer. In addition, option contracts are tradable, while sales using *Bai' al-Urbun* are not. The objective of option contracts is not to attain the purpose of the contract (i.e., receipt of the price and the subject matter), but rather to benefit from the price differences. However, in sales using *Bai' al-Urbun*, the purpose of the contract is achieved by delivering the remainder of the price and receiving the commodity.

Option contracts are also unlike sale contracts in which *Khiyar al-shart* [right of cancelation] is stipulated, for option contracts are independent of sale contracts,

while *Khiyar al-shart* has no independent existence. It is related to the sale contract itself and its subject matter is a specific commodity. Moreover, the subject matter of option contracts is a mere right, not a real or financial asset, while the subject matter of contracts in Khiyar al-shart is an existing commodity. Lastly, options are tradable, whereas a Khiyar al-shart is not.

An option contract cannot be considered as a new unnamed contract in order to be legitimate in Shariah. Although the general rule in Islamic transactions is permissibility, applying this maxim should not go against the fundamentals of the Shariah. Charging money in exchange for granting options can be considered the same as attaining people's wealth unlawfully. Also, option contracts are undoubtedly of the *Gharar* [ambiguity] and gambling types. They also involve usury, and all of these are prohibited by Islamic law. They also violate the objective of sale-based contracts, which is to grant ownership. Options contracts also fall under the sale of what one does not have or possess as well as *Ba'i al-kali bil kali* [sale of debt]. Options also go against the maxim of justice, which is the cornerstone of contracts, because the interests of the contracting parties clearly collide as the benefit of one party is, at the same time, a loss for the other.

Although option contracts in their current forms are impermissible, Islam does not forbid anything without having multiple permissible alternatives in its place. Creativity and good innovation in worldly matters are required and desirable as long as they are disciplined through religious commands. Therefore, no objection exists toward finding Shariah compliant alternatives to option contracts, provided that they are targeted toward hedging against price movements and not for speculation. This should be done by avoiding resorting to the use of patchworked rulings to provide Shariah excuses; being blameworthy by copying, imitating, or using tricks; or using Satanic financial engineering. This is done by avoiding things Sharia consider impermissible such as *Riba* [usury] and *Gharar*, selling what is not owned, or delaying the possession of countervalues to initiate a debt with another debt,. This is also done in addition to being reasonable regarding the core objectives and holistic matters in Islamic economics by basing Shariah rulings on partial and holistic matters as well as the core and minor objectives.

This can be achieved by basing sales using *Bai' al-Urbun* [down payment contract], Shariah-approved rights, and the binding promise without trading them. This ensures achieving the actual delivery and possession of the assets, be it real or financial, while avoiding gambling. This also realizes the interests of both contracting parties without having a zero-sum game. Ultimately, this is beneficial to the national economy.

مقدمة

برزت الهندسة المالية من خلال أدواتها المبتكرة لإدارة المخاطر، وإذا ذكرت الهندسة المالية ذكرت المشتقات التي ينظر لها من قبل مراكز البحوث والاستشارات المالية على أنها ثورة في أسواق المال، وتعد عقود الخيارات من أهم أدوات المشتقات المالية، حيث فتحت المجال أمام المستثمرين للتحوط ضد المخاطر في ظل بيئة تتسم بالمخاطر وعدم اليقين، فضلا عن تمكينهم من المضاربة اعتمادا على الرفع المالي.

وفي المقابل فإن هناك من يرى أن عقود الخيارات تحولت من عقود كانت أصلا في نفسها خطرا، إلى عقود للتحوط ضد المخاطر، ولكنها في حقيقتها ما زالت الخطر ذاته، فهي ليست إلا أدوات مقامرة للاتجار في المخاطر، حيث يتم بيعها وشرائها من خلال نقلها ممن يتحوطون منها إلى من يقبلون عليها طلبا لثمن انتقال المخاطرة إليهم.

مشكلة البحث :

في ظل توجه العديد من الدول العربية لاسيما الخليجية نحو تطبيق عقود الخيارات في أسواقها المالية، ومحاولة صبغ معاملاتها بالصبغة الشرعية، فإن هذا التوجه يبرز مشكلة البحث التي تتمثل في مدى شرعية عقود الخيارات، والرؤية الإسلامية لها من الناحيتين الشرعية والاقتصادية.

فروض البحث :

بناء على مشكلة البحث فإن البحث يسعى إلى اختبار مدى صحة الفرض التالي:

هل عقود الخيارات تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية؟

أهداف البحث :

يهدف البحث إلى :

1- التعرف على عقود الخيارات من حيث مفهومها، ونشأتها، وأنواعها، وسماتها.

2- الوقوف على المنظور الإسلامي لعقود الخيارات، وبدائلها الشرعية.

أهمية البحث :

تبدو أهمية البحث من كونه يتعرض لعقود الخيارات من خلال تصويرها وفقا لتطبيقاتها وما تتضمنه من أنواع، واستخدامها كأدوات للتحوط ضد المخاطر، والمضاربة، ومن ثم عرض هذا التصوير على أحكام الشريعة الإسلامية، من خلال ربط فقه النص بواقع العصر، وبيان حكمها في المنظور الإسلامي، وبدائلها الشرعية.

الدراسات السابقة :

من خلال ما أتيح للباحث من دراسات سابقة تتعلق بموضوع البحث تبين وجود عدد من الدراسات نوجزها فيما يلي :

1- دراسة منير إبراهيم هندي :

في دراسة للدكتور / منير إبراهيم هندي بعنوان «إدارة المخاطر باستخدام عقود الخيارات“ منشورة عن منشأة المعارف بالإسكندرية، 2008م ، تعرض لطبيعة عقود الخيارات، والسمات التي تتميز بها، وأسواق وقواعد تداولها، وتسعيرها، واستراتيجيات الاستثمار فيها بالتركيز على عقود خيارات الأسهم ومؤشراتها، وأسعار الفائدة والعقود المستقبلية والأصول الحقيقية. وهذه الدراسة هي دراسة وضعية بحتة لا صلة لها بالجانب الشرعي.

2- دراسة إبراهيم أحمد أونور:

في دراسة للدكتور / **إبراهيم أحمد أونور** بعنوان : «عقود الخيارات وإدارة المخاطر في أسواق السلع“ منشورة بكلية الدراسات الإدارية، جامعة الخرطوم بالسودان، 2011م ، تناول مفاهيم أساسية بعقود الخيارات، وأنواعها، والموقف الإسلامي منها، ولكن بصورة مختصرة تمثل نقلا لرأيين أحدهما بالتحريم لكونها بيع الإنسان ما لا يملك وآخر بالجواز باعتبارها شبيهة ببيع العربون، ثم تناول إدارة المخاطر في بورصة السلع، وخطوات تطبيق الخيارات فيها.

3- دراسة / عزوة فهاد العجمي:

في دراسة للباحثة/ عزوة فهاد العجمي بعنوان: «عقود الخيارات في الأسواق المالية وأحكامها في الفقه الإسلامي“، وهي رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2018م، تناولت مفهوم عقود الخيارات وأنواعها، وتداولها، وحكمها الشرعي، وقد توصلت إلى جواز بعضها ومنع بعضها الآخر، وكان جوازها لهذا البعض بعيدا عن التصوير الفعلي للخيارات، وواقعها وتطبيقاتها العملية.

كيف يختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة، وما الجديد الذي يسعى لتقديمه:

يختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة من حيث إنه يتناول موضوع عقود الخيارات بصورة تجمع بين البعد الشرعي والاقتصادي، من خلال تصوير تطبيقاتها العملية وفقا للبيئة التي نشأت فيها، ثم بيان الحكم الشرعي لها بصورة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتفند ادعاءات من فتح الباب لصبغها بالصبغة الشرعية، دون إسهاب ممل أو اختصار مخل، مع بيان البدائل الشرعية لعقود الخيارات للتحوط ضد مخاطر التغيرات السعرية.

منهج البحث :

من أجل اختبار فروض البحث ، فقد تم الاعتماد على «المنهج الاستقرائي» لاستقراء ما كتب عن عقود الخيارات من الناحيتين النظرية والعملية، كما تم الاعتماد على «المنهج الاستنباطي» لاستنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها على عقود الخيارات، ومن ثم الوقوف على حكمها الشرعي، وما يتعلق به من أبعاد اقتصادية، وبدائل شرعية للتعامل مع مخاطرها المرتبطة بالتغيرات السعرية.

خطة البحث :

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين يتبعهما خاتمة : يتناول المبحث الأول: ماهية عقود الخيارات، ويتناول المبحث الثاني: عقود الخيارات في المنظور الإسلامي، وينتهي البحث بخاتمة تتناول أهم ما توصل إليه البحث وأهم توصياته.

المبحث الأول

ماهية عقود الخيارات

يتطلب الوقوف على المنظور الإسلامي لعقود الخيارات التعرف عليها بصورة تعكس ماهيتها من حيث مفهومها، ونشأتها، وأنواعها، وسماتها.

1/1- مفهوم عقود الخيارات:

تتعدد تعريفات عقود الخيار فقد عرف (Chance) عقد الخيار بأنه: "عقد بين طرفين - المشتري والبائع – يعطي المشتري حقا، وليس التزام، بشراء أو بيع شيء ما في تاريخ لاحق بسعر متفق عليه عند تحرير العقد"[1].

وعرفه (Benton & Robert) بأنه: "عقد يعطي مالكه حق وليس التزام بشراء أو بيع أصل بسعر محدد في العقد وقبل انتهاء مدته"[2].

كما عرفه (هندي) بأنه: "عقد يعطي لحامله الحق في شراء أو بيع عدد من أسهم منشأة ما، خلال فترة محددة بسعر متفق عليه مسبقا"[3].

وهذه التعريفات تتفق جميعها في المضمون وإن اختلفت في التفاصيل، حيث لم تبرز تلك التعريفات الالتزام الذي يقع على المشتري نظير ما له من حق من خلال دفعه ثمنا لهذا الحق ممثلا في المكافأة أو ثمن الخيار. وبناء على ذلك يمكننا تعريف عقد الخيار بأنه: عقد بين طرفين هما مالك أو مشتري العقد والآخر المحرر أو بائع العقد بموجبه يعطي هذا العقد للمشتري الحق في شراء أو بيع من المحرر عدد من وحدات أصل حقيقي أو مالي، بسعر محدد يتفق عليه مقدما لحظة توقيع العقد، على أن يتم التنفيذ في تاريخ لاحق يطلق عليه تاريخ التنفيذ أو تاريخ انتهاء الصلاحية، ويكون للمشتري الحق في عدم تنفيذ العقد إذا كان هذا التنفيذ في غير صالحه، مقابل أن يدفع تعويضا للمحرر يطلق عليه مكافأة أو علاوة، وهذه المكافأة يتم دفعها عند التعاقد وغير قابلة للرد وهي ليس جزءا من قيمة الصفقة.

ويطلق على مشتري العقد Buyer بصاحب المركز الطويل Long Position بينما يطلق على محرر العقد Writer بصاحب المركز القصير Short Position[4]. ويرجع تسمية هذه العقود بعقود الخيار، لأنها تعطى لمالكها الحق في تنفيذ الاتفاق أو عدم تنفيذه، ولا يقر عقد الخيار أي حق للمشتري طالما لم يتم تنفيذ العقد باستثناء حق الخيار في التنفيذ أو عدم التنفيذ للعقد مقابل المكافأة التي يدفعها، ومن ثم لا يكون لمشتري عقد الخيار أي حق في أرباح المنشأة في حالة عقود خيارات الأسهم بل ليس له أي علاقة بالمنشأة المصدرة لتلك الأسهم.

2/1- نشأة وتطور عقود الخيارات:

عقود الخيارات معروفة منذ مئات السنين، وفي القرن التاسع عشر كان المتعاملون بها في الولايات المتحدة الأمريكية يسمونها الامتيازات Privilges، ولكنها كانت تتداول في سوق غير منظمة، وتتم بين

1 Don M. Chance, Options and Futures, Published by The Dryden press Harcourt Brace Jovanovich college publishers, P. 225.

2 Benton E. Gub, Robert Brooks, Interest Rate Risk Management: The Banker's Guide to Using Futures, Options, Swaps and Other Derivative Instruments Hardcover – March 1, 1993, p. 154.

3 انظر، د. منير إبراهيم هندي، أساسيات الاستثمار في الأوراق المالية، منشأة المعارف. الإسكندرية، 1999م، ص605.

4 انظر، د. منير إبراهيم هندي، إدارة المخاطر، الجزء الثالث، عقود الخيارات، منشأة المعارف. الإسكندرية، 2006م، ص6.

أناس يعرف بعضهم بعضا في مدينة واحدة، ومع اختراع التلغراف اتسع نطاق الخيارات قليلا، حيث تداولت في الأربعينات من القرن التاسع عشر في بورصة نيويورك على السلع الزراعية من خلال السماسرة، وفي أبريل من العام 1973م تم تأسيس أول سوق منظمة للتعامل في عقود الخيارات على الأسهم وهي بورصة شيكاغو ، ومن خلالها اتجهت الخيارات للتداول في السوق المنظمة بعد أن كان تداولها قاصرا على السوق غير المنظمة[5].

وشهدت فترة الثمانينات من القرن العشرين وما بعدها نشاطاً ملحوظاً لعقود الخيارات على الأسهم والسندات وامتد التعامل بها إلى الأصول الافتراضية كمؤشرات الأسهم وكذلك بعض السلع التي لم يبرم عليها تلك العقود من قبل.

3/1- أنواع عقود الخيارات:

يمكن تصنيف عقود الخيارات باعتبارات متعددة وفقا للآتي:

1/3/1- نوع الصفقة :

يمكن تصنيف عقود الخيارات وفق نوع الصفقة إلى الآتي:

1/1/3/1- خيار الشراء Call Option :

وفيه يكون من حق المستثمر (مشترى حق الخيار) شراء عدد من الأوراق المالية (أو غيرها) بسعر محدد في تاريخ معين، مقابل مكافأة يدفعها المشترى لمحرر حق الخيار.

وفى هذا النوع من الخيارات تختلف توقعات كل من مشترى الحق ومحرر العقد ، فبينما يتوقع مشترى الحق ارتفاع أسعار الأوراق المالية مستقبلا، يتوقع محرر الحق انخفاض أسعار الأوراق المالية مستقبلا .

ويستخدم هذا النوع من الخيارات في المضاربة على الصعود من جانب أولئك الذين يتوقعون ارتفاع أسعار الأوراق المالية مستقبلا في السوق ، كما يستخدم كأداة للتغطية أو التحوط ضد المخاطر حيث يتيح للمستثمر الفرصة لحماية استثماراته ضد مخاطر ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية التي يسعى المستثمر لشرائها مستقبلا، فمن حق المستثمر إلزام محرر عقد خيار الشراء بتنفيذ العقد إذا ارتفعت أسعار الأوراق المالية، في خلال فترة التعاقد عن السعر المتفق عليه، وهو سعر التنفيذ .

وبذلك يضمن المستثمر حصوله على الأوراق المالية محل الاتفاق من محرر حق خيار الشراء بسعر التنفيذ، بغض النظر عن ارتفاع قيمة أسعار الأوراق المالية عن سعر التنفيذ، ومقابل ذلك يحصل محرر حق خيار الشراء على مكافأة عن كل ورقة مالية من المستثمر نتيجة لتحمله مخاطر ارتفاع أسعار الأوراق المالية مستقبلا .

ولتوضيح ذلك بفرض أن مستثمرا يتوقع ارتفاع القيمة السوقية لسهم ما ، وبناء على ذلك قام بشراء عقد خيار شراء على هذا السهم (100 سهم) بتاريخ وسعر تنفيذ يونيه 50 ، في مقابل مكافأة قدرها 4 دولار للسهم الواحد.

5 لمزيد من التفاصيل انظر، المرجع السابق، ص58-55، جويل كرتزمن، موت النقود، ترجمة د. محمد العصيمي، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2010م، ص93-92 (بتصرف) ،
Don M. Chance, Options and Futures, Op. Cit, P.19-20.

وبفرض تحققت توقعات المستثمر وارتفعت القيمة السوقية للسهم عن سعر التنفيذ لتصل إلى 55 دولاراً حينئذ يكون من حق المستثمر المطالبة بتنفيذ العقد بسعر التعاقد وهو 50 دولاراً للسهم. وبذلك تكون قيمة الخيار للسهم الواحد 5 دولارات حيث يتم حساب القيمة الذاتية للعقد بالمعادلة الآتية:

القيمة الذاتية للعقد = (س ن – ت) أو صفر أيهما أكبر.

حيث س ن تمثل القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ، أي عند الزمن ن

ت تمثل السعر المنصوص عليه في العقد.

القيمة الذاتية للعقد = (55 – 50) أو صفر أيهما أكبر = 5 دولارات.

ومن ثم تتم التسوية بدفع محرر العقد 5 دولار عن كل سهم حيث إن التسوية في سوق عقود الخيارات أساسا تسوية نقدية Cash Settlement.

ولما كان المشتري سبق وأن دفع لمحرر العقد مكافأة غير قابلة للرد قدرها 4 دولارات فإن المكاسب الصافية للمشتري عن السهم الواحد دولار واحد (5- 4) وتكون مكاسبه الإجمالية عن العقد 400 دولار (100 سهم × 4 دولار) وهي نفس ما يتكبده محرر العقد من خسائر ، وكل ارتفاع في القيمة السوقية للسهم يمثل زيادة في مكاسب المشتري وزيادة بنفس القدر في خسائر المحرر. فلو أن القيمة السوقية للسهم بلغت في تاريخ التنفيذ 60 دولاراً حينئذ تصبح فيمة العقد 10 دولارات عن السهم الواحد ويصبح الربح الصافي للمشتري والخسار الصافية للمحرر بعد خصم قيمة المكافأة 6 دولارات عن السهم الواحد بإجمالي 600 دولار عن العقد.

ويظل العقد قابلا للتنفيذ من قبل المشتري طالما أن قيمة العقد موجبة، فلو كانت القيمة السوقية للسهم 51 دولاراً فسوف تكون قيمة العقد موجبة وتساوي دولار واحد ويكون من صالح المشتري تنفيذ العقد تقليلا لخسائره حيث تبلغ خسائره بعد أخذ في الحسبان ما دفعه من مكافأة 3 دولارات ، في حين أنه إذا قرر عدم تنفيذ العقد ستكون خسائره قيمة المكافأة بالكامل وهي 4 دولارات.

وفي حالة سعر التعادل (54 دولاراً) أي حينما يكون سعر السهم في السوق مساويا لسعر التنفيذ (50 دولاراً) مضافا إليه قيمة المكافأة (4 دولارات) فإن طرفي العقد لن يحققا ربحا أو خسارة .

وأخيرا فإنه في حالة كون القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ مساوية أو أقل من سعر التنفيذ فإن المشتري لن ينفذ العقد ويخسر قيمة المكافأة التي تمثل في المقابل مكسبا للمحرر. فلو كانت القيمة السوقية للسهم 50 دولاراً فأقل لن يكون في صالح المشتري تنفيذ العقد ، فليس من المنطق أن يشتري السهم من المحرر بسعر التنفيذ 50 دولاراً مثلا طالما يمكنه شراؤه من السوق بسعر أقل وليكن 49 دولاراً مثلا خاصة وأنه يدرك أن المكافأة ضاعت عليه لا محالة سواء نفذ تلك العقد أو لم ينفذه. ويظهر الجدول التالي تلخيصا لقيمة عقد خيار الشراء وأرباح وخسائر كل من المشتري والمحرر.

جدول رقم (1)

قيمة عقد خيار الشراء وأرباح وخسائر كل من المشتري والمحرر

(ت = 50 دولار ، ك = 4 دولار)

القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ	قيمة العقد	مشتري الخيار	محرر الخيار
		الربح / الخسارة	الربح / الخسارة
60	10	6	-6
55	5	1	-1
54	4	صفر	صفر
51	1	-3	3
50	صفر	-4	4
49	صفر	-4	4
30	صفر	-4	4

المصدر: الجدول من إعداد الباحث

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن خيار الشراء يحقق حماية للمستثمر، فأرباحه ليس لها حدود حيث ترتفع مع ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية في وقت التنفيذ، بينما خسارته محدودة بمقدار المكافأة التي يدفعها لمحرر العقد، وعلى العكس من ذلك فإن أرباح محرر العقد محدودة بمقدار المكافأة التي يحصل عليها من مشترى حق الخيار، أما خسائره فليس لها حدود، حيث تزداد مع ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية. كما أن خسائر المشتري وأرباح المحرر تنخفض عن قيمة المكافأة عندما تتراوح القيمة السوقية للسهم بين سعر التنفيذ وسعر التعادل.

مع التأكيد على أن ما يحققه أحد الطرفين من أرباح فإنها تماثل تماما ما يحققه الطرف الآخر من خسائر، وأن المكافأة يخسرها المشتري سواء نفذ العقد أم لم ينفذه. ويطلق على عقد الشراء بأنه عقد قابل للتنفيذ In- the- money عندما تكون القيمة السوقية للسهم أعلى من سعر التنفيذ، أما إذا كانت القيمة السوقية للسهم أقل من سعر التنفيذ فحينئذ يطلق على عقد الشراء بأنه غير قابل للتنفيذ Out- the- Money ، وإذا تساوت القيمة السوقية للسهم مع سعر التنفيذ يكون العقد في حالة تعادل At- the- money وتصبح فرصة تنفيذه أو عدم تنفيذه متساوية.

2/1/3/1- خيار البيع Put Option:

وفيه يكون من حق المستثمر (مشتري حق الخيار) بيع عدد من الأوراق المالية (أو غيرها) بسعر محدد في تاريخ معين مقابل مكافأة يدفعها المشتري لمحرر حق الخيار.

وفى هذا النوع من الخيارات يتوقع مشترى حق خيار البيع انخفاض أسعار الأوراق المالية مستقبلا، في حين يتوقع محرر حق خيار البيع ارتفاع أسعار الأوراق المالية مستقبلا .

ويستخدم هذا النوع من الخيارات في المضاربة على الهبوط من جانب أولئك الذين يتوقعون انخفاض أسعار الأوراق المالية مستقبلا في السوق ، كما يستخدم كبديل لعمليات البيع على المكشوف وأداة للتغطية أو التحوط ضد المخاطر حيث يتيح للمستثمر فرصة لحماية استثماراته من مخاطر انخفاض القيمة السوقية للأوراق المالية، فالمستثمر من حقه إلزام محرر عقد خيار البيع تنفيذ العقد في حالة انخفاض أسعار الأوراق المالية في خلال فترة التعاقد عن السعر المتفق عليه وهو سعر التنفيذ. وبذلك يضمن المستثمر حصوله على الأوراق المالية محل الاتفاق من محرر حق خيار الشراء بسعر التنفيذ، بغض النظر عن الانخفاض في قيمة

أسعار الأوراق المالية عن سعر التنفيذ مستقبلا .

ولتوضيح ذلك بفرض أن مستثمرا يتوقع انخفاض القيمة السوقية لسهم ما ، وبناء على ذلك قام بشراء عقد خيار بيع على هذا السهم (100 سهم) بتاريخ وسعر تنفيذ مايو 70 ، في مقابل مكافأة قدرها 4 دولارات للسهم الواحد.

وبفرض تحققت توقعات المستثمر وانخفضت القيمة السوقية للسهم عن سعر التنفيذ لتصل إلى 65 دولاراً حينئذ يكون من حق المستثمر المطالبة بتنفيذ العقد بسعر التعاقد وهو 70 دولاراً للسهم. وبذلك تكون قيمة الخيار للسهم الواحد 5 دولارات حيث يتم حساب القيمة الذاتية للعقد بالمعادلة الآتية:

القيمة الذاتية للعقد = (ت - س) أو صفر أيهما أكبر.

حيث ت تمثل السعر المنصوص عليه في العقد.

س تمثل القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ.

القيمة الذاتية للعقد = (70-65) أو صفر أيهما أكبر = 5 دولارات.

ومن ثم تتم التسوية بدفع محرر العقد 5 دولارات عن كل سهم حيث إن التسوية في سوق عقود الخيارات –كما ذكرنا سلفا- أساسا تسوية نقدية Cash Settlement.

ولما كان المشتري سبق وأن دفع لمحرر العقد مكافأة غير قابلة للرد قدرها 4 دولارات فإن المكاسب الصافية للمشتري عن السهم الواحد دولار واحد (5- 4) وتكون مكاسبه الإجمالية عن العقد 400 دولار (100 سهم × 4 دولار) وهي نفس ما يتكبده محرر العقد من خسائر ، وكل انخفاض في القيمة السوقية للسهم يمثل زيادة في مكاسب المشتري وزيادة بنفس القدر في خسائر المحرر. فلو أن القيمة السوقية للسهم بلغت في تاريخ التنفيذ 60 دولاراً حينئذ تصبح فيمة العقد 10 دولارات عن السهم الواحد ويصبح الربح الصافي للمشتري والخسائر الصافية للمحرر بعد خصم قيمة المكافأة 6 دولارات عن السهم الواحد بإجمالي 600 دولار عن العقد.

ويظل العقد قابلا للتنفيذ من قبل المشتري طالما أن قيمة العقد موجبة فلو كانت القيمة السوقية للسهم 69 دولاراً فسوف تكون قيمة العقد موجبة وتساوي دولار واحد ويكون من صالح المشتري تنفيذ العقد تقليلا لخسائره حيث تبلغ خسائره بعد أخذ في الحسبان ما دفعه من مكافأة 3 دولارات، في حين أنه إذا قرر عدم تنفيذ العقد ستكون خسائره قيمة المكافأة بالكامل وهي 4 دولارات.

وفي حالة سعر التعادل (66 دولاراً) أي حينما يكون سعر السهم في السوق مساويا لسعر التنفيذ (70 دولاراً) مخصوما منه قيمة المكافأة (4 دولارات) فإن طرفي العقد لن يحققا ربحا أو خسارة.

وأخيرا فإنه في حالة كون القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ مساوية أو أكبر من سعر التنفيذ فإن المشتري لن ينفذ العقد ويخسر قيمة المكافأة التي تمثل في المقابل مكسبا للمحرر. فلو كانت القيمة السوقية للسهم مساوية لسعر التنفيذ لن يجني المشتري من وراء التنفيذ أي مكاسب ، ولو كانت القيمة السوقية للسهم أعلى من سعر التنفيذ ولتكن مثلا 73 دولاراً لن يكون في صالح المشتري تنفيذ العقد ، فليس من المنطق أن يبيع السهم للمحرر بسعر التنفيذ 70 دولاراً وهو يمكنه بيعه في السوق بسعر أعلى 73 دولاراً خاصة وأنه يدرك أن المكافأة ضاعت عليه لا محالة سواء نفذ ذلك العقد أو لم ينفذه. ويظهر الجدول التالي تلخيصا

لقيمة عقد خيار البيع وأرباح وخسائر كل من المشتري والمحرر.

جدول رقم (2)
قيمة عقد خيار البيع وأرباح وخسائر كل من المشتري والمحرر
(ت = 70 دولار ، ك = 4 دولار)

القيمة السوقية للسهم في تاريخ التنفيذ	قيمة العقد	مشتري الخيار	محرر الخيار
		الربح / الخسارة	الربح / الخسارة
60	10	6	6-
66	4	صفر	صفر
65	5	1	1-
70	صفر	4-	4
73	صفر	4-	4

المصدر: الجدول من إعداد الباحث

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن خيار البيع يحقق حماية للمستثمر، فأرباحه ليس لها حدود حيث تزداد بانخفاض القيمة السوقية للأوراق المالية، بينما خسارته محدودة دائما بمقدار المكافأة التي يدفعها لمحرر العقد، أما محرر الخيار فأرباحه محدودة بمقدار المكافأة، بينما خسائره تزداد مع انخفاض القيمة السوقية للأوراق المالية عند التنفيذ عن القيمة المتعاقد عليها مطروحا منها قيمة المكافأة. كما أن أرباح المشتري وخسائر المحرر تنخفض عن قيمة المكافأة عندما تتراوح القيمة السوقية للسهم بين سعر التنفيذ وسعر التعادل.

مع التأكيد على أن ما يحققه أحد الطرفين من أرباح فإنها تماثل تماما ما يحققه الطرف الآخر من خسائر، وأن المكافأة يخسرها المشتري سواء نفذ العقد أم لم ينفذه. ويطلق على عقد خيار البيع بأنه عقد قابل للتنفيذ In- the- Money عندما تكون القيمة السوقية للسهم أقل من سعر التنفيذ، أما إذا كانت القيمة السوقية للسهم أعلى من سعر التنفيذ فحينئذ يطلق على عقد خيار البيع بأنه غير قابل للتنفيذ Out- the- Money ، وإذا تساوت القيمة السوقية للسهم مع سعر التنفيذ يكون العقد في حالة تعادل At- the- Money وتصبح فرصة تنفيذه أو عدم تنفيذه متساوية.

ويمكن تلخيص موقف مشتري ومحرر عقدي خيار الشراء والبيع من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (3)
موقف مشتري ومحرر عقدي خيار الشراء والبيع

الحالة	أطراف التعامل	حق اختيار الشراء	حق اختيار البيع
سعر السوق أكبر من سعر التنفيذ	المشترى	يقرر تنفيذ الاتفاق أما أرباحه فهي غير محدودة.	يقرر عدم تنفيذ الاتفاق أما خسائره فهي محددة بقيمة المكافأة .
	المحرر	يحقق خسائر غير محدودة.	يحقق أرباحا تتمثل في قيمة المكافأة.
سعر السوق أقل من سعر التنفيذ	المشترى	يقرر عدم تنفيذ الاتفاق أما خسائره فهي محدودة بمقدار المكافأة.	يقرر تنفيذ الاتفاق أما أرباحه فلا حدود لها .
	المحرر	يحقق أرباحا تتمثل في قيمة المكافأة.	يحقق خسائر غير محدودة.

المصدر: الجدول من إعداد الباحث

3/1/3/1- الخيار المزدوج أو المختلط Straddle :

"وفيه يكون من حق المستثمر (مشترى حق الخيار) شراء/ بيع عدد من الأوراق المالية بسعر محدد في تاريخ معين، مقابل مكافأة يدفعها المشترى لمحرر حق الخيار. وهو بذلك يجمع بين كل من خيار الشراء وخيار البيع في عقد واحد ، فإذا ارتفعت أسعار السوق خلال فترة العقد كان مشتري العقد مشترياً وإذا انخفضت كان بائعاً ، ومع تعاظم المخاطرة التي يتعرض لها محرر الخيار ، فإن ما يتقاضاه من مكافأة تكون ضعف ثمن شراء خيار الشراء أو خيار البيع"[6].

ولتوضيح ذلك بفرض أن مستثمراً ليس موقناً بحركة واتجاهات الأسعار فقام بشراء عقد خيار شراء وعقد خيار بيع من خلال عملية خيارية مزدوجة على أسهم شركة ABC الأمريكية، وبفرض أن سعر التعاقد لكلا العقدين هو 30 دولاراً وأن المكافأة هي 8 دولارات.

ووفقا لذلك فإنه إذا ارتفعت الأسعار اتخذ مشتري العقد مركز طويل وكان مشترياً ، وإذا انخفضت الأسعار اتخذ مشتري العقد مركز قصير وكان بائعاً ، ولن يتمكن من ممارسة العقد قبل بلوغ السعر لنقطة التعادل Break Even Point، وتتحدد نقطة التعادل عندما تكون القيمة السوقية للأصل محل التعاقد مساوية لسعر التعاقد مضافاً إليه أو مطروحاً منه ثمن شراء حق الخيار المزدوج. وعلى ذلك تكون نقطة التعادل عند مبلغ 38 دولاراً (8+30) ، ومبلغ 22 دولاراً (8-30) ، ومن ثم يمكن لمشتري الخيار أن يمارس حقه بأن يكون مشترياً عندما يصل السعر إلى 38 دولاراً وما زاد عن ذلك ، أو أن يمارس حقه بأن يكون بائعاً عندما يصل السعر إلى 22 دولاراً وما قل عن ذلك. أما فيما بين السعرين 38 و 22 دولاراً فلن يتمكن مشتري حق الخيار من تنفيذ العقد وسيتحمل الخسارة المتمثلة في المكافأة.

2/3/1- ملكية الأوراق المالية :

يمكن تصنيف عقود الخيارات وفق ملكية الأوراق المالية إلى الآتي:

1/2/3/1-الخيار المغطى Covered Option :

يوصف الخيار بأنه مغطى Covered حينما يكون محرر العقد (البائع) مالكا بالفعل للأوراق المالية التي يحرر عليها عقد شراء، بما يمكنه من الوفاء بالتزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد وتسليم الأوراق المالية محل التعاقد أو يكون لديه السيولة النقدية الكافية للوفاء بالتزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد ، وكان العقد خيار بيع Put Option[7].

وكذلك يكون عقد خيار البيع مغطى في حالة قيام محرر العقد ببيع السهم المبرم عليه العقد على المكشوف، وعليه عندما ينخفض سعر السهم عن سعر التنفيذ، ويسعى مشترى العقد إلى تنفيذه ، يقوم المحرر بشراء السهم من السوق بالسعر المنخفض لإقفال مركزه على صفقة البيع على المكشوف محققا قدرا من المكاسب ربما تكفي لتعويض كلي أو جزئي عن الخسائر التي قد يكون قد منى بها نتيجة لقيام المشتري بتنفيذ العقد[8].

"وكون العقد مغطى لا يعني أن ذلك سبباً لدرء المخاطر التي قد تطرأ إذا ما صعدت الأسعار واضطر مدير المحفظة إلى تصفية محفظته بسعر يقل عن أسعار السوق. ولكنها يقيناً أدنى مخاطرة من عقود الخيار

6 انظر، د. سمير عبد الحميد رضوان، المشتقات المالية، دار النشر للجامعات، القاهرة، 2005م، ص182-154، Don M. Chance, Options and Futures, Op. Cit, P. 225.

7 انظر، د. سمير عبد الحميد رضوان، المرجع السابق، ص209 (بتصرف).

8 انظر، د. منير إبراهيم هندي، الفكر الحديث في الهندسة المالية، إدارة المخاطر، مرجع سابق، ص15 (بتصرف).

غير المغطاة"[9] التي فيها يضطر المحرر لشراء السهم من السوق مهما كان السعر الذي يباع به وذلك من أجل تسليمه للمشتري تنفيذا لمتطلبات العقد، هذا بافتراض قيام المحرر بالتسليم الفعلي للأوراق المالية محل التعاقد وهو أمر لا يحدث في الواقع العملي الذي يقتصر على التسوية النقدية[10].

2/2/3/1- الخيار غير المغطى Uncoverd Option :

"يوصف العقد بأنه غير مغطى أو عارٍ "Naked" عندما لا يكون لدى بائع حق الخيار (Writer or Seller) رصيداً من الأوراق المالية محل التعاقد تسمح له بتغطية التزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد وتسليم الأصل محل التعاقد –إن كان العقد خيار شراء Call option- أو لم يكن لديه السيولة النقدية الكافية Insufficient Cash للوفاء بالتزاماته ، إذا ما كان العقد خيار بيع Put Option"[11].

جدول رقم: (4)

مقارنة بين الخيار المغطى والخيار غير المغطى

الخيار	مغطى	غير مغطى
شراء	يكون محرر العقد مالكا بالفعل للأوراق المالية بما يمكنه من الوفاء بالتزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد وتسليم الأوراق المالية.	لا يملك محرر العقد رصيداً من الأوراق المالية محل التعاقد تسمح له بتغطية التزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد وتسليم الأصل محل التعاقد.
بيع	يكون لدى محرر العقد السيولة النقدية الكافية للوفاء بالتزاماته إذا ما طولب بتنفيذ العقد. وأيضا في حالة قيام محرر العقد ببيع السهم المبرم عليه العقد على المكشوف، وعليه عندما ينخفض سعر السهم عن سعر التنفيذ، ويسعى مشترى العقد إلى تنفيذه، يقوم المحرر بشراء السهم من السوق بالسعر المنخفض لإقفال مركزه على صفقة البيع على المكشوف محققا قدرا من المكاسب ربما تكفي لتعويض كلي أو جزئي عن الخسائر التي قد يكون قد منى بها نتيجة لقيام المشتري بتنفيذ العقد.	محرر العقد لا يملك السيولة النقدية الكافية للوفاء بالتزاماته.

المصدر: الجدول من إعداد الباحث

3/3/1- تاريخ تنفيذ العقد :

يمكن تصنيف عقود الخيارات وفق تاريخ تنفيذ العقد إلى الآتي:

1/3/3/1- الخيار الأمريكي American Option :

هو عقد خيار يكون فيه لمشتري الخيار صلاحية ممارسته أو تنفيذه -في أي وقت- خلال المدة من إبرام العقد حتى تاريخ انتهائه.

9 انظر، د. سمير عبد الحميد رضوان، المشتقات المالية، مرجع سابق، ص 209.

10 انظر، د. منير إبراهيم هندي، الفكر الحديث في الهندسة المالية، إدارة المخاطر، الجزء الثالث: عقود الخيارات، مرجع سابق، ص11 (بتصرف).

11 انظر، د. سمير عبد الحميد رضوان، المشتقات المالية، مرجع سابق، ص 209.

2/3/3/1- الخيار الأوربي European Option :

هو عقد خيار لا يتم ممارسته أو تنفيذه إلا في التاريخ المحدد لانتهاء العقد، أي في آخر يوم صلاحية للعقد وهو ثالث يوم جمعة من شهر التنفيذ.

وينبغي التأكيد على أن تسمية الخيار أمريكي أو أوربي لا يعني أن هذه التسمية مرتبطة بتداول العقد مكانيا في أمريكا أو أوربا ، فالاسم على غير المسمى، وهو يشير فقط إلى سمة تتعلق بتاريخ تنفيذ العقد. لذا فإنه يوجد كذلك نوع من الخيارات هو الخيار الأسيوي Asian Option أو خيار متوسط الأسعار Average-price Option ويسري عليه ذلك أيضا حيث يستهدف التغطية ضد مخاطر تغير متوسط الأسعار خلال فترة العقد. وهو بذلك قد يكون خيار أمريكي حيث يتم تنفيذ العقد في أي وقت أو خيار أوربي حيث يتم تنفيذ العقد في آخر يوم من تاريخ صلاحية العقد.ويتم حساب المتوسط على أساس حسابي أو هندسي، وإن كان المتوسط الحسابي هو الأكثر انتشارا واستخداما.

4/3/1- محل العقد :

تتعدد أنواع الخيارات وفق محل العقد، ومنها ما يلي:

1/4/3/1- خيارات الأصول الحقيقية:

وهي عقود محل الخيار فيها أصول حقيقية من سلع كالحبوب والنفط، وتتوقف قيمة العقد في تاريخ التنفيذ على القيمة السوقية للأصل.

2/4/3/1- خيارات الأوراق المالية:

وهي عقود محل الخيار فيها أوراق مالية من أسهم وسندات وأذون خزانة، وتتوقف قيمة العقد في تاريخ التنفيذ على القيمة السوقية للورقة المالية.

3/4/3/1- خيارات العملات الأجنبية:

ظهرت هذه النوعية من الخيارات في العام 1982م في بورصة فيلادلفيا لتداول الأسهم، وهي عقود محل الخيار فيها عملات الأجنبية، وتتوقف قيمة العقد في تاريخ التنفيذ على السعر الذي تتداول به وحدة العملة في السوق الحاضر. حيث تعطي للمشتري حق دون التزام أن يشتري أو يبيع من المحرر عدد من وحدات عملة أجنبية بسعر يحدد عند التعاقد، على أن يتم التنفيذ في تاريخ لاحق مقابل مكافأة للمحرر غير قابلة للرد. ومن ثم ينفذ المحرر العقد إذا كان في صالحه، وله أن يمارس ذلك منذ توقيع العقد، وعادة لا تتم عمليات بيع أو شراء للعملات بل تسوية نقدية.

4/4/3/1- خيارات أسعار الفائدة:

وهي عقود ظهرت بعد عقود خيارات العملات الأجنبية، ومحل الخيار فيها أسعار الفائدة، وتتحدد قيمة العقد في تاريخ التنفيذ على أساس سعر الفائدة في السوق. وفي خيار الشراء يكون للعقد قيمة لمشتريه ومن ثم يسعى إلى تنفيذه عندما تكون أسعار الفائدة في السوق التي تقاس عادة بالليبور LIBOR أعلى من سعر الفائدة المتفق عليه وهو سعر التنفيذ، وهو ما يناسب التغطية ضد مخاطر ارتفاع سعر الفائدة، فالقيمة الموجبة

للعقد تمثل تعويضا للمقترض عن ارتفاع سعر الفائدة عندما يحين وقت الاقتراض، وعلى العكس من ذلك يكون عقد خيار البيع حيث يكون للعقد قيمة لمشتريه ومن ثم يسعى إلى تنفيذه عندما تكون أسعار الفائدة في السوق أقل من سعر الفائدة المتفق عليه وهو سعر التنفيذ، وهو ما يناسب التغطية ضد مخاطر انخفاض سعر الفائدة، فالقيمة الموجبة للعقد تمثل تعويضا عن انخفاض سعر الفائدة في السوق عندما يحين وقت الاقراض.

"وعلى عكس عقود الخيارات على الأسهم التي تتسم بالنمطية أي المواصفات المحددة، فإن عقود الخيارات على أسعار الفائدة يتم تفصيلها وفقا لاحتياجات العملاء، ومن ثم يكون تداولها في السوق المنظم، فضلا عن أنها من النوع الأوربي الذي لا ينفذ إلا آخر يوم في صلاحية العقد. غير أنه على عكس عقود الخيارات على الأسهم، هناك تاريخ تسوية يختلف عن تاريخ التنفيذ، فتاريخ التنفيذ هو التاريخ الذي تتحدد فيه قيمة العقد، بينما تاريخ التسوية هو التاريخ الذي تنتهي فيه صلاحية العقد، الذي هو عادة ما يكون هو تاريخ تسوية الفوائد على القرض ذاته"[12].

5/4/3/1- خيارات المؤشرات: [13]

وهي عقود ظهرت بعد عقود خيارات أسعار الفائدة، حيث شهدت بورصة شيكاغو التجارية تداول أول عقد خيار شراء على مؤشرات الأسهم وذلك على مؤشر ستاندرد أند بورز 100 في 11 مارس 1983م تبعه بعد ذلك عقود على مؤشرات أخرى. فمحل الخيار في هذه العقود مؤشرات الأسهم، وتستخدم كغيرها من عقود الخيارات للمضاربة والتغطية، ولكن يلاحظ أن حجم التداول السنوي لهذه النوعية من العقود يفوق في مجمله حجم التداول السنوي الكلي لعقود الخيارات على الأسهم الفردية.

كما أن هذه النوعية يوجد بها مفهومين لتحديد سعر التنفيذ، أولهما: يتمثل في أن سعر التنفيذ هو عدد النقاط الفعلية للمؤشر عند التعاقد، ومن ثم تتم التسوية في تاريخ التنفيذ على أساس عدد نقاط المؤشر في ذلك التاريخ، وثانيهما: يتمثل في أن سعر التنفيذ يتحدد بما يسمى حجم العقد الذي يقدر علي أساسه قيمة اعتبارية، يطلق عليه مضاعف العقد Contract Multiplier، فمثلا المضاعف في عقود الخيارات على مؤشرات ستاندرد أند بورز 100 هو 100، بمعنى أنه لو كانت قيمة المؤشر في السوق الحاضر 1200 يكون حجم العقد 120000، ولما كانت التسوية في هذه العقود نقدية على الدوام، فإنه لو تم عقد خيار شراء على هذا المؤشر على أساس سعر تنفيذ 1200 ثم ارتفع المؤشر في تاريخ التنفيذ إلى 1250، فإن المحرر يلتزم بدفع لمشتري العقد 5000 دولار (125000 – 120000).

4/1- سمات عقود الخيارات:

من خلال التعرف على مفهوم وأنواع عقود الخيارات يمكن القول أنها تتسم بالآتي:

أ- هي عقود يبدو فيها مفهوم المشتقات واضحا، حيث إن قيمتها تشتق من القيمة التي يتم بها بيع الأصل محل عقد الخيار في السوق الحاضر.

ب- عقود الخيار المتداولة في الأسواق المنظمة هي عقود نمطية Standardized Contracts بما يعني

12 انظر، د. منير إبراهيم هندي، الفكر الحديث في الهندسة المالية، إدارة المخاطر، الجزء الثالث: عقود الخيارات، مرجع سابق، ص428.

13 لمزيد من التفاصيل انظر، A. Tucker, Financial Futures Option and Swap, Minn.: West Publishing Company,1990, PP.413-455, R. Jonson And C. Giaccotto, Options, and futures: Concepts, strategies and applications. Minn. Wesr Publishing company, 2004, p.275.

أن مواصفاتها محددة ولا دخل أو تأثير لطرفي العقد عليها، ومن أهم بنودها محل التنميط : حجم العقد، وتاريخ التنفيذ، وسعر التنفيذ[14]، وقيود التنفيذ والمراكز، ونظام الهامش والتسوية اليومية، وهو ما يترتب عليه تحسين سيولة تلك العقود في السوق.

ج- يتم قيد وتداول عقود الخيار في السوق المنظمة بصرف النظر عن رغبة الشركة المبرم العقد على أسهمها، حيث إن قرار القيد هو قرار إدارة السوق والجهة المنظمة له التي تضع شروطا لهذا القيد.

د-شراء السهم بعقد خيار ينطوي على تكلفة أقل مقارنة بشرائه ذاته من السوق، حيث إن شرائه يتطلب دفع قيمة المكافأة التي تقل كثيرا عن الهامش المبدئي في نظام الشراء الهامشي في السوق الحاضر، فضلا عن انخفاض تكلفة المعاملات.

هـ-تمكن عقود الخيار من التمتع بمزايا الرفع المالي، بدرجة تفوق بصورة كبيرة ما يتيحه البيع على المكشوف في السوق الحاضر. فضلا عما يحققه الرفع المالي من عائد في عقود الخيارات بصورة تفوق شراء السهم ذاته.

و- عقود الخيار أداة للمضاربة، ويقصد بالمضاربة بيع وشراء الأوراق المالية بغرض الاستفادة من فروق الأسعار، وتعد أسواق الخيارات وسيلة بديلة للمضاربة في السوق الحاضر ، فبدلا من التعامل في الأسهم والسندات محل التعاقد، بوسع أي من المحترفين أو المتعاملين في أسواق الخيارات أن يدخل السوق مضارباً، ويفضل الكثير من هؤلاء المضاربة بالخيارات على استخدام الأدوات التقليدية في عمليات المضاربة لاعتمادها على الرفع المالي الذي يتسم به التعامل، فما يدفع عند التعاقد يمثل مبلغا ضئيلا مقارنة بقيمة الصفقة.

ز-عقود الخيار أداة للتغطية أو التحوط ضد مخاطر التغيرات السعرية، التي يأتي في مقدمتها: مخاطر تغير سعر الفائدة، ومخاطر تغير سعر الصرف، ومخاطر تغير أسعار الأوراق المالية، ومخاطر تغير أسعار السلع، والتغطية Hedging تعني مركز مؤقت بديل عن مركز سوف يأخذه المستثمر مستقبلا عن أصل معين، كما أنها أسلوب لحماية قيمة أصل ما يملكه المستثمر إلى أن تتم تصفيته.

ح-سعر عقد الخيار أي مقدار المكافأة التي يحصل عليها محرر العقد تتوقف على عدد من المتغيرات تتمثل في القيمة السوقية للسهم، وسعر التنفيذ، وتاريخ التنفيذ، ومدى التقلب في سعر السهم الذي أبرم عليه العقد، وسعر الفائدة السائد في السوق، والتوزيعات النقدية التي تجري قبل بلوغ تاريخ التنفيذ.

ط- عقود الخيار ليس فيها تسليم ولا تسلم -غالبا- وإنما تسوية نقدية في تاريخ تنفيذ العقد، وهو ما يصب في صالح سيولة عقود الخيارات.

ي- عقد الخيار يعطي مشتري الخيار حق وليس التزام، فمشتري العقد له الحق في عدم تنفيذ العقد إذا كان في غير صالحه، ومن ثم فإن الخسائر في عقود الخيارات محدودة ومعلومة مقدما، وتتمثل في قيمة المكافأة، أما الخسائر التي يمكن أن تحدث في السوق الحاضر قد تصل لمستوى لا يستطيع المستثمر تحمله.

هذا ومن الجدير بالذكر أنه قد يتبادر سؤال يفرض نفسه وهو : لماذا يسعى محرر الخيار إلى التعامل في

14 عادة ما تصدر عقود الخيارات بثلاثة أسعار تنفيذ وقد يصل العدد في بعض الأحيان إلى خمسة أسعار، الفرق بين كل سعر وآخر والذي يمكن أن نطلق عليه بالهامش هو 2.5 دولاراً للأسهم التي تتداول بسعر يقل عن 25 دولاراً للسهم، 5 دولارات للأسهم التي تتداول بسعر يتراوح ما بين 25 إلى 200 دولاراً للسهم، وأخيرا 10 دولارات للأسهم التي تتداول بسعر يزيد عن 200 دولاراً للسهم. (لمزيد من التفاصيل انظر، د. منير إبراهيم هندي، الفكر الحديث في الهندسة المالية، إدارة المخاطر، الجزء الثالث: عقود الخيارات، مرجع سابق، ص32-33).

الخيارات رغم أن مكسبه محدود بمقدار المكافأة في حين خسائره لا حدود لها؟ .

وتكمن الإجابة في تباين توقعات طرفي التعاقد المشتري والمحرر، كما أن المحرر عادة ما يتعامل في محفظة متنوعة من الأوراق المالية، فضلا عن أنه يأخذ أحيانا مركز مشترٍ في بعض العقود، وهذا التنويع في حقيقته يسهم في تخفيض المخاطر التي يتعرض لها المحرر. كما يمكن للمحرر وضع حدا أقصى للخسائر التي يتعرض لها، وذلك بإقفال مركزه بعقد مماثل إذا وجد السوق يتحرك في غير صالحه ويخشى من استمرار ذلك، أي يأخذ مركز مشترٍ في عقد مماثل للعقد الذي أخذ فيه مركز محرر.

وفيما يلي جدول يلخص أهم ما يتعلق بالخيارات من خلال أهم أوجه الفروق بين خيار الشراء وخيار البيع.

جدول رقم (5)

أهم أوجه الفروق بين خيار الشراء وخيار البيع

<table>
<tr><th>م</th><th colspan="2">بيان</th><th>خيار شراء</th><th>خيار بيع</th></tr>
<tr><td>1</td><td colspan="2">الهدف</td><td>المضاربة على الصعود أو التحوط ضد مخاطر ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية مستقبلا.</td><td>المضاربة على الهبوط أو التحوط ضد مخاطر انخفاض القيمة السوقية للأوراق المالية مستقبلا.</td></tr>
<tr><td>2</td><td colspan="2">الارتباط بربحية الشركة المصدرة للأسهم</td><td colspan="2">ليس لحامله حق مباشر في ربحية الشركة، بل وليس له أي علاقة بالشركة بتاتا.</td></tr>
<tr><td>3</td><td colspan="2">توقعات المشتري والمحرر بشأن السعر المستقبلي للأسهم</td><td colspan="2">من المستحيل وجود الخيار على أسهم شركة معينة إلا إذا كانت توقعات المشتري وتوقعات المحرر بشأن السعر المستقبلي للسهم مختلفة.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">4</td><td rowspan="2">الأرباح والخسائر</td><td>المستثمر</td><td>أرباحه ليس لها حدود، حيث ترتفع مع ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية في وقت التنفيذ، بينما خسارته محدودة بمقدار المكافأة التي يدفعها لمحرر العقد.</td><td>أرباحه ليس لها حدود، حيث ترتفع بانخفاض القيمة السوقية للأوراق المالية، بينما خسارته محدودة دائما بمقدار المكافأة التي يلتزم بدفعها لمحرر العقد.</td></tr>
<tr><td>المحرر</td><td>أرباحه محدودة بمقدار المكافأة، أما خسائره فلا حدود لها، حيث تزداد مع ارتفاع القيمة السوقية للأوراق المالية.
كما أن خسائر المشتري وأرباح المحرر تنخفض عن قيمة المكافأة عندما تتراوح القيمة السوقية للسهم بين سعر التنفيذ وسعر التعادل.
وما يحققه أحد الطرفين من أرباح فإنها تماثل تماما ما يحققه الطرف الآخر من خسائر، والمكافأة يخسرها المشتري سواء نفذ العقد أم لم ينفذه.</td><td>أرباحه محدودة بقيمة المكافأة، أما خسائره فتزداد كلما انخفضت القيمة السوقية للأوراق المالية.
كما أن أرباح المشتري وخسائر المحرر تنخفض عن قيمة المكافأة عندما تتراوح القيمة السوقية للسهم بين سعر التنفيذ وسعر التعادل.
وما يحققه أحد الطرفين من أرباح فإنها تماثل تماما ما يحققه الطرف الآخر من خسائر، والمكافأة يخسرها المشتري سواء نفذ العقد أم لم ينفذه.</td></tr>
<tr><td>5</td><td colspan="2">محددات سعر (مكافأة) الخيار</td><td>قوى العرض والطلب التي تتأثر بالقيمة السوقية للسهم (طردية)، وسعر تنفيذ الخيار (عكسية)، وتاريخ التنفيذ (طردية)، والتقلب في سعر السهم (طردية)، وأسعار الفائدة (طردية)، التوزيعات النقدية لحملة الأسهم محل الخيار (عكسية).</td><td>قوى العرض والطلب التي تتأثر بالقيمة السوقية للسهم (عكسية)، وسعر تنفيذ الخيار (طردية)، وتاريخ التنفيذ (طردية)، والتقلب في سعر السهم (طردية)، وأسعار الفائدة (عكسية)، التوزيعات النقدية لحملة الأسهم محل الخيار (طردية).</td></tr>
</table>

6	الهامش	تلزم مؤسسة تسوية عقود الخيارات بأن يودع محرر العقد لدى السمسار الذي يتعامل معه هامش لحماية المشتري من مخاطر عدم الوفاء. ومن ثم توفير الثقة لأطراف التعامل، فرغم أنها لا تعتبر المحرر الفعلي للعقد إلا أنها تقف بين طرفي العقد لتصبح وكأنها المحرر بالنسبة للمشتري، والمشتري بالنسبة للمحرر فيصبح مشتري العقد في أمان، ولا يهمه الوقوف على قدرة المحرر الأصلي على الوفاء، طالما أن المؤسسة قد حلت محله. ويكون الهامش في صورة السهم محل التعاقد في حالة خيار الشراء المغطى أو مبلغا نقديا في حالة خيار الشراء غير المغطى، ويتناسب الهامش مع حجم المخاطر.	لا يختلف عن خيار الشراء ولكن يكون مبلغا نقديا، ويكون كذلك في الحدود التي تتناسب مع حجم المخاطر.
7	التسوية	أساسا تسوية نقدية إذ يندر تسليم الأسهم محل الخيار، وتقوم مؤسسة التسوية باستخدام الحاسوب للاختيار العشوائي لأحد محرري الخيار -محل التعامل- والذي لم يغلق مركزه بعد وذلك لتنفيذ الخيار. والتسوية من خلال تسليم أسهم (الخيار المغطى) أو دفع نقود تقع مسئوليتها على سمسار المحرر وليس مؤسسة التسوية.	أساسا تسوية نقدية إذ يندر تسليم الأسهم محل الخيار. والتسوية من خلال دفع نقود تقع مسئوليتها على سمسار المحرر وليس مؤسسة التسوية.

المصدر: الجدول من إعداد الباحث

المبحث الثاني

المنظور الإسلامي لعقود الخيارات

لما كان الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وقد تعرضنا في المبحث السابق للتصور الخاص بعقود الخيارات، ومن ثم تبدو أهمية الحكم على هذا التصور في ضوء المنظور الإسلامي، وهو ما يتطلب الوقوف على الحقوق في الشريعة الإسلامية باعتبار الخيار يعطي حقا لمشتريه وليس التزاما، فضلا عن الوقوف على العقود المسماة التي قد ينظر إليها أنها تتفق مع عقود الخيارات، وكذلك مناقشة النظر لعقود الخيارات بأنها عقود جديدة غير مسماة[15].

15 "العقود المسماة هي العقود التي وضع لها اسم خاص، وتكفل التشريع ببيان أحكامها كالبيع والإجارة والرهن ونحوها، بينما العقود غير المسماة هي عقود ليس لها اسم خاص، وهي غير منحصرة ولا تقف عند حد، ولكن إذا اصطلح لها على اسم خاص انتقلت إلى قسم العقود المسماة كالاستصناع والتحكير وبيع الاستجرار". (انظر، د. محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981م، ص561).

1/2- الحق في الخيارات من منظور إسلامي:

لما كان عقد الخيار يعطي الحق لمشتري الخيار في تنفيذ العقد أو عدم تنفيذه مقابل مكافأة هي ثمن الخيار، وهو ما فتح الباب للقول بأن هذا الحق هو حق مالي ومن ثم لا غبار شرعا في بيعه وشرائه وتداوله.

وحتي تتضح الصورة من الناحية الشرعية فإنه يجب أن نقر في البداية أن ظهور الخيارات في الأسواق المالية جاء نتيجة للهندسة المالية التي جعلت مهمتها إدارة المخاطر وفي الوقت نفسها لم يخلو دورها من صنع المخاطر ومن ثم الاتجار فيها، وكل ذلك ظهر وتداول في بيئة حيدت الأخلاق وجعلت الأسواق لا غرض منها سوى تعظيم الربحية، ومع ذلك فإن الفكرة والحكمة النافعة يقف الإسلام معها ويأخذ بها فهي ضالة المؤمن هو أحق الناس بالأخذ بها أنى وجدها، وفي الوقت نفسه لا ينبهر عاقل بتلك المنتجات ليطوي لها أعناق النصوص باسم الأصل في الأشياء الإباحة أو رفع الحرج، ليوقع الناس في الحرام، فهذه القواعد مقيدة بعدم اصطدامها بنص ثابت.

ومن هنا فإن الأمر يتطلب معرفة الحق وما يتعلق به من بيع أو إسقاط عنه في الشريعة الإسلامية. وقد تعددت إطلاقات الفقهاء للحق، ومنها:

"أ-إطلاق الحق على ما يشمل الحقوق المالية وغير المالية، مثل: من باع بثمن حال ثم أجله، فهذا حقه، حيث إنه يملك إسقاطه فيملك تأجيله.

ب-الالتزامات التي تترتب على العقد -غير حكمه- وتتصل بتنفيذ أحكامه، مثل: تسليم الثمن الحال أولا ثم تسليم المبيع.

ج-الأرزاق التي تمنح للقضاة والفقهاء وغيرهم.

د-مرافق العقار، مثل حق الطريق، وحق المسيل، وحق الشرب.

هـ-الحقوق المجردة، وهي المباحات، مثل: حق التملك، وحق الخيار للبائع أو المشتري، وحق الطلاق للزواج"[16].

وما يهمنا هنا هو الوقوف الحكم الشرعي لأنواع الحقوق من حيث بيعها أو إسقاطها بعوض، حيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: حقوق جائزة البيع: مثل حق المرور (في الدار أو الأرض المملوكة)، فقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية (في إحدى الروايتين بالجواز والأخرى بعدم الجواز) والمالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز ذلك، لأنه يتعلق بمال وهو العين التي يرد عليها الحق[17].

النوع الثاني: حقوق غير جائزة البيع، ولكنها جائزة الاسقاط بعوض: مثل حق النكاح وحق القصاص، فهذه الحقوق أثبتها الشارع لأصحابها لمعنى لا يوجد في غيرها لذا لا يجوز بيعها. ونظرا لأنها ثابتة لأصحابها أصالة، وليس على وجه دفع الضرر عنهم، فإنه يجوز لهم إسقاطها والتنازل عنها بعوض، لأن حق النكاح

16 انظر، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 1409هـ، ج18، ص11(بتصرف).

17 انظر، كمال الدين الهمام، فتح القدير، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1316ه، ج6، ص66، المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1329ه، ج6، ص84، إبراهيم بن أحمد الباجوري، حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع، دار المنهاج، بيروت، الطبعة الأولي، 2016م، ج1، ص365، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، بدون ناشر، الطبعة الأولى، 1397هـ، ج4، ص326.

ثبت للزوج بعوض، فيجوز إسقاطه بعوض من خلال الخلع، كما أن حق القصاص يؤول إلى المال، وذلك بالعفو عنه إلى الدية، فجاز أخذ العوض عنه مهما بلغ[18].

النوع الثالث: حقوق غير جائزة البيع ومختلف في جواز إسقاطها بعوض: وهذه الحقوق متفق على عدم جواز بيعها، ومختلف في جواز إسقاطها بعوض، مثل حق الشفعة، وحق الزوجة في القسم. فهذه الحقوق أثبتها الشارع لأصحابها لمعنى لا يوجد في غيرها لذا لا يجوز بيعها، كما أنها ثابتة من أجل دفع الضرر عنهم، فإقدام صاحب الحق على طلب العوض مقابل إسقاطها دليل على انتفاء الضرر عنه، ولهذا لم يجز الحنفية والشافعية والحنابلة أخذ العوض على إسقاطها، في حين أجاز المالكية إسقاطها بعوض، لعموم قوله -صلي الله عليه وسلم- "الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما" [19]، ولعدم وجود محذور شرعي في ذلك[20].

ومما سبق يتبين أن الحق في ذاته ليس مالا، وأن المباح من بيع الحقوق هو ما كان متعلقا بمال، أما إسقاط الحقوق فأوسع مجالا، فيجوز أخذ العوض في مقابل إسقاط الحق، مع عدم جواز بيعه. وقد قرر الفقهاء أن «المبيع لا بد أن يكون مالا أو حقا متعلقا بمال»[21].

ومن خلال تطبيق ذلك علي حق الخيار الذي يمثل محل عقد الخيار نجد أنه لا يدخل تحت أي نوع من أنواع الحقوق الثلاثة سالفة الذكر، فهو حق غير ثابت -في الأصل- للبائع، وإنما يتم إنشاؤه بالعقد لصالح المشتري، كما أنه بعد إنشائه لا يتعلق بمال، وإنما يتعلق بشيء مجرد، وهو الشراء أو البيع. وإذا كانت الحقوق الثابتة مثل حق الشفعة وحق القصاص لا يجوز بيعها ما لم تتعلق بمال، فمن باب أولى عدم جواز بيع الحقوق غير الثابتة كحق الخيار. وإلى هذا ذهب مجمع الفقه الإسلامي الدولي حيث أكد على أن:»المعقود عليه في الخيار ليس مالا ولا منفعة ولاحقا ماليا يجوز الاعتياض عنه لذا فإنه عقد غير جائز شرعا"[22].

ورغم وضوح الحكم الشرعي لعقود الخيارات إلى أن هناك من يبرر جواز أنواع معينة من الخيارات، وسوف نتناول ما ورد من تبرير ثم الرد عليه فيما يلي: [23]

أ- خيار الشراء المغطى جائز باعتباره عقد على حق مالي يجوز بيعه وشراؤه وتداوله على أصل موجود

---

18 انظر، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولي، 1313هـ، ج6، ص386، ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1386هـ، ج4، ص15، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م ، ج3، ص383، عثمان بن عمر بن الحاجب، جامع الأمهات، دار اليمامة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ص287، ص489، النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، القاهرة، 1985م، ج5، ص681، ج7،57، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1355هـ،ج3، ص263، ج4، ص49، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دارالفكر، بيروت، 1403هـ،ج3، ص466-467.

19 الترمذي، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج3، ص626.

20 انظر، ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، ج4، ص14، البهوتي، كشاف القناع، مرجع سابق، ج3، ص467، ج5، ص233، الحسين بن مسعود البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ج4، ص353، ج5، ص534، المواق، التاج والإكليل، مرجع سابق، ج6، ص84.

21 انظر، ابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج6، ص46.

22 انظر، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، الدورات 1-22، القرارات 1-238، مطبوعات المجمع، جدة، 2019م، قرار رقم: 63 (7/1).

23 وردت هذه التبريرات في رسالة ماجستير للطالبة: عزوة فهاد العجمي بعنوان: عقود الخيارات في الأسواق المالية وأحكامها في الفقه الإسلامي، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2018م.

مملوك لمصدره وخالي من الغرر والقمار والجهالة.. فإذا تم التعاقد على شراء أسهم موجودة مملوكة ومحجوز عليها مع خلو هذه العملية من المخالفات الشرعية فلا إشكال فيها.

وهذا الكلام مردود عليه فوفقا لآليات الخيارات لا يمكن التسليم بما قيل. فلو افترضنا شراء تلك الأسهم فإن تأخير البدلين هو محصلة ذلك وهو بيع كالىء بكالىء وغرر فاحش، لاسيما مع احتمالية عدم إمكانية التنفيذ أصلا.

كما أن القول بأن حق الخيار حق مالي يجوز بيعه غير صحيح فالحق المالي هو اختصاص مشروع بمنفعة ذات قيمة مالية بين الناس وهو ما يفتقر إليه الخيار. كما أنه لا تجوز الحقوق التي يترتب عليها تغيير الأحكام الشرعية. فضلا عن أن من قواعد منع التعسف في استخدام الحق القصد غير المشروع، فاستعمال الحق لتحقيق غرض غير مشروع لا يتفق مع المصلحة المقصودة من الحق أمر لا يجوز شرعا.

كما أن قياس حق الخيار على حق الشفعة هو قياس مع الفارق فرغم أن حق الشفعة حق مالي مجرد فإن الاعتياض في هذا الحق منعه الحنفية باعتباره مجردا عن محل الملك، فيلزم من ذلك عدم التصرف فيه بطريق المعاوضة، ومنعه الشافعية والحنابلة وردوا ذلك إلى طبيعة هذا الحق وهو كونه شرع لدفع الضرر، وأجاز المالكية ذلك بعد الشراء باعتباره تنازلاً عن ملك بعوض، ومنعوه قبل الشراء وكان على شفعته لأن من وهب ما لا يملك لم تصح هبته. وبصفة عامة الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها وأثبتها الشارع لدفع الضرر عن أصحابها.

ب- خيار البيع المغطى فيه يبيع البائع الأسهم ويعطي المشتري مبلغا من المال مقابل امتلاك الحق في بيعها عليه مدة العقد إذا رغب. وهذا جائز بشرط وجود الأسهم وملكيتها لأحد العاقدين. وذلك لأن المعقود عليه حق مالي يجوز ويصلح أن يكون محلا للعقد والمبلغ المدفوع مقابل الحصول على الحق.

وهذا مردود عليه بما ذكرناه من نفي أن الخيار حق مالي معتبر شرعا. كما أن المكافأة ليست ثمنا أو جزء من الثمن. إضافة إلى أن العبرة ليس بتملك الأسهم فقط ولكن أيضا بتسليمها، ولو افترضنا تسليمها في تاريخ التنفيذ فإن الثمن أيضا مؤخرا، ولا يجوز شرعا تأخير البدلين، فضلا عن احتمالية عدم إمكانية التنفيذ أصلا.

وهذه الصورة تدخل في بيعتين في بيعة المنهي عنها شرعا، فإذا كان ذلك ممنوعا في البيع فإنه في الحق غير الشرعي للخيار أولى.

ج- في خيار البيع غير المغطى تشترط شركة الوساطة على المحرر إيداع مبلغ لضمان تأدية التزامه وهذا المبلغ لا بد أن يغطي أقصى خسارة وهي معلومة في هذا العقد وهي القيمة المتفق عليها لشراء الأسهم، وإذا لم يملك كامل المبلغ فلا إشكال أيضا إذ لا يشترط أن يملك المشتري ثمن المبيع كما لو اشترى سلعة بالأجل فلن يؤثر وجود الثمن في صحة البيع المؤجل وعقد الخيار البيع فيه تم على الحق وقبضت قيمته. فيجوز التعامل بهذا النوع من العقود لأنه عقد على حق مالي، والأسهم موجودة ومملوكة لأحد العاقدين، لأن في هذا النوع من العقود من يشتري حق البيع هو مالك السهم، فيشتري حق البيع ليبيع أسهمه إذا رغب.

وهذا مردود عليه بما ذكرناه من نفي أن الخيار حق مالي معتبر شرعا، وأن المكافأة ليست ثمنا أو جزءاً من الثمن. كما أنه في البيع الآجل يتم تسليم السلعة وتأجيل الثمن وهنا يتم تأجيل البدلين.

ومن الجدير بالذكر أن من عرض هذه التبريرات لإباحة خيار البيع غير المغطى حرم في الوقت نفسه خيار الشراء غير المغطى مبررا ذلك بعدم استيفاء الحق لملكية الأسهم فهو بيع ما لا يملك وفيه غرر وجهالة وقمار، والحقيقة أن الغرر والجهالة والقمار هي سمة عقود الخيارات وفقا لتصميمها كمنتج مالي للمضاربة والتحوط، ولا يمكن اعتبارها حقا ماليا. فهي في حقيقتها معاوضة لضمان السعر بغرر كثير كالتأمين التقليدي.

2/2- عقد الخيار والعقود المسماة:

هناك من قد يرى أن عقد الخيار يشبه عددا من العقود المسماة كبيع السلم، وبيع العربون، والخيار الشرعي.

1/2/2- عقد الخيار وعقد السلم:

قد يرى البعض أن من عقد الخيار من قبيل بيع السلم الجائز في الشريعة الإسلامية، وبيع السلم هو ”بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا“[24]، باعتبار أن الثمن المعجل في الخيار هي المكافأة، وهذا قول يخالف الواقع، حيث يختلف عقد السلم اختلافا جوهريا عن عقد الخيار في الآتي:

أ- لا يتم دفع الثمن في عقد الخيار في مجلس العقد، وإنما يؤجل دفعه إلى موعد التصفية، من خلال تسوية فروق الأسعار بينما في بيع السلم يدفع الثمن وجوبا في مجلس العقد عند جمهور الفقهاء أو خلال مدة لا تزيد على ثلاثة أيام عند المالكية[25].

ب- الأصل المتعاقد عليه في عقد الخيار يباع وهو في ذمة البائع الأول، وقبل أن يحوزه المشترى الأول عدة بيوعات، بغرض قبض أو دفع فروق الأسعار، بينما في عقد السلم لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه.

2/2/2- عقد الخيار وبيع العربون:

قد يرى البعض أن عقد الخيار من قبيل بيع العربون الذي ”أجازه الإمام أحمد بن حنبل خلافا للجمهور“[26]، والعربون هو أن ”يشتري السلعة فيدفع إلى البائع جزءا من الثمن على أنه إذا أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذها فهو للبائع“[27].

فهذا الرأي يعتبر الثمن الذي يدفعه المشتري في خيار الشراء لا يختلف عن العربون الذي يدفعه المشتري للبائع في بيع العربون، حيث إنه إذا تم البيع احتسبه البائع من ثمن السلعة، وإذا لم يتم المشتري الصفقة ذهب عليه العربون، والمشتري كذلك في خيار الشراء، فإن مارس حقه في الشراء أصبح ثمن الخيار الذي دفعه جزءا من الثمن، وإن لم يشتر ذهب عليه. كما أن كل من العربون والخيار له مدة محددة، فالخيار يعطي المشتري الحق في شراء الأوراق المالية أو غيرها خلال فترة محددة، وفي بيع العربون يكون للبائع الحق في إمضاء البيع خلال فترة محددة كذلك.

وهذا قول لا يستقيم أيضا، حتى لو أخذنا برأي الإمام أحمد، حيث يختلف بيع العربون اختلافا جوهريا عن عقد الخيار في الآتي:

أ-من خلال بيع العربون يتم دفع مقدم من الثمن في سلعة، فإذا تم البيع خصم هذا المقدم من الثمن، وإذا لم يتم البيع أخذ البائع العربون، فالخيار فيه للمشتري، واللزوم على البائع، ومن ثم فإن العربون جزءاً من ثمن سلعة أما علاوة الخيار فهي حق أو التزام تمثل سعرا للخيار نفسه ومنفصلة عن سعر الأصل.

ب-المعقود عليه موجود في بيع العربون وهو السلعة أما في الخيار فالمعقود عليه غير موجود، حيث إن البيع يرد على الخيار نفسه وليس على الأصل محل الخيار.

24 انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج25، ص191.

25 انظر، المرجع السابق، ج25، ص197-198.

26 انظر، سيد سابق، فقه السنة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1983م، ج3، ص156-157.

27 انظر، ابن قدامة، المغني ، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، 1968م، ج6، ص331.

ج-الخيار في عقود الخيار قد يكون للمشتري وقد يكون للبائع، بينما في بيع العربون لا خيار إلا للمشتري.

د- حق الخيار قابل للتداول، بينما حق العربون ليس قابلا للتداول، فالبائع يحتفظ بمحل العقد الذي فيه عربون، فليس له التصرف فيه، والخيار على عكسه.

هـ-الغرض من عقد الخيار ليس تحصيل مقصود العقد، وهو قبض الثمن والمثمن، ولكن الغرض هو الاستفادة من فروق الأسعار، حيث إن تسوية العقد تكون في الغالب تسوية نقدية، بينما في بيع العربون يتم تحصيل مقصود العقد بتسليم باقي الثمن واستلام السلعة.

3/2/2-عقد الخيار وعقد البيع مع خيار الشرط:

قد يرى البعض أن عقد الخيار لا يختلف عن عقد البيع الذي اشترط فيه خيار الشرط، باعتبار أن عقد الخيار يتيح للمشتري الحق في الشراء أو البيع خلال فترة محددة، وكذلك يتيح البيع الذي اشترط فيه الخيار للمشتري الحق في إمضاء البيع أو فسخه خلال مدة محددة.

وهذا قول جانبه الصواب، حيث يختلف عقد البيع مع خيار الشرط اختلافا جوهريا عن عقد الخيار في الآتي:

أ- عقد الخيار عقد مستقل عن عقد البيع ومحله حق لمشتريه والتزام على بائعه وليس معاوضة على أصل معين وهذا من سمة عقد الخيار ، ومن هنا تم تصنيفه ضمن عقود المشتقات، بينما الخيار الشرعي ليس له وجود مستقل فهو يتعلق بعقد البيع نفسه ومحله أصل أو سلعة معينة.

ب-محل العقد في عقد الخيار هو مجرد حق وليس أصل حقيقي أو مالي، بينما محل العقد في الخيار الشرعي سلعة موجودة.

ج- حق الخيار قابل للتداول بينما الخيار الشرعي لا يجوز تداوله.

3/2- عقد الخيار والعقود غير المسماة:

قد يرى البعض أن عقد الخيار هو عقد جديد ولذلك يدخل تحت العقود غير المسماة حيث إن الفقهاء اختلفوا في نظرتهم للحق لذا ما المانع من أخذ عوض مقابل إعطاء حق البيع أو حق الشراء لاسيما وأن هذا الحق مستجد، وكونه ليس من جنس الحقوق التي ذكر الفقهاء جواز أخذ العوض عليها، لا يعني الجزم بأنه لا يجوز أخذ العوض عليه، حيث إن أخذ العوض عليه ليس مبنيا على أساس تلك الحقوق المذكورة بعينها، وإنما مبني على كون هذه الحقوق في أصلها تقبل المعاوضة عليها، فالأصل في المعاملات الإباحة، والحق من حيث هو حق لا يوجد ما يمنع من المعاوضة عليه، والفقهاء ذكروا حقوقا لا يجوز أخذ العوض عنها، كما ذكروا حقوقا يجوز أخذ العوض عنها، ومنعهم أخذ العوض في بعضها لمعنى معين، وهذا المعنى لا يرجع إلى أن الحق من حيث كونه حق لا يجوز أخذ العوض عليه، ومن ثم فإن بيع حق الخيار جائز بناء على أن الأصل في المعاملات الإباحة، مع عدم وجود معنى في هذا الحق يمنع من بيعه ونقله من شخص لآخر.

وهذا الكلام يحمل في طياته عوامل هدمه ومردود عليه شرعا وعقلا بما يلي:

أ- إذا كان الأصل في المعاملات الإباحة، فإن ذلك يجب أن لا يصطدم بثوابت الشريعة، فأخذ المال مقابل منح حق الخيار يدخل في أكل المال بالباطل الذي نهي عنه القرآن الكريم «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**»[28]، لأنه هذا الحق ليس بمال ولا متعلقا بمال، كما أنه لا يحقق نفعا لمشتريه إلا

28 النساء/29.

باستعماله، وهو أمر يتوقف على أن يكون العقد موجبا بالنسبة له، من خلال تغير الأسعار في صالحه، وإذا لم تتغير الأسعار في صالحه، لم يستعمل هذا الحق، ويذهب عليه ما دفعه من مال بلا مقابل، وهذا أيضا من أكل للمال بالباطل باعتباره غرر، فبأي حق استحق محرر العقد ثمن الخيار.

ب- عقود الخيار واضح فيها بما لا يدع مجالا للشك بأنها من جنس القمار والميسر وفيها ربا وكل ذلك حرمته شريعة الإسلام، حيث إن القمار هو «ما يكون فاعله مترددا بين أن يغنم وبين أن يغرم»[29]، والمشترون والبائعون في عقود الخيارات إما يغطون الأخطار أو يضاربون على الأسعار، والمغطون يأخذون مركزا مستقبليا لتغطية مخاطر تغير أسعار الأوراق المالية، ويفعلون ذلك مقامرة ومراهنة على استقرار الأسعار في السوق، أو اتجاهها في غير مصلحة تنفيذ العقد بالنسبة للطرف الآخر، أما الطرف الآخر فإنه يبذل هذا المال على محض المقامرة والمراهنة على ارتفاع الأسعار أو انخفاضها وفقا لمركزه بما يحقق مصلحته، فدائما مكاسب طرف ما تكون على حساب خسائر الطرف الآخر.

كما أن الإيجاب والقبول فيها قائم على محض المراهنة على ارتفاع الأسعار أو انخفاضها في السوق خلال فترة العقد، وهو أمر ينافي مقصود العقد الذي هو مقصود الشارع. ويبدو ذلك بصورة لا تحتاج لبرهان في خيارات المؤشرات، وخيارات سعر الفائدة المحرم في أساسه باعتباره ربا، فضلا عن خيارات العملات الأجنبية القائمة على الأجل وافتقاد التقابض الشرعي، ومن ثم وقوعها في الربا.

لقد أصبحت عقود الخيارات أداة لحماية المستثمر من المخاطر بعد أن كانت الخطر نفسه، ومع ذلك فإنه يغلب عليها جانب المجازفة على جانب التحوط، والمبادلات الصفرية على المبادلات المولدة للثروة، وتعظيم المخاطر ثم العمل على إدارتها تحت مسمى الهندسة المالية، فهي من خلقت المشكلة بغرض البحث لها عن علاج ، حيث إن الدور الأساسي لعقود الخيارات قائم على تحويل المخاطر من مستثمر لآخر دون أن يتطلب ذلك بيعاً للأصول محل التعاقد. فتصميم عقود الخيار لم يتم إلا بغرض المتاجرة في المخاطر وتحويلها إلى سلعة، حيث يجري بيع المخاطر وشرائها ونقلها ممن يتوجسون خيفة من نتائجها إلى الذين يسعون حثيثا في طلبها وتحملها مقابل ثمن يتقاضونه مسبقاً عند تحرير العقد.

وقد كان من نتيجة ذلك أن انتشرت المقامرات بصورة مقننة، وارتفعت المخاطر، وتزايدت التقلبات الاقتصادية، وتراجع نمو الثروة، وأصبحت المشتقات ومنها الخيارات قنابل موقوتة يؤدي انهيارها إلى انهيار منشآت الأعمال بل إلى انهيار البورصات، وهذا ما دعا العديد من رجال المال الغربيين وفي مقدمتهم المضارب الشهير جورج سوروس إلى القول أن: «كثيراً من أدوات المشتقات لا تخدم غرضاً معيناً سوى تسهيل المضاربة على وجه الخصوص»[30].كما ذهب اتحاد المصارف العربية إلى القول أن: ”عمليات الخيار من قبيل الرهان والقمار الحقيقي وهو علم له أصوله وفنونه ولاعبوه ونتائجه»[31].

ج - تنطوي عقود الخيار على الصورية حيث لا يتم فيها دفع قيمة الاستثمار عند الاتفاق عليه، وليس هدفها أساسا الحصول على أصل مالي أو حقيقي، بل تسوى فروق الأسعار بعد ذلك حسابيا دون دفع ثمن أو استلام أصل، وبالتالي لا يترتب عليها تمليك ولا تملك، فلا المشترى يمتلك المثمن ولا البائع يمتلك الثمن. كما أنها تختلف عن المعاوضة الحقيقية التي تحقق المنفعة لطرفي العقد.

---

29 انظر، سليمان البيجرمي، حاشية البيجرمي على شرح المنهج ، مصطفى البابي الحلي، القاهرة، 1345هـ، ج4، ص313، 367.

30 Edward Chancellor, Devil take the Hindmost, a History of Financial Speculation, Publisahed by Farar, Staraus, Giroux, 1999, p.334.

31 انظر، الهندسة المالية، مطبوعات اتحاد المصارف العربية، 1996م، ص135.

ولما كانت عقود البيع إنما وضعت شرعا لإفادة التمليك، فإن كانت غير مؤدية لذلك كانت غير محققة لهذا المقتضى، وما خالف مقتضى العقد فهو باطل، فالبيع في الفقه الإسلامي تمليك وتملك على سبيل التأبيد[32].

د - تتعارض مع "قاعدة العدل التي تمثل الأصل في العقود"[33]، والتي أمر بها الله تعالى في قوله تعالى: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**»[34]، فهده النوعية من العقود تتعارض فيها مصلحة المتعاقدين تعارضا بينا فما كان مظن منفعة لأحد الأطراف يمثل ضررا للطرف الآخر، فأرباح أحد الأطراف هي خسارة الطرف الآخر. والإسلام لا يرضى بهذا، فمن قواعده الكلية (لا ضرر ولا ضرار).

د-عقود الخيار ينتفي فيها الملك والقدرة على التسليم ويسوى الفرق ربحا أو خسارة من خلال تسوية فروق الأسعار، فهذه العقود من قبيل بيع ما ليس عندك، وبيع ما لم يقبض، وبيع الكالئ بالكالئ المحرمة شرعا لما فيها من غرر. أما كونها من قبيل بيع ما ليس عندك فهو واضح لأنها غالبا تتبادل فيها التزامات وليس أصولا. وكونها من بيع ما لم يقبض فهو واضح من كونها تتم عادة على ما لا يملك، كما أنها في حقيقتها لا تهدف عادة إلى تسليم أصول، وكونها من قبيل بيع الكالئ بالكالئ، فهو واضح من كونها لا يسلم فيها أصولا ولا يدفع فيها ثمنا إلا نسيئة فكلا طرفي المعاوضة نسيئة.

هذا وقد حسم المجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالمي الإسلامي حرمة الخيارات حيث ذكر أن: "عقود الاختيارات – كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية – هي عقود مستحدثة لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة. وبما أن المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه فإنه عقد غير جائز شرعاً. وبما أن هذه العقود لا تجوز ابتداءً فلا يجوز تداولها"[35]. كما ذهب مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى أنه: "لا يجوز بيع وشراء المؤشر لأنه مقامرة بحتة وهو بيع شيء خيالي لا يمكن وجوده"[36].كما ذهبت لذلك أيضا المعايير الشرعية لذلك حيث نصت على أن: "عقود الخيارات لا يجوز إنشاؤها ولا تداولها"[37].

4/2- أدوات شرعية للتحوط بديلا عن عقود المشتقات:

إن الإسلام لا يحرم شيئا إلا ويضع بدائل متعددة له في دائرة الإباحة، والابتكار والإبداع الحسن في أمور الدنيا، مطلوب ومرغوب ما دام منضبطا بما ورد في الدين، لذا لا مانع شرعا من وضع بدائل شرعية لعقود الخيارات على أن تكون للتحوط من مخاطر التغيرات السعرية وليس للمضاربة بعيدا عن سياسة الترقيع أو التبرير الفقهي والتقليد المذموم والحيل المذمومة أو الهندسة المالية الشيطانية، بالبعد عن المحظورات الشرعية، كالربا، والغرر، وبيع ما ليس مملوكا، وتأجيل قبض البدلين (ابتداء الدين بالدين) وغيرها. وكذلك الفطنة إلى المقاصد والأمور الكلية في الاقتصاد الإسلامي، من خلال النظر في بيان الحكم الشرعي إلى الجزئيات والكليات وإلى الفروع والمقاصد.

32 لمزيد من التفاصيل انظر، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991م، ص345-344، محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص237، 277-283، د. محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مرجع سابق، ص482-480.

33 انظر، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، حسني محمد إمبابي المنياوي، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ج2، ص7.

34 النحل/90.

35 انظر، قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى 1398هـ إلى دورته السابعة عشر، 1424هـ، مكة المكرمة، بدون تاريخ نشر، ص137.

36 انظر، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مرجع سابق، قرار رقم: 63 (1/7).

37 انظر، المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2016م، ص552، 572.

وفي إطار ذلك وما أسست له المعايير الشرعية من بدائل لعقود الخيارات[38] فإنه يمكن في ضوء الاقتصاد الإسلامي التحوط من مخاطر التغيرات السعرية، من خلال الصور الثلاثة الآتية:

أ- إبرام العقد على أصول حقيقية أو مالية مع دفع جزء من الثمن عربونا على أن يكون للمشتري حق الفسخ خلال مدة معينة نظير استحقاق البائع مبلغ العربون في حال استخدام المشتري حق الفسخ. ويكون هذا الحق الثابت بالعربون غير قابل للتداول.

ب-إبرام العقد على أصول حقيقية أو مالية شرعية مع اشتراط الخيار لإثبات حق الفسخ لأحد العاقدين أو لكليهما خلال مدة معلومة. ويكون خيار الشرط غير قابل للتداول.

ج-إصدار وعد ملزم من البائع مالك الأصول الحقيقية أو المالية الشرعية أو وعد ملزم من المشتري للأصول الحقيقية أو المالية الشرعية، دون تخصيص مقابل للوعد، ويكون هذا الوعد غير قابل للتداول.

وبذلك يتوافر التسليم والقبض الحقيقي للأصول، الحقيقية أو المالية بعيدا عن المقامرات، وتتحقق مصلحة الطرفين دون تحقيق مغنم لطرف على حساب مغرم الطرف الآخر، وهو ما يصب في نهاية المطاف في صالح الاقتصاد القومي.

خاتمـة :

وهكذا تم التعرف على عقود الخيارات من حيث مفهومها، ونشأتها وتطورها، وأنواعها، وسماتها، والمنظور الإسلامي لها، وقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

النتائج :

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أهمها ما يلي :

1- عقد الخيار هو عقد بين طرفين هما مالك أو مشتري العقد والآخر المحرر أو بائع العقد بموجبه يعطي هذا العقد للمشتري الحق في شراء أو بيع من المحرر عدد من وحدات أصل حقيقي أو مالي، بسعر محدد يتفق عليه مقدما لحظة توقيع العقد، على أن يتم التنفيذ في تاريخ لاحق يطلق عليه تاريخ التنفيذ أو تاريخ انتهاء الصلاحية، ويكون للمشتري الحق في عدم تنفيذ العقد إذا كان هذا التنفيذ في غير صالحه، مقابل أن يدفع تعويضا للمحرر يطلق عليه مكافأة أو علاوة، وهذه المكافأة يتم دفعها عند التعاقد وغير قابلة للرد وهي ليس جزءا من قيمة الصفقة.

2- تتعدد أنواع عقود الخيارات، ويمكن تصنيفها باعتبارات متعددة، فمن حيث نوع الصفقة يمكن تقسيمها إلى: خيار شراء وخيار بيع وخيار مزدوج، ومن حيث ملكية الأوراق المالية يمكن تقسيمها إلى: خيار مغطى وخيار غير مغطى، ومن حيث تاريخ تنفيذ العقد يمكن تقسيمها إلى: خيار أمريكي وخيار أوربي، ومن حيث محل العقد يمكن تقسيمها إلى: خيار أصول حقيقية، وخيار أوراق مالية، وخيار عملات أجنبية، وخيار أسعار فائدة، وخيار مؤشرات.

3- من سمات عقود الخيارات أنها عقود يبدو فيها مفهوم المشتقات واضحا، فهي تشتق قيمتها من القيمة التي يباع بها الأصل محل عقد الخيار في السوق الحاضر، كما أن عقود الخيارات المتداولة في الأسواق المنظمة هي عقود نمطية.

38 لمزيد من التفاصيل انظر، المرجع السابق، ص553-554.

4- تمكن عقود الخيار من التمتع بمزايا الرفع المالي، بدرجة تفوق بصورة كبيرة ما يتيحه البيع على المكشوف في السوق الحاضر، ومن ثم فهي أداة للمضاربة، كما أنها أداة للتغطية ضد مخاطر التغيرات السعرية.

5- تعطي عقود الخيار للمشتري حق وليس التزام، فمشتري العقد له الحق في عدم تنفيذ العقد إذا كان في غير صالحه، كما أنها ليس فيها تسليم ولا تسلم وإنما غالبا تسوية نقدية في تاريخ تنفيذ العقد.

6- حق الخيار حق غير ثابت -في الأصل- للبائع، وإنما يتم إنشاؤه بالعقد لصالح المشتري، كما أنه بعد إنشائه لا يتعلق بمال، وإنما يتعلق بشيء مجرد، وهو الشراء أو البيع. وإذا كانت الحقوق الثابتة مثل حق الشفعة وحق القصاص لا يجوز بيعها ما لم تتعلق بمال، فمن باب أولى عدم جواز بيع الحقوق غير الثابتة كحق الخيار. وإلى هذا ذهب مجمع الفقه الدولي حيث أكد على أن:»المعقود عليه في الخيار ليس مالا ولا منفعة ولاحقا ماليا يجوز الاعتياض عنه لذا فإنه عقد غير جائز شرعا".

7- عقد الخيار ليس من قبيل بيع السلم الجائز في الشريعة الإسلامية، فالثمن في عقد الخيار لا يدفع في مجلس العقد، وإنما يؤجل إلى موعد التصفية، من خلال تسوية فروق الأسعار، بينما في بيع السلم يدفع الثمن وجوبا في مجلس العقد عند جمهور الفقهاء أو خلال مدة لا تزيد على لا تزيد على ثلاثة أيام عند المالكية. كما أن الأصل المتعاقد عليه في عقد الخيار يباع وهو في ذمة البائع الأول، وقبل أن يحوزه المشترى الأول عدة بيوعات، بغرض قبض أو دفع فروق الأسعار، بينما في عقد السلم لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه.

8- عقد الخيار ليس من قبيل بيع العربون الذي أجازه الإمام أحمد خلافا للجمهور، حيث إن العربون جزءاً من ثمن سلعة أما علاوة الخيار فهي حق أو التزام تمثل سعرا للخيار نفسه ومنفصلة عن سعر الأصل. كما أن المعقود عليه موجود في بيع العربون وهو السلعة أما في الخيار فالمعقود عليه غير موجود، والخيار في عقود الخيار قد يكون للمشتري وقد يكون للبائع، بينما في بيع العربون لا خيار إلا للمشتري. إضافة إلى أن حق الخيار قابل للتداول، بينما حق العربون ليس قابلا للتداول، والغرض من عقد الخيار ليس تحصيل مقصود العقد، وهو قبض الثمن والمثمن، بل الغرض هو الاستفادة من فروق الأسعار، بينما في بيع العربون يتحقق مقصود العقد بتسليم باقي الثمن واستلام السلعة.

8- عقد الخيار ليس من قبيل عقد البيع الذي اشترط فيه خيار الشرط، فعقد الخيار عقد مستقل عن عقد البيع ، بينما الخيار الشرعي ليس له وجود مستقل فهو يتعلق بعقد البيع نفسه ومحله سلعة معينة. كما أن محل العقد في عقد الخيار هو مجرد حق وليس أصل حقيقي أو مالي، بينما محل العقد في الخيار الشرعي سلعة موجودة. وحق الخيار قابل للتداول بينما الخيار الشرعي لا يمكن تداوله.

9- عقد الخيار ليس عقدا جديدا يدخل تحت العقود غير المسماة بغرض إباحته، فإذا كان الأصل في المعاملات الإباحة، فإن ذلك يجب أن لا يصطدم بثوابت الشريعة، وأخذ المال مقابل منح حق الخيار يدخل في أكل المال بالباطل، وعقود الخيار واضح فيها بما لا يدع مجالا للشك بأنها من جنس الغرر القمار والميسر وفيها ربا وكل ذلك حرمته شريعة الإسلام، كما أنها تخالف مقتضى عقود البيع التي وضعت شرعا لإفادة التمليك، وتدخل في بيع ما ليس عندك وبيع ما لم يقبض وبيع الكالىء بالكالىء ، كما تتعارض مع قاعدة العدل التي تمثل الأصل في العقود، حيث تتعارض مصلحة المتعاقدين تعارضا بينا فما كان مظن المنفعة لأحد الأطراف يمثل في الوقت نفسه ضررا للطرف الآخر.

10- يمكن وضع بدائل لعقود الخيارات -من منظور الاقتصاد الإسلامي- للتحوط من مخاطر التغيرات السعرية، وذلك من خلال بيع العربون، والخيار الشرعي، والوعد الملزم، مع عدم تداولها.

التوصيات :

في ضوء ما أسفر عنه هذا البحث من نتائج، فإن الباحث يوصي بما يلي:

1-أهمية الالتزام بأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية في تطوير المنتجات المالية، وتجنب سياسة الترقيع أو التبرير الفقهي والتقليد المذموم والحيل المذمومة أو الهندسة المالية الشيطانية.

2-أهمية تأسيس سوق مالية إسلامية فعالة تنضبط بالضوابط الشرعية وتخلو من الربا والغرر والمقامرة والنجش بما ييسر التوفيق بين الممولين والمستثمرين، ويعود بالنفع على الاقتصاد القومي إنتاجا وتوزيعا واستهلاكا.

والله ولي التوفيق.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المراجع

ابن أنس، مالك ، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الغد العربي، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1991م.

ابن عابدين: محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1386هـ.

ابن قدامة: عبد الله بن أحمد، المغني ، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، 1968م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر ، جامع الأمهات، دار اليمامة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.

ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، حسني محمد إمبابي المنياوي، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

أبو زهرة: محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

الباجوري : إبراهيم بن أحمد ، حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع، دار المنهاج، بيروت، الطبعة الأولي، 2016م.

أونور: إبراهيم أحمد، عقود الخيارات وإدارة المخاطر في أسواق السلع» بحث منشور بكلية الدراسات الإدارية، جامعة الخرطوم بالسودان، 2011م.

البارعي، الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن ، فخر الدين ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولي، 1313ه.

البغوي: الحسين بن مسعود، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

البيجرمي: سليمان ، حاشية البيجرمي على شرح المنهج ، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1345هـ.

العاصمي : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، بدون ناشر، الطبعة الأولى، 1397هـ.

البهوتي: منصور بن أحمد، كشاف القناع عن متن الإقناع، دارالفكر، بيروت، 1403هـ.

الترمذي: محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ نشر.

الشربيني: الخطيب محمد بن أحمد، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1355هـ.

العجمي : عزوة فهاد، عقود الخيارات في الأسواق المالية وأحكامها في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2018م.

القره داغي : د. على ، حقيبة الدكتور على القره داغي الاقتصادية، الكتاب الرابع: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، شركة دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2016م .

المواق: محمد بن يوسف، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1329هـ.

الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 1409هـ.

النووي: يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، القاهرة، 1985م.

الهمام : كمال الدين ، فتح القدير، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1316هـ.

الهندسة المالية، مطبوعات اتحاد المصارف العربية، 1996م.

رضوان : د. سمير عبد الحميد ، المشتقات المالية، دار النشر للجامعات، القاهرة، 2005م.

سابق : سيد ، فقه السنة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1983م.

شلبي : د. محمد مصطفى ، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.

قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى 1398هـ إلى دورته السابعة عشر، 1424هـ، مكة المكرمة، بدون تاريخ نشر.

قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، الدورات 1-21، القرارات 1-238، مطبوعات المجمع، جدة، 2019م.

كرتزمن: جويل ، موت النقود، ترجمة د. محمد العصيمي، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2010م.

هندي : منير إبراهيم ، إدارة المخاطر، الجزء الثالث، عقود الخيارات، منشأة المعارف. الإسكندرية، 2006م.

----------- ، أساسيات الاستثمار في الأوراق المالية، منشأة المعارف. الإسكندرية، 1999م.

Kaynakça/References

Ibn Anas, Mālik, Al-Mudawwanah al-Kubrá, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, 1994m.

Ibn Taymīyah, Al-Fatāwá al-Kubrá, Dār al-Ghad al-ʻArabī, al-Qāhirah, al-Ṭabʻah al-thālithah, 1991m.

Ibn ʻĀbidīn : Muḥammad Amīn, Ḥāshiyat radd al-muḥtār ʻalá al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār, Dār al-Fikr, Bayrūt, al-Ṭabʻah al-thāniyah, 1386h.

Ibn Qudāmah : ʻAbd Allāh ibn Aḥmad, Al-Mughnī, Maktabat al-Qāhirah, al-Ṭabʻah al-ūlá, 1968m.

Ibn al-Ḥājib, ʻUthmān ibn ʻUmar, Jāmiʻ Al-ummahāt, Dār al-Yamāmah, Bayrūt, al-Ṭabʻah al-ūlá, 1998M.

Ibn al-Qayyim, Iʻlām al-muwaqqiʻīn ʻan Rabb al-ʻālamīn, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, Ḥusnī Muḥammad Imbābī al-Minyāwī, al-Qāhirah, bi-dūn Tārīkh Nashr.

Abū Zahrah : Muḥammad, Al-Malakīyah wa-naẓarīyat al-ʻIqd fī al-sharīʻah al-Islāmīyah, Dār al-Fikr al-ʻArabī, al-Qāhirah, bi-dūn Tārīkh Nashr.

Al-Bājūrī : Ibrāhīm ibn Aḥmad, Ḥāshiyat al-Bājūrī ʻalá Ibn Qāsim al-Ghazzī ʻalá matn Abī

Shujā‘, Dār al-Minhāj, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2016m.

-Awnawar : Ibrāhīm Aḥmad, ‘Uqūd al-khiyārāt wa-idārat al-makhāṭir fī Aswāq al-sila‘ “baḥth manshūr bi-Kullīyat al-Dirāsāt al-Idārīyah, Jāmi‘at al-Kharṭūm bi-al-Sūdān, 2011M.

Albār‘y, al-Zayla‘ī : ‘Uthmān ibn ‘Alī ibn Miḥjan, Fakhr al-Dīn, tbbyn al-ḥaqā’iq sharḥ Kanz al-daqā’iq wa-ḥāshiyat al-Shalabī, al-Maṭba‘ah al-Kubrá al-Amīrīyah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1313h.

Al-Baghawī : al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd, Al-Tahdhīb fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1997m.

Albyjrmy : Sulaymān, Ḥāshiyat albyjrmy ‘alá sharḥ al-manhaj, Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1345h.

Al-‘Āṣimī : ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, Ḥāshiyat al-Rawḍ al-murbi‘ sharḥ Zād al-Mustanqa‘, bi-dūn Nāshir, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1397h.

Al-Buhūtī : Manṣūr ibn Aḥmad, Kashshāf al-qinā‘ ‘an matn al-Iqnā‘, dārālfkr, Bayrūt, 1403h.

Al-Tirmidhī : Muḥammad ibn ‘Īsá, Sunan al-Tirmidhī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, bi-dūn Tārīkh Nashr.

Al-Shirbīnī : al-Khaṭīb Muḥammad ibn Aḥmad, Mughnī al-muḥtāj, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1355h.

Al-‘Ajamī : Azwh Fahhād, ‘Uqūd al-khiyārāt fī al-aswāq al-mālīyah wa-aḥkāmuhā fī al-fiqh al-Islāmī, Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Jāmi‘at al-Kuwayt, 2018m

Ālqrh Dāghī : D. ‘Alá, Ḥaqībat al-Duktūr ‘alá al-Qarah Dāghī al-iqtiṣādīyah, al-Kitāb al-rābi‘ : Buḥūth fī al-iqtiṣād al-Islāmī, Sharikat Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2010m.

Al-ma‘āyīr al-shar‘īyah, Hay’at al-muḥāsabah wa-al-murāja‘ah lil-mu’assasāt al-mālīyah al-Islāmīyah, al-Baḥrayn, 2016m.

Mawwāq : Muḥammad ibn Yūsuf, Al-Tāj wa-al-iklīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl, Maṭba‘at al-Sa‘ādah, al-Qāhirah, 1329h.

al-Mawsū‘ah al-fiqhīyah, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah bi-al-Kuwayt, 1409h.

al-Nawawī : Yaḥyá ibn Sharaf, Rawḍat al-ṭālibīn, al-Maktab al-Islāmī, al-Qāhirah, 1985m.

Al-humām : Kamāl al-Dīn, Fatḥ al-qadīr, al-Maṭba‘ah al-Kubrá al-Amīrīyah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1316h.

Al-Handasah al-mālīyah, Maṭbū‘āt Ittiḥād al-maṣārif al-‘Arabīyah, 1996m.

Raḍwān : D. Samīr ‘Abd al-Ḥamīd, Al-Mushtaqqāt al-mālīyah, Dār al-Nashr lil-Jāmi‘āt, al-Qāhirah, 2005m.

Sābiq : Sayyid, Fiqh al-Sunnah, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, 1983m.

Shalabī : D. Muḥammad Muṣṭafá, Al-Madkhal fī al-ta‘rīf bi-al-fiqh al-Islāmī wa-qawā‘id al-Malakīyah wa-al-‘Uqūd fīhi, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Bayrūt, 1981M.

Qarārāt al-Majma‘ al-fiqhī li-Rābiṭat al-‘ālam al-Islāmī, min dawratihi al-ūlá 1398h ilá dawratihi al-sābi‘ah ‘ashar, 1424h, Makkah al-Mukarramah, bi-dūn Tārīkh Nashr.

Qarārāt wa-tawṣiyāt Majma‘ al-fiqh al-Islāmī, Munaẓẓamat al-Ta‘āwun al-Islāmī, al-Dawrāt 2-21, al-qarārāt 1-238, Maṭbū‘āt al-Majma‘, Jiddah, 2019m.

Kurtzman, Joel, Mawt al-nuqūd, tarjamat D. Muḥammad al-ʻUṣaymī, Dār al-Maymān lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, al-Riyāḍ, al-Ṭabʻah al-ūlá, 2010m.

Hindī : Munīr Ibrāhīm, Idārat al-makhāṭir, al-juz' al-thālith, ʻUqūd al-khiyārāt, Munsha'at al-Maʻārif. al-Iskandarīyah, 2006m.

------------, Asāsīyāt al-istithmār fī al-awrāq al-mālīyah, Munsha'at al-Maʻārif. al-Iskandarīyah, 1999M.

A. Tucker, Financial Futures Option and Swap, Minn.: West Publishing Company,1990.

Benton E. Gub, Robert Brooks**,** Interest Rate Risk Management: The Banker's Guide to Using Futures, Options, Swaps and Other Derivative Instruments Hardcover – March 1, 1993**.**

Don M. Chance, Options and Futures, Published by The Dryden press Harcourt Brace Jovanovich college publishers.

Edward Chancellor, Devil take the Hindmost, a History of Financial Speculation, Publisahed by Farar, Staraus, Giroux, 1999.

R. Jonson And C. Giaccotto, Options, and futures: Concepts, strategies and applications. Minn. Wesr Publishing company, 2004.

darulfunun ilahiyat, 33(2): 567–596

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1150867
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 29.07.2022
Accepted: 27.09.2022
Published Online: 24.11.2022

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

An Analysis of the Relationship Between Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Some Variables

Allah Merkezlilik ile Ahlaki Uzaklaşma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Nurgül Bulut*, Ahmet Celalettin Güneş, Hatice Ayar*****

Abstract

The study aimed primarily to examine the relationship between Allah centeredness and moral disengagement. The second aim of the study was to examine the relationship of both variables with demographic variables such as gender and, age, and marital and educational status. The study was conducted using, a relational screening model and descriptive analyzes, and consisted of 502 participants, aged between 16 and 70 who had graduated from primary/secondary school, high school, university or from second or third cycle degree programs. The data collection process of the study was performed using at demographic information form, Scale of Allah Centeredness, and Scale of Moral Disengagement. In the study, a negative significant relationship was found between Allah centeredness and moral disengagement. It was also found that the explanatory effect of Allah centeredness on moral disengagement was 5.6%. Significant relationships were detected between Allah centeredness and moral disengagement variables and age, gender, and educational status. The findings were compared with the literature data in the discussion section, and interpretations and recommendations were made.

Keywords

Religiosity, God Belief, Divine Command Theory, Moral Disengagement, Allah Centeredness

Öz

Bu çalışmanın amacı Allah merkezlilik ile ahlaki uzaklaşma arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmanın ikinci amacı her iki değişkenin cinsiyet, yaş, medeni durum ve eğitim durumu olmak üzere demografik değişkenler ile ilişkisini incelemektir. İlişkisel tarama modeli ile betimsel analizlerin kullanıldığı araştırmanın örneklemini yaşları 16 ile 70 arasında değişen ilkokul/ortaokul, lise, üniversite, yüksek lisans ve doktora mezunu 502 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmanın veri toplama süreci, demografik bilgi formu, Allah Merkezlilik Ölçeği ve Ahlaki Uzaklaşma Ölçeği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, Allah merkezlilik ile ahlaki uzaklaşma arasında olumsuz yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Diğer taraftan Allah merkezliliğin ahlaki uzaklaşma üzerindeki açıklayıcılık etkisinin %5.6 olduğu bulgulanmıştır. Araştırmada hem Allah merkezlilik hem de ahlaki uzaklaşma değişkenleri ile yaş, cinsiyet ve eğitim durumu arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular tartışma kısmında literatür ile karşılaştırılmış, yorumlanmış ve öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Allah İnancı, İlahi Buyruk Teorisi, Ahlaki Uzaklaşma, Allah Merkezlilik

* **Corresponding Author:** Nurgül Bulut (Res. Asst. Dr.), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Istanbul, Turkiye. E-mail: nurgul.bulut@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-3738-6416

** Ahmet Celalettin Güneş (Res. Asst., Doctoral Student), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Istanbul, Turkiye. E-mail: acgunes@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-5820-6448

*** Hatice Ayar (Dr.), Presidency of the Republic of Turkey, Ankara, Turkiye. E-mail: haticeayar83@gmail.com ORCID: 0000-0002-2259-2567

To cite this article: Bulut, Nurgul, Gunes, Ahmet Celalettin, Ayar, Hatice. "An Analysis of the Relationship Between Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Some Variables." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 567–596. https://doi.org/10.26650/10.26650/di.2022.33.2.1150867

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Introduction

The divine command theory argues that good and evil are determined by God, and it manifests itself in various ways in the moral understanding of monotheistic religions.[1] In this understanding, which bases morality on revelation, good and bad are determined by God's command or prohibition, and these orders are considered a moral duty. For a believer, supreme knowledge belongs to God, and supreme moral behavior and the source of good are also based on God. According to Islamic thought, it is expected that human beings take the commandments of Allah as the source of moral principles, observe Allah's consent while conducting themselves, and behave in such a way as is in line with their love for Him. It is considered that the belief that creatures owe everything to Allah[2] and that Allah will repay what is done in this world in the Hereafter[3] will motivate human beings, who are moral creatures, to act correctly and as they are expected to do. In this close and strong relationship that is established between God and man, the individual acts with the knowledge that s/he is always watched over by God and is responsible to Him.[4] It seems difficult for an individual who accepts that moral knowledge is determined by God's orders and prohibitions and who reaches this level of consciousness, to exhibit an immoral act. However, a man may at times decline from fulfilling the judgments of God, who created him and guides him on how to live, and may refrain from taking moral action, which can be explained as a manifestation of behavior which by disregards the hierarchical ontology and epistemology between man and God.[5] Also, it can be considered that this inconsistency between discourse and action originates from the inability to establish a strong bond with God, the inability to internalize belief, or some weaknesses that people have.

Bandura, who wrote and theorized on the commiting of immoral act, argued that an individual judges a matter in his own inner world before taking moral

1 John E. Hare, *God and Morality: A Philosophical History* (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 264.

2 "Say: 'Truly, my prayer and my service of sacrifice, my life and my death, are (all) for Allah, the Cherisher of the Worlds'." *Presidency of Religious Affairs* (3 May 2022), En'am/162.

3 "Every soul shall have the taste of death: And only on the Day of Judgment shall you be paid your full recompense. Only he who is saved far from the Fire and admitted to the Garden will have succeeded: For the life of this world is but goods and chattels of deception." *Presidency of Religious Affairs* (3 May 2022), Âli İmran/185.

4 "When My servants ask thee concerning Me, I am indeed close (to them): I respond to the prayer of every suppliant when he calleth on Me: Let them also, with a will, Listen to My call, and believe in Me: That they may walk in the right way." *Presidency of Religious Affairs* (3 May 2022), Bakara 2/186.

5 Nurgül Bulut, "The Reflection Forms of Perceptions Regarding God Belief and Morality on Actions", *Journal of Ilahiyat Researches* 55/1 (June 2021), 493.

action and then transforms this into behavior as a result of positive or negative evaluations.[6] There are times, when individuals may also face a dilemma about performing actions contrary to the moral principles and values that they esteem and that bring benefit to them. In such a case, the individual has to go out of the field of morality or work out his behaviors in a form suitable for the purposes that are in line with his values. In such cases, the individual can disable the moral sanctions internalized by him thus far by making the self-regulation mechanisms dysfunctional and can take part in an immoral act without feeling any discomfort or guilt by eliminating the contradiction he will experience within himself.[7] In this way, he will allow the misconception that his problematic behavior has no moral sanction. This mental act of an individual who is not conscious of moral responsibility or who makes himself insensitive to this awareness is described as moral indifference.[8] Moral indifference gives rise to a kind of ignorance on cognitive, emotional, and volitional levels. When an individual performs an immoral act, he finds some ways out for himself by creating moral disengagement mechanisms such as moral justification, euphemistic labeling, palliative comparing, displacement of responsibility, diffusion of responsibility, minimizing, ignoring, or misconstruing the consequences, dehumanization, and attributions of blame.[9] The moral disengagement mechanism allows for the preservation of feelings of moral integrity even if it breaks the link between moral sanction and the individual by compromising moral standards.[10]

Religion, God Belief, and Moral Disengagement

For those who believe in religion, Allah constitutes the epistemological source of morality by stating man's area of responsibility and how he should behave with

6 Albert Bandura vd. "Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", *Journal of Personality and Social Psychology* (1996), 364-374.

7 Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities", *Personality and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 206.

8 Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), 375-389.

9 Albert Bandura, "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", *Journal of Moral Education* 31/2 (2002), 103; Albert Bandura, *Moral Disengagement: How People Do Harmand Live with Themselves* (New York: Worth Publishers, 2016), 2.

10 Bandura,"Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency"; Albert Bandura, *Moral Disengagement: How People Do Harmand Live with Themselves* (New York: Worth Publishers, 2016).

concrete, clear and understandable rules.[11] Morality, on the other hand, is on a level, which keeps the relationship between the Creator and the creature alive by always activating reciprocity. In such a case, an individual keeps his communication alive by acting in line with the God in whom he believes, to whom he is connected, and whose being he declares. Such an individual realizes the moral thing by strengthening the mental and emotional bond as long as he maintains continuity in this relationship.[12] Saroglou presents a model that points to the basic components of religiosity by explaining being religious with the dimensions of belief, attachment, behavior, and belonging.[13] In this context, he classifies morality as a key dimension of religion; and according to him, religion not only deals specifically with morality as an external relation but also includes morality among its fundamental dimensions.[14] However, having sought His consent, an individual who believes in Allah may still refuse to establish a relationship based on moral principles by observing certain orders and prohibitions, despite his love for the Creator, and despite all religious sanctions. In such a case, individuals acting contrary to the requirements of religion may engage in immoral acts developing moral distancing mechanisms for this. People who have faith in Allah must have a strong motivation and consciousness to realize moral principles. For this reason, it is expected that such people stay away from committing immoral acts in any situation and observe morality.[15]

There are different studies in the literature discussing the relationship between religiosity or belief and morality. In a study that investigated the relationship between religious belief and moral maturity levels, it was found that the moral maturity level of Imam Hatip High School students was found to be higher than other high school students.[16] The findings of another study showed a positive relationship between religious belief and moral maturity levels. Also, it was understood that the religious belief and moral maturity levels of higher education students receiving

---

11 Ain Simpson et. al., "Belief in Divine Moral Authority: Validation of A Shortened Scale with Implications for Social Attitudes and Moral Cognition", *Individualality and Individual Differences* 94 (2016), 256.

12 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 148; Nurgül Bulut, *Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 200-201.

13 Vassilis Saroglou, "Believing, Bonding, Behaving and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (2011), 1320–1340.

14 Saroglou, "Believing, Bonding, Behaving and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation", 1326.

15 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 220.

16 Mustafa Şengün, *The Examination of Moral Maturity Levels of High School Students in terms of Some Individual Variables* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2008), 130.

religious education were higher.[17] According to the results of one such study, it is understood that access to the general objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge courses can increase the religiosity and moral maturity of high school students, which can reduce the aggression levels of the students.[18] In a previous study that examined the positive relationship between religion and morality in schools, it was reported that students who attended religious schools tended to be more religious and engaged in moral behaviors than students from non-religious schools.[19] Similarly, a positive relationship is seen between morality and religion in Christian religious schools, since religious schools include moral values in their curricula.[20] The reflection of this relationship on actions happens in different ways. For example, the greater the strength of an individual's religiosity, the higher the probability of maintaining in-group loyalty, respect for authority, and sticking to concepts such as honesty.[21] According to another study, it was found that the more an individual identifies with his religion, the less willing he is to engage in utilitarian forms of moral reasoning and argumentation.[22] According to another study that reported similar results, the more religious people are, the less comfortable they are to ignore moral rules and evaluate their decisions from a purely utilitarian perspective.[23] In another study discussing the effects of religiosity on moral actions, it was reported that as the level of religiosity increased, the level of destructiveness decreased according to people's perceptions of their religiosity.[24] Moreover, when

17 Mevlüt Kaya -Cüneyd Aydın, "The Investigation Relations Between Religious Belief and Moral Maturity Levels of Students at University", *Ondokuz Mayıs University Rewiev of the Faculty of Divinity* 30 (2011), 15-42.

18 Mustafa Fatih Ay, "The Relationships Among Religious Culture And Ethical Knowledge Education, Religiosity, Moral Maturity and Aggression" *Milli Eğitim* 50/232 (2021), 313-334.

19 Ashid Ali Shah, "Self-Religiosity, Father's Attitude and Religious Education in the Moral Behaviour of Adolescents" *Psychology and Developing Societies* 16/2 (2004), 187–207.

20 Roberta D. Calvet, "Studies on the Effects of Sympathy and Religious Education on Income Redistribution Preferences, Charitable Donations, and Law-Abiding Behavior", *Dissertation* (Georgia State University, 2011).

21 Jared Piazza -Justin F. Landy, "Lean Not on Your Own Understanding: Belief That Morality Is Founded on Divine Authority and Non-Utilitarian Moral Thinking", *Judgment and Decision Making* 8/6 (2013), 639-661.

22 Olga Antonenko Young et. al. "Thou Shalt Not Kill": Religious Fundamentalism, Conservatism, and Rule-Based Moral Processing", *Psychology of Religionand Spirituality* 5 (2013), 110–115.; J. Piazza, P. Sousa, "Religiosity, Political Orientation, and Consequentialist Moral Thinking", *Social Psychological and İndividualality Science*5/3 (2013), 334–342.

23 Azim F. Shariff, "Does Religion Increase Moral Behavior?", *Current Opinion in Psychology* 6 (2015), 108-113.

24 Hasan Kayıklık-Mehmet Emin Kalgı, "The Relation between Levels of Vandalist Behavior and Religiosity Levels of Secondary School Students", *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17/2 (2017), 1-18.

the limited number of studies directly or indirectly discussing the relationship between religion and moral disengagement were examined, it was found that the majority of them were related to school-age youth. Studies conducted on adults were mostly on professional ethics violations,[25] harmful substance use,[26] cyberbullying,[27] sports,[28] criminals or prisoners,[29] refugees,[30] and soldiers[31]. Many studies show that religiousness-related elements e.g. the belief in God, piety, prayers, and religious participation affect moral actions. When people establish positive relationships between religion and morality, religiosity shapes moral attitudes and behaviors in different ways. However, no study was found discussing the relationship between Allah centeredness and moral disengagement in adults.

Defining religiosity has existed as a problematic field throughout the history of quantitative religious studies. Because of the difficult nature of religiosity, many researchers emphasized that a common definition could not be agreed on, but it was also stated that a definition of religiosity could be made based on its general characteristics.[32] Parallel to what was mentioned in previous paragraphs, some

25 Guo Gongxing et. al., "Effects of Negative Workplace Gossip on Unethical Work Behavior in the Hospitality Industry: The Roles of Moral Disengagement and Self-Construal", *Journal of Hospitality Marketing & Management* 31/3, (2022), 290-310.

26 Giulio D'Urso et. al., "Drug Use as a Risk Factor of Moral Disengagement: A Study on Drug Traffickers and Offenders against Other Individuals", *Psychiatry, Psychology and Law* 25/3 (2018), 417-424.

27 Maria Grazia, Lo Cricchio et. al., "Moral Disengagement and Cyberbullying Involvement: A Systematic Review", *European Journal of Developmental Psychology*, 18/2 (2021) 271-311.

28 Jonathan Robertson-Bram Constandt, "Moral Disengagement and Sport Integrity: Identifying and Mitigating Integrity Breaches in Sport Management", *European Sport Management Quarterly* 21/5 (2021), 714-730.; Nicholas Stanger et. al. "Linking Facets of Pride with Moral Behaviour in Sport: The Mediating Role of Moral Disengagement", *International Journal of Sportand Exercise Psychology*, 19/6 (2021), 929-942.; Maria Kavussanu et. al. "Antisocial Behavior, Moral Disengagement, Empathy and Negative Emotion: A Comparison Between Disabled and Able-Bodied Athletes", *Ethics & Behavior* 25/4 (2015) 297-306.

29 Angela Mazzone et. al., Interactive Effects of Guiltand Moral Disengagement on Bullying, Defending and Outsider Behavior, *Journal of Moral Education* 45/4 (2016) 419-432.; Irene Petruccelli et. al., "Moral Disengagement Strategies in Sex Offenders, Psychiatry", *Psychologyand Law* 24/3 (2017), 470-480.

30 Mary Grace Antony, "How Moral Disengagement Facilitates the Detention of Refugee Childrenand Families", *Journal of Ethnicand Migration Studies* 45/5 (2019), 770-786.

31 Miriam C. Graaff, et. al., "On Moral Grounds: Moral Identity and Moral Disengagement in Relation to Military Deployment", *Military Psychology* 32/4 (2020), 363-375.

32 H. W. Dresser, *Outlines of thePsychology of Religion* (New York: Crowell, 1929). akt. R. W. Hood et. al., The Psychology of Religion: An Empirical Approach, (New York, GuilfordPublication, 2009), 8.

researchers mentioned religiosity as the acceptance of supernatural assumptions,[33] constructs formed by one's relationship with the divine or transcendental one.[34] It is seen that the relationship with the creative, holy, or transcendental being is considered a common characteristic of religiosity in many religious traditions, especially in religions such as Islam, Judaism, and Christianity.[35] In this context, the concept of Allah centeredness means putting Allah as the Creator at the center of all cognitive evaluations that an individual makes individually and socially.[36] This cognitive evaluation results in certain behavioral patterns in the individual dimension of emotion or the social life dimension. These patterns constitute a possible basis for describing an individual's relationship with Allah. At this point, it was examined whether moral distancing is observed in Turkish Muslims in Türkiye who have an Allah-centered thought system and reflect this in their lives and whether there is a relationship between the two in this study. The hypotheses guiding the study are as follows:

H_1: A negative correlation exists between Allah centeredness and moral disengagement.

H_2: Allah centeredness is a negative predictor of moral disengagement.

H_{3a}: Allah centeredness mean scores differ in favor of female participants.

H_{3b}: Allah centeredness mean scores differ in favor of married participants.

H_{3c}: Allah centeredness mean scores differ in favor of groups with higher education levels.

H_4: A positive correlation exists between the variables of age and Allah centeredness.

H_{4a}: Allah centeredness mean scores differ in favor of older age groups.

H_{5a}: Moral disengagement mean scores differ in favor of male participants.

---

33 Benjamin Beit-Hallahmi – Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (London: Routledge, 1997), 6-7.

34 Peter C. Hill – Ralph W. Hood, *Measures of Religiosity* (Birmingham: Religious Education Press, 1999), 5; Kate M. Loewenthal, *The Psychology of Religion: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 3; G. H. Koenig et. al., "Measures of Religiosity", *Measures of Individualality and Social Psychological Constructs*, ed. GregoryBoyle et. al. (Cambridge Massachusetts: AcademicPress, 2015), 530.

35 Hideo Kishimoto, "An Operational Definition of Religion", *Numen* 8/1 (1961), 238.; G. H. Koenig et. al. "Measures of Religiosity", 530.

36 Ümit Horozcu-Ahmet Celalettin Güneş, "Scale of Allah Centeredness (SAC): Reliability and Validity Study", *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 6/2 (2020), 297.

H_{5b}: Moral disengagement mean scores differ in favor of single participants.

H_{5c}: Moral disengagement mean scores differ in favor of groups with lower education levels.

H_{6}: A positive correlation exists between the variables of age and moral disengagement.

H_{6a}: Moral disengagement mean scores differ in favor of older age groups.

Method of Research

All procedures conformed to institutional ethical requirements. Also, approval for the study was granted by the Ethics Committee of Istanbul University (2021/151). Research participation was voluntary and confidential. Informed consent was obtained.

Research Design: The research which examines the relationships between the level of Allah centeredness and the level of moral disengagement was designed in the relational screening model. Correlation analysis and simple linear regression analysis were performed. In addition, it was investigated whether the levels of Allah centeredness and moral disengagement differed according to demographic variables (gender, age, marital status, educational status or backround). In this context, descriptive analyzes were also included in the research.

Population and Sample: The population of the research is Muslim Turks living in Türkiye. It is limited by various demographic characteristics. The research population is primarily restricted to individuals between the ages of 16 and 70. In the second place, the research population is limited to those continuing in or graduating from various educational stages. These stages are as follows: elementary and secondary school, high school, university, and second and third cycle degree programs.

The sample of the study was determined using the convenient sampling method. 781 participants filled out the questionnaire form. However, 92 participants who did not meet or fulfill the necessary criteria were excluded from the sample. After that, it was determined that 374 of the participants were in the university group. An unbalanced distribution was found among the education groups. Therefore, 374 participants in the university group were subjected to systematic sampling criteria. While one unit was included in the sample, one unit was excluded from the sample, respectively. In this way, only 187 participants in the university group were included in the sampling. As a result, the final sample consisted of 502 participants aged between 16 and 70 who were either attending elementary and secondary school, high school, university or second or third cycle degree education programs or who

had already obtained a qualification in any these stages. The other characteristics of the sample are as follows:

Gender: 181 male (36.1%) and 321 female (63.9%).

Marital Status: 165 single (32.9%) and 337 married (67.1%).

Educational Status or Background: Elementary and Secondary School (n: 58, 11.6%), High School (n: 146, 29.1%), University (n: 187, 37.3%), Second Cycle and Third Cycle Degree (n: 111, 22.1%).

Age Groups: 16-22 ages (n: 72, 14.3%), 22-28 ages (n: 68, 13.5%), 28-33 ages (n: 86, 16.9%), 33-40 ages (n: 119, 23.7%), 40-45 ages (n: 47, 9.4%), 45-70 ages (n: 110, 21.9%).

Data Collection Procedure and Instruments: The data collection process was carried out on an online platform (Google Forms) in 10.11.2021-28.06.2022. In order to collect demographic information, four questions about gender, age, marital status and educational status or backround were asked of the participants. Moreover, two different scales with 16 items were used in the questionnaire. The first of the scales was the Scale of Allah Centeredness (SAC) and the second is the Scale of Moral Disengagement (SMD).

Scale of Allah Centeredness: Developed by Horozcu and Gunes only the 7th item of the 8-item scale is reverse coded. The lowest score that can be obtained from the scale is 8 and the highest score is 56. When a high score is obtained from the scale it indicates a high level of Allah centeredness. The fit indices obtained in the confirmatory factor analyses of the single factor scale were X2 /df = 1.73, RMSEA = .074, NFI = .95, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RFI = .93, RMR= 0.062, SRMR = 0.046, GFI = 0.94 and AGFI = .89. Cronbach's Alpha coefficient was determined as .89. These values show that the 7 point likert scale of Allah Centeredness is a reliable and valid scale.[37] In this study, Cronbach's Alpha coefficient was found as 0.759.

Scale of Moral Disengagement: This is an 8-item, single-factor scale developed by Moore et al.[38] This scale was adapted into Turkish by Ekmekçioğlu and Aydoğan.[39] Ekmekçioğlu and Aydoğan carried out the adaptation study in 4 different samples. There is no reverse-coded item in the 5-point Likert scale. The lowest score that

37 Ümit Horozcu - Ahmet Celalettin Güneş, "Scale of Allah Centeredness (SAC): Reliability and Validity Study", *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 6/2 (2020), 318-320.

38 Celia Moore et. al., "Why Employees Do Bad Things: Moral Disengagement and Unethical Organizational Behavior", *Personnel Psychology* 65/1 (2012), 1-48.

39 Emre Burak Ekmekçioğlu-Enver Aydoğan, "The Validity And Reliability Study Of The Scale Of Moral Disengagement", *Third Sector Social Economic Review* 54/2 (2019), 701-712.

can be obtained from the scale is 8 and the highest score is 40. When a high score is obtained from the scale, it indicates a high level of moral disengagement. According to the results of confirmatory factor analysis, it was determined that the single factor model showed good fit values ($\chi 2$ =25.593, df=17, $\chi 2$/ df=1.50, CFI =0.99, IFI =0.99, TLI =0.98, RMSEA = 0.04, SRMR = 0.02). Item factor loads were greater than 0.50 and took values between 0.59 and 0.87. The Cronbach's alpha of the scale is 0.91. In this study, Cronbach's Alpha coefficient was found as 0.758.

Data Analyses: Analysis of the data was carried out using SPSS version 26. First of all, the data were transferred to the SPSS and the variables were defined and arranged. The processing stage of the research was carried out with parametric tests after it was determined that the data were normally distributed (Allah Centeredness [Skewness -1.097, Kurtosis 1,466]; Moral Disengagement [Skewness 1.229, Kurtosis 1.871]). Pearson Correlation was used in relational analyses. The following values were taken as reference for the correlation coefficients: 0.70-1.00 indicates a strong relationship; 0.70-0.30 indicates a moderate relationship and 0.30-0.00 indicates a weak/low relationship.[40] Independent sample t-test was used for two-group variables and One-Way ANOVA test was used for variables with three or more groups.

Findings

Table 1.
Descriptive Statistics (Mean Scores)

Groups / Variables	7 Point Likert of Allah Centeredness Mean Scores	5 Point Likert of Moral Disengegament Mean Scores
All Participants (n: 502)	5.99	1.91
Male (n: 181)	5.87	2.06
Female (n: 321)	6.05	1.83
Single (n: 165)	5.76	1.98
Married (n: 337)	6.10	1.88
Elemantary and Secondary School (n: 58)	6.26	2.21
High School (n: 146)	6.00	2.08
University (n: 187)	5.98	1.76
Second Cycle and Third Cycle Degree (n: 111)	5.85	1.80
16-22 Ages (n: 72)	5.66	2.19
22-28 Ages (n: 68)	5.81	1.80
28-33 Ages (n: 86)	5.97	1.96
33-40 Ages (n: 119)	6.114	1.85
40-45 Ages (n: 47)	6.111	1.93
45-70 Ages (n: 110)	6.15	1.82

40 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2004), 31-37.

Considering the points that can be obtained from the scale, Allah centeredness levels of the participants are well above the average and the moral disengagement levels are below the average. Allah centredness mean scores are well above the average (3.50) and moral disengagement mean scores are below the average (2.50) in all male-female, single-married, educational status or backround, and age groups.

Relationship Between Allah Centeredness and Moral Disengagement

Table 2.
The Correlation Between Allah Centeredness and Moral Disengagement

Allah Centeredness	-.237**	**** p<.01**
Moral Disengagement		**N: 502**

As seen in Table 2, weak negative and significant correlation was found between the Allah centeredness level of the participants and their moral disengagement level ($r=-.237$, $p<.01$). These results supported the hypothesis ($H_{1)}$ that "A negative and significant correlation exists between the variable of Allah centeredness and the variable of moral disengagement".

Allah Centeredness as a Predictor of Moral Disengagement

Table 3.
Simple Linear Regression Analysis for Allah Centeredness and Moral Disengagement

r	r^2	β	*t*	F	*p*
-.237	.056	-.211	-5.466	29.882	.000

Dependent Variable: Moral Disengagement

Independent Variable: Allah Centeredness

Simple linear regression analysis was applied to determine the explanatory level of Allah centeredness on moral disengagement. As a result of simple linear regression analysis (*Table 3*), it is seen that there is a weak negative and significant relationship between Allah centeredness and moral disengagement ($r=-.237$, $r^2=.056$, $p<.01$). According to these data, Allah centeredness, as an independent variable, has an explanatory power of 5.6% on moral disengagement. Hence, the hypothesis

that "Allah centeredness is a negative predictor of moral disengagement" (H_2) was verified.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in Terms of Gender

Table 4.
Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Gender (t-Test)

	Groups	N	X̄	Std. D.	t Test		
					t	df	p
Allah Centeredness	Male	181	5.87	.880	-2.237	500	.019
	Female	321	6.05	.800			
Moral Disengagement	Male	181	2.06	.728	3.401	500	.001
	Female	321	1.83	.737			

As Table 4 indicates, the mean scores of Allah centeredness and moral disengagement of male and female participants differ significantly. In terms of Allah centeredness mean scores, female ($\bar{x}$=6.05) participants had higher mean scores than male ($\bar{x}$=5.87) participants (t[508]=-2.237; p<.05). These results showed that the hypothesis of "Allah centeredness mean scores differ in favor of female participants" (H_{3a}) was supported. Moreover, male ($\bar{x}$=2.06) participants had a higher mean score of moral disengagement than female ($\bar{x}$=1.83) participants (t[500]=3.401 p<.05). Therefore, the hypothesis of "Moral disengagement mean scores differ in favor of male participants" (H_{5a}) was also verified.

The Relationships Between Age and Allah Centeredness & Moral Disengagement

Table 5.
The Correlation Between Age and Allah Centeredness & Moral Disengagement

	Allah Centeredness	Moral Disengagement
Age	.189**	-.116**
	****p<.01**	

As seen in Table 5, it was determined that there was weak positive and significant correlation between the ages of the participants and their Allah centeredness level (r=.189, p<.01). However weak negative and significant correlation between the ages of the participants and their moral disengagement level was found. According to these results, both the hypotheses of "A positive correlation exists between the variable of age and variable of Allah centeredness." (H_4) and "A positive correlation exists between the variable of age and variable of moral disengagement." (H_6) were supported.

Table 6.
Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Age Stages (One-Way ANOVA)

	Age Stages	N	x̄	Std. D.	Source of Variance	Sum of Squares	df	Means Square	F	*p*	Differences
Allah Centeredness	16-22 (1)	72	5.66	.95							
	22-28 (2)	68	5.81	.84	Between Groups	14.958	5	2.992			
	28-33 (3)	86	5.97	.80							
	33-40 (4)	119	6.114	.73	Within Groups	333.209	496	.672	4.453	.001	**6>2 6>1 5>1 4>1 4>2 3>1**
	40-45 (5)	47	6.111	.83							
	45-70 (6)	110	6.15	.81	Total	348.166	501				
	Total	502	5.99	.83							
Moral Disengagement	16-22 (1)	72	2.19	.77							
	22-28 (2)	68	1.80	.664	Between Groups	8.185	5	1.637			
	28-33 (3)	86	1.96	.88							
	33-40 (4)	119	1.85	.664	Within Groups	267.722	496	.540	1.637	.010	**1>2 1>3 1>4 1>6**
	40-45 (5)	47	1.93	.660							
	45-70 (6)	110	1.82	.72	Total	275.907	501				
	Total	502	1.91	.74							

Table 6 shows the results of the One-Way ANOVA test for Allah Centeredness and moral disengagement in terms of age groups. The results show that the mean scores of Allah centeredness ($F=4.453$; $p<.05$) and moral disengagement ($F=1.637$; $p<.05$) differ significantly. LSD test was used at the Post-Hoc test stage to determine the differences between the groups. As a result, in the Allah centeredness variable,

the 16-22 age group had a significantly lower mean score than the 28-33, 33-40, 40-45, and 45-70 age groups. The 33-40 and 45-70 age groups achieved significantly higher mean scores than the 22-28 age group. In terms of the moral disengagement variable, the 16-22 age group had a significantly higher mean score than all the 22-28, 28-33, 33-40, and 45-70 age groups. In conclusion, the hypothesis of "Allah centeredness mean scores differ in favor of older age groups." ($H4_a$) was supported but hypothesis of "Moral disengagement mean scores differ in favor of older age groups" (H_{6a}) was not.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Marital Status

Table 7.
Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Marital Status (t-Test)

	Groups	N	X̄	Std. D.	t Test		
					t	df	*p*
Allah Centeredness	Single	165	5.76	.884	-4.432	500	.000
	Married	337	6.10	.784			
Moral Disengagement	Single	165	1.98	.754	1.499	500	.135
	Married	337	1.88	.734			

Table 7 shows that the mean scores of the participants in the Allah centeredness and moral disengagement variables differ significantly according to their marital status. In the Allah centeredness variable, married ($\bar{x}$=6.10) participants scored higher than single ($\bar{x}$=5.76) participants ($t[500]=-4.432$; $p<.05$). With these results, the hypothesis of "Allah centeredness mean scores differ in favor of married participants." (H_{3b}) was verified. On the contrary, although single ($\bar{x}$=1.98) participants scored higher than married ($\bar{x}$=1.88) participants this difference was not significant in the moral disengagement variable ($t[500]=1.499$; $p>.05$). For this reason, the hypothesis of "Moral disengagement mean scores differ in favor of single participants." (H_{5b}) was rejected.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Educational Status or Background

Table 8.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Educational Status or Background

	Educational Status or Background	N	X̄	Std. D.	Source of Variance	Sum of Squares	df	Means Square	F	*p*	Differences
Allah Centeredness	Elementary and Secondary School (1)	58	6.26	.76							
	High School (2)	146	6	.92	**Between Groups**	6.528	3	2.176			
	University (3)	187	5.98	.81	**Within Groups**	341.638	498	.686	3.172	.024	**1>2 1>3 1>4**
	Second Cycle and Third Cycle Degree (4)	111	5.85	.74	**Total**	348.166	501				
	Total	502	5.99	.83							
Moral Disengagement	Elementary and Secondary School (1)	58	2.21	.96							
	High School (2)	146	2.08	.84	**Between Groups**	14.867	3	4.956			
	University (3)	187	1.76	.57	**Within Groups**	261.040	498	.524	9.454	.000	**1>4 1>3 2>3 2>4**
	Second Cycle and Third Cycle Degree (4)	111	1.8	.62	**Total**	275.907	501				
	Total	502	1.91	.74							

Table 8 presents the results of the analysis carried out to determine whether the mean scores of Allah centeredness and moral disengagement differ according to the variable of educational status or backround. It was determined that the mean scores of Allah centeredness (F=3.172; p<.05) and moral disengagement (F=9.454; p<.05) differed significantly according to educational status or backround. LSD test was used at the Post-Hoc analysis stage to determine which levels of educational or backgrounds differed. In the variable of Allah centeredness, the elementary and secondary school (x̄=6.26) group had a higher mean score than the high school

($\bar{x}$=6.00), university ($\bar{x}$=5.98) and second or third cycle degree ($\bar{x}$=5.85) groups. In the moral disengagement variable, the primary and secondary school ($\bar{x}$=2.21) group had a higher mean score than the university ($\bar{x}$=1.76) and second or third cycle degree ($\bar{x}$=1.80) groups. In the same variable, the high school ($\bar{x}$=2.12) group also achieved higher mean scores than the university ($\bar{x}$=1.76) and second or third cycle degree ($\bar{x}$=1.80) groups. As a result of the findings, the hypotheses that "Allah centeredness mean scores differ in favor of groups with higher education levels." (H_{3c}) and "Moral disengagement mean scores differ in favor of groups with lower education levels." (H_{5c}) were rejected.

Discussion

This study discusses the relationship Allah centeredness and moral disengagement through diverse variables in light with the findings of former relative studies.

The Relationship between Allah Centeredness and Moral Disengagement

In the study, a negative, low-level and significant relationship was found between the variables of Allah centeredness and moral disengagement (r=-.237, p<.01). Schwartz and Huismans assumes that religiosity will be strongly positively associated with obedience to a transcendent authority and acceptance of traditional customs and beliefs (tradition); will have strong negative relationship with values emphasizing a person's emotional satisfaction (hedonism); will have positive relationship with others' expectations and moral standards (compliance); will have negative relationship with pleasurable arousal (stimulation), and a weaker negative relationship with values encouraging individuals to think and act independently (self-direction). These predictions are also confirmed by studies[41] involving numerous participants from different religions and nationalities. Mehmedoğlu found positive significant relationships between the level of religiosity and success dimensions, universalism, benevolence, tradition, conformity and security, which were classified as value orientation groups, and negative significant relations with the hedonism

41 Sipke Huismans, "The Impact of Differences in Religion on the Relation Between Religiosity and Values", Journeys into Cross Cultural Psychology, ed. Anne-Marie Bouvy et. al., (Amsterdam 1994), 255-268.; Shalom H. Schwartz - Sipke Huismans, "Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions" *Social Psychology Quarterly* 58/2 (1995), 88-107.; S. Roccas - Shalom H. Schwartz, "Churchstate Relations and the Association of Religiosity With Values: A Study of Catholics in Six Countries", *Cross-Cultural Research* 31 (1997), 356–375; Çiğdem Kâğıtçıbaşı - Ersin Kuşdil, "Value Orientations of Turkish Teachers and Schwartz's Theory of Values Running Head: Values", *Turkish Journal of Psychology* 15 (2000), 72.; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Gençlik, Değerler ve Din", *Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler* ed. Yurdagül Mehmedoğlu – Ali Ulvi Mehmedoğlu, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 275-276.

dimension.[42] Similarly, Balcı Arvas finds positive meaningful relationships between personal values consisting of components including honesty and sharing, respect and accuracy, sharing and respect and degrees of feeling the influence of religion.[43] Karslı found positive and significant relationship between spiritual-human values and religious attitudes. In the latter, it was determined that people with a high level of religious attitude achieved significantly higher than average scores regarding human, spiritual values.[44] In her study on adolescents, Acat discovered that there are positive and significant relationships between religiosity and the tendency to ethical values consisting of justice-honesty, love-respect and cooperation components.[45] The studies of Ekşi/ Çiftçi[46] and Aydın[47], reveal that as the level of religious belief increases, the level of moral maturity of students also increases. Koçak showed that there is a low negative correlation between moral disengagement attitudes and religiosity levels. As students' level of religiosity increases, there is a significant decrease in the tendency towards moral disengagement.[48] In Gülmez's study on adult males, it was found that participants with high levels of religiosity had lower tendencies towards moral disengagement.[49]

42 Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *International Journal of Theological and Islamic Studies* 30/1 (2006), 151.

43 Fatma Balcı Arvas, "A Research on the Relationship Personal Values and Religiousness", *Journal of the Human and Social Science Researches* 7/5, (2018), 55-56.

44 Necmi Karslı, "Spiritual-Humanistic Values and Religiousness in University Students" Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (2021), 162.

45 Betül Acat, "The Relationship Between Religiosity, Values, Internet Addiction and Life Satisfaction Among Adolescents" (İstanbul: Marmara University, Institute of Social Science, Master Thesis, 2019), 76-77.

46 Halil Ekşi - Muhammed Çiftçi, "Predicting High School Students' Problematic Internet Use in Terms of Religious Beliefs and Moral Maturity", *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 4/2 (2017), 189.

47 Kaya - Aydın, "The Investigation Relations Between Religious Belief and Moral Maturity Levels of Students at University", *Ondokuz Mayıs University Rewiev of the Faculty of Divinity* 30 (2011), 34.

48 Ali Koçak, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Ahlaki Uzaklaşma ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma", *İslam ve Yorum IV*, ed. Emine Güzel - Ramazan Meşe (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 3/119.

49 Çiğdem Gülmez, *Violence Against Women, Moral Disengagement and Religiosity* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2014), 250.

Codato et al.[50] recorded a negative relationship between religious and spiritual beliefs and moral disengagement. D'Urso, Petruccelli, and Pace[51] find a negative relationship between intrinsic religiosity and moral disengagement. Stark[52] finds a negative relationship between the importance given to God and the desire to commit moral violations. In addition, in a study conducted on 30 prisoners in Italy, negative significant relationships were found between moral disengagement and intrinsic religiosity.[53]

The findings of our study show that there is a significant negative relationship between the level of Allah centeredness and level of moral disengagement, and they are in line with similar research findings. Thus, it can be conferred that an individual whose orientation and belief in Allah is increasing and who continues living in this direction is more inclined to perform moral actions. Similarly, it can be said that belief in God has an effect on the emergence of morality as well as on moral indifference. For example, Hacıkeleşoğlu, finds that religiosity had a 2% explanatory power on moral indifference.[54] As for that study, it revealed that Allah centeredness has an explanatory power of 5.6% on moral disengagement. From this perspective, it should be emphasized that the predictors of different variables of the scales used for measurement of religiosity differ. The stated explanatory rates can be considered quite low, but this can be explained not by the low effect of religiosity on moral disengagement in general, but by the limitedness of religiosity inclusiveness of the measurement tools used. Additionally, the negative relationship between Allah centeredness and moral disengagement levels, albeit low, based on this study sample and on the extent of the value of the findings invalidates Bandura's[55] claim that individuals use moral disengagement mechanisms regardless of age, gender, race, ethnicity, socioeconomic level or religious affiliation.

50 Marta Codato, et. al., "Civic and Moral Disengagement, Weak Personal Beliefs and Unhappiness: A Survey Study of the "Famiglia Lunga" Phenomenon in Italy", *Testing, Psychometrics, Methodology in Applied Psychology* 18/2 (2011), 92.

51 Giulio D'Urso et. al. "Attachment Style, Attachment to God, Religiosity, and Moral Disengagement: A Study on Offenders". *Mental Health, Religion & Culture* 22/1 (2019), 5.

52 Rodney Stark, "Gods, Rituals, and the Moral Order", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001), 624.

53 D'Urso et. al. "Attachment Style, Attachment to God, Religiosity, and Moral Disengagement: A Study on Offenders", 6.

54 Hızır Hacıkeleşoğlu, "A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents", *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (2021), 894.

55 Bandura, "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", 115.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Gender

In terms of gender, when Allah centeredness and moral disengagement mean scores are evaluated, it is found that there is a significant difference between male and female groups. While, in the Allah centeredness variable (t[508]=-2.237; p<.05), women (x̄=6.05) had a higher mean score than men (x̄=5.87); in the moral distancing variable (t[500]=3;401 p<.05), men (x̄=2.06) had a higher mean score than women (x̄=1.83). The findings obtained in the Allah centeredness variable are in parallel with many research results in the literature in terms of religiosity. Alma determined that Allah centeredness mean scores in the gender variable are significantly higher in favor of female participants in her study with university students.[56] When the literature is examined, it can be said that the Allah centeredness data bases on gender obtained in our study are compatible with the studies of Stark[57], Kayıklık[58], Kirman[59], Yapıcı[60] and Cirhinlioğlu and Ok[61], who concluded that women are more religious than men. In a study conducted in a university sample, the results showed that God-centeredness average scores did not differ significantly according to gender groups.[62] In some others, it was found that men's religious attitudes and religiosity levels are higher than those of women.[63]

The findings obtained in the moral disengagement variable show that our study's

---

56 Meryem Alma, *A Field Research on the Relationship Between Others Centered Extarnality, Allah Centeredness and Getting Affected By Gossip About One's Self* (İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021), 43-44.

57 Rodney Stark, "Physiology and Faith: Addressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/3 (2002), 496-498.

58 Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler* (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 158.

59 Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Adana: Karahan Kitabevi, 2005), 128.

60 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 246.

61 Fatma Gül Cirhinlioğlu - Üzeyir Ok, "Who Are More Religious: Women or Men?", *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 3/1 (2011), 135.

62 Ahmet Celalettin Güneş, *The Relationship Between Allah Centeredness, Others Centered Extarnality and Positive Cognitive Triad in University Students*, (İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021), 44; Büşra Nur Yüksel, *Investigating the Relationship Among College Students's Codependenct with Allah Centeredness and Others Centered Externality* (İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021), 195.

63 Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 116; Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 140.

results are similar to the studies of Bandura et al.[64], Codato et al.[65], and Caravita et al.[66], who concluded that men have more moral disengagement tendencies than women. However, some studies in the Turkish literature show a different picture. For example, in his study on theology faculty students Mehmedoğlu determined that the value orientation of female participants achieved significantly higher mean scores than male participants in the dimensions of self-orientation, universalism, benevolence and security.[67] Özcan and Erol determined that female participants achieved significantly higher mean score in the areas of religiosity, power, universalism, security and benevolence as value dimensions while male participants achieved a significantly higher mean score in the hedonism dimension.[68] In Acat's study on adolescents, female participants obtained significantly higher mean scores than male participants in the categories of fairness-honesty, love-respect, and inclination to ethical values consisting of cooperation components.[69] In the studies of Gencer[70], Kağan and Yazıcıoğlu[71], it was determined that the average scores of men in moral indifference levels are significantly higher than that those of women. The findings of our research overlap with the findings of Güngör[72], Yapıcı, and Yuruk[73], who determined that the moral values of females are higher than those of males.

64 Bandura et. al., "Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", 368.

65 Codato et. al., "Civic and Moral Disengagement, Weak Personal Beliefs and Unhappiness: A Survey Study of the "Famiglia Lunga" Phenomenon in Italy", 92.

66 Simona Caravita, et. al., "Peer İnfluences on Moral Disengagement in Late Childhood and Early Adolescence". *Journal of Youth and Adolescence* 43/2 (2014), 201.

67 Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 152.

68 Zeynep Özcan-Haticetül Kübra Erol, "Tendency of University Students towards Values and Relation of Religiousness & Values (Sample of Karabük)", *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (2017), 927.

69 Acat, *The Relationship Between Religiosity, Values, Internet Addiction and Life Satisfaction Among Adolescents*, 51.

70 Nevzat Gencer, "Youth and Moral Disengagement: An Assessment on High School Students' Levels of Moral Disengagement" *International Journal of Social Sciences Academy*, 3/3 (2020), 320.

71 Mücahit Kağan - Müfide Merve Yazıcıoğlu, "Investigation of Moral Distancing Attitudes of University Students in Terms of Various Variables", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2011), 7.

72 Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi* (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993), 68.

73 Asım Yapıcı - Tuğrul Yürük, "Sorting of Value Preference of Students of High Religious Education: The Case of Divinity Faculty of Çukurova University", *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15/1 (2015), 9.

Our study shows that the level of religiosity and moral disengagement of women is higher than that of men. This can be explained by the fact that women have a more fair, empathetic, sensitive and harmonious nature. Therefore, this nature of women directs them to establish a more sincere and emotional bond with God, thus hindering their immoral behavior.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Age and Age Groups

While there are positive significant relationships between age and Allah centeredness (r=.189, p<.01); significant negative correlations exist between moral disengagement and age variable (r=-.116, p<.01). Therefore, we can say that as the age progresses, the level of Allah centeredness increases and develops positively, and the level of moral distancing decreases. Alma recorded that there is a low-level positive and significant relationship between the age variable and Allah centeredness.[74] In his study, Kayıklık[75] observed that religiosity scores increased with increasing age, while Ayten[76] stated that there was an age-related increase in performing prayers. When the literature is examined in terms of the moral disengagement variable, Özcan and Erol found that there is a negative significant relationship between the level of feeling the influence of religion and hedonism. They found positive significant relationships between the dimensions of compliance, security, benevolence and tradition.[77] The findings of these studies show parallelism with our findings. In addition, in his study on university students Güneş determined that Allah centeredness mean scores did not differ significantly according to age groups.[78] In another study[79], no significant difference was found between the age groups in the moral disengagement variable, while Koçak[80] recorded that both the moral disengagement and religiosity levels of students did not cause a significant difference according to age groups. The literature, as in our study, found that there

74 Alma, *A Field Research on the Relationship Between Others Centered Externality, Allah Centeredness and Getting Affected by Gossip About One's Self*, 46.

75 Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, (Adana: Baki, 2003)

76 Ali Ayten, Relationship between Self-Actualization and Religiosity (İstanbul: Marmara University, Institıte of Social Sciences, Master Thesis, 2004), 86.

77 Özcan - Erol, "Tendency of University Students towards Values and Relation of Religiousness & Values (Sample of Karabük)", 931.

78 Güneş, *"The Relationship Between Allah Centeredness, Others Centered Extarnality and Positive Cognitive Triad in University Students"*, 43.

79 Kağan - Yazıcıoğlu, "Investigation of Moral Distancing Attitudes of University Students in Terms of Various Variables", 7.

80 Koçak, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Ahlaki Uzaklaşma ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma", 121.

will be an increase in the level of belief and religiosity with increasing age. The reasons behind this can be interpreted as the increase in religious consciousness and awareness with increasing age, experiencing rational inferences, grounding of belief, and transition in the religious understanding from the level of imitation to the level of investigation. In addition, while dealing with problems such as finding a job, marriage, economic concerns, and the education of children in young adulthood, a person may have gotten closer to the Creator and performed religious acts such as trust, prayer and shelter. After one's mid-life years, thought of death and the afterlife may cause an increase in one's religious beliefs and worship. The decrease in moral disengagement in parallel with the increase in religious belief can be attributed to the fact that participants regard religious knowledge and moral knowledge as equivalent, and that religious knowledge brings about a positive change in morality. As age progresses, a person can behave in a more balanced and consistent manner when faced with the problems. In addition, the reflection of religiosity on behavior, as well as belief and knowledge, indicates the existence of a true belief in Allah.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Marital Status

In terms of marital status variable, while a significant difference is found between single ($\bar{x}$=5.76) and married ($\bar{x}$=6.10) groups in Allah centeredness mean scores ($t[500]=-4.432$; $p<.05$); there is no significant difference between single ($\bar{x}$=1.98) and married ($\bar{x}$=1.88) in terms of moral disengagement variable ($t[500]=1.499$; $p>.05$). Karslı finds that there is no significant difference between married and single people in terms of belief, but married people scored significantly higher than single participants in terms of worship, religious feelings, intrinsic religious motivation levels and general religiosity.[81] Another study found that married adults are more likely to have an intrinsic religiosity model than singles and widows. However, within the framework of the same variable, it was shown that there is no significant difference between the models of externally motivated religiosity in terms of marital status of all adults (married, single or widowed).[82] Baynal found that married people tended to be more religious than singles.[83] Koçak found that married people achieved significantly higher average scores than singles in terms

81 Necmi Karslı, *Relationship of Anger Management and Religiousness* (Erzurum: Atatürk University Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2011), 185-190.

82 Mustafa Koç, "The Relationship Between Demographic Characteristics and Religiosity: An Empirical Research on Adults", *Uludağ University The Rewiev of The Faculty of Theology* 19/2 (2010), 241.

83 Fatma Baynal, "The Research of Religiosity and Mental Health in Adults According to Some Variables", *Journal of the Human and Social Sciences Researches* 4/1 (2015), 214.

of both religiosity and moral maturity.[84] These findings in the literature support the results of our research. However, some studies only indirectly support the conclusion of this study. For example, Serwinek[85] revealed that marital status does not have a significant effect on ethical perceptions. Özyer and Azizoğlu[86], on the other hand, find that people's ethical values do not differ significantly according to their marital status. The reason why married individuals get higher scores than singles at the level of religiosity can be explained by the need for greater effort in being a good role model for one's family and children, as well as the more regular and disciplined life brought about by marriage.

Allah Centeredness and Moral Disengagement in terms of Education Level

In terms of education level variable, in the mean scores Allah centeredness, elemantary and secondary school group ($\bar{x}$=6.26); has a significantly higher mean score than the high school ($\bar{x}$=6.00), university ($\bar{x}$=5.98) and second cycle & third cycle degree ($\bar{x}$=5.85) education groups ($F=3.172$; $p<.05$). In the mean scores of moral distancing, elemantary/secondary school ($\bar{x}$=6.26) and high school ($\bar{x}$=6.00) groups achieved significantly higher mean scores than both university ($\bar{x}$=5.98), second and third cycle degree ($\bar{x}$=5.85) education groups ($F=9.454$; $p<.05$). In similar studies, it was observed that there was a negative difference in religiosity as the education level increased.[87] It was also observed in the studies conducted by Uysal[88] , Kayıklık[89], Köktaş[90] and Özbaydar[91] and Acar et al.[92] that there was a decrease in the level of religiosity as the level of education increased. Balcı Arvas, in her research on married adults, identified from the scale of feeling the effect of

84 Ali Koçak, *The Relationship Between Moral Maturity and Religiosity: The Case of Adana* (Adana: Çukurova University, Doctoral Dissertation, 2022), 122-123.

85 Paul J. Serwinek, "Demographic & Related Differences in Ethical Views Among Small Businesses", *Journal of Business Ethics* 11/7 (1992), 555-566.

86 Kubilay Özyer – Öznur Azizoğlu, "The Impacts of Demographic Variables on People's Ethical Attitude", *The International Journal of Economic and Social Research* 6/2 (2010), 59-84.

87 Veysel Uysal, "A Plot Study on Islamic Religiosity Scale", *Journal of Islamic Research* 8/3-4 (1995), 270; Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* 10 (1962), 150-151.

88 Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 147.

89 Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, 205-206.

90 Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 78, 215.

91 Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 57-63.

92 Nilüfer Voltan Acar et. al., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe University Journal of Education* 12 (1996), 48.

religion that the primary school group achieved a significantly higher mean score than college/university and graduate groups. She also observed that secondary school and high school groups achieved a significantly higher average score than the college/university group.[93] The results of Sezen's study[94] are also very similar in terms of class variable. The studies in the literature are in line with the findings of our research in terms of the negative relationship between the weakening of belief or the decrease in religiosity and the level of education. İnce states that the lower religiosity scores of postgraduate graduates compared with other education-level groups can be explained by a decrease in the need for religious belief, since the education received increases the self-confidence of individual.[95] Koç, on the other hand, explains this result by social, psychological and cognitive factors such as the fact that adults with a lower level of education, who have a more submissive religious attitude and behavior, experience less religious doubt.[96]

Our study showed that moral disengagement decreases as the level of education increases. In Kaya's research, it was determined that the moral judgment levels of upper grade students were higher than those of students in lower grades.[97] In Yılmaz's study, the scores regarding moral disengagement of participants with primary and literate education differ significantly compared to those with secondary, undergraduate and graduate education, but there is no difference between those with undergraduate and graduate education.[98] Accordingly, as the level of education increases, moral disengagement gradually decreases. These studies show parallelism with the findings of our research in terms of the negative relationship between education level and moral disengagement. Balcı Arvas obtained results differing from the aforementioned findings. In her study conducted on married adults, she found that as the level of education increased, the level of personal values decreased. In the personal values inventory, it was determined that the primary school group got significantly higher mean scores than the university groups; the middle school group got significantly higher mean scores than the university and graduate groups; the high school group got significantly higher mean scores than the college/university and graduate groups.[99]

93 Arvas, "A Research on the Relationship Personal Values and Religiousness", 53.

94 Abdulvahid Sezen, *A Study on The Relationships Between Faith Development and Religious Fundamentalism in a Sample of University Students* (İzmir: Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2008), 157-160, 204.

95 Numan İnce, *Piety and Psychological Resilience Relationship: Burdur Case* (Isparta: Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, (2019), 69.

96 Koç, "The Relationship Between Demographic Characteristics and Religiosity: An Empirical Research on Adults", 240.

97 Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, (1993), 92-93.

98 Gülmez, *Violence Against Women, Moral Disengagement and Religiosity*, 196-197.

99 Arvas, "A Research on the Relationship Personal Values and Religiousness", 53.

The negative relationship between Allah centeredness and education level in our study can be interpreted as the effect of the separation of religious and scientific sciences in our education system. The positivist approach rejects religious elements due to the distant attitude shown towards the metaphysical space. The opposite is true in moral disengagement. Morality increases depending on the increase in education level. These findings may be an indication that people focus on different value systems due to the universalizing principles such as justice, right, and righteousness instead of referring to religion in their moral decisions.

Final Evaluation and Recommendations

The conclusion of this study, which examined the relationship between Allah centeredness and moral disengagement in terms of various variables, showed that the findings primarily related to religiosity/belief are similar to the literature on this subject. The present study also concluded that socio-demographic variables are effective and determinant on the Allah centeredness levels of individuals. In addition, our research results on moral disengagement are generally similar to the literature in terms of variables. The negative significant relationship between moral disengagement and Allah centeredness also overlaps with similar studies. Our research results are limited to scale, method, time and sample, and the results of studies to be conducted in different scales, methods, times and samples may vary. To be able to discuss the relationship between Allah centeredness and moral disengagement it is necessary to determine the factors having impacts in moral disengagement and to demonstrate the effects of these factors in Allah centeredness. Therefore it is meaningful the low effect of Allah centeredness detected as 5.6% in moral disengagement. It may be possible to reach more detailed findings on the subject with studies based on qualitative methods in which the relationship between moral disengagement and belief will be discussed. In addition, it might be suggested that new researchers could work on different studies in which the characteristics and demographic variables of the study groups are increased and diversified.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.
Ethical Approval: Ethical approval was obtained from the Istanbul University (Date: 2021, Decision No: 151).
Informed Consent: Informed consent was obtained.

References

Acar, Nilüfer Voltan et. al. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi" *Hacettepe University Journal of Education* 12 (1996), 45-56.

Acat, Betül. "The Relationship Between Religiosity, Values, Internet Addiction and Life Satisfaction Among Adolescents". İstanbul: Marmara University, Institute of Social Science, Master Thesis, 2019.

Alma, Meryem. *A Field Research on the Relationship Between Others Centered Extarnality, Allah Centeredness and Getting Affected by Gossip About One's Self.* İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021.

Antony, Mary Grace. "How Moral Disengagement Facilitates the Detention of Refugee Children and Families". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45/5 (2019), 770-786. https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1419860

Arvas, Fatma Balcı. "A Research on the Relationship Personal Values and Religiousness". *Journal of the Human and Social Science Researches* 7/5 (2018), 40-63.

Ay, Mustafa Fatih. "The Relationships Among Religious Culture And Ethical Knowledge Education, Religiosity, Moral Maturity and Aggression". *Milli Eğitim* 50/232 (2021), 313-334. https://doi.org/10.37669/milliegitim.747847

Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi.* Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Aydın, Kaya. "Dini İnanç İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.

Ayten, Ali. *Relationship between Self-Actualization and Religiosity.* İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2004.

Bandura, Albert et. al. "Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency". *Journal of Personality and Social Psychology* (1996), 364-374. https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364

Bandura, Albert. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities". *Personal and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 193-209.

Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986.

Bandura, Albert. "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency". *Journal of Moral Education* 31/2 (2002), 101-119 https://doi.org/10.1080/0305724022014322

Bandura, Albert. *Moral Disengagement: How People Do Harmand Live with Themselves.* New York: Worth Publishers, 2016.

Baynal, Fatma. "The Research of Religiosity and Mental Health in Adults According to Some Variables". *Journal of the Human and Social Sciences Researches* 4/1 (2015), 206-231.

Beit-Hallahmi, Benjamin – Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience.* London: Routledge, 1997.

Bulut, Nurgül. *Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü.* İstanbul: DBY Yayınları, 2021.

Bulut, Nurgül. "The Reflection Forms of Perceptions Regarding God Belief and Morality on Actions". *Journal of Ilahiyat Researches* 55/1 (June 2021), 473-497. https://doi.org/10.29288/ilted.887924

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi.* Ankara: Pegem Akademi, 2004.

Calvet D., Roberta. "Studies on the Effects of Sympathy and Religious Education on Income

Redistribution Preferences, Charitable Donations, and Law-Abiding Behavior". *Dissertation.* Georgia State University, 2011.

Caravita, Simona et. al. "Peer İnfluences on Moral Disengagement in Late Childhood and Early Adolescence". *Journal of Youth and Adolescence* 43/2 (2014), 193-207.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül - Ok, Üzeyir. "Who Are More Religious: Women or Men?". *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 3/1 (2011), 121-141.

Codato, Marta et. al. "Civic and Moral Disengagement, Weak Personal Beliefs and Unhappiness: A Survey Study of the "Famiglia Lunga" Phenomenon in Italy". *Testing, Psychometrics, Methodology in Applied Psychology* 18/2 (2011), 87-97.

Cricchio, Maria Grazia et. al. "Moral Disengagement and Cyberbullying İnvolvement: A Systematic Review". *European Journal of Developmental Psychology*, 18/2 (2021) 271-311. https://doi.org/10.1080/17405629.2020.1782186

D'Urso, Giulio et. al. "Attachment Style, Attachment to God, Religiosity, and Moral Disengagement: A Study on Offenders". *Mental Health, Religion & Culture* 22/1 (2019), 1-11. https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1562429

D'Urso, Giulio et. al. "Drug Use as a Risk Factor of Moral Disengagement: A Study on Drug Traffickers and Offenders against Other Persons". *Psychiatry, Psychology and Law* 25/3 (2018), 417-424. https://doi.org/10.1080/13218719.2018.1437092

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali. Erişim 3 Mayıs 2022. https://www.theholyquran.org/

Ekmekçioğlu, Emre Burak - Aydoğan, Enver. "The Validity and Reliability Study of the Scale of Moral Disengagement". *Third Sector Social Economic Review* 54/2 (2019), 701-712.

Ekşi Halil - Çiftçi, Muhammed. "Predicting High School Students' Problematic Internet Use in Terms of Religious Beliefs and Moral Maturity". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 4/2 (2017), 181-206. https://doi.org/10.15805/addicta.2017.4.2.0013

Gencer, Nevzat. "Youth and Moral Disengagement: An Assessment on High School Students' Levels of Moral Disengagement" *International Journal of Social Sciences Academy*, 3/3 (2020), 309-335.

Gongxing, Guo et. al. "Effects of Negative Workplace Gossip on Unethical Work behavior in the Hospitality İndustry: The Roles of Moral Disengagement and Self-Construal". *Journal of Hospitality Marketing & Management* 31/3, (2022), 290-310. https://doi.org/10.1080/19368623.2021.1961111

Graaff, Miriam C. et. al. "On Moral Grounds: Moral İdentity and Moral Disengagement in Relation to Military Deployment". *Military Psychology* 32/4 (2020), 363-375. https://doi.org/10.1080/08995605.2020.1774321

Gülmez, Çiğdem. *Violence Against Women, Moral Disengagement and Religiosity.* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2014.

Güneş, Ahmet Celalettin. *The Relationship Between Allah Centeredness, Others Centered Extarnality and Positive Cognitive Triad in University Students*. İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021.

Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi.* Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.

Hacıkeleşoğlu, Hızır. "A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents", *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (2021), 877-907. https://doi.org/10.33415/daad.954334

Hare E., John. *God and Morality: A Philosophical History.* Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Hill, Peter C. – Hood , Ralph W. *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press, 1999.

Hood, R. W. et. al., The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford Publication, 4. Basım, 2009.

Horozcu, Ümit - Güneş, Ahmet Celalettin. “Scale of Allah Centeredness (SAC): Reliability and Validity Study”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 6/2 (2020), 297-327. https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.02

Huismans, Sipke. “The Impact of Differences in Religion on the Relation Between Religiosity and Values”, Journeys into Cross Cultural Psychology. ed. Anne-Marie Bouvy et. al. Amsterdam 1994, 255–268.

İnce, Numan. *Piety and Psychological Resilience Relationship: Burdur Case.* Isparta: Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2019.

Kağan, Mücahit - Yazıcıoğlu, Müfide Merve, “Investigation of Moral Distancing Attitudes of University Students in Terms of Various Variables, *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2011), 1-11.

Kâğıtçıbaşı, Çiğdem - Kuşdil, Ersin. “Value Orientations of Turkish Teachers and Schwartz’s Theory of Values Running Head: Values”, *Turkish Journal of Psychology* 15 (2000), 59-80.

Karslı, Necmi. “Spiritual-Humanistic Values and Religiousness in University Students”. *Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 50 (2021), 143-174.

Kavussanu, Maria et. al. “Antisocial Behavior, Moral Disengagement, Empathy and Negative Emotion: A Comparison Between Disabled and Able-Bodied Athletes”. *Ethics & Behavior* 25/4 (2015), 297-306. https://doi.org/10.1080/10508422.2014.930350

Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum.* Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Kaya, Mevlüt. *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları.* Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 1993.

Kaya, Mevlüt – Aydın, Cüneyd. “The Investigation Relations Between Religious Belief and Moral Maturity Levels of Students at University”, *Ondokuz Mayıs University Rewiev of the Faculty of Divinity* 30 (2011), 15-42.

Kayıklık Hasan – Kalgı, Mehmet Emin. “The Relation between Levels of Vandalist Behavior and Religiosity Levels of Secondary School Students”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17/2 (2017), 1-18.

Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.

Kishimoto, Hideo. “An Operational Definition of Religion”, *Numen* 8/1 (1961), 236-240.

Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma.* Adana: Karahan Kitabevi, 2005.

Koenig, Harold G. et. al., “Measures of Religiosity”, *Measures of Individualality and Social Psychological Constructs,* ed. GregoryBoyle et. al. Cambridge Massachusetts: AcademicPress, 2015.

Koç, Mustafa. “The Relationship Between Demographic Characteristics and Religiosity: An Empirical Research on Adults”, *Uludağ University The Rewiev of The Faculty of Theology* 19/2 (2010), 217-248.

Koçak, Ali. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Ahlaki Uzaklaşma ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *İslam ve Yorum IV*. ed. Güzel, Emine – Meşe, Ramazan. 101-128. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020.

Koçak, Ali. *The Relationship Between Moral Maturity and Religiosity: The Case of Adana.* Adana: Çukurova University, Doctoral Dissertation, 2022.

Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat.* İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Loewenthal, Kate M. *The Psychology of Religion: A Short İntroduction.* Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Mazzone, Angela et. al. Interactive Effects of Guilt and Moral Disengagement on Bullying, Defending and Outsider Behavior. *Journal of Moral Education* 45/4 (2016) 419-432. https://doi.org/10.1080/03057240.2016.1216399

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrı'yı Tasavvur Etmek.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Gençlik, Değerler ve Din". *Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler.* ed. Mehmedoğlu, Yurdagül – Mehmedoğlu, Ali Ulvi. 251–319. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi. (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *International Journal of Theological and Islamic Studies* 30/1 (2006), 133-167.

Moore, Celia et. al. "Why Employees Do Bad Things: Moral Disengagement and Unethical Organizational Behavior". *Personnel Psychology* 65/1 (2012), 1-48.

Necmi Karslı, *Relationship of Anger Management and Religiousness* (Erzurum: Atatürk University Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2011), 185-190.

Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: Baha Matbaası, 1970.

Özcan, Zeynep - Erol, Haticetül Kübra. "Tendency of University Students towards Values and Relation of Religiousness & Values (Sample of Karabük)". *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (2017), 913-947.

Özyer, Kubilay – Azizoğlu, Öznur. "The Impacts of Demographic Variables on People's Ethical Attitude", *The International Journal of Economic and Social Research* 6/2 (2010), 59-84.

Petruccelli, Irene et. al. "Moral Disengagement Strategies in Sex Offenders, Psychiatry". *Psychology and Law* 24/3 (2017), 470-480. https://doi.org/10.1080/13218719.2016.1252291

Piazza, Jared – Landy F., Justin. "Lean Not on Your Own Understanding: Belief That Morality Is Founded on Divine Authority and Non-Utilitarian Moral Thinking" *Judgment and Decision Making* 8/6 (2013), 639-661.

Piazza, Jared - Sousa, P. "Religiosity, Political Orientation, and Consequentialist Moral Thinking". *Social Psychological and Personality Science* 5/3 (2013), 334–342.

Robertson, Jonathan – Constandt, Bram. "Moral Disengagement and Sport İntegrity: İdentifying and Mitigating İntegrity Breaches in Sport Management". *European Sport Management Quarterly* 21/5 (2021), 714-730. https://doi.org/10.1080/16184742.2021.1945122;

Roccas, S. - Schwartz, Shalom H. "Churchstate Relations and the Association of Religiosity With Values: A Study of Catholics in Six Countries". *Cross-Cultural Research* 31 (1997), 356–375.

Saroglou, Vassilis. "Believing, Bonding, Behaving and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (2011), 1320–1340.

Shah, Ashid Ali. "Self-Religiosity, Father's Attitude and Religious Education in the Moral Behaviour of Adolescents". *Psychology and Developing Societies* 16 /2 (2004), 187–207.

Shariff, Azim F. "Does Religion Increase Moral Behavior?". *Current Opinion in Psychology* 6

(2015), 108-113.

Simpson, Ain et. al. "Belief in Divine Moral Authority: Validation of A Shortened Scale with Implications for Social Attitudes and Moral Cognition". *Personality and Individual Differences* 94 (2016), 256-265.

Stark, Rodney. "Gods, Rituals, and the Moral Order". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001), 619-636.

Stark, Rodney. "Physiology and Faith: Addressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/3 (2002), 495-507.

Stanger, Nicholas et. al. "Linking Facets of Pride with Moral Behaviour in Sport: The Mediating Role of Moral Disengagement". I*nternational Journal of Sport and Exercise Psychology* 19/6 (2021), 929-942. https://doi.org/10.1080/1612197X.2020.1830825

Schwartz, Shalom H. - Huismans, Sipke. "Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions."*Social Psychology Quarterly* 58/2 (1995), 88–107.

Sezen, Abdulvahid. *A Study on The Relationships Between Faith Development and Religious Fundamentalism in a Sample of University Students.* İzmir: Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2008.

Serwinek J., Paul. "Demographic & Related Differences in Ethical Views Among Small Businesses". *Journal of Business Ethics* 11/7 (1992), 555-566.

Şengün, Mustafa*. The Examination of Moral Maturity Levels of High School Students in terms of Some Individual Variables* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2008.

Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 141-151.

Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın.* İstanbul: DEM Yayınları, 2006.

Uysal, Veysel. "A Plot Study on Islamic Religiosity Scale", *Journal of Islamic Research* 8/3-4 (1995), 262-271.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık.* Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

Yapıcı, Asım - Yürük, Tuğrul. "Sorting of Value Preference of Students of High Religious Education: The Case of Divinity Faculty of Çukurova University", *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15/1 (2015), 1-18.

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık.* İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.

Young, Olga Antonenko et. al. "Thou Shalt Not Kill": Religious Fundamentalism, Conservatism, and Rule-Based Moral Processing", *Psychology of Religion and Spirituality* 5 (2013), 110–115. https://doi.org/10.1037/a0032262

Yüksel, Büşra Nur. *Invastigating the Relationship Among College Students's Codependenct with Allah Centeredness and Others Centered Extarnality*. İstanbul: Istanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2021.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 597–617

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1150985
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 30.07.2022
Revision Requested: 09.08.2022
Last Revision: 22.11.2022
Accepted: 23.11.2022

RESEARCH ARTICLE

The *Majallah* as Codified Fiqh

Danish Naeem *

Abstract

Codification was a widespread phenomenon in 19th-century Europe when the *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah* (Civil Code of the Ottoman Empire, henceforth *Majallah*) was created. The spirit of the times was such that Europe was heavily under the influence of the French Civil Code. In such a context, the *Majallah* was envisioned as a means to fill the lacunae in the law as applicable to the judicial system. Accepting the *Majallah* as a fiqh text transplanted into a codification paradigm raises the problem of whether the imperatives of fiqh accord with those of that paradigm. This article examines the phenomenon of codification and what functions it serves. The article also delves into the history of the *Majallah* in order to investigate the extent to which it is an expression of a codified paradigm and thereby serves the same functions as the latter. This investigation speaks to the larger imperatives inherent within any effort where Islamic law has been codified.

Keywords

Majallah, Codification, Functional Comparison, French Civil Code, Ahmed Jawdat Pasha

* **Corresponding Author:** Danish Naeem (PhD. Canditate), Ibn Haldun University, Alliance of Civilizations Institute, Istanbul, Turkiye. E-mail: danish.naeem@gmail.com ORCID: 0000-0003-3782-6191

To cite this article: Danish, Naeem. “The Majallah as Codified Fiqh.” *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 597–617. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1150985

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Introduction

First published in 1868, the *Majallah* was a text containing the rules of fiqh, specifically those pertaining to transactions. It was enacted by decree of the Ottoman Sultanate after a committee of scholars had been commissioned to produce a text that would be used in the *Nizamiye* Courts.[1] By virtue of being a legislation and a code, it is often seen as the first useful instance where fiqh had been successfully codified and applied in a real-world setting, if not an entirely modern one.

The *Majallah* which has seventy-three chapters and 1,851 articles is divided into sixteen books.[2] Following the first article are ninety-nine general and universal axioms that are intended as an aid for the judge in cases where guidance is not found in the *Majallah* proper, which starts with Article 101.[3] The *Majallah* evidently does not run the gamut of fiqh topics, as do the axioms that antecede the substantive fiqh rules forming the bulk of the text. The presence of two different genres in a specific order suggests also that this does not purport to be an academic text but one that fulfills a different function, being internally coherent as a legal text in the modern sense.[4] Another indication of this was the use of selection of rules from within the Hanafi *madhhab*, or school of law, without consideration for the imperatives of legal reasoning but the needs of the time and the welfare of humanity, a justification that would be used in later codifications to conform to European norms. These features all hint toward a European influence in the context of the *Majallah*.[5]

Codification is a phenomenon that accompanied the advent of nation-states. One who accepts that it was relevant in the formation of the *Majallah* would need to delve into an analysis of this phenomenon. What is meant when the term codification is used with respect to law in the Western paradigm? What are the problems it is expected to solve? What are the characteristic principles inherent to this form of legal articulation? These questions are important because if any rules of fiqh are expected to be transplanted into a codified legal paradigm, the raison

1 For *Nizamiye* Courts see Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

2 Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkam-i Adliye: Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleriyle Birlikte* (Turkey: Osmanli Arastirmalari Vakfi, 2013).

3 Necmettin Kızılkaya, *Legal Maxims in Islamic Law: Concept, History and Application of Axioms of Juristic Accumulation* (Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2021), 221.

4 The two genres are legal rules and legal maxims. See Tahsin Görgün, "'Yeni' Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu," *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, 2005, 685.

5 See Murteza Bedir, "Fikih to Law: Secularization through Curriculum," *Islamic Law and Society* 11, no. 3 (2004): 389.

d'etre would be to realize these functions. However, as would any transplant in an inorganic context, this contrived transformation would raise certain problems requiring examination.

The driving force behind the *Majallah* was not the principles that characterize codification but the professed desire to resort to local norms rather than imported or transplanted ones when determining the blueprint of a nascent legal system. The *Majallah* was enacted piecemeal over a period of eight years starting in 1868 and ending in 1876. However, the larger historical context was one where the proponents of modernization were pushing reforms conforming to the European trends of the time, which were for the major part, colored by the principles of codification. The milieu in which the *Majallah* had been created was one where the French legal system was held as the standard for legal achievement. The zeitgeist meant that formulative agents of the polity understood that a modern effective legal system needed to be patterned after European ones, which had for the most part been influenced by the French Civil Code. Furthermore, the Ottoman state had transformed through internal and external impulses into a form where the system necessitated legislation to fill a gap which, in turn, was necessitated by the very character of the system. That the *Majallah* is unique in its character and that the factors that gave rise to it were not organic but external to fiqh as a discipline also hint at the European influence underlying it.[6]

The French Civil Code of 1804 is generally considered the epitome of the science of legislation in the modern age. This judgment is justified by the fact that this code has known extraordinary success throughout the world over the last two centuries: It has been adopted in many countries of continental Europe and Latin America as well as being taken as a model of civil codification in the Americas, Asia, Middle East, and Africa, especially in the countries that had been colonized by France, whether through wholesale translation or with considerable modifications.[7]

A number of works have engaged with Islamic law and codification. Tarek Elgawhary has taken the opinions of the *'ulamā'* of 20th-century Egypt regarding the codification of the law of personal status and examined their arguments for and

6 Kızılkaya, *Legal Maxims*, 180.

7 Damiano Canale, "The Many Faces of the Codification of Law in Modern Continental Europe," in *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Vol. 9: A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900; Vol. 10: The Philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days*, ed. Enrico Pattaro et al. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2009), 149, https://doi.org/10.1007/978-90-481-2964-5_4.

against it.[8] Guy Burak has focused on the conceptual issues that have been debated regarding codification and Islamic law in the scholarship dealing with the last two centuries.[9] In a similar vein, Anver Emon has argued for the compatibility of Islamic law with codification, taking the view of a different approach towards the politics of the state.[10] Leonard Wood has examined legislation as an instrument of Islamic law, comparing premodern and modern views with respect to its Islamic-ness.[11] This article will first establish how the impulse behind the *Majallah* was affected to a great extent by the French codification regime, then it will address the phenomenon of codification and the imperatives it brings to bear upon rules in a legal context. Lastly, the article will address how fiqh fares when considered in light of those very imperatives.

The Making of the *Majallah* and French Influence

The *Majallah* does not claim explicitly to be codified law or a code. Taken by itself, it is a standard fiqh text with its casuistic rules and division into chapters using a particular scheme not dissimilar to fiqh manuals that were being taught in madrasas at the time, though with some differences.[12] When the *Majallah* was created, the historical context was a peculiar one. The Ottoman Sultanate was in its death throes, and internal and external pressures acted in concert to create the conditions for a change of legal regime. It would be relevant here to discuss the extent of the foreign influence on the *Majallah*, in particular the French character of this impetus.

---

8 Tarek A. Elgawhary, "Restructuring Islamic Law: The Opinions of the 'Ulamā' towards Codification of Personal Status Law in Egypt," *ProQuest Dissertations and Theses* (Ph.D., Ann Arbor, Princeton University, 2014), ProQuest Dissertations & Theses Global; Publicly Available Content Database (1640769548), https://www.proquest.com/dissertations-theses/restructuring-islamic-law-opinions-i-ulamā/docview/1640769548/se-2.

9 Guy Burak, "Codification, Legal Borrowing and the Localization of 'Islamic Law,'" in *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, 1st ed. (New York: Routledge, 2019), 389–99, https://doi.org/10.4324/9781315753881-25.

10 Anver M. Emon, "Codification and Islamic Law: The Ideology Behind a Tragic Narrative," *Middle East Law and Governance* 8, no. 2–3 (November 28, 2016): 275–309, https://doi.org/10.1163/18763375-00802008.

11 Leonard Wood, "Legislation as an Instrument of Islamic Law," in *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ed. Anver M. Emon and Rumee Ahmed (Oxford University Press, 2018).

12 Some examples would be *Multaqa al abhur, Quduri,* and *al Ikhtiar*. These and others were the sources to which the creators of *the Majallah* resorted when they produced the latter text. For the Multaqa, see Şükrü Selim Has, "The Use of Multaqa'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and Legal Scholarship," *Osmanlı Araştırmaları* 7, no. 7–8 (1988), http://dergipark.ulakbim.gov.tr/oa/article/view/5000116787.

There is evidence that there was a conspicuous desire to import the French Civil Code wholesale through a simple translation or derivation. On one side were the *mutafarnijīn* (or Francophiles) such as Kabuli Pasha (d. 1877), who would insist upon this, while on the other side were people such as Ahmed Jawdat Pasha (d. 1895) and Rushdi Pasha (d. 1882), who advocated for fiqh as a solution to the lacunae present in the law and to have it be the law of the *Nizamiye* Courts.[13] The existence of external political pressure for the same purpose was also an incontrovertible reality. The French ambassador at the time, Monsieur Bourée (d. 1886) – apparently the most powerful of the ambassadors in Istanbul at the time according to Jawdat Pasha – desired to have the Civil Code taught in the halls of the *Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye* by appointing a teacher from France and to furthermore have the Civil Code enacted in the *Nizamiye* courts.[14]

A short account of the making of the *Majallah* can be found in the memoirs of Ahmed Jawdat Pasha, who relates how the everyday claims brought before the *Tijārat* (Commercial) Courts had become too much to handle, as foreigners did not want to approach the Sharia Courts. Sharia law did not permit the testimony of non-Muslims against Muslims, nor that of the *musta'man* against the *dhimmi*, [15] and this discrimination made such foreigners – who were, for the most part, Christians – shun the Sharia Courts and advocate for the use of the French Civil Code in the *Nizamiye* Courts.[16]

Meanwhile, the express position of the framers of the *Majallah*, which included Jawdat Pasha, with respect to the reasons for the *Majallah* are expressed in the short essay that precedes the *Majallah* proper. To know this will provide a foundation for comparing the *mentalité* of the *Majallah* with that of the Civil Code that was competing with it.[17]

The framers of the *Majallah* start their argument with an overview of how any legal system is structured: with mention of marriage, transactions, and penal

13 See Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, ed. Yusuf Halaçoğlu (Çağrı Yayınları, 1980), 199–201.

14 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, ed. Mehmet Cavid Baysun, vol. 4 (Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1953), 95. *Paşa*, *Maruzat*, 200.

15 The terms *musta'man* and *dhimmi* are relevant in the Ottoman context where the *Dar al Islam/ Dar al Harb* paradigm was applicable. In such a context the former referred to a person given security for a temporary duration while the latter denotes a 'protected' person or non-Muslim living in the lands of Islam (*Dar al Islam*) but whose life and property are protected under the Sharia.

16 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, ed. Mehmet Cavid Baysun, vol. 1 (Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1953), 62–63.

17 For *mentalité*, see Pierre Legrand, "European Legal Systems Are Not Converging," *The International and Comparative Law Quarterly* 45, no. 1 (1996): 60–64.

matters.[18] The Sharia also has the additional category of *ibādat* (forms of worship), but the aforementioned three categories are common to all civilized nations. The framers then admit that contemporary commercial transactions had evolved, such as those pertaining to the *polichay* (bills of exchange) and the laws of *iflās* (bankruptcy), to an extent that had required the creation of independent legislation relevant to those particular areas of commerce. This had resulted in the formation of the Commercial Code, the *Tijārat Kānūnnāmesi* which catered to the aspects of conventional practice, while in other matters recourse was still made to the basic civil law.[19] Issues such as *rahin* (pledge), *kafālat* (bail), and *vakālat* (trusteeship) were treated in a manner similar to penal matters that involved claims of rights violations. That had been perceived to be a lacuna in the legal fabric, and several statutes in the form of *kānūn* (code) and *nizām* (regulation) had been issued to address it.[20] However, these efforts had not managed to supplant the laws of fiqh which had been used time and again to cover this deficiency in the legislation, specifically the area of fiqh that pertains to *muʿāmalāt* (transactions). The framers also admit that there were certain complications that were encountered, with these matters being sent to the Sharia or civil courts on occasion; however, these problems were rendered ineffective once the *Tamyīz-i Huqūq Majlislari* (Courts of Cassation, or appellate courts) were formed. These courts were placed under the authority of *hukkām* (judges) who decreed cases falling under the purview of the Sharia or relating to civil matters in accordance with the laws of fiqh or civil legislation respectively.

However, and here is the crux of the argument, the civil laws were also based on the Sharia, and the judges of the Courts of Cassation not being equipped to understand the workings of fiqh often and inevitably left them vulnerable to charges of arbitrariness stemming from *sū-i ẓann* (malignant suspicion), as if they had been disposed to rule not based upon legislation but juridical whimsy. This was the situation of the Courts of Cassation. When looking at the *Tijārat*

18 For the names and official designations of the framers of the *Majallah*, see Akgündüz, *Karsilastirmali Mecelle*, 46.

19 The Commercial Code of 1850, a translation of the French Commercial Code of 1807, was considered to be defective and inadequate due to the fact that it was effected in a hurry and later underwent modification because it did not fulfill commercial needs. Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci, 1839-1939*, vol. 164 (Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 203; Mustafa Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, no. 5 (May 1, 2005): 655–56.

20 See Halil İnalcık, "Ḳānūn," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. J. Bearman et al., Encyclopaedia of Islam (Brill, April 24, 2012); Halil Inalcik, "Kanun," in *TDV İslam Ansiklopedisi*, accessed July 25, 2022, https://islamansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk.

Maḥkamalari (Commercial Courts), similar difficulties were encountered, and matters impertinent to commerce gave rise to problems, because the governing law, the *Tijārat Kānūnnāma-i Humāyūn* (Commercial Code of 1850), did not address such issues and no recourse could be had in any of the laws of Europe, as these had not been posited as laws of the Ottoman Sultanate. If these matters were to be looked at from the perspective of the Sharia and thereby sent to the Sharia Courts, they would need to be reconsidered from the very beginning, notwithstanding the mutual incongruities of the principles governing each type of court, thus leading to a dilemma, and this implies that such a transfer might not be possible. If instead the members of the Commercial Courts were entrusted with the solution, these members would be handicapped in the same way as those of the Civil Courts due to their lack of qualifications regarding fiqh.

Based on this explanation, one can discern that the growth in the commercial practice had been the cause for the special commercial legislation where lacunae were found, and this in turn had led to the creation of statutes to address this deficiency. However, such problems could not be fully resolved, and the ultimate recourse had to be made to fiqh. At that point, the relevant courts did not have the necessary qualifications to apply the rules and reasoning of fiqh on such occasions, and this directly led to the need for such a code that would be accessible to the members of those courts. The lacuna in the law was apparently the crossroads where the choice between a pure transplant and a fiqh text had become relevant, but the socio-political milieu was such that legislation was the only choice. Legislation in that milieu took the form of a code, with the exemplar of codification being the French Civil Code.

The dispute between Ahmed Jawdat Pasha and those espousing the French Civil Code was about the substance of the envisioned law, not a question of its form or its discursive character. Even once Jawdat Pasha prevailed and the *Majallah* had been born as a child of the fiqh textual corpus, this did not take away from the fact that it had been enacted in a legislative manner after the fashion of the French Civil Code and the established mindset of the Ottoman statesmen who had been influenced by French ideas of how law should be. Comprising a fundamental part of those ideas is the phenomenon of codification.

Codification

The word codification was concocted by Jeremy Bentham from the Latin noun *codex* (block of wood) and the Latin verb *facis/facere* (to make).[21] In the context

21 Csaba Varga, *Codification as a Socio-Historical Phenomenon* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991), 19.

of the legal system, codification means to articulate law in a written form. Though codification may perform this function of expression, it is does not subscribe to any inherent values by virtue of its form: "it has nothing to do with the goodness or badness, the wisdom or folly of that which is codified".[22] In itself, codification is "a neutral form, an instrument to bring about a transformation of the structure and content of the law."[23] The linguistic meaning of the term with respect to a text is simply to reduce it to a code, or to systematize or classify it.[24] Thus, codification essentially performs a reductive function. It passes over or makes redundant one or more possibilities of legal precept or interpretation in favor of a single version.

The code may be created in order to bring about the resolution of any of several possible problems. Old laws fallen into disuse might need to be effaced. Repeated amendments and legislative volatility may have left the law inscrutable or buried in a legislative nook. Exceptions to the rule may have accumulated over time, obfuscating the rule itself. An inconsistency might exist in the way related laws are expressed or how laws belonging to diverse subjects coexist. Laws pertaining to the same subject matter may also manifest divergent "economic and social philosophies of the different decades in which they were enacted" and thus need to be modified to reflect the mores of the time.[25] Another problem that the code may be employed to surmount is the entrenchment of the legitimacy of a new political order.[26] Thus, through the establishment of a code, the new polity cements its authority as law-giver and infuses the mechanisms of control with its will.

Two species of codification exist: substantive or true codification[27] and formal codification.[28] The former consists of the "systematic and innovative constructions of a body of written rules relating to one or several defined matters, founded on a logical coherence and constituting a basis for the growth of law in a given

22 F.F. Stone, "Primer on Codification," *Tul. L. Rev.* 29 (1954): 303.

23 Varga, *Codification*, 14.

24 *Merriam Webster's Collegiate Dictionary (Eleventh Edition)* (Merriam-Webster, Inc., 2004).

25 Stone, "Primer on Codification," 304.

26 *Ibid*, "The new State which has come into being by dint of revolution or treaty and desires to state originally its legal principles; the old State which by revolution has overthrown its government or governing class and wishes to state the aims of the new order; the State that desires to imitate the laws of another State; the monarch who desires to leave as his monument an enduring memorial in the form of a complete legal system; the legal reformers who seek to impress the legal structure as a whole with the conclusions of a new economic or social order; all these present situations for which codification has been proposed or used to resolve."

27 See Jean Louis Bergel, "Principal Features and Methods of Codification," *Louisiana Law Review*, no. 5 (1988 1987): 1077–88..

28 *Ibid*, 1088–97.

domain."[29] The latter is characterized by the recognition and categorization of rules already in existence. This type is also termed as a consolidation or restatement.[30] Substantive codifications are largely but not exclusively the defining feature of civil law countries. One example of substantive codification is the statutes introduced in India in the 1800s. Similarly, formal codifications are not unique to common law systems, though they are prevalent there.

Modern codification efforts seeking to impart substantive or true codification to Islamic law incline towards this type of codification, in many cases taking place in former colonies of civil law[31] or common law countries but where the legal fabric has been reconstructed using substantive codification.[32] At a cursory examination, the *Majallah* is an example of formal codification, while the Civil Code that had provided it its motivation is evidently closer to substantive codification. When the *Majallah* came into being, the rules of fiqh existed in a voluminous textual corpus and served as the source for the *Majallah*. In that sense, the *Majallah* is a consolidation of the fiqh pertaining to *muʿāmalāt* (or transactions).

The codification phenomenon may be considered from the perspective of three discursive effects: legislative technique, legal theory, and legal philosophy.[33] Upon a separate examination of these aspects, one can discover the conventional view that has prevailed in European legal culture. Also helpful is the definition given by Scarman who states succinctly:

> A code is a species of enacted law which purports so to formulate the law that it becomes within its field the authoritative, comprehensive and exclusive source of that law.[34]

Legislative Technique

This is the idea that the law must be simple and accessible to its subjects as well as to its practitioners. It should be known and understood so that ignorance of the law is not an excuse at a very pervasive level. The law must also be coherent and not permit contradiction across its width and breadth inasmuch as antithetical

29 *Ibid*, 1075–76.

30 *Ibid*, 1076.

31 Such as Egypt and Iraq.

32 One example is Pakistan where some effort has been made to 'Islamize' the laws. For an analysis of these efforts see Martin Lau, *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*, London-Leiden Series on Law, Administration and Development 9 (Leiden ; Boston: M. Nijhoff, 2006).

33 Canale, "Many Faces," 137.

34 L.G. Scarman, "Codification and Judge-Made Law: A Problem of Coexistence," *Indiana Law Journal* 42, no. 3 (1967): 358.

rules or alternative solutions to a case must not exist. Finally, the law must be all-encompassing, not omitting any possible cases that might appear before the court so that there remains no necessity to turn to another source of law for the case at hand. Comprehensiveness endows the code with "all the law within its field, whether the law's historical source be statute, or custom in the shape of judicial decision."[35]

> This perception of the code as a self-contained and self-referential system illustrates, possibly better than anything, the deep-seated conviction of civilian jurists that law can be reduced to propositional knowledge and that it is useful to organize the law in this way.[36]

Legal Theory

According to this idea, the enactment of a code entails the relegating of all other sources of law to insignificance in comparison to the new code which would reign unchallenged and without peer. Such annihilation of all rivals is necessary because it ensures the possibility for development and reform. It necessitates that judges consciously overlook any role played by extra-legislative elements in the interpretation of the code. The formulation of the erstwhile law that preceded the code thus becomes irrelevant. The dead law is buried for good. The exclusivity of the code stems partly from the notion, more imagined than real, that the code is meant to exhaust all legal solutions. Even where the code allows for reference to externalities, this permission keeps legal authority within the prerogative of the code. That the code purports to exclusive authority has significant implications for all other past legislative forms, rendering them obsolete. Sources of law such as custom are relegated to a merely commendatory character, as the code becomes the only acknowledged law so-called and the only legitimate bearer of norms.

It becomes apparent that in codified legal systems, all law is understood as a system of commands exclusively enacted by the sovereign. This provides the said sovereign stringent control of all legal content and form: any legal materials and sources *besides the sacrosanct code* may be permitted an existence as 'law' only if the sovereign wills them as such. This sacred and 'anointed' character of the code whereby it has become 'the chosen law' abrogates existing law as an older dispensation. This resembles canonization, wherein selected texts are chosen in order to impart them with divine authority while the remaining become apocrypha and of dubious legitimacy.

35 *Ibid*, 359.

36 Pierre Legrand, "Strange Power of Words: Codification Situated," *Tul. Eur. & Civ. LF* 9 (1994): 16.

Legal Philosophy

At this level of discourse, upon examining the phenomenon with respect to the nature of law itself and legal authority, codification can be seen to have become the mechanism for realizing a paradigm governed by the principles of liberty and equality through a positive articulation of these principles and by manifesting them in the other rules that make up the system. The principle of equality would include the notion that all citizens have equal rights under the sovereignty of the law, and this paradigm frowns upon discrimination based upon the religious conviction of the subjects of the law.

Enactment implies the conferral of authority as well as the force and legitimacy of democratic and technical deliberation and the involvement of the "whole community".[37] These ideas have interesting implications for codification. To assert that the enactment of a code an act of law-making is trivial, but the fact that this code lays claim to exclusive sovereignty is a matter worthy of deeper scrutiny. In this 19th century-European idea of law, a code displaces authority from the maker of the law to and hands it to the law itself. Indeed, it would seem that the modern nation state invokes obedience through the authority of the law *qua* code. No entity appears to exist behind the law pulling its strings; the law must be obeyed for its own sake and not because some intelligent entity commands it. Modernity's progress from a unitary sovereign to a nation-state reinforces such a notion. Furthermore, severing ties to former constructions of the law creates ruptures in the understanding of the law. The imperatives of development and reform, essential objectives of a code, require that interpretation not have recourse to any law that has been superseded by the code. This is fathomable but throws into relief the problem inherent in codification: a necessary rupture of epistemic authority. The very act of overt lawmaking through a code denotes a usurpation of legal authority. The impulses that spawn codification (i.e., the need for development and reform) are necessarily accompanied by the need for exclusive authority that imbues the code, and it is this concomitant authority that precludes any rival claimant to legal and thus normative sway.

The Functions of Codification: How Does Fiqh Compare?

Recalling the functions that are served by codification with respect to the law would be appropriate here. One of these is a reductive function that entails the post-codification product to represent the law exclusively. Fiqh similarly has had the notions of specification and abrogation as developed by the jurists. Moreover, codification performs a comprehensive function whereby all rules and norms that

37 Scarman, "Codification and Judge-Made Law," 359.

are meant to regulate human behavior are included in the sanctioned corpus of laws. When looking at fiqh, however, the rules derived from the Divine texts are supposed to cover all acts for which human beings are responsible. Therefore, fiqh addresses a vast variety of human behavior, even transcending that which may be sanctioned by the courts. Thirdly, codification performs an enactive function that serves to legitimate and elevate the text to an official status recognized by the judicial system. In a sense, all other functions can be seen as the consequence of the last (i.e., enactive) function. Enacting a code makes all other relevant rules inadmissible in a court of law. When looking at enactment, fiqh is again different, and the historical distinction between fiqh and *siyāsa* (governance/statecraft) and then between fiqh and *qanūn* (ruler's ordinance) had persisted until the *Majallah* where with certain rules having been ratified by the ruler's executive authority. These were distinguished from the rules of fiqh, which did not undergo this type of enactment. A fourth function is rationalizing function, in which the code and brings order and a particular kind of logic to the selected body of rules.

One can observe that a text in the fiqh paradigm might subsume the same objectives, albeit in ways and forms that are different to those of codification, and these methods bear little resemblance to the means used to effect legislation. However, a qualitative difference exists between the functions performed by codification and any functions that fiqh seeks to perform, because all the functions, whether reductive, comprehensive or otherwise, are imbued with a different sort of *mentalité* than the phenomenon observed in 19th-century Europe. When addressing the hermeneutic functions, fiqh also contains certain devices for effecting changes in a text. However, these are of a different nature to the purported functions of codification due to its view of the legal text and its place with respect to the state and the subject populace. The codification phenomenon seeks to mold the text with a view to achieving certain objectives. In this project, the pre-text is important only as far as material for the ultimate product (i.e., the code) and supersedes the pre-text in its primacy and authority as a reference and ultimate arbiter in case of competing texts. The imperatives of fiqh are such that hermeneutic principles are weighted towards determining the will of the author of the law rather than the considerations of its audience. Thus, textual considerations come before extra-textual ones. This can also be understood as straying into the realm of eisegesis from that of exegesis.

The quest for simplicity is patently an extra-textual consideration in the sense that the purpose is to uncomplicate the task of the consumer and the practitioner of law. This is thus a consideration that functions from the perspective of the audience. The more a society develops in the sense of complicated situations requiring

resolution, the more its law mirrors such complexity in the way rules are expressed and in the way these address diverse cases. When considering the way fiqh has developed over more than a millennium, to encompass its complexity in a single text while remaining true to the imperative of simplification would be unrealistic. Fiqh has always been the domain of the expert and scholars have had famously spent long years studying with different teachers and travelling to distant lands for such knowledge. Of course, this does not rule out the existence of texts that have been written specifically for lay or beginner audiences. However, ultimately the application of fiqh in the courts has been seen as the province of the trained scholar. The framers of the *Majallah* seem to have recognized the scarcity of such trained scholars and intended the *Majallah* to provide guidance to such individuals who would adjudicate in the courts and be able to resort to some level of fiqh even while not being able to access its diversity and complexity.

Wherever human endeavor and a multiplicity of minds is involved, the potential always exists for incoherence and contradiction; however, the presence of a singular source and voice means that fiqh is at least different from a code in the aspect that one does not need to assume a singular voice when reading the Quran and sunnah, as they are both ultimately the utterances of one Supreme Author. Still, one does need to do so when reading a code. The very definition of fiqh clarifies itself as the product of human endeavor, but one derived from a Divine text. With respect to authority, each school of thought in fiqh has its own mechanism for determining the more authoritative rules from others, but this determination does not compare to the categorical exclusion of pre-existent rules as occurs in codification. This authoritarian characteristic found in codification is not to be found in the fiqh tradition.

Does the Code Have Benefits?

The many advantages a codified form brings to the law are compelling. The code brings the concept of logic and order into the legal sphere. The plethora of legal propositions and ideas become coherent and perhaps even consistent as they take the shape of a code, one where meaningful interrelationships may be discerned as opposed to random, arbitrary, and dispersed notions.[38] This order is part and parcel of the oft-touted formal rationality that is supposedly a feature of developed civilizational systems.

This order and method that is introduced into the law serves to make it clear and accessible to the layman, the subject of the law who has perhaps the most to benefit

38 Stone, "Primer on Codification," 307.

from an understanding of the mechanism of social control that increasingly regulates a large portion of his existence. One may also claim that codification makes the law accessible to the lawyer and the judge, and this assertion would certainly have a better claim to truth than the former one. In the workings of the legal system, it is indeed the legal profession that is the most involved with questions regarding what the law is and how it affects the facts of any dispute.

The *sine qua non* of codification is, as said earlier, its reductive function. Thus, the code reduces the plurality of law and legal concepts to a singular uniform body. This uniformity goes some way towards making the law accessible and easier to be discovered. The quality of uniformity and clarity together lead to certainty, a highly desirable value and one of the principal reasons given for adopting codification. This certainty also allows laymen to order their affairs according to what the law requires, because the probability of the courts deciding in a certain manner gives sanction to certain behaviors in the subjects of law. On the other hand, lawyers similarly benefit, while judges are supposed to take the code as a starting point in their deliberations. Thus, law becomes more predictable. Moreover, setting down a code as law serves to diminish the discretion of the judicial organ of the state who, not entrusted with a legislative role, at least according to democratic theory, is not expected to make law, only just to discover and apply it.

As stated earlier, codification is a neutral form and a method. However, this article will show how even a method may not be value-neutral. One should be wary of assertions regarding the supposedly neutral character of codification in a system of law. As McLuhan perspicaciously puts it, “The ‘content’ of any medium blinds us to the character of the medium.”[39] It is typically the medium that mediates between the elements of society and “shapes and controls the scale and form of human association and action.”[40]

Perhaps the codified legislation is found to create a measure of certainty in the legal system. However, it would be rash to expect that as social change outstrips legislative foresight and the code becomes less and less relevant, and as judges gain increasing recourse to extra-legislative considerations, this degree of certainty would remain constant. In fact, certainty in the first place is a myth, as this notion of certainty-through-uniform-law assumes consistent application of deductive modes of reasoning by judges who are rarely constrained or obligated to act in such a fashion. Actual judicial activity is technical and discretionary and contrary to imaginary notions that owe their outlook to the civil law way of thinking.

39 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1st MIT Press (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), 9.

40 *Ibid*, 9.

The discretionary nature of judicial activity lays bare the myth of uniformity. Over time, the code becomes increasingly removed from the exigencies of social practice and consequently from juristic considerations. As this happens, its role as arbiter of what the law is considerably diminished.

> The struggle once exerted on behalf of the code was therefore largely replaced by the struggles of judicial practice. Codification lost its original *raison d'être*. In other words, from being master of establishing the law, the code became degraded primarily to a conceptual-referential framework of the everyday practice of shaping the law. It is no longer the embodiment, but rather a mere reference-basis of the living law.[41]

One of the much-heralded functions of the code, to wit, that of accessibility to the public (i.e., the lay person) turns out to be fallacious upon considering the implications of how the code comes to relate to judicial activity. While assumed to literally embody the law, the statute results in a determinate form only through the transforming medium of judicial activity, which may take some or many diverse hermeneutic routes to its conclusion. The claim that the codified law will somehow transform the law into a comprehensible reality for the lay population is largely unfounded:

> How can one truly present as clear and certain that which acquires meaning only through judicial interpretation which is at once technical and essentially discretionary? The problem is compounded by the danger that lay persons, encouraged by the apparent accessibility of the code's language, will think that they understand the law.[42]

Even though they are specialists in the legal arena, lawyers are scarcely possessed of the certainty that comes from specialized knowledge of the law. The presence of various interpretations and variable weights that may be assigned in the course of judicial reasoning make the knowledge of what the law is a most inexact science.

The idea of code-as-law is symptomatic of a particular type of rule-based thinking. In other words, those advocating the code as being conducive to the operation of law, whether amongst the specialists or the laity, have a peculiar conception of what law is and how it works. The simplistic notion that law is a set of rules identifies closely with the movement known as legal positivism. The positivist conception stands upon two basic assumptions: Firstly, the status of law *qua* law is contingent upon the fact that it has been laid down or *posited* and secondly, law is conceived as a "finite and comprehensive code."[43] Codified law would evidently be *par excellence* the type of law referred to as positivistic by combining the two

41 Varga, *Codification*, 120.

42 Legrand, "Strange Power of Words: Codification Situated," 20.

43 Brian Simpson, "The Common Law and Legal Theory," in *Legal Theory and Common Law*, ed. William Twining, 1986, 11.

assumptions as a whole. This jurisprudential mindset runs into difficulties when it encounters a notion of law contrary to the positivist notion. One such example would be custom, with Islamic law being even more relevant here. Law that is conceived this way loses its human character, and context as a functioning institution and becomes objectified. An increasing number of jurists find this conception of law to be simplistic and lacking a conceptual depth corresponding to reality. They profess that "law simply cannot be captured by a set of rules, that 'the law' and 'the written rules' do not coexist, and that there is indeed much 'law' to be found beyond the rules."[44]

As a result, this understanding creates a chasm between the reality of what law is and how it is represented in the juristic discourse. The code erects an epistemological obstacle to knowledge of all things legal:

> In other words, it could be that a code leads the jurist astray by suggesting that to have knowledge of the law is to have knowledge of the rules (and that to have knowledge of the rules is to have knowledge of the law!). It could also be that, in its quest for rationality, foreseeability, certainty, coherence, and clarity, a civil code strikes a profoundly anti-humanist note.[45]

The role that codification serves with respect to the law may justify a limited analogy to the way a primary religious text functions as the basis upon which all juristic and jural activity turns. That any usurpation of the legal order in a Muslim society could succeed without attempting to displace the texts that are fundamental to the Islamic legal enterprise and supplant them with an alternative, especially one that is so pliant to the imperatives of political will, would be unsurprising. A more significant difference occurs in the way that texts such as the Qur'an and *Hadīth* are used by the *qaḍīs* or jurists compared to how a code lives in the legal system: The *usūl al fiqh* (or hermeneutic principles) that are cardinal to the nature of Islamic law draw robust boundaries around juristic endeavor, boundaries that are largely absent in paradigms where the integrity of texts has not acquired such a hallowed character. In a codified legal order, the code is the be-all and end-all.

> Legal practice is to flow through the conceptual structure and system of the code. The legal process may only take place within these limits: it is the alpha and the omega. The code maintains its organizing, orientating and methodological functions even when the re-assessment of judicial practice actually runs against codelaw. It is the conceptual system and institution of the code that invariably provide at least the medium of regulation by judicial practice: its officially only referable source of inspiration, components, methodological foundations, and form of expression.[46]

44 Legrand, "Strange Power of Words: Codification Situated," 18.

45 *Ibid*, 18.

46 Varga, *Codification*, 121–22.

The Code as Exclusionary Instrument?

As mentioned earlier, the code is by definition reductionist and hence exclusionary. A choice is made between multiple competing legal concepts, one of which is elevated to the station of the code. This exclusion is analyzed by Legrand, who gives the examples of the Quebec code and the European civil code and states that codification "pursues the implementation of a universal language of recognition and adjudication."[47] In doing so, the code effectively leads to the marginalization of sub-cultures, as in the case of the Quebec code where Anglophiles were deprived, and of ways of thinking about the law, as in the case of the European code which would lead to the extinction of the common-law way of thinking. The code constrains individuals to cases and situations envisioned by the code; thus, as they invoke the authority of the code, their particular cases are subsumed within the universal reality espoused by the code. By omitting certain content from the code and enacting this 'negative space,' the code deliberately excludes certain social conceptions. This effect of monopolization becomes certain because a code necessarily arrogates for itself exclusive authority.

Moreover, the disposal of competing interpretations definitively deals a debilitating blow to intellectual inquiry. Jurists would be compelled to reconcile such rules that have been declared authoritative and thus untouchable. If this cannot easily occur, the jurists may resort to circumventing it through hair-splitting distinctions or by bending or stretching other rules in order to accommodate it as opposed to an outright repudiation. Such a repudiation might have led to a better rule, but codification precludes that possibility from the outset. Semantic distinctions are drawn in desperate juristic attempts to preserve equity or maintain the requirements of justice in difficult cases. Furthermore, other rules are stretched (i.e., the scope of their construal is expanded) to cover situations unjustly excluded by the rule or merely not included in the code. These intellectual gymnastics that are required from scholars are rendered all the more pathetic due to the fact that the rules envisioned in the code had likely been a result of historical and political circumstance and hence arbitrary.

Codification: An Instrument of Power?

Codification is a concrete procedure that transforms the nature of law. It provokes several questions of the type intimated by Legrand as:

> Who, through the text of law, exerts power and over whom? Who is being denied access to power and at what cost? What interests are served by the legal discourse as it defines and circumscribes itself in the way it does?[48]

47 Pierre Legrand, "Codification and the Politics of Exclusion: A Challenge for Comparativists," *U.C. Davis Law Review* 31 (1997): 799.

48 Legrand, 805.

Codification serves the political imperatives by making law subservient to these through its formal rationalization. The exclusive nature of the code betrays totalistic tendencies. The modern nation-state is consummately jealous of rivals to legitimacy and legislative authority. The exclusivity of the code ties in perfectly with the aspiration of the state towards monopoly of the mechanisms of power. This power extends not only to the right to violence but also to the preemptive determination of the social norms that are crucial to the regulation and control of the subject population.[49] Codification leads to definite kinds of changes in the force fields of power and the structures of authority, thus warranting the foregrounding of these issues. Even though the achievement of clarity, logic, and uniformity are often the proclaimed reasons for establishing the code, in claiming to these self-evident virtues the political authority would find its legitimacy reaffirmed and its authority amplified.[50]

How this happens deserves comment. Through the transformation of the legal system to a formally rational one, codification facilitates the accumulation of power of the political class and its ability to wield its will with greater ease. Codification is no mere instrument for the formal ordering of law but instead serves a more consequential role "as a means of *the political power of the state to assert a central will uniformly in the whole of the community.*"[51]

> Codification is the means, and also the product, of the transformation of law from its role being an agent of preserving the traditional framework of everyday life to being an agent to formulate and also to assert the arbitrary will of the ruler, effective by its formal enactment and open to further development in any direction through formally controlled processes.[52]

In its function of making the law formally rational, codification succeeds like no other mechanism. It is "the most widely spread and the most effective means of the law's formal rationalization."[53] This "*technical shaping of the law*" is mirrored by the "*politico-economic organization of society*."[54] Towards this end, bureaucracy and law are developed in tandem as the two institutions fundamental to the political will-to-power of the state, a parallel development to which history has borne witness.[55]

49 For an examination of how the state does this, see Pierre Bourdieu, Loic J. D. Wacquant, & Samar Farage, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field," *Sociological Theory* 12, no. 1 (1994): 1–18.

50 Legrand, "Strange Power of Words: Codification Situated," 9.

51 Varga, *Codification*, 334.

52 *Ibid*, 334.

53 *Ibid*, 333–34.

54 *Ibid*, 333.

55 *Ibid*, 335.

> The deepening consolidation and sophistication of political power arose first, in the field of law, in making the norm-aggregate of law relatively complete and well-arranged and, in the field of administration, in establishing an appropriate institutional machinery, together with legislation and administration of justice as integrated into the state machinery itself. Since codification proved to be the most suitable means of making the law relatively complete and well-arranged, the local points of codification development frequently coincided with the progress of administrative organization.[56]

The objectification of law, i.e., its reification through expression in writing and the grant of exclusive, almost sacred authority and erection of norm structures embodied by the code implied that the law had attained a formal rationality that "is considered the *sine qua non* of all conscious, planned and controlled social influencing."[57]

The codification process shifts the locus of law-making from the judiciary to the legislature, and this is manifestly the act of giving this function an overtly political nature. In paradigms such as Islamic law where political interests play a minute role in the making of the law, codification subverts the very nature of the legal system and opens it up to considerations of power.

Conclusion

Codification as a necessary form of law does not sit easily with a system such as fiqh where the workings of the law at the derivation, application, and invocation stages are vastly dissimilar from and based upon divergent premises compared to a system that gives priority to political authority. Codification is an attempt to construct an artificial personality for the law, to treat an imagined distance between law and man as a real one. Codification also inevitably leads to a rupture in the epistemological tradition that has historically defined the operation of Islamic law in society. It has, moreover, led to a forced separation between substance and form, as traditional form has been cast away in favor of norms that have been transplanted in formally rational systems. These systems operate under dynamics that are wholly foreign to the Islamic ethic.

An antinomy evidently exists between the concept of Islamic law or fiqh and the imperatives of a codified law. Even when considering the legal institutions as they have developed in the course of Islamic history, one finds the role of codification to be more abridged than has been assumed. Assuming a separation of powers, since codified law is always the exclusive domain of the law-maker, personified

56 *Ibid*, 335.

57 *Ibid*, 334.

by the legislature in the modern nation-state, if the role of the executive in enacting Islamic law is found to be curtailed, any codified law attributable to the executive would consequently be deprived of much of its legitimacy. As can be discerned, the *Majallah*, is an incongruous transplant into a codified legal paradigm where the particular trappings of this paradigm militate against the spirit and proclivities of fiqh.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkam-i Adliye: Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleriyle Birlikte*. Turkey: Osmanli Arastirmalari Vakfi, 2013.

Bedir, Murteza. "Fikih to Law: Secularization through Curriculum." *Islamic Law and Society* 11, no. 3 (2004): 378–401.

Bergel, Jean Louis. "Principal Features and Methods of Codification." *Louisiana Law Review*, no. 5 (1988 1987): 1073–98.

Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant, and Samar Farage. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." *Sociological Theory* 12, no. 1 (1994): 1–18.

Bozkurt, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci, 1839-1939*. Vol. 164. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.

Burak, Guy. "Codification, Legal Borrowing and the Localization of 'Islamic Law.'" In *Routledge Handbook of Islamic Law*, edited by Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, 1st ed., 389–99. New York: Routledge, 2019. https://doi.org/10.4324/9781315753881-25.

Canale, Damiano. "The Many Faces of the Codification of Law in Modern Continental Europe." In *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Vol. 9: A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900; Vol. 10: The Philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days*, edited by Enrico Pattaro, Damiano Canale, Paolo Grossi, Hasso Hofmann, and Patrick Riley, 135–83. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2964-5_4.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Tezakir*. Edited by Mehmet Cavid Baysun. Vol. 4. 4 vols. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1953.

———. *Tezakir*. Edited by Mehmet Cavid Baysun. Vol. 1. 4 vols. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1953.

Elgawhary, Tarek A. "Restructuring Islamic Law: The Opinions of the 'ulamā' towards Codification of Personal Status Law in Egypt." *ProQuest Dissertations and Theses*. Ph.D., Princeton University, 2014. ProQuest Dissertations & Theses Global; Publicly Available Content Database (1640769548). https://www.proquest.com/dissertations-theses/restructuring-islamic-law-opinions-i-ulamā/docview/1640769548/se-2.

Emon, Anver M. "Codification and Islamic Law: The Ideology Behind a Tragic Narrative." *Middle East*

Law and Governance 8, no. 2–3 (November 28, 2016): 275–309. https://doi.org/10.1163/18763375-00802008.

Görgün, Tahsin. "'Yeni' Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu." *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, 2005, 675–98.

Has, Şükrü Selim. "The Use of Multaqa'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and Legal Scholarship." *Osmanlı Araştırmaları* 7, no. 7–8 (1988). http://dergipark.ulakbim.gov.tr/oa/article/view/5000116787.

İnalcık, Halil. "Ḳānūn." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, and W. P. Heinrichs, IV:556–62. Encyclopaedia of Islam. Brill, April 24, 2012.

Inalcik, Halil. "Kanun." İn *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24:323–24. Accessed July 25, 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk.

Kızılkaya, Necmettin. *Legal Maxims in Islamic Law: Concept, History and Application of Axioms of Juristic Accumulation*. Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2021.

Lau, Martin. *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*. London-Leiden Series on Law, Administration and Development 9. Leiden ; Boston: M. Nijhoff, 2006.

Legrand, Pierre. "Codification and the Politics of Exclusion: A Challenge for Comparativists." *U.C. Davis Law Review* 31 (1997): 799.

———. "European Legal Systems Are Not Converging." *The International and Comparative Law Quarterly* 45, no. 1 (1996): 52–81.

———. "Strange Power of Words: Codification Situated." *Tul. Eur. & Civ. LF* 9 (1994): 1.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media : The Extensions of Man*. 1st MIT Press. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

Merriam Webster's Collegiate Dictionary (Eleventh Edition). Merriam-Webster, Inc., 2004.

Paşa, Ahmed Cevdet. *Maruzat*. Edited by Yusuf Halaçoğlu. Çağrı Yayınları, 1980.

Rubin, Avi. *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Scarman, L.G. "Codification and Judge-Made Law: A Problem of Coexistence." *Indiana Law Journal* 42, no. 3 (1967): 355–68.

Şentop, Mustafa. "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, no. 5 (May 1, 2005): 647–72.

Simpson, Brian. "The Common Law and Legal Theory." In *Legal Theory and Common Law*, edited by William Twining, 8–25, 1986.

Stone, F.F. "Primer on Codification." *Tul. L. Rev.* 29 (1954): 303.

Varga, Csaba. *Codification as a Socio-Historical Phenomenon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991.

Wood, Leonard. "Legislation as an Instrument of Islamic Law." In *The Oxford Handbook of Islamic Law*, edited by Anver M. Emon and Rumee Ahmed. Oxford University Press, 2018.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 619–623

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1168483
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 30.08.2022
Kabul: 03.10.2022
Online Yayın: 21.11.2022

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "Mine'l-Hasâdi'l-Kadîm" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Min al-haṣād al-qadīm" Written by Mohammad Mohammad Ebu Musa

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, Mine'l-Hasâdi'l-Kadîm (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2018, 504 s.), ISBN: 9789772254774

İsmail Araz*

Anahtar Kelimeler
Muhammed Ebû Mûsâ, İslam Medeniyeti, Klasik Metin Tahlili, Abdülkâhir el-Cürcânî, Derinlikli Okuma

Keywords
Mohammad Ebu Musa, Islamic Civilization, Classical Text Analysis, ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī', Deep Reading

Klasik metinlere dair çalışmaların arttığı günümüz dünyasında her gün daha da gelişen teknolojik araçlar, bundan yüzyıllar önce yazılmış bir kaynağa ulaşmada araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Farklı disiplinlere yer veren birçok veri tabanının varlığı ve henüz basılmamakla birlikte taranarak kataloglanan binlerce yazmayı tanıtan kütüphane verileri gibi toplu dokümantasyon hizmetleri, merkezinde klasik eserlerin bulunduğu bir araştırma yapmak isteyen günümüz araştırmacıları için paha biçilmez servettir. Klasik kaynaklara ulaşımı kolaylaştıran bütün bu hizmetlere karşın yine de günümüzde -okunabilmekle birlikte- klasik metinleri anlama ve anlamlandırma noktasında birtakım zorluklarla karşılaşılmaktadır. "Okunabildiği hâlde metnin yorumlanamamasının sebebi nedir? Metinlerde dolaylı anlatım olarak da ifade edilen satır arası okuma yapmak mümkün müdür? Görünenden hareketle görünmeyene veya müellifin zihin dünyasına ulaşılabilir mi? Metinlerin içselleştirilmesi nasıl gerçekleşir?" gibi birçok soru, metin okumalarında karşılaşılan zorluklar sırasında gündeme gelmektedir. Elbette çeşitli temayül ve metodolojiler

* **Sorumlu Yazar:** İsmail Araz (Arş. Gör.), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ismail.araz@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0002-3482-0483

Atıf: Araz, Ismail. Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "Mine'l-Hasâdi'l-Kadîm" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 619–623. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1168483

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

dolayısıyla araştırmacıların bu soruya verecekleri cevaplarda birtakım farklılıklar olacaktır. Ancak şurası bir gerçek ki her eser, satır ve cümleleriyle müellifin zihin dünyasına, onun bilgi birikimine, meselelere nasıl yaklaştığına, tartıştığı konulara ne kadar önem verdiğine, konuları nasıl aktardığına, hangi iddiaya nasıl cevap verdiğine ve meselenin künhünün şuuraltında nasıl şekil bulduğuna dair bizi aydınlatacak hayati bilgiler sunmaktadır.

İslam medeniyetinin klasik döneminden itibaren sözün hakikatine ulaşmak ve mütekellimin asıl maksadını saptayabilmek için birçok çalışma yapılmıştır. Kur'an ve hadis gibi ilimlerin yanında şiir eleştirisi ve belagat disiplinlerinde de bu yönde kayda değer çalışmalara imza atılmıştır. Buradan hareketle değerlendirme konumuz olan *Mine'l-hasâdi'l-kadîm* isimli eser hem yukarıdaki sorulara cevap vermesi hem de klasik dönemde âlimlerin bilginin inşası sürecinde nasıl bir metot benimsediklerini ele alması yönüyle ön plana çıkar. Ömrünü metinlerden hüküm çıkarmak (istinbat) ve cümlelerden hareketle mütekellimin zihin dünyasına ulaşmak gibi meselelere vakfeden Ezher Üniversitesi'nin önemli araştırmacılarından Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın verdiği konferansların gözden geçirilerek bir araya getirilmesiyle oluşan bu eser, İslam medeniyetinde iz bırakmış âlimlerin metin veya meselelere yaklaşımlarına bir âlimin onlarca yıllık birikim ve tecrübesi eşliğinde yer verir. Eserde, metinler gereği gibi okunmadıkça İslam geleneğinin zengin serüveninin tam olarak anlaşılamayacağı tezi hâkimdir. Metin okumalarında benimsenmesi gereken yönteme ve gelenekte göz ardı edilen meselelere yer veren eser, kısa ancak ilgi çekici birçok başlıktan oluşur. Eserin temel amacı, günümüz araştırmacılarına geleneğin zengin yönünü ve bilginin inşası sürecinde hangi ilkelere dikkat edilmesi gerektiğini göstermektir.

Mine'l-hasâdi'l-kadîm; bir mukaddime ve kısa pasajlar dahil otuza yakın bölümden oluşur. Eserin metni, didaktik bir özellik taşıması dolayısıyla okurun istifadesinin öncelendiği, yazarın tavsiye ve yönlendirmelerinin hâkim olduğu bir üsluba sahiptir. Eğitim politikaları başta olmak üzere günümüz üniversitelerinin ön planda tutması gereken değerlere atıf yaptığı mukaddimede yazar, gelişim ve ilerlemenin yegâne yolunun tetkik ve incelemeye dayalı araştırma merkezli bakış açısı üzerine inşa edilecek bir ilimden geçtiğini belirtir (s. 5-6). Ona göre araştırmalar, tekrardan ziyade, içinde bulunduğu zaman ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilen yenilikler getirmelidir. İlmin dinamik özelliğine vurgu yaptığı bu mukaddimede yazar, okuyucuyu eserin ilerleyen sayfalarında işleyeceği konulara hazırlar. Nitekim ilim ehline saygı duyulmasına, birliği bozacak herhangi bir etiketleme ve ötekileştirme faaliyetine girmeden İslam medeniyetinin bize ulaşan ilmî birikiminin okunması gerektiğine atıf yaptıktan sonra eserin en önemli konularından biri olan âlimlerin bilginin inşası sürecinde benimsedikleri yaklaşımlara geçer (s. 17). Böylece bu

geçiş aracılığıyla klasik dönemde bilginin inşası ve temellendirilmesi sürecinde âlimlerin ihraz ettikleri başarıların modern dönem araştırmacıları tarafından örnek alınması gerektiğine dikkat çeker.

Bilginin inşası sürecinde âlimlerin benimsedikleri araştırma ve inceleme metotlarına yer veren *"Menâhicü 'ulemâinâ fî binâi'l-ma'rife"* isimli bölümde, yazarın eserin geneline hâkim olan metinlerin etkili ve derinlikli bir şekilde okunması gerektiğine yönelik vurgusu yoğun bir şekilde hissedilir. Yazara göre âlimlerin metinleri nasıl okuduklarının ve uzmanlık alanlarıyla ilgili kurucu metinleri nasıl kaleme aldıklarının gerçek anlamda saptanması, akıl dünyamızın ve ilimlerimizin yeniden şekillenmesine yardımcı olacaktır (s. 17-18). Hayatı boyunca âlimlerin metotlarını incelediğine dikkat çeken yazar, etkili ve kapsamlı bulduğu klasik dönem metin tahlili metotları üzerinden günümüzde yaygın bir şekilde sürdürülen, kahir ekseriyeti akli ve zihni ameliyeden yoksun metin okumalarını tenkide tabi tutar. Klasik eserlerin sadece içindeki bilgileri tahsil etmek için okunduğunu, böyle bir okumanın ise kurucu kimliğe sahip eserler ile bunlardan hareketle yazılan eserlerin bir tutulmasına yol açtığını savunur. Yazarın bu tenkidi, eserlere salt bilgi yönüyle yaklaşılmaması gerektiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira salt bilginin hedeflendiği metin okumaları; müellifin birikimi, meselelere yaklaşımı, cümleleri sentaktik açıdan nasıl dizdiği, kurduğu cümleler ile zihin dünyası arasında bir irtibatın olup olmadığı gibi salt bilginin ötesinde zihni bir faaliyet gerektiren ve araştırmacı kimliği yansıtan hayati unsurların ihmali demektir. Bu durum ise zamanla okuyucunun birkaç ciltten oluşan eserdeki bilgilerin tablo hâline getirildiği formalara yönelmesine sebep olabilir. Bunun farkında olan yazar, asli kaynaklardaki zenginliğin anlaşılabilmesi ve gün yüzüne çıkarılabilmesi için eserlerin ilmik ilmik dokurcasına okunması gerektiği görüşündedir. Yazar, görüşünü temellendirmek ve dikkat çektiği noktaların klasik dönem âlimleri tarafından da uygulandığını göstermek amacıyla aynı eseri defalarca okuyan kişileri örnek verir (s.23-25). Bunun yanında metin tahliliyle ön plana çıkan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) zevkiselime dayanan analiz eksenli yöntemine de atıf yapar (s.29-43). Aktardığı bütün bu isim ve pasajlardan hareketle tek bir şeyin altını çizer: *"Metinler üstünkörü okunmamalıdır."*

Yazar, âlimlerin metinleri titiz bir şekilde okuduklarını, yeri geldiğinde her kelimenin üzerinde durduklarını, bir sonuca ulaşmak için istikra (tümevarım) ve talil (tümdengelim) gibi birçok yönteme başvurduklarını belirttikten sonra günümüzde bu hususların ihmal edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Aslında o, günümüzün gelişen teknolojisinde herkesin ulaşabileceği bilgiden ziyade akıl yürütme ve ayrıntılı düşünmeyi gerektiren bilginin anlaşılması ve idrak edilmesi süreci üzerinde durur. Zira ona göre bilgi ortada olup herkes tarafından iktisap edilebilir. Ancak

bilginin nasıl ortaya koyulduğunu tespit etmek ve bu konuda metodolojik bir süreç oluşturmak derinlikli bir araştırma gerektirir. Bundan dolayı o, günümüzde öğrencilere bilgiyi nasıl öğreneceklerinin öğretilmesinin yeterli olmadığını, bunun yanında bilgiyi nasıl inşa edeceklerinin de öğretilmesi gerektiğini savunur (s. 43). Yazar, bu bağlamda İslam medeniyetine yaklaşımını yansıtan önemli bilgiler aktarır. O, metinlerin dikkatli bir şekilde ele alındığı ve derinlikli eserlerin verildiği kozmopolit ve kolektif özelliği haiz İslam medeniyetinin zenginliğini herhangi bir ulusa indirgemeden vurgulamaya çalışır. İslam medeniyetinin ulaştığı gücü örneklendirmek amacıyla 1071 yılında Bizanslılar ile Selçuklular arasında vuku bulan Malazgirt Savaşı'nda esir düşen Bizans Kralı Romanos Diogenes'nin (öl. 1072) serbest bırakıldığı tarihî olayı aktarır. Bu olaydan hareketle çeşitli sebeplerden ötürü etnik kimliği üzerinden Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e (öl. 455/1063) yöneltilen tenkitlerin kabalıktan başka bir şey olmadığını ifade eder. Bunun yanında İslam medeniyetinin bu olayda olduğu gibi herhangi bir ötekileştirme faaliyeti olmadan eski ihtişamına dönmesi gerektiğine dikkat çeker (s. 45).

Cürcânî'nin göz ardı edilen metodunu ele aldığı bölümde yazar, onun *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâğa* isimli eserlerinin saklı bilgileri açığa çıkarmak, metinlerin inceliklerine ulaşmak ve hüküm çıkarmak bakımından ön planda olduğu düşüncesindedir (s. 55). Cürcânî üzerinden günümüz araştırmacılarına vurgu yaparak âlimlerin yaşadıkları zamanın gereksinimlerine göre yazdıklarını, bundan dolayı yazılarına bir misyon ve vizyon yüklediklerini ifade eder. O, kendisinden önceki literatürü titiz bir şekilde okuyan Cürcânî'nin ilim tahsil etmekle yetinmediğine, var olan ilmi keskin zekasıyla işleyerek sonraki nesillere kaynak olacak yeni bir ilim inşa ettiğine dikkat çeker (s. 56-57). Metinleri en ince ayrıntısına kadar tahlil etmesi, kelime ve sözlerdeki kapalılığı gidermesi, mütekellimin beyan gücüne atıf yapması, şiir gibi edebî ürünleri âdeta tatması (tezevvuk etmesi) ve nazım teorisi ekseninde bir metnin sentaktik yapısını çözümlemesiyle Cürcânî, İslam geleneğinde önemli bir yer tutmuştur. Eser boyunca yazar, Cürcânî'nin teemmül (ayrıntılı düşünme), tefekkür (zihinsel yeti oluşturma), tedebbür (enikonu düşünme) ve taharri (derinlikli araştırma) ilkelerine dayanan bu okuma yöntemine yoğun bir şekilde atıf yapar. Anlattıklarının salt tasvir veya nakilde kalmaması için okur kitlesinin muhatap alındığı yönlendirici ve bir o kadar da teşvik edici örnekler aktarır (s. 66-70).

Mine'l-hasâdi'l-kadîm; birçok farklı başlık içermesine rağmen genel olarak *"Metinlerin titiz bir şekilde okunmasının elzem olduğu"* şeklinde özetlenebilecek tek bir konuya odaklanır. Eserde âlimlerin bilgiyi alımlama metotlarına yer veren birbiriyle ilintili bölümlerden sonra kültür tarihçisi İbnü'l-Kıftî'nin (öl. 646/1248) çok yönlü ilmî kimliğinden hareketle diğer milletlerin ilimlerinden ne ölçüde

faydalandığı, Abbas Mahmûd Akkâd'ın (öl. 1964) belagat geleneğine yaklaşımı, Mahmûd Muhammed Şâkir'in (öl. 1997) gelenek ve medeniyet tasavvuru, belagat geleneğinin yeniden ihyası, din-siyaset ilişkisi, modern dönemde İslam ile özdeşleştirilen köktencilik ve İslamcı terörizm kavramları, ihmal edilen belagat anlayışı, klasik kitapların mukaddimelerinin önemi, İslam geleneğinin nevi şahsına münhasır özellikleri gibi göz ardı edilemeyecek envaiçeşit konu işlenir. Söz konusu konular, derin ve şümullü bir metin tahlili üzerinden okuyucuya sunulur.

Klasik dönemde kaleme alınmış kitapların nasıl okunacağı, bu kitaplardaki bilgilerin nasıl elde edileceği, bilgilerin derlenmesi ile işlenmesinin aynı olup olmadığı gibi meseleler, tartışılmaya ve güncelliğini muhafaza etmeye değer meselelerdendir. Tefekküre ve pürdikkat bir zihin çabasına dayalı özgün bir okuma metodunun gerekliliği üzerinde duran Ebû Mûsâ, günümüzde bu meselelere vurgu yapan araştırmacıların başında gelir. Kaynakça ve dizinin olmaması önemli bir eksiklik olsa da onun bu eserinin, İslam medeniyetine özgü metot arayışına dair önemli bilgiler sunduğu muhakkaktır. Eser; İslam geleneğinin zengin birikiminin açığa çıkarılması, bilginin inşası sürecine hizmet eden âlimlerin kurucu kimliğine vurgu yapması ve metinlerin salt okunması ile tahlil edilerek okunması arasındaki farka değinmesi yönüyle klasik metin uzmanlarına kayda değer bilgiler aktarır. Bunun yanında eserin; derinlikli bir metin okumasının nasıl yapılacağını vurgulaması, klasik dönemdeki âlimlerin diğer medeniyetlerin ilimlerinden nasıl faydalandıklarına değinmesi, metinlerin inceliklerine ulaştıran, aynı zamanda tezevvuk metodunun esaslarından olan kavrama ve tatma (tezevvuk) eksenli okumalar için neyin elzem olduğunu belirtmesi, belagat ve i'câz gibi konularda ihmal edilen önemli meselelere dikkat çekmesi ve günümüzde tartışma konusu olmaya devam eden dinî nitelikli birçok önemli meseleye açıklık getirmesi gibi konulardan hareketle başta Arap dili ve belagati olmak üzere sair alanlardaki araştırmacıların dikkatlerini çekmeye aday olduğu ortadır. Ancak eserin zengin içeriğine ve yazarın çalışılmaya değer gördüğü meselelere rağmen hâlihazırda konuyla ilgili doyurucu çalışmaların yapılmadığını söylemek mümkündür. Muhtemelen bu konudaki çalışmaların üzerine gidilmemesinin sebebi, cevaplanmayı bekleyen bir dizi sorunun yer aldığı öncüller dolayısıyladır: "Bilginin inşası için gerçekten özgün bir okuma metoduna ihtiyaç var mıdır? İslam medeniyetine özgü bir metot inşası mümkün müdür? Metinleri okuma ve anlama metodu kişiden kişiye farklılık arz ediyor mu? Metinlerin verdikleriyle yetinmek ile arka plana ulaşmak arasında bir fark var mıdır? İslam medeniyeti, metin tahlili yönüyle hangi seviyededir?" gibi soruların cevaplarının klasik metinlere bakış açımızın yeniden şekillenmesinde etkili olacağı muhakkaktır. Ebû Mûsâ'nın *Mine'l-hasâdi'l-kadîm* isimli eseri, söz konusu sorulara cevap bulmak isteyen meraklı araştırmacılara ufuk açıcı bilgiler sunmaktadır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 625–631

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1218066
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 30.08.2022
Kabul: 03.10.2022
Online Yayın: 21.11.2022

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Tuba E. Baydar'ın "Bu Can Kimin?" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Bu Can Kimin?" Written by Tuba E. Baydar

Tuba Erkoç Baydar. Bu Can Kimin? (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021, 369 sayfa). ISBN: 978-605-326-494-1

Rıdvan Sarıkaya[*]

Anahtar Kelimeler
Biyoetik, Fıkıh, Ötanazi, Ölüm, Otonomi

Keywords
Bioethics, Fiqh, Euthanasia, Death, Autonomy

Batı'da teknolojinin gelişmesi, tıbbî imkanların da fazlalaşmasıyla, etik tartışmalar gündeme getirmiştir. İslam dünyasında da insanoğlunun karşı karşıya bulunduğu hayattan memâta birçok sağlık meselesinde fıkıh külliyatında bulamayacağımız soru ve problemler ortaya çıkmıştır. Son yıllarda bu meselelerle ilgili olarak "biyofıkıh" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu alanda önce mesâil ortaya konulmuş ardından bu meselelerin çözümü için ilk adımlar atılmaya başlanmıştır. Türkiye'de bu alanın öncülerinden biri, çalışmamızda değerlendireceğimiz "Bu Can Kimin?" başlıklı kitabın yazarı, Dr. Tuba Erkoç Baydar'dır. Aslında elimizdeki eser Baydar'ın doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Kitabın hedefi, ötanazi ve terminal dönemde tedavinin esirgenmesi ile bağlantılı olarak etik ve İslâmî açıdan ortaya çıkan problemleri incelemektir. Biz bu çalışmamızda kısaca kitabın muhtevasını özetleyip, kitabın amacına uygun kaleme alınıp alınmadığını, üslubu, yöntemi ve mantıksal tutarlılığı üzerinde durmayı hedefliyoruz.

Eserin giriş kısmında konunun tanıtımı, amacı, özeti, önemi, yöntem ve kapsamı, handikapları ve kullanılan kaynaklar ele alınmış, böylece ideal bir giriş bölümü sunulmuştur.

* **Sorumlu Yazar:** Rıdvan Sarıkaya (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ridvans@ogr.iu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1531-6257

Atıf: Sarikaya, Ridvan. Tuba E. Baydar'ın "Bu Can Kimin?" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 625–631. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1218066

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Ele aldığımız eserin ilk bölümü ötanaziye dair temel çerçeve ve İslam dışındaki semâvî dinlerin yaklaşımını konu edinmektedir. Bu başlığın altında ötanazinin mahiyeti, çeşitleri ve tarihi incelenmekte; semavi dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlığın yaklaşımlarına yer verilmektedir.

İkinci bölüm ötanaziye dair temel tartışma konuları olan insanın mahiyetini, onur kavramını ve hayata dair farklı perspektifleri incelemektedir. Dahası ölüm ve mutlak özgürlük mefhumları ile ötanazi taraftarlarının ve karşıtlarının argümanları bu bölümde detaylıca tartışılmaktadır.

Bir sonraki bölüm aktif ve pasif ötanazi suçlarının İslam hukuku açısından maddî ve manevî unsurlarıyla değerlendirmesini içermektedir.[1] Buradaki tartışmanın asıl maksadı sorumlu ve cezalandırılacak olan kişinin ya da kişilerin, diyânî ve kazâî durumlarını ortaya koymaktır.

Son bölümdeyse tedavinin reddi bilhassa ıztırar, maraz-ı mevt ve sekerât-ı mevt bağlamında tartışılmakta, klasik dönem fukahâsının tedaviye yaklaşımları değerlendirilmektedir. Öne çıkan hususlardan biri, klasik dönemde fukahâyı etkileyen tıbbî imkanların günümüz şartlarında değiştiğidir. Dolayısıyla tedavinin esirgenebilirliği her dönem yeni imkân ve tespitlerin ışığında tekrar incelenmelidir. Sonuç olarak belirli şartlar altında beyhude tedavilerin esirgenebileceği neticesine varılmaktadır.

Kitap hem yöntem itibariyle hem de modern tıbbın tikel bir problemini fıkhî perspektifle değerlendirmiş olması açısından nadir örneklerden birisidir. Bilhassa tarihî, etik, fenbilimsel ve dînî açıları bir arada değerlendirmesi bakımından kıymetli bir yere sahiptir. Günümüze hitap etmesi ve güncel teknolojik imkanlar üzerinden yazılmış olması açısından kitabın muteber bir kaynak olabileceği kanaatindeyiz. Yönteminde öne çıkan bir husus kitabın klasik kaynakları illeti üzerinden sunmasıdır. Yani klasik kaynaklarda verilen hükümleri olduğu gibi almak yerine hükümlerin bağlı olduğu unsur ve şartlarını gözeterek günümüz şartlarına uygulayıp ahkâm bildiriminde bulunmaktadır.

Kitap dört ana bölümün altında çokça alt bölümden oluşmaktadır. İçindekiler kısmına bakıldığında başlıklandırmanın tutarlı bir çizgiye sahip olmadığı görülmektedir. Mesela ötanaziye dair temel çerçeve ile semâvî dinlerin yaklaşımını bir başlık altına koymak yerine, dinlerin yaklaşımını fıkhî perspektiften önce ele almak daha uygun gözükmektedir. Ayrıca ötanaziye dair tartışmaları, semavî dinlerin yaklaşımını zikrettikten sonra ele almak biraz olağan dışı gözükmektedir.

1 İki türünde de sonuç İslam'ın "öldürmek kastı" ile masum olan hiçbir canın öldürülmesine müsaade etmeyeceği yönündedir.

Kaynakların kullanımında bilhassa siyer ve İslam tarihi ile ilgili olayların aslî kaynaklardan referansla belirtilmesi önem arz etmektedir. Kitapta bazı hadiselerin klasik kaynaklardaki yerinin belirtilmemesi durumu söz konusudur. Bu bağlamda; olması gerektiğini düşündüğümüz bazı yerlerde referans bulamamış olmamız öne sürülmüş bir iddianın temelinin var olup olmadığını araştıracak okuyucuların işini zorlaştıracaktır. Mesela "İslam Hukuku'na göre bir kimsenin bedeni üzerinde herhangi bir tasarruf yapılmasında izninin alınması şart koşulmuştur." iddiası referans göstermeden ortaya konulmuştur.[2]

Kitapta bölüm başlarında yönteme dair ayrıntılı sıralamalara yer verilmiştir. Bu açıdan yazarın, okuyucunun zihninde genel bir şema oluşturması çok faydalıdır. Böylece okurken zihin genel şemayı takip edebildiği için bağlantıları daha kolay bir biçimde anlayıp meseleden sapmayacaktır.[3]

Alt meselelerin ehemmiyetine değinilmesi de okuyucunun bağlamı tam kavrayabilmesi açısından destekleyici bir husustur. Yine konuların çözümlenmesiyle alakalı karşılaşılabilecek sorunlara yer yer değinilmiş, zorluklarından bahsedilmek suretiyle metodolojinin henüz tekamül süreci içerisinde olduğuna da işaret edilmiştir. Bu aşamada olunmasına rağmen belirtmek gerekir ki eserde tıp-fıkıh ilişkisi tahkim bağlamında gerçekten başarılı bir şekilde kurulmuş gözükmektedir. Yine, merkez kavramların tanımlanması ya da dipnotta açıklanması konuya uzak okuyucular açısından fayda sağlamaktadır. Baydar bir problemi yorumlamak için genel olarak şu yöntemi benimsemektedir: (1) Meselenin tanımlanması, (2) mesele hakkında etik açıdan görüşlerin dizilip müzakere edilmesi, (3) fıkhî perspektifler ve (4) son olarak bütün tartışmalar ışığında problemin çözülmesi.

Yazar salt kronolojik anlatım yerine önemli kavramların dönem dönem farklı anlamlarını incelemiştir. Bu özellik, okuyucunun anakronizme düşmesine engel olmaktadır.[4]

Tartışma üslubu ile kaleme alınan kısımlar sadece iddia-itiraz şeklinde değildir. Bilakis itirazlara verilen cevaplara da yer verilmiştir, bu özelliğin eseri daha değerli kıldığı kanaatindeyiz.[5] Tartışmalarda yazarın kendi değerlendirmelerine de yer vermesi eserin özgünlüğü bakımından kıymetlidir. Bazen de yazar karşıt görüşün temsilcilerinin iddialarını ortaya koyduktan sonra tutarsızlıklarını ya da düşünce akışında gözden kaçırmış oldukları noktaları doğrudan belirtmektedir.[6]

2 Bkz. Sayfa 229.

3 Örnek için bkz. s. 63.

4 Örnek için bkz. s. 38. Ötanazi kavramı, kelimeden hukuka ve hukukileşmesinden dünya gündemine girmesi şeklinde iki ayrı parametreyle değerlendirilmektedir.

5 Bkz. s. 145-146.

6 Bkz. s. 162.

Dinlerin ötanaziye bakış açıları incelenirken, yazar her yorumu ve her mezhebi zikretmek yerine önemli mezheplerin hakim görüşlerini ele almakla yetinmiştir. Bu tartışmalar, asıl konu ile okuyucunun ilişkisini koparmamak açısından önemli bir tercih gibi gözükmektedir.

Yazar, çağdaş okuyucuların algılarına şekil veren ve hayata bakış açılarını belirlemesi muhtemel paradigmalara dair önemli açıklamalara yer vermiştir.[7] Bununla ilintili olarak "mutlak özgürlük", "ölme hakkı" ve "yaşam kalitesi" gibi modern söylemleri savunan bazı ideolojiler kritik edilmiştir.

Takdir edilmesi gereken bir diğer husus; problemlerin nazarî olarak ele alındıktan sonra somutlaştırılması için farklı ülkelerin uygulamalarını incelemiş olması ve bazı ülkelerin farklı yasamalarının ve şartlarının ortaya konulmasıdır. Böylece "genel geçer adil bir ötanazi" uygulamasının pratikte karşılık bulmadığı ortaya konulmuştur. Mantıksal anlamda tanım yapanların hatalarını mantık ilminin yöntemiyle ortaya koymaktadır.[8] Mesela s. 66-67'de kişi ve insan kavramları üzerine yürütülen tartışmada mantıksal anlamda doğru çıkarımlar bulunmakla kalmayıp konuyu getireceği noktaya taşıma biçimi dikkat çekicidir. Yazar, kendi savunacağı görüşü uygun bir zemine oturtmak için insan-kişi ayrımına dair tartışmalara yer vermiş, bu tartışmaların arasında değerlendirmede bulunduktan sonra bu çıkarımların üzerine kendi teorisini inşa etmiştir. Yazarın istidlâllerine en pürüzsüz örnek ise merhamet saikinin cinayeti cinayet olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı ile ilgilidir.[9] Öte yandan okuyucunun İslam düşüncesinde insanın mahiyeti ile ilişkili fikirlerini yanlış anlamasını engellemek için bilfiil ve bilkuvve ayrımına dikkat çekilmiştir. Baydar, İslam dünyasında insanın, Batı'nın bazı iddialarının aksine, insanlık vasfını bilfiil akledememesiyle kaybetmeyeceğini, "düşünen/akleden canlı" tanımının bilkuvve akletmek üzere kurulmuş bir tanım olduğunu zikreder.[10]

Yazarın ötanazinin konusu olan insan hayatının daha fazla hassasiyet gerektirmesini tekrar tekrar dile getirmiş olmasını önemli buluyoruz. Bu açıdan tekrar zaman kaybı olmak yerine, okuyucuyu bilinçlendirme anlamında bir etkiye sahip olacaktır.

Yazarın bazı yorumlarına katılmadığımızı da belirtmek isteriz: Mesela insanın "ahsen-i takvîm" üzere yaratılmış olduğunu ifade eden âyetten "insan"ın fizyolojik anlamda eşsiz bir yapıya sahip olduğu mu anlaşılmalıdır? Nitekim en azından insan kadar başka canlılarda da henüz çözümlenememiş duyu mekanizmalarından ve

7 Bkz. s. 62.

8 Bkz. s. 29.

9 Bkz. s. 111.

10 Bkz. s. 69.

mucizevi yaratılışlarından bahsetmek bize göre mümkün gözükmektedir. “Ahsen-i takvîm” kavramının daha fazla insanın ahlâkî düzeydeki potansiyelini ifade ettiği kanaatindeyiz.[11]

Kitabın değerini arttıracak bir başka husus da yazarın yer yer pratik anlamda önemli teklif ve tavsiyelerde bulunmasıdır. Mesela ötanazinin önünü açmak yerine alternatif olarak insanın şanına yakışır bir biçimde ömrünün sonunu geçirebilmesi için önerilerde bulunması buna örnek olarak zikredilebilir.[12]

Yine yazarın İslâmî açıdan hayatın ve ölümün anlamlandırması gibi konularda kelam ilmine başvurmuş olması gerekli olan bir yöntemdir. İslam geleneğinden küllî bir yaklaşımla ölümün anlamlandırması için fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf ilimlerine başvurulmasını gerekli görmekteyiz, ki zaten yazar da eserinde bunu bu şekilde yapmış bulunmaktadır.[13]

Klasik kaynaklardan faydalanırken klasik dönemde fukahânın cinayet, ölüm ve ızdırar gibi kavramlarla bağlantılı olan tartışmalarına detaylıca yer vermektedir. Bu tartışmaları bu kadar ayrıntılı olarak sunma sebebiyse fıkhî perspektiften bakmayı kolaylaştırmasıdır. Zira tartışmaların hangi ilkelerden yola çıkarak yürütüldüğünü görmek, hangi şartlara bağlı olarak belli başlı hükümlerin verildiğini saptamak günümüze dair hükümlere de ışık tutmaktadır.[14]

Baydar’ın fıkıh kaynaklarında yazılanları olduğu gibi kabul etmeyip, önce değerlendirmesi günümüz fıkıh çalışmaları açısından aydınlatıcıdır.[15] Bu açıdan yazarın kritik bir bakışla meselelere yaklaştığını ifade edebiliriz.

Olumsuz gözüken bazı noktalara da değinmek gerekmektedir. Eserdeki dipnotlar bazen iki sayfa üzerinden sarkarak okuyucuyu yorabiliyor.[16] Bu durum okumayı zorlaştırmaktadır. Bize göre, gerçekten önemliyse ya metin içinde yer verilmeli veya kısaltılmalı ya da çok gerekli değilse bu şekilde kullanılmamalıdır. Aksi takdirde okuyucunun odağı dağılmakta ve metni okurken akış bozulmaktadır.[17]

---

11 Bkz. s.71.

12 Bkz. s. 87; 333-334.

13 Örnek için bkz. s. 110, 152-153.

14 Ör. s. 133-135 “maraz-ı mevt”-terminal dönem benzetmesi.

15 Bkz. s. 169.

16 Örneğin 402 ve 405 numaralı dipnotlara bakılabilir.

17 Göze çarpan en uzun dipnotlar için bkz. s. 153, no. 443 ve 445; s. 288, no. 783; s. 301 no. 807; s. 304 no. 815; s. 316-317, no. 841-844.

Bir diğer husus, yazım hataları bağlamında yanlış yazılmış kelimeler,[18] harflerin kaymış ya da tamamen eksik olması ve hatta bazı yerlerde anlamı tamamıyla tersine çevirecek şekilde anlam kaymasına uğramış olmasıdır.[19] "Nitekim aç susuz bırakarak öldürmeler Hanefî mezhebinde **kasten öldürme** kapsamındadır." şeklindeki ifade, aksi neticesine varılacak şekilde önceki sayfalar boyunca incelenip değerlendirilmiştir. Yine "Mezkûr aletler, kılıç gibi ölümün doğrudan sebebi **sayılmamakta** […]" şeklinde varılan netice hatalıdır. Nitekim kılıç ölümün doğrudan sebebi sayılmaktadır. Yazarın bu hataların dikkatinden kaçmış olma ihtimalini düşündüğümüzü belirtmek isteriz, fakat sonraki baskı öncesinde mutlaka bu ifadelerin tashih edilmesi elzemdir.

Kritik edilmesi gereken bir diğer husus okuyucunun maruz kaldığı tekrarlardır. İçerik doğru olsa da bir kitapta bir tespite vardıktan sonra belki yeri geldiğinde o tespit kısaca hatırlatılabilir, fakat tartışma aşaması tekrarlanmamalıdır.[20] Yine kitapta önceden defaatle zikredilmiş bir hususun okuyucunun karşısına çıkması nadir olmayan bir durumdur. "İntihar edenin dünyevî açıdan herhangi bir cezaya muhatap olmaması, ötanazi ve ölme hakkını savunanların iddia ettiği gibi intiharın meşru görülmesinden dolayı değil cezaya muhatap olacak kişinin hayatta olmamasından kaynaklanır." cümlesi de yine bu kabildendir. Bize göre kendi bölümünde bu neticeye varıldıktan sonra diğer bölümlerden bu gibi hususların tekrar yazılması okuma zevkini düşürmektedir. Yazarın yanlış anlamalara mahal vermeme gayretinden kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bu tekrarlar okuyucunun okuma isteğini menfî yönde etkileyecektir.[21]

Sonuca bağlamak gerekirse elimizdeki bu eser bilhassa Türk-İslam dünyasında biyofıkıh perspektifiyle bu kapsamıyla bulunabilecek nadide eserlerdendir. Etik, İslam hukuku, kelam, tasavvuf, tıp, sosyoloji ve psikoloji alanları bu eserin içeriğini oluşturan alanlardan sadece birkaç tanesidir. Kitabın sadece teorik tartışmalara ve hüküm tespitiyle kalmayıp, pratikte ötanazi uygulamasına alternatifler sunması takdire şayandır.

Genel olarak dili anlaşılır ve alanla ilgili olan akademisyenler tarafından değerlendirilecek bir eser olarak karşımıza çıkmakla birlikte ilk baskısında bazı hatalar barındırmaktadır. İkinci baskıda bu sorunlar giderilirse alanda kaynaklık

18 Örneğin bazen "beyhude" bazen "beyhûde" kullanılmıştır.

19 Örnek için bkz. s. 178-179.

20 Mesela sayfa 189'un yarısından fazlası, sayfa 184-185'te yürütülmüş bir tartışmanın farklı cümle yapılarıyla tekrarlanmasından ibaret gözükmektedir.

21 Mesela s. 213 "kullanılan alet" kısmı kitapta daha önce geçmiştir. Yine "Tedavinin Reddi" başlığı altındakiler çoğunlukla önceki bölümlerde tartışılmıştır.

teşkil etmesi açısından pek kıymetli bir eser olacağı kesin gözükmektedir. Bilhassa tıp-fıkıh faaliyetlerini bir araya getirme konusunda örneklik teşkil etmesinin ileriki dönemde biyofıkıh çalışmalarına ışık tutacağını düşünmekteyiz.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

darulfunun ilahiyat, 33(2): 633–638

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1171755
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 08.09.2022
Revizyon Talebi: 01.10.2022
Son Revizyon: 02.10.2022
Kabul: 03.10.2022
Online Yayın: 15.11.2022

Jenny White'ın "Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Muslim Nationalism and the New Turks" Written by Jenny White

Jenny White, Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler, çev. Fuat Güllüpınar - Coşkun Taştan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, 340 syf.). ISBN: 978-975-05-1288-9

Fatih Baş[*]

Anahtar Kelimeler
Türkiye, Milliyetçilik, Siyaset, Toplum, Din

Keywords
Turkey, Nationalism, Politics, Society, Religion

Türkiye'de bir süre yaşamış ve Hacettepe Üniversitesinde yüksek lisans eğitimi de almış olan sosyal antropolog Profesör Jenny White tarafından kaleme alınan 'Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler' adlı eser, Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze geniş yelpazede Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal, siyasal, etnik, kültürel ve dini süreçlerini analiz etmektedir. Ayrıca Jenny White'ın Türkiye'de saha çalışmalarından (katılımlı gözlem, mülakat, anket vb.) elde ettiği veriler de eserde yer almaktadır. 2013 yılında ABD'de Princeton Üniversitesi yayınlarından 'Muslim Nationalism and the New Turks' adıyla basılan eser, aynı yıl İletişim Yayınları tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Eser giriş bölümüyle başlayarak; altı ana bölüm, sonuç ve sonsöz bölümlerinden meydana gelmektedir.

Jenny White, eserin giriş bölümünde Türk kimliğini oluşturan etkenler üzerine yoğunlaşmaktadır. Türk kavramının anlamına, toplumsal ve kültürel karşılığına, Türk ve Müslüman ilişkisinin boyutlarına değinmektedir. Kemalizm'in milli kimlik inşa süreci

* **Sorumlu Yazar:** Fatih Baş (Arş. Gör.), Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Aksaray, Türkiye. E-posta: fatihbas@aksaray.edu.tr ORCID: 0000-0002-3159-6770

Atıf: Bas, Fatih. Jenny White'ın "Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 633–638. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1171755

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

ile laiklik, din ve İslami kimlikler arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. White'a göre, Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren başlayan devrimsel değişim süreçleri üçüncü Cumhuriyet olarak isimlendirilmelidir. Öncesinde devletin kuruluş sürecini birinci Cumhuriyet, 1950'li yıllardan sonrasını ise ikinci Cumhuriyet olarak tanımlamaktadır. Ona göre birinci ve ikinci Cumhuriyet'in dindar ve laikleri ile üçüncü Cumhuriyet'in dindar ve laikleri birbirinden farklıdır. Öyle ki kullandıkları kavramlar, söylemler, semboller, yaşam biçimi birbirinden farklılaşmıştır. Yazar için 1980'li yıllar sonrasının üçüncü Cumhuriyet olmasında üç temel etken belirleyicidir. Birincisi 1980 darbesinin siyasal yapıyı daha radikal bir hale getirmesi, ikincisi ANAP ile Özal'ın iktidara gelmesi ve Türkiye'yi kabuğundan çıkartıp uluslararası dünyaya açması, üçüncüsü ise İslamcı siyasal partilerin 90'lı yıllardan itibaren hızla yükselmesi. White göre, 1980 darbesini yapanlar bu gelişmelerin hiçbirisini öngörememişti.

2000'li yıllara gelindiğinde AK Parti iktidarı ile birlikte yeni bir Türk kimliğinin ortaya çıktığını düşünen White için bunun adı 'Müslüman milliyetçiliği' olmuştur. Bu yeni kimlik Kemalist ideolojiden kopmuş yeni bir İslami kimliğe işaret etmekteydi. Diğer bir adıyla bu kimliğe Müslüman Türklüğü denilebilirdi. White, Türklük ve Müslümanlığın Türkiye'de artık hem laikler hem de dindarlar nezdinde bütünlük kazandığını iddia etmektedir. AK Parti'nin Osmanlıcık hayallerine de değinen müellif, bunun gerek bölge ülkeleri gerekse içerdeki elitler tarafından hoş karşılanmadığını vurgulamaktadır. Giriş kısmında ayrıca Kürt halkı ve terör sorunu, demokratikleşme adımları, bireysel hak ve özgürlükler, Alevilerin talepleri, Avrupa Birliği üyeliği gibi konular da ele alınmaktadır.

Giriş bölümünün akabinde ilk başlık olarak 'İslam ve Millet' konusu işlenmektedir. Bu başlık birinci, ikinci ve üçüncü Cumhuriyet dönemleri ile başlamaktadır. White, birinci Cumhuriyet döneminde 1900'lü yılların başındaki İttihat Terakki Cemiyeti'nin faaliyetlerini anlatmaktadır. Türk sözcüğünün o dönemlerde hangi manada kullanıldığına dikkat çekmektedir. Akabinde Cumhuriyetle birlikte erken dönem milli kimlik inşa etme sürecini ele almaktadır. Yazar; ikinci Cumhuriyet dönemi kısmında çok partili hayata geçiş, dinin toplumsal ve kamusal alanda daha belirgin hale gelmesi, 1960 ve 1970'li yıllardaki darbe süreçleri ve toplumsal fay hatlarını incelemektedir. Üçüncü Cumhuriyet dönemi bölümünde ise 1983 yılında iktidara gelen Özal'ın Türkiye'de gerçekleştirdiği çığır açıcı adımlar analiz edilmektedir. White, üçüncü Cumhuriyet dönemi olan 1980'li yıllardan itibaren Türk-İslam sentezinin de ortaya çıktığını ve güçlendiğini düşünmektedir. Jenny White'a göre, Türkiye'nin neo-liberal ve kapitalist dünya pazarına açılmaya başladığı zaman dilimi üçüncü Cumhuriyet dönemidir. Üçüncü Cumhuriyet aynı zamanda İslamcı hareketlerin de siyasal arenada güçlendiği bir dönemdir. Yazar,

Erbakan ve Milli Görüş hareketinin 70'lerde kurulup 90'lı yıllarda zirvesini yaşadığını ancak 2000'li yılların başında düşüşe geçtiğini ifade etmektedir. White, bu bölümde son olarak AK Parti'yi Müslüman seküler olarak tanımlayarak, milli görüşten ayrıştıkları noktaları ortaya koymakta, Türkiye'de seküler elit kesime AK Parti'nin nasıl bir alternatif olduğunu çarpıcı örneklerle değerlendirmektedir. Beyaz Türkler kavramına karşılık müellif, Kemalistlerin AK Partilileri Siyah Türkler olarak nitelendirdiğine vurgu yapmaktadır. Müellife göre, AK Parti Türkiye'nin liderliğinde diğer İslam ülkeleriyle işbirliğine dayalı bir Müslüman milliyetçiliği yaratma fikrini savunmaktadır.

Eserde ikinci başlık olarak 'Korku Cumhuriyeti' konusu ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümde Türkiye Cumhuriyeti'nin birlik ve beraberliğinin korunması adına siyaset, toplum ve ordu ilişkilerini analiz etmektedir. Bu bağlamda "Türkiye Türklerindir" söylemini masaya yatırarak, ülkedeki asker-sivil ilişkilerini incelemekte, Kemalist kesimin Cumhuriyetin kazanımlarını muhafaza etmek adına neler yaptığı ortaya konulmaktadır. Jenny White, özellikle 2000'li yıllardan itibaren Türkiye'de sürekli terör tehdidi üzerinden bir bölünme-parçalanma söylemi üretildiğini ve bu durumun Türk toplumunda dış unsurlara karşı birleştirici bir sonuç ürettiğini iddia etmektedir. Müellife göre seküler, milliyetçi, dindar, liberal birçok farklı kesim milli bir anlayış etrafında kenetlenmiştir. White, Türkiye'deki milliyetçi siyasal hareketlere de değinerek, 1970'li yıllardan itibaren yaşadıkları serencamı gözler önüne sermektedir. Türk toplumunun bir millet olma yolunda hangi aşamalardan geçtiğine değinen yazar, Türklük ve Müslümanlık arasındaki ilişkiyi tarih, din, siyaset, kültür ve etnisite gibi farklı açılardan ele almaktadır. Ayrıca Türkiye'deki okullarda milli güvenlik dersleri ile bireylere öğretilmeye çalışılan milli kimlik ve itaat biçimine de dikkat çekmektedir. White, 2000'li yıllardan itibaren Avrupa Birliği kapsamında gerçekleştirilen eğitim reformlarını analiz ederek, eğitim sisteminin nasıl öğrenci merkezli hale getirildiğini ortaya koymaktadır. Son olarak Türkiye'deki askerlik sistemine değinen yazar, asker olma anlayışının Türk erkeğinde yarattığı milli bilince ve toplumsal kabul görmeye vurgu yapmaktadır. Ona göre askerlik vazifesi bireye milleti için bedenini feda etme ruhu kazandırmakta ve Türk erkeği ulusu uğruna her zaman canını verebilmektedir.

Eserde üçüncü başlık olarak 'Misyonerlik ve Başörtüsü' konusu tartışılmaktadır. Müellif bu bölümde Türkiye'deki misyonerlik faaliyetlerini incelemekte ve devletin gayrimüslimlere bakışını ortaya koymaktadır. Misyonerlik faaliyetlerinin devletin çeşitli kurumlarında nasıl algılandığı aktarılmaktadır. White, konunun devamında Türkiye'de uzun yıllardan beri yaşayan gayrimüslim kökenli vatandaşlardan alıntılar yapmaktadır. Hristiyan, Yahudi, Ermeni, Süryani vb. birçok farklı dini ve etnik kimlikler ile Türk toplumu arasındaki ilişkiler analiz edilmektedir. Akabinde yazar

başörtüsü konusuna giriş yaparak, kentli hayatta dindar ve sekülerler arasındaki gerilimlere değinmektedir. Başörtüsü, türban veya eşarp şeklinde ifade edilen örtünme biçimlerinin siyasal, kültürel, toplumsal yönlerine dikkat çekmektedir. Jenny White, misyonerlik faaliyetlerinin Türk toplumunda algılanış biçiminin milli ve dini kimliği yok etme olduğunu ileri sürmektedir. Türk toplumunun misyonerlik çalışmalarına panzehir olarak Türklük ve Müslümanlığı özdeşleştirdiğini düşünmektedir. Ona göre Müslüman milliyetçiliğinin kökenleri Türkiye'den daha önce Osmanlı'ya dayanmaktadır. White için Müslüman milliyetçiler klasik İslamcılar ile karıştırılmamalıdır. Müslüman milliyetçiler dışarıya daha açık, fazla tutucu olmayan, batı ile daha uyumlu çalışabilecek bir anlayışa sahiptir.

Eserin dördüncü başlığı 'Melezlik Yasak' konusunu açımlamaktadır. Bu bölümde yazar, Türk toplumunda sanat, siyaset, edebiyat, ekonomi vb. alanlarda farklı tandanslara sahip kişilerin nasıl değerlendirildiğine ve toplumun farklılıklara nasıl baktığına odaklanmaktadır. Jenny White'a göre yeni Cumhuriyetle birlikte Osmanlı'da din merkezli oluşan Türk kimliği bir temizlenme sürecine girmiş ve millilik ağırlıklı bir kimlik üretilmiştir. Bu kimlik karşıt birçok unsuru dışlayıcı bir yapıya da sahip olmuştur. Ona göre Türk kimliği ve kültürü ile birlikte 2000'li yıllardan itibaren Ermeniler, Kürtler ve Aleviler gibi birçok kesim ile toplum özdeşim kurma noktasına gelmiştir. Akabinde White, Türkiye'de kent ve kır yaşamını ele almakta ve şehirlerin tahribat edilişini ortaya koymaktadır. Köy-kent ayrımı yaparak, her iki yaşam tarzının Türk toplumunda vücut bulma halini analiz etmektedir. Özetlemek gerekirse müellif bölümün genelinde Türkiye'de her bir sahada karma yaklaşım modelinin uygulanabilirliğini anlamaya çalışmaktadır. Türk ile Kürdün, dindar ile sekülerin, kentli ile köylünün, zengin ile fakirin birbiriyle etkileşimini masaya yatırmaktadır. Yazar devamında Türkiye'de kentli hayatta elitler ile kentin kıyı köşesinde kalmış ve banliyöleşmiş kesimini sınıfsal çerçevede incelemektedir.

Eserin beşinci başlığında 'Cinsiyet ve Millet' konusu ele alınmaktadır. White'a göre, Türk toplumunda erkeği önceleyen ve kadını ikinci plana atan ataerkil bir yaklaşım tarzı hakimdir. Erkek, kahramanlık ve cesaretin simgesi olarak takdim edilirken, kadın daha sınırlı özelliklerle takdim edilmektedir. Ona göre Türkiye'de kadınlar daha az eğitimli ve ekonomik özgürlükleri yok denecek kadar az olduğu için erkek egemen bir toplumsal yapı mevcuttur. Ayrıca yazar bu bölümde kadınlarla yapmış olduğu mülakatlardan da kesitler aktarmaktadır. Jenny White, Türk toplumunda vatan olgusunun nasıl olduğunu analiz etmeye çalışarak, sınırları korumanın bireyin onuru ve namusu ile ilişkilendirilişine dikkat çekmektedir. Son olarak Türk toplumunda annelik rütbesinin milli kimlik içerisinde nasıl bir payeyi temsil ettiğine değinilmektedir. Bu bağlamda askerlik, annelik ve şehitlik kavramları tartışılmaktadır.

Altıncı bölümde White 'Tercihler ve Topluluk' konusuna yoğunlaşmaktadır. Yazara göre Türk toplumunda geçmişte var olan kolektif dayanışma önemli ölçüde zayıflamış, bireyselliğin ön planda olduğu yeni bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde kadının geleneksel rolleri değişmiş, sivil toplum ve çalışma hayatında kadın daha belirgin hale gelmiştir. Buna karşın kadın halen daha Türk toplumunda yeteri kadar temsil edilememektedir. White, Türkiye'de İslami kimliği öne çıkan kadınların giyim-kuşamı, sosyal hayatı, dini refleksleri gibi hususlarda önemli değişimler yaşandığını düşünmektedir. Ona göre gerek Kemalist kimlikler gerekse İslami kimlikler eski kalıplarından hızla uzaklaşmaktadırlar. Toplumsal değişme Kemalistlerin de dindarlarında dünyasında yeni düşüncelere olanak sağlamaktadır. Müellife göre Türkiye'de Kemalizm, muhafazakarlık, dindarlık, liberalizm, milliyetçilik gibi kavramlar yeniden tartışılmalıdır. Ayrıca kadın hakları, genç hakları, eşitlik gibi konularda tekrar gündeme gelmelidir. White, ataerkil toplum yapısının Türkiye'de halen daha egemen olduğunu ve kadınlar birtakım haklar elde etse de insani temelde kadın-erkek eşitliğinin sağlanmadığını iddia etmektedir. Ona göre kadın toplumda hiçbir zaman aktif özne olamamıştır. Bu durum White'a göre, kadının ikinci sınıf vatandaşlığına işaret etmektedir.

Jenny White sonuç bölümünde Türkiye'deki farklı toplumsal, kültürel, etnik ve dini kesimlerin ilişkileri üzerine genel değerlendirmeler yapmaktadır. Laik kesim ile dindar kesim arasındaki gerilimleri siyasal ve toplumsal bağlamda analiz etmektedir. Türkiye'de Müslümanlığın ve Türklüğün anlaşılma biçimlerini ele almaktadır. Milli kimliğin oluşmasında Osmanlı'dan günümüze hangi faktörlerin etkili olduğu ortaya konulmaktadır. White, Türk toplumunun kendine has bir model yaratıp yaratmadığını tartışmakta, bu modelin sadece Türkiye ile sınırlı kalmayıp tüm İslam dünyasını kuşatacak siyasal ve ekonomik bir yapıya dönüşüp dönüşemeyeceğini masaya yatırmaktadır. Yazar Türk toplumunun milli birliğini sağlama konusunda sahip olduğu hassasiyetlere de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda ulus olmanın temellerini açığa çıkarmaktadır.

Eser müellifin sonsöz bölümü ile tamamlanmaktadır. Bu bölümde yazarın Türkiye'nin son on yılında yaşanan siyasal, kültürel, toplumsal olaylarla ilgili değerlendirmeleri yer almaktadır. Siyasi iktidar çerçevesinde yapılan değerlendirmelerde 2013 yılında gerçekleştirilen gezi eylemleri merkeze alınmaktadır. Bu bağlamda dönemin başbakanı R. Tayyip Erdoğan ile gezi eylemcileri arasındaki tartışmalar Erdoğan'ın baskın maskülenliği (erkeksilik) bağlamında değerlendirilmektedir. Gezi eylemlerine katılan insanların talepleri ve siyasal iktidarın bu taleplere yaklaşım biçimleri tartışılmaktadır. Başbakan Erdoğan'ın gezi eylemlerini anlama biçimi, gezi eylemcilerinin hangi saikler doğrultusunda sokaklara çıktığı, gezi eylemlerinin Mısır'daki darbe süreci ile benzerliği, Türkiye'de demokrasi ve değişim ile ilişkisi analiz edilmektedir.

Jenny White'ın Türk toplumunu kapsamlı şekilde analiz etmeye çalıştığı eserinde Türk ve Müslüman kimliğinin oluşum süreçleri merkeze alınmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'deki toplumsal fay hatları analiz edilmektedir. Toplumun kırılgan yönleri, ayrışılan ve birleşilen hususlar, milli kimliğin oluşumu konuları ayrıntılı şekilde ortaya konulmaktadır. Yazar görüşlerini dile getirirken bir taraftan teorik kaynaklardan diğer taraftan da yapmış olduğu saha çalışmalarından veriler sunarak iddia ettiği tezlerini güçlendirmeye çalışmaktadır. White, Müslüman milliyetçiliği söyleminin altını doldurarak yeni bir kavramsallaştırma inşa etmektedir. Bu kavram modern düşünceyle şekillendirilmiş bir anlayışa işaret etmektedir. Bu bakımdan eserin Türk toplumu özelinde böyle bir kavram ortaya koyması önemlidir. Ayrıca Osmanlı'nın son döneminden günümüze Türk toplumuna dair çok boyutlu bir analizi içermesi de dikkat çekicidir. Buna karşın yazarın Türkiye'deki siyasal, kültürel ve toplumsal süreçleri analizinde bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Özellikle 'Korku Cumhuriyeti, Melezlik Yasak, Cinsiyet ve Millet' başlıklarında iddia edilen bazı tezlerin geçerlilik yönünden eksik kaldığı söylenebilir. Türk toplumunun farklı etnik ve dini unsurları bünyesinde barındırması, kültürel yapısındaki çeşitlilik, muhafazakar nüfusun baskın oluşu, toplumun vatan-millet bütünlüğüne çok önem vermesi gibi hususların yeteri kadar çözümlenemediği anlaşılmaktadır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 639–645

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1210166
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 25.11.2022
Kabul: 12.12.2022

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde

Muhyiddin Ibn 'Arabī: Quest for the Red Sulphur

Claude Addas. Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde (çev. Atila Ataman, İstanbul: Sufi Kitap, 2020, 448 s.). ISBN: 978-975-9161-39-2

Feyza Ketenci*

Anahtar Kelimeler
Tasavvuf, Metafizik Dönem, Marifet, Kibrit-i Ahmer, İbnü'l Arabî

Keywords
Tasawwuf, Metaphysical Period, Maʿrifa, Red Sulphur, Ibn 'Arabī

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), özel olarak tasavvuf metafiziği şeklinde ifade edilse de genel anlamda İslâm metafiziğinin kurucu isimlerinden biridir. Kurucu düşünür anlamında daha sonra kendisinden *şeyh-i ekber* şeklinde bahsettirmesi, tasavvuf tarihindeki bu müstesna yerini anlatmak içindir. İbnü'l-Arabî'nin müstakil bir eseri yahut *vahdet-i vücûd* ismiyle bilinen teorisi üzerine, başta son yıllar olmak üzere, çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin hayatını ele alan tarihsel çalışmalar da yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar, hiçbir zaman ilk türdeki eserlerin sayısına ulaşamamıştır. Bununla birlikte onların önemli bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin kaynaklarını, teşekkülünü ve seyrini adım adım takip etmeye izin verecek zemin ve zamanı okuyucusuna aktaramayacak eksikliklerle malul olmuştur. Hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin hayatının büyük bir kısmı -sürekli yolculuk yaptığı anlamında- yolda geçmesi, çok fazla insanla karşılaşması ve neredeyse gittiği şehir sayısı kadar da eser kaleme alması, hayatı hakkında derinlikli çalışmaların yapılmasını güçleştiren sebeplerden biri olmuştur. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tüm boyutlarıyla anlayabilmek için hayatı hakkında yapılmış söz konusu çalışmalara da başvurmak gereklidir. Claude Addas'ın *Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i*

* **Sorumlu Yazar:** Feyza Ketenci (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: feyza.ketenci@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0880-2131

Atıf: Ketenci, Feyza. "Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde." *darulfunun ilahiyat* 33, 2 (2022): 639–645. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1210166

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Ahmer'in Peşinde isimli çalışması, bu boşlukların doldurulmasına katkı sağlamayı hedefleyen bir çalışma olmasıyla öne çıkar (s. 21-23).

Addas, İbnü'l-Arabî hakkındaki çalışmalarıyla tanınan çağdaş araştırmacılardan biridir. Ayrıca Avrupa'da İbnü'l-Arabî'nin tanınmasında önemli rol oynayan Michel Chodkiewicz'in (ö. 2020) kızıdır. Bilindiği gibi Chodkiewicz, Avrupa akademyasında İbnü'l-Arabî hakkındaki çalışmaların kayda değer bir aşama kat etmesinde etkili olmuş isimler arasında kendisini ilk sıralarda anabileceğimiz bir kişidir. Babası gibi Addas'ın da çalışmalarını İbnü'l Arabî'nin hayatı ve doktrini üzerine yoğunlaştırdığı görülür. Çeşitli telif, tahkikli neşir ve tercüme faaliyetlerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî hakkındaki teziyle doktora derecesi almıştır. Esasen değerlendirmesini yapacağımız elimizdeki kitap da onun 1987 yılında Sarbonne Üniversitesi'nde yaptığı söz konusu tez çalışmasıdır.

Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde ismiyle Türkçe'ye çevrilen bu eserin orijinal adı *Ibn 'Arabī ou La quéte du Soufre Rouge*'dir. Eser ismini, İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-İsrâ*'sında geçen *"Söyle bana, ey dost, seni nereye götürmemi istiyorsun? ... Resulün şehrine gitmeliyim, nurlu makamı ve kibrit-i ahmer'i bulmaya."* (s. 7) sözündeki *kibrit-i ahmer* teriminden alır.[1]

Kibrit-i ahmer, İbnü'l-Arabî'den de önce tasavvuf tarihinde kullanılagelen kavramlardan biri olmuştur. Türkçe'de kırmızı kükürt anlamına gelen *kibrit-i ahmer*, toprağı altın yapan iksir olarak bilinmektedir. Tasavvuf ıstılahında ise kötü huyların, iyileri ile yer değiştirmesi anlamında kullanılmıştır. Bununla irtibatlı olarak da tasavvuf literatüründe genellikle elde edilmesi güç olsa da manevi kemallerin çok önemli olduğuna dikkat çekmek için tercih edilen bir terim olmuştur.[2] Anlaşılacağı üzere *kibrit-i ahmer* kavramı ile tasavvuf metinlerinde vurgulu bir anlatım sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin de *kibrit-i ahmer*e telmihte bulunarak esasında marifetin kıymetli; ancak çok zor elde edilen bir şey olduğuna işaret ettiği görülmektedir.

Fransızca dilinde yazılan eser, Türkçe'ye tercüme edilmeden önce İngilizce (1993) ve İspanyolca'ya (1996) çevrilmişti. İngilizce'ye, Peter Kingsley tarafından *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī* ismiyle tercüme edilmiştir. Eserin Türkçe'ye tercümesini Atila Ataman üstlenmiştir. Ataman, Addas'ın *İbn Arabî:*

1 Muhyiddin b. Arabî, *el-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ: Kitâbu'l-Mi'râc*, Thk. ve şerh Suâd el-Hakîm, (Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiiyye, 1988), 59.

2 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka, 2004), 376; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı, 2016), 218; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 560-56; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: H – N*, (İstanbul: Kubbealtı, 2006), 1726.

Dönüşü Olmayan Yolculuk ismiyle yine başka bir çalışmasını Türkçe'ye tercüme etmesinin yanında Chodkiewicz'in *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddin İbn Arabi* isimli çalışmasının da mütercimidir. Bundan dolayı Ataman, İbnü'l-Arabî'yi konu edinen Avrupa akademyasındaki eserlerin Türkçe'ye tercümesini üstlenmesiyle tanınan isimlerden biri olmuştur.

Tanıtımını yapacağımız elimizdeki eser, Sufi Kitap'tan 2009'da ilk, 2020 yılında ikinci baskısını yapmıştır. Biz aynı zamanda son olan, ikinci baskısını esas alacağız. Ayrıca eser daha önce, aynı mütercim tarafından Gelenek Yayıncılık'tan ikisi de 2003 yılı içerisinde olmak üzere iki baskı yapmıştır.

Addas'ın *Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit'i Ahmer'in Peşinde*'si on bölüm ve bir sonuçtan oluşur. Önsöz ve girişten sonra ele alınan bu bölümlerin başlıkları sırasıyla şöyledir: Anavatan (s. 27-53), Allah Aşkı (s. 55-104), Seçilme (s. 105-128), İbn Arabi ve Endülüs Uleması (s. 129-150), Allah'ın Geniş Arzı (s. 151-175), Fas (s. 176-219), Vedalar (s. 220-233), Hac (s. 234-279), "Kullarıma Nasihat Et" (s. 280-313), "Peygamberlerin İlticagâhı" Şam (s. 314-368). İlk bölüm, Endülüs'ün tarihi ile başlar. Böylelikle Addas okuyucusuna öncelikle, İbnü'l-Arabî'nin doğduğu ve yaklaşık olarak 31 yaşına kadar hayatını geçirdiği yeri tasvir eder. Burada Endülüs'ün dini, fiziki, sosyal ve hemen bütün alandaki şartlarını zihinde canlandıracak biçimde anlatır. Ayrıca Addas, İbnü'l-Arabî'nin geçtiği topraklardaki Müslüman düşünce yapısı hakkında bilgi veren araştırmaları da metne dahil ederek dolaylı olarak İbnü'l-Arabî'nin hayatının anlaşılmasına katkı sağlayan yan çalışmalardan da istifade eder. Söz konusu çalışmaların dolduramadığı boşlukları, henüz yeterince çalışılmamış olması gibi gerekçelerle yer yer gösterir (s. 81, 129-130). Bu durum aynı zamanda yazarın ele aldığı konulardaki literatür hakimiyetini yansıtmaktadır. Bununla beraber Addas yararlandığı kimi eserlerde yer alan alıntıların, asıllarıyla uyuşmadığını göstererek bazı mühim tespitler de yapar. Söz gelimi onlardan biri, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'yi savunma amacıyla yazılmış ilk eserlerden biri olmasıyla öne çıkan Ebu'l Hasen 'Alî b. İbrâhîm el-Kārî'nin *ed-Durru's-Semîn fî Menâkıbi'ş-Şeyh Muhyiddîn*'idir (s. 95; 12. dipnot). Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Kārî'nin İbnü'l-Arabî'den yaklaşık bir asır sonra yaşadığı bilinmektedir.[3] Bunun yanı sıra Addas, kendisinden önce yaşamış İspanyol oryantalist Miguel Asin Palacios'un (ö. 1944) İbnü'l-Arabî hakkında ortaya koyduğu iddiaların gerçeklikle uyuşmadığı yahut yetersiz dayanaklara dayandığı gibi birtakım tespitleri ileri sürmekten de geri durmaz (s. 78-80).

3 "Metni Yayımlayanın Önsözü", *Ebu'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm el-Kārî, İbn Arabî'nin Menkıbeleri (ed-Durru's-Semîn fî Menâk'bi'ş-şeyh Muhyiddîn)*, çev. Abdulkadir Şener-Mehmet Rami Ayas, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 11.

Addas eserinde, çağdaş İbnü'l-Arabî araştırmacılarının görüş ve ifadelerine sık sık yer verir. Ancak Suâd el-Hakîm dışarıda tutulursa, Michel Valsan (ö. 1974), Henry Corbin (ö. 1978) ve Fritz Meier (ö. 1998) gibi yalnızca Avrupa'daki araştırmacılara başvurduğu görülmektedir. Öte yandan elimizdeki eserin, İbnü'l-Arabî hakkında yapılmış bir tez olduğu dikkate alındığında akademik bir çalışma olduğu ve dolayısıyla kaynak ve referanslarının da bu minvalde olduğu düşünülebilir. Fakat Addas, İbnü'l-Arabî hakkında, kendisinin de "tamamen uydurma" şeklinde belirttiği rivayetleri (s. 357) yahut doğruluk ihtimali zayıf olan verileri de metne dahil eder. Söz konusu unsurlar metnin genel işleyişinde sıklıkla bulunur. Bununla birlikte Addas, bu unsurların geçtikleri hemen her yerde otantikliklerinin ne derece olduğuna dair bir kayıt düşmekten de kaçınmaz.

Dikkatli bir biçimde incelendiğinde, İbnü'l-Arabî hakkında biyografik bir çalışma olduğundan bahsedebileceğimiz, en azından içeriğin bunu söylemeye izin verdiği, elimizdeki eserin birincil kaynaklarını İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendi yazdığı eserleri oluşturmaktadır. Addas çoğu zaman bu eserleri birbirleriyle (s. 156, 187, 200…) bazen de sohbet etme veya talebesi olma gibi irtibatlarla İbnü'l-Arabî'ye doğrudan yahut Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) gibi daha sonra Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) talebesi olması bakımından dolaylı olarak tanıklık eden kişilerin eserleri ile karşılaştırarak okuyucuya aktarır. Ayrıca Addas bu karşılaştırmalarının sonucunda tespit ettiği örtüşmeleri de okuyucuya gösterir (s. 58-60; 71-72, 202-203…).

Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkındaki ipuçları, birincil olarak bizzat kendisinin yazdığı eserlerde yer alır; ancak bunlar eserlerinde oldukça dağınık bir vaziyettedir. Yazar, çeşitli kaynakları bir konu etrafında etkin bir biçimde kullanarak okuyucuyu bu dağınıklıktan uzaklaştırmaktadır. Öyle ki kronolojiyi de anlatıma dahil ederek okuyucuya sanki İbnü'l-Arabî'nin dur durak bilmeyen yolculuklarındaki ayak izlerini takip etme imkânı verir. Bununla birlikte Addas, semâ kayıtlarını referans alarak İbnü'l-Arabî'nin bu yolculuklarında yanında kimlerin bulunduğuna ilişkin birtakım görüşler öne sürer (s. 286-287). Kimi zaman İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserlerde izini kaybettiği aralığı da kaydeder. Hatta Addas, bu aralıklarda İbnü'l-Arabî'nin nerede ve neyle meşgul olduğuna ilişkin çeşitli dayanaklara sahip birtakım varsayımlarda bulunur (s. 224). Böylece İbnü'l-Arabî'nin hayatını, içerisinde en az boşlukların oluşacağı şekilde okuyucusuna aktarır. Fakat başta son kısım olmak üzere bazı bilgilerde ise zaman zaman tekrara düşüldüğü, eserin gözden kaçmayacak hususlarındandır (s. 325, 326 – 332, 333).

Addas ileride üzerinde duracağı meselelere değinirken bile dipnot vermiş, tam olarak hangi sayfalarda onları ele alacağını bu dipnotlarda belirtmiştir (s. 139).

Bunun yanında dipnotlarda, işaret ettiği eserlerin en son Avrupa'da kim tarafından neşredildiği yahut tercüme edilip edilmediği gibi ayrıntılı bilgilere de zaman zaman yer verir. Bu husus dipnotların okuyucu için oldukça bilgilendirici olduğunu gösterir. Fakat elimizdeki eserde dipnotlar yaygın gösterimin tersine, sayfanın doğrudan altında değildir. Bunun yerine bölümün arkasında toplu bir biçimde yer alır. Bu durum ise çoğu zaman işlevsel değildir, öyle ki kimi zaman okuyucu için yorucu da olabilmektedir. Kitabın, orijinal dildeki baskısını üstlenen Gallimard Yayınevi (*Ibn ʻArabī ou La Quête Du Soufre Rouge*, Paris: Gallimard, 1989) ise Türkçe çevirisinde olduğu gibi son notu tercih etmemiş, sayfa altlarında dipnot gösterimini esas almıştır. Ayrıca eserin İngilizce çevirisinde de metnin orijinal dildeki baskısında tercih edilen dipnot yöntemi benimsenmiştir.

Elimizdeki eserin tercümesini üstlenen Ataman *teatral, metanoia* (s. 39), *melting pot* (s. 45), *imitatio propheta* (s. 195, 252), *auctoritas* (s. 259), *koiné* (s. 262), *actus essendi* (s. 263), *ad intra/extra* (s. 348), *in divinis* (s 353), *stricto sensu* (s. 371) gibi başta Latince olmak üzere yabancı dildeki bazı kelimeleri çevirmeden bırakmış, doğrudan metinde kullanmıştır. Söz konusu kelimelerin çok teknik bir anlama sahip olmadıkları düşünüldüğünde, çevirmenin bu tercihi ile neyi amaçladığı anlaşılır değildir. Öte yandan çevirmen, dipnotlarda okuyucuya yer yer ilave bilgiler verir. Söz gelimi kimi zaman Addas, İbnü'l-Arabî hakkındaki bir esere metinde değinirken dipnotta yalnızca tam künyesini vermekle iktifa eder.[4] Eserin İngilizce'ye tercümesini üstlenen Peter Kingsley de Addas'ın söz konusu dipnotuna herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmaz.[5] Ataman ise (varsa) Türkçe'ye çevirisini kimin yaptığı, hangi yayınevinden çıktığı ve kaç tarihinde neşredildiği gibi spesifik bilgilere de tercümesinde yer verir (s. 366).

Addas "İbnü'l Arabî'nin, en azından İranlı dost ve talebelerini" ifade etmek için parantez içerisinde Konevî ve Evhadüddîn-i Kirmânî'nin (ö. 635/1238) isimlerine yer vermektedir. Bilindiği gibi bu ifade, Kirmanî için geçerli olsa da Konevî'yi kapsamaz (s. 147). Çünkü Konevî Malatya'da doğmuş, Konya'ya yerleşmiş ve burada defnedilmiştir.[6] Konya şehrinin hayatındaki önemi de kendisine izafe edilen Konevî nisbesinde kendini göstermiştir.

Kitabın sonunda zengin bir ekler kısmı yer alır. Addas söz konusu eklerin ilkinde, İbnü'l-Arabî'nin hayatını kronolojik bir cetvel üzerinden ele alır. İbnü'l-Arabî'nin

4 Claude Addas, *Ibn ʻArabī ou La Quête Du Soufre Rouge*, (Paris: Gallimard, 1989), 326.

5 Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ʻArabī*, çev. Peter Kingsley, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 278-279.

6 Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 16, 20.

doğumuyla başlattığı bu cetvelde; zamanı, mekânı ve hatta kaynağını göstererek İbnü'l-Arabî'nin hayatındaki bazı gelişmeleri ele alır. O kadar ki Addas bulunla da kalmaz, ele aldığı her bir vakıanın gerçekleştiği zamanda, tarihte yaşanan önemli hadiselere de kısaca yer verir. Bu yönüyle benzerine çok az rastlayabileceğimiz bu çalışma sayesinde okuyucu, kitabı hiç okumayıp yalnızca bu cetvele bakarak dahi İbnü'l-Arabî'nin biyografisi hakkında pek çok fikre sahip olabilir. Sonraki ekler sırasıyla şöyledir: İbnü'l-Arabî'nin görüştüğü kişiler, Endülüs ve Mağrib'de şer'î ilimleri okuduğu hocaları ve görüştüğü edipler. Addas en son ekte ise İbnü'l-Arabî'den sonra ve önceyi gösteren dört farklı silsileyi aktararak ondan sonra oluşan Ekberî geleneği göstermekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin soyunun Hz. Muhammed'e dayandığını bu silsileler üzerinden teyit etmiştir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki, Addas sadece biyografi yazıcılığı yapmamıştır. Gerek değerlendirme ve karşılaştırmaları gerek metin sonu ekleriyle zengin bir eser sunar. Olayları başından sona kronolojik ve ayrıntılı bir biçimde ele alması, tüm eser boyunca okuyucuya sanki İbnü'l-Arabî'nin ayak izlerini adım adım izleme imkânı verir. Böylelikle eser üzerinden en az boşluk olacak şekilde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi ve kaynakları, derli toplu bir biçimde takip edilebilir. Eserin dil ve üslubundaki yalınlık ve anlatımındaki akıcılık, çeviri dilinde de genel olarak sürdürülmüştür. Tüm bunlarla birlikte aynı zamanda bir doktora tez çalışması olmasıyla da bilinen bu eserin, akademik açıdan yukarıda ifade ettiğimiz bazı sorunlarla malul olduğu vakıadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Addas, Claude. Ibn 'Arabī ou La Quête Du Soufre Rouge, Paris: Gallimard, 1989.

Addas, Claude. Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī. çev. Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Arabî, Muhyiddin. el-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ: Kitâbu'l-Mi'râc, thk ve şerh. Suâd el-Hakîm. Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiiyye, 1988.

Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük: H – N. İstanbul: Kubbealtı, 2006.

Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Anka, 2004.

Demirli, Ekrem. Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Erginli, Zafer (edt.). Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.

Kārî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm. İbn Arabî'nin Menkıbeleri (ed-Durru's-Semîn fî Menâk'bi'ş-şeyh Muhyiddîn). çev. Abdulkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı, 2016.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 647–652

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1210166
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 12.12.2022
Kabul: 18.12.2022

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

İnsan- Hayvan İlişkisi Çerçevesinde Hayvan Refahı: Etik Açıdan Değerlendirme

Animal Welfare in the Framework of Human-Animal Relationship: An Ethical Evaluation

Karaman, M. İhsan, Ankaralı, Seyit. Sandıkçı, Tuncay. (Ed.). *Hayvan Etiği*, İstanbul: İSAR yayınları, 2019. ISBN: 978-605-9276-04-7

Fatma Yazıroğlu*

Anahtar Kelimeler
Hayvan Refahı, Etik, İnsan, Hayvan, Deney

Keywords
Animal Welfare, Ethics, Human, Animal, Experimentation

Tarihte ve günümüzde hayvan refahını ihlal eden pek çok muamele ile karşılaşmaktayız. Bu bağlamda hayvanlar konusunda gündemde olan etik problemleri insanların hayvanlara yönelik işkence, itlaf vb. gibi haksız müdahaleleri ve hayvanların denek olarak kullanılması şeklinde sıralayabiliriz. Bu etik problemleri odağına alan ve editörlüğünü Prof. Dr. İhsan Karaman, Prof. Dr. Seyit Ankaralı ve Tuncay Sandıkçı'nın yaptığı inceleyeceğimiz bu eser, İSAR Tıp ve Ahlak Çalışma grubunun 2019 yılında düzenlemiş olduğu Hayvan Etiği çalıştayında sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Konu, tıp ve hukuk alanlarında uzman kişiler tarafından irdelenmiştir. Bu sayede eserin literatüre ve alandaki boşluğun doldurulmasına ciddi bir katkı sağladığını söylemeliyiz. Kitapta birbirini destekleyici ve birbirine muhalif nitelikte on iki makale bulunmaktadır. Böylelikle okuyucunun olaya bütüncül bakabilmesi hedeflenmiştir. Bu çalışmada alanında uzman kişiler tarafından kaleme alınmış olan bu bildirileri muhteva ve metot açısından değerlendirmeyi hedefliyoruz.

* **Sorumlu Yazar:** Fatma Yazıroğlu (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: fatmayaziroglu@gmail.com ORCID: 0000-0002-8472-0691

Atıf: Yaziroglu, Fatma. İnsan- Hayvan İlişkisi Çerçevesinde Hayvan Refahı: Etik Açıdan Değerlendirme. *darulfunun ilahiyat*. 33, 2 (2022): 647–652. https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1210166

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

İlk olarak insan-hayvan ilişkisini felsefi boyutlarıyla ele alan dört makaleyi değerlendirecek olursak; Heike Baranze tarafından kaleme alınan ve İngilizcesine de yer verilen "Akıl, Sezgi ve Eşitlik" başlıklı makalede hayvanlar, ahlakilik ölçütü baz alınarak insanlarla karşılaştırılmıştır. Bu noktada filozofların görüşlerine yer verilirken, bu görüşler hayvanların ahlaklı olmamaları sebebiyle insanlardan farklı olmaları noktasında toplanmıştır. Çünkü ahlakîlik rasyonaliteye bağlıdır ancak hayvanlarda rasyonellikten söz edemeyiz. Böylelikle bu görüşlerden rasyonel olmayan ve acı çekmeyen hayvanların deneylerde kullanılabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak yazar, hayvanların insanlardan farklı olduğunu kabul ederek ahlaki özne olan insan ile savunmasız varlıklar olan hayvanlar arasındaki ilişkinin ahlaki olması gerektiğini savunmaktadır. Yazarın bu tezini güçlü örneklerle ve argümanlarla desteklediğini söyleyebiliriz.

Andaç Kılıçkap tarafından kaleme alınan "Hayvan Refahı ve Davranışsal Özellikler" başlıklı bir diğer makalede hayvan davranışları üzerinde durularak bu canlıların refahının nasıl sağlanabileceği noktasında çıkarımlarda bulunulmuştur. Ayrıca yazar, hayvanlarla insanlar arasındaki belirli ortak davranışları sistematik bir şekilde ortaya koyarak bu davranışlara göre hayvanların denek olarak kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Örneğin, araştırmalar sonucunda farelerin depresyon belirtileri gösterdiği tespit edilmiştir. Bu gibi davranışların incelenmesiyle hayvanların hafıza ve dikkat gibi bilişsel süreçlerden geçtikleri söylenebilir. Önemli gördüğümüz diğer bir husus ise ev hayvanları kategorisinde evcil hayvanların refahına yönelik etik sorunları ele alan yazar, okuyucuya modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan modern insan prototipinin hayvanları olumsuz etkilediği mesajını vermektedir. Örneğin, sadece ırka göre hayvanların ticari işletmelerden satın alınması gibi hayvan doğasına aykırı uygulamalar hayvan refahı açısından etik problemler doğurmaktadır. Kanaatimizce, başta kedi olmak üzere pek çok hayvanın kısırlaştırılması da bu uygulamalara eklenmesi gereken ve son dönemlerde popüler olan etik bir problemdir.

"Deney Hayvanları ile Çalışmanın Etik Boyutları" isimli üçüncü makalede yazar Altan Armutak, hayvanların denek olarak kullanılmasını ve hayvanların bir değeri olmadığını savunan Kant ve Aquinas gibi filozofların görüşlerini okuyucuya aktararak hayvan refahını göz ardı ettikleri gerekçesiyle onlara birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Biz de yazarın bu eleştirilerini oldukça duyarlı ve ahlaki bulmaktayız. Makalede hayvanların refahı noktasında diğer bir öne çıkan husus deneklerin kullanıldıktan sonra ötanazi yapılmasıdır. Bu başlı başına büyük bir etik problemdir. Çünkü deneyden sonra eski sağlığına dönen hayvanlar da ötanazi yapılmaktadır. Bu bağlamda bizce sağlıklı hayvanlar ötanazi yapılmamalı ve eğer bu şart ise anestezi kullanılmalıdır. Son olarak, yazar hayvanların refahı noktasında etkili

olan 5R ölçütünden bahsetmiştir. Bu ölçütler ise alternatif yöntemler kullanmak, hayvanların refahını sağlamak, en az sayıda hayvan kullanmak, rehabilitasyon ve sorumluluk ilkeleridir. Oldukça önemli olan bu ölçütlerden diğer bildirilerde de bahsedilmiştir. Kanaatimizce bilimsel araştırmalarda hayvanlar denek olarak kullanılacaksa bu ölçütlere uygun bir araştırma faaliyeti sürdürülmesi elzemdir.

İkinci olarak, hayvan refahını hukuki açıdan ele alan üç makaleyi değerlendirecek olursak; İslam hukukunun hayvanları nasıl ele aldığına dair yazılan "Çeşitli Açılardan Hayvanlara Karşı Sorumluluğumuz" başlıklı ilk makale Hüseyin Hatemi tarafından kaleme alınmıştır. Yazar Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin hayvan haklarına değer verdiğini güçlü örneklerle desteklemiş ve yaratıcı tarafından insanoğluna verilen evrensel davranış ilkelerinden bahsetmiştir. Nitekim, eşitlik, hakkaniyet ve kimseye zarar vermeme ilkelerine uyarak insan Allah'ın yarattığı hayvanların, başta yaşama hakkı olmak üzere birtakım haklarını göz önünde bulundurmalıdır.

Bu bağlamda değerlendireceğimiz "İslam Hukukunda Hayvan Hakları ve Hayvanlara Karşı Sorumluluğumuz" adlı diğer makalede yazar Ülfet Görgülü de İslamiyet'in hayvanlara verdiği değeri ayetler ve hadislerle desteklemiştir. Nitekim, hayvan hakları "*hukukullah"* kapsamında ele alınmış ve insana bu noktada birtakım sorumluluklar yüklendiği belirtilmiştir. Hayvanların temel olarak, yaşama hakkı, beslenme hakkı, barınma hakkı ve güzel muamele görme hakkı vardır. Ancak zaruret durumlarında bu hakların bazılarından feragat edilebilir. Şöyle ki hayvanların yaşamlarının sonlandırılmasının gıda, ibadet ve zararlı olma gibi meşru gerekçeleri vardır. Örneğin, ibadet maksadıyla kurban kesmek meşru bir gerekçe olup bu hayvana güzel muamele göstermek esastır.

Modern hukukta hayvanların nasıl konumlandırıldığını Yasemin Babayiğit'in kaleme aldığı "Türkiye'de Hayvan Hakları" adlı makaleden öğreniyoruz. Modern hukukta hayvanların can olarak değil de mal/eşya olarak kabul edilmesi birtakım olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Nitekim, hayvanlara karşı kötü muamelelerde bulunulması suç olarak değil de kabahat olarak ele alınmaktadır ve ceza da bu ayrıma göre değişmektedir. Ayrıca hukukta hayvanların sahipli/sahipsiz ayrımına tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrıma göre sahipli bir hayvanın zarar görmesi durumunda hapis cezası verilirken, sahipsiz bir hayvanın insanlar tarafından istismar edilmesi durumunda para cezası yeterli görülmektedir. Tüm bu verilenlerden hayvanlarla ilgili yasaların cezai yaptırım gücünün caydırıcı olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca makalede hayvanlara kötü muamelenin erken uyarı işareti olması üzerinde duran yazar adli tıp uzmanı Nevin Atasoy'a atıf yaparak birtakım psikolojik tahlillere yer vermiştir. Yazarın avukat olması sebebiyle hukukçu kimliğine dayanarak yaptığı bu tespitler çok değerlidir.

Üçüncü önemli husus ise eserde etçillik ve vejetaryenlik hakkında birbirine muhalif nitelikte iki makale bulunmaktadır. Bu sayede okuyucu konuyu karşılaştırmalı olarak değerlendirme imkânı bulmaktadır. Sarra Tlili'nin kaleme aldığı ve İngilizcesine de yer verilen "İslam'da Vejetaryenlik" başlıklı ilk makalede Richard Foltz tarafından ileri sürülen İslam'da vejetaryenliğin savunulmasına yönelik argümanlar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Yazar değerlendirmelerini ayet ve hadislerle desteklemiştir. Yazarın ulaştığı sonuca göre İslamiyet hayvan ürünlerini insanların faydalanabileceği nimetler olarak kabul etmekte ve insanları hayvan ürünlerini tüketip tüketmeme noktasında serbest bırakmaktadır. Bu makalenin esere dahil edilmesi ile İslamiyet'in hayvansal ürünlerin tüketimini nasıl ele aldığı sorusu okuyucunun zihninde açıklığa kavuşturulmuştur.

Bu konuda eserde bulunan bir diğer makale Murat Dinçer Çekin tarafından yazılmış olan "Et Yemeğe Etik Bakış" isimli makaledir. Yazarın tezi, et tüketiminin birtakım etik problemleri beraberinde getirmesi sebebiyle ahlaki olmadığıdır. Yazar tezini desteklemek gayesiyle adı geçen etik problemleri mecbur olmadan hayvan öldürme, hayvanı öldürürken azap verme, hayvanlara reva görülen hayat, et tüketiminin tabiata verdiği zarar ve et tüketiminin yol açtığı gıda adaletsizliği olarak başlıklar altında açıklamıştır. Makalede insan- hayvan ilişkisinde tek yönlü bir faydadan söz edilemeyeceğini belirten yazar insanların hayvanlar üzerindeki olumsuz tutum ve davranışlarını ele almıştır. Yazar her ne kadar tezini kendi açısından güçlü örneklerle desteklese de neredeyse insanlarla hayvanları bir tuttuğunu söyleyebiliriz. Çünkü et yiyerek hayvanların zarar görmesine sebep olan insanların başka insanlara faydalı olmaktan kaçınarak organlarını bağışlamadıkları örnek gösterilmiştir (s.153). Son olarak, birtakım yanlış tutumlara ev sahipliği yapan bu makalenin esere dahil edilmesi farklı görüşleri de öğrenmemiz açısından yerinde olmuştur.

Hayvanların deneylerde kullanılması birçok etik problemi beraberinde getirmektedir. Bu sebeple, ilgili eserde dört makale bulunmaktadır. Konunun önemini ilk olarak Seyit Ankaralı'nın yazmış olduğu "Deney Hayvanı Nedir? Niçin Kullanılır?" adlı makaleden öğreniyoruz. Yazarın tezi ilaçların ve tedavilerin araştırılması gibi gerekli durumlarda hayvanların denek olarak kullanılabileceğidir. Makaleden çıkardığımız sonuca göre hayvanların denek olarak kullanılmasının öne çıkan sebebi hayvanların insanlarla olan fizyolojik benzerliği ve onların da insanların yakalandıkları bazı hastalıklara yakalanabiliyor olmasıdır. Ancak deneylerin önceki makalelerde de bahsedilen 5R kriterlerine göre yapılıp yapılmadığı HADMEK tarafından teftiş edilmelidir. Son olarak, yazarın açık bir üslup kullandığını ve okuyucuya birtakım sorular yönelterek onları çıkarım yapmaya sevk ettiğini söylemeliyiz. Şöyle ki, günümüz dünyasında güçlü alternatifler üretilmediği sürece denek hayvanlarına ihtiyacımız vardır.

Değerlendireceğimiz bir sonraki makale "Hayvan Deneylerinde Denetim Mekanizması ve Karşılaşılan Sorunlar" olup Fatma Alev Kaymaz tarafından kaleme alınmıştır. Yazar deneylerde karşılaşılan sağlıksız koşullar gibi etik problemleri ortaya koyarak bu problemlerin üstesinden nasıl gelineceğine dair tutarlı ve sistematik çıkarımlarda bulunmuştur. Bu problemlerin üstesinden gelebilmek için denek hayvanlarının ne ölçüde gerekli olduğu sorgulanmalıdır ve alternatif yöntemler tercih edilmelidir. Bu bağlamda yazarın ortaya koymuş olduğu çözüm önerilerinin kuruluşlar tarafından dikkate alınırsa birçok etik problemin üstesinden gelineceği kanaatindeyiz.

"Araştırmalarda Kullanılan Deney Hayvanı Sayısı Nasıl Azaltılır?" başlıklı makale Handan Ankaralı tarafından yazılmış olup deneysel bir araştırmada planlama yöntemlerinden bahsedilmiştir. Yazar planlama yöntemlerini sayısal verilere dayanarak aktardığı için bir sosyal bilimci açısından anlaşılması güçtür. Ancak ölçütlere uygun planlama yöntemleri geliştirilirse deneylerin sonuçlarının güvenilirlik ve geçerlilik oranlarının arttırılabileceği sonucuna ulaşabiliriz.

Değerlendireceğimiz son makale Tuba Erkoç Baydar tarafından kaleme alınan "İslam Hukukuna Göre Hayvan Deneyleri" adlı makaledir. Yazar İslam hukukunun hayvanlardan faydalanma hususuna nasıl yaklaştığına dair bir çerçeve çizmektedir. Nitekim, İslamiyet insanların hayvanların etinden, sütünden ve derisinden faydalanmasına cevaz vermektedir. Yazarın bu noktada ele aldığı temel soru hayvanlardan istifade edilmesine yönelik bu örnekler hayvanların denek olarak kullanılmasının mübahlığına kapı açar mı sorusudur. Yazar bu noktada İslam hukukundaki zaruret prensibinden yola çıkarak hayvan deneylerinin yapılabileceği sonucuna ulaşmıştır. Örneğin, tüm insanlığın yararına bir ilaç üretilecekse hayvanlar denek olarak kullanılabilir. Bu anlayış bizleri "*zarar-ı âmmı def'i için zarar-ı hâss ihtiyar olunur*"[1] külli kaidesine götürmektedir. Ancak insanların hayvanlar üzerinde sınırsız tasarruf yetkisi yoktur. Bu bağlamda hayvanlara yönelik muamelelerde onlara eziyet verilmemeli ve merhametli davranılmalıdır.

Özetle, insan-hayvan ilişkisinin keyfiyeti ve hayvanlardan istifade edilmesi tıbbi ve hukuki etik problemleri de beraberinde getirmiştir. İnsanlık olarak ahlaken sorumlu olduğumuz canlılara yönelik etik problemleri dile getiren bu kitap, çalıştay bildirilerinden oluştuğu için tek bir konu hakkında değildir. Bu bağlamda "Hayvan etiği" hakkında akla gelen pek çok sorunun cevabını farklı bildiriler sayesinde bulmaktayız. Kitapta, hayvan davranışlarını batı düşünce geleneğine ve İslam düşünce geleneğine göre felsefi açıdan temellendiren makalelere yer verilirken, sonrasında hayvanların İslam hukuku ve modern hukukta nasıl ele alındığı

1 https://www.mecelle.com/node/939

açıklanmıştır. Ayrıca makalelerde et yemenin gerekli olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Son olarak ise makalelerin çoğunluğu büyük bir etik problem olarak kabul edilen hayvanların deneylerde kullanılması problemine odaklanmıştır. Bu noktada makalelerin belirli bir düzen içerisinde kitaba eklenmesi okuyucunun zihninde bilgileri sağlam bir zemine oturtması açısından faydalı olmuştur. Konunun İslam hukuku açısından da ele alınmasının ise İslamiyet'in hayvan haklarına önem vermediğini iddia eden kimseler için cevap niteliği taşıdığını belirtmeliyiz. Ayrıca, sert kapak halinde basılan kitabın baskı kalitesi de yüksektir. Diğer bir öne çıkan husus ise makalelerde açık anlaşılır bir dil kullanılmıştır ve eserin dili lisans öğrencilerinin seviyesine de uygundur. Makalelerde hem klasik hem de modern kaynaklara atıf yapılırken geçmişteki ve günümüzdeki etik yaklaşımlar mezcedilmiştir. Bu sayede alana dair yeni sözler söylenmiş ve yeni yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Esere yönelik eleştirimiz ise yapay et, diğer bir adıyla endüstriyel et konusunun ayrı bir makale olarak esere dahil edilmemiş olmasıdır. Bu konudan her ne kadar birkaç tebliğde kısaca bahsedilmiş olsa da ayrı bir bildiri olarak ele alınması daha uygun olurdu. Çünkü, et endüstrisinin çevre üzerinde yıkıcı bir etkisi vardır. Ayrıca hayvanlar üzerinde kapsamlı antibiyotik kullanımı ve hayvanlardan biyopsi alınması ciddi sağlık riskleri oluşturmaktadır. Böylelikle bu durum hayvan etiği açısından problem teşkil etmektedir.

Eserdeki bildirilerden çıkardığımız sonuca göre zaruret durumları hariç hayvanlara zarar verilmesinin dini açıdan meşru bir temeli yoktur. Bu nedenle, uygar bir ilerleme kaydedeceksek, hayvanlara ne yaptığımızı anlamalı ve onlara nasıl davranmamız gerektiğini düşünmeliyiz. Hepimiz hayvanlarla ilişkilerimizi hayvan etiği ışığında gerekçelendirmeliyiz. Son olarak, okuyucuya bütüncül bakış açısıyla muhteva ettiği konuları inceleme imkânı sunan bu kitabın okunması, alana ilgi duyanlara tavsiyemizdir.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 33(2): 653–658

DOI: 10.26650/di.2022.33.2.1205196
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 15.11.2022
Kabul: 12.12.2022

TOPLANTI ÖZETİ / MEETING REVIEW

Kadın Hadis Akademisyenleri İletişim ve Koordinasyon Toplantısı 28-29 Haziran 2022 İzmit- Darıca

Women Hadith Scholars Coordination Meeting June 28-29, 2022 Izmit-Darıca

Rahime Karayiğit[*]

Anahtar Kelimeler
Hadis, Kadın Hadisçiler, Hadis Çalışmaları, Toplantı, Koordinasyon

Keywords
Hadith, Women Hadith Scholars, Hadith Studies, Meeting, Coordination

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si İslamcılık serüveninde kadınların kamusal alandaki varlığı, günümüze kadar üzerinde çokça tartışmanın yürütüldüğü bir alandır. İlahiyat çevrelerinde kadınların akademisyen kimliklerine kavuşma süreci, Türkiye siyasi tarihiyle eş zamanlı okunmalıdır. 1953 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde[1] dokuz kız öğrenci ile başlayan eğitim hayatı, 1967 yılında Hatice Babacan'ın Ankara İlahiyat Fakültesi'nde başörtülü bir şekilde derse girmek istemesi ile tartışmaların alevlendiği, fakülte içerisinde protestoların yapıldığı, dönemin dekanı ve bakanının istifa etmek zorunda kaldığı bir çıkmaza girmiştir.[2] Yüksek İslam Enstitüsü tecrübesinde ise 1970'lere kadar iki-üç kız öğrenci ile devam eden okul, 1980'lerde üç kız öğrenci mezun etmiştir.[3] 1983-84 yıllarında

1 Ankara İlahiyat Fakültesi öncesi Dârülfünûn İlahiyat tecrübesi de anılmalıdır. Ancak bu dönemde İlahiyat fakültesine, Edebiyat fakültesinden sadece bir kız öğrenci nakille gelmiş, okula devam edemediği için 1928 yılında kaydı silinmiştir. Bk. Metin Ünver - Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022), 125.

2 Hatice Arpaguş, "İslamcılığın Türkiye Serüveni: Kadınları İlahiyat Tecrübesine Katkıları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2016): 32; https://www.yeniakit.com.tr/haber/hatice-babacanin-yegeni-ali-babacan-ortu-yasakcilari-ile-beraber-1558872.html. (Erişim 15 11 2022).

3 Arpaguş, "İslamcılığın Türkiye Serüveni", 27-28.

* **Sorumlu Yazar:** Rahime Karayiğit (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri-Hadis, İstanbul, Türkiye. E-posta: rahime.karayigit@ogr.iu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6175-8796
https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1205196

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

8 ilahiyat fakültesinde okuyan toplam öğrenci sayısı 1480 iken bunlardan 228'inin kız öğrenciler olması, eğitim faaliyetinde kızların da var olmaya başladığını göstermektedir.[4] Ankara İlahiyat'tan 1953 yılında mezun olan Neda Armaner (ö. 2022), 1960 yılında akademik kariyerine "Din Psikolojisi" alanında devam ederek 1982 yılında profesör ünvanını alan ilk kadın ilahiyat akademisyenidir.[5] 1960'larda Ankara İlahiyat Fakültesi'nden mezun Beyza Bilgin, 1965 yılı itibariyle akademik kariyerine "Din Eğitimi" alanında devam etmiş, 1988 yılında din eğitimi alanındaki ilk profesör[6] olmuştur.[7] 28 Şubat (1997) sürecinde hem öğrenci hem de hoca kadrosunda kadınlar açısından inkıtaya uğrayan eğitim hayatı ileriye dönük kadın akademisyenlerin yetişmesini de ötelemiştir. Başörtüsü problemlerinin üniversitelere sirayeti sebebiyle uzun yıllar kadınlar ilmî mecralardan mecburi olarak uzak kalmıştır. Kadınların kamusal alanda varlık göstermesinde son otuz yıllık tecrübeyi göz önünde bulundurduğumuzda 2016 yılında yapılan bir araştırmaya göre ilahiyat fakültelerindeki erkek akademisyen oranı % 83 iken kadınların oranı %17'dir. 28 Şubat sürecinde engellenen kız öğrencilerinin ilahiyat seçimlerindeki öncelikli durum, 2010 yılı itibariyle kız öğrencilerin okullardaki sayısında artışa sebep olmuştur.[8] 2013 yılından itibaren YÖK'te ÖYP programı ile merkezî atamaların yapılması, kadın akademisyenlerin üniversitelerdeki dağılımını büyük ölçüde artırmıştır.[9] 2021-22 verilerine göre İlahiyat[10] alanında 4788 akademisyenin unvanlarına göre dağılımı aşağıdaki şekildedir.[11]

4 2010-2011 yılları arasında 26 ilahiyat fakültesinde okuyan toplam 7038 öğrencinin 4107'si (%58,35) kız, 2931'i (%41,64) erkek öğrencidir. Bk. Ayşe Zişan Furat, "Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfünûn İlahiyat]* 26 (2012): 182.

5 https://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=1497. (Erişim 11 11 2022).

6 Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim dalında ilk kadın profesör unvanının alınması için (Prof. Dr. Huriye Martı 2017) 29 yıl beklemek gerekecektir.

7 https://tr.wikipedia.org/wiki/Beyza_Bilgin, https://www.yeniakit.com.tr/biyografi/beyza-bilgin. (Erişim 11 11 2022.

8 Arpaguş, "İslamcılığın Türkiye Serüveni", 37.

9 Arpaguş, "İslamcılığın Türkiye Serüveni", 39-40.

10 İlahiyat kapsamına İslami İlimler, Dînî İlimler, Yüksek İslam Enstitüsü vb. fakülte isimleri de dahil edilmiştir.

11 Veriler, https://istatistik.yok.gov.tr/ sayfasından elde edilmiştir. (Erişim 13 11 2022).

Tablo 1.
İlahiyat Alanında Akademisyenlerin Unvan ve Cinsiyete Göre Dağılımı

UNVAN	ERKEK	KADIN	TOPLAM
PROFESÖR	722	28	750
DOÇENT	618	75	693
DR. ÖĞRETİM ÜYESİ	1178	257	1435
ÖĞRETİM GÖREVLİSİ	443	113	556
ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ	813	541	1354

Tabloda görüldüğü üzere araştırma görevlisi kadrosunda kadınlar açısından bir artış gözlenmektedir. Araştırma görevlisi sayısındaki bu artışın sebepleri arasında üniversiteye özgürce giren kız öğrencilerin sayısının artması ve akademik hayata devam istekleri, câri alımlar yerine merkezî atamalı YÖK/ÖYP sisteminin devreye girmesi zikredilebilir. Hocaların zaman içerisindeki zihnî değişimleri de sürece olumlu katkı sağlamıştır. Akademik hayattaki kadınların doğal süreçle gelişen bu artışı, daha önceki ilmî toplantılarda az sayıda olduklarından ortama dahil olamamaları, onları ilmî bir toplantı yapmaya sevk etmiştir.

Kocaeli - Darıca'da 28-29 Haziran 2022 tarihinde bu minval üzere gerçekleşen ve hadis alanında akademik çalışma yapan 47 kişinin[12] katıldığı programda, araştırmacıların birbirleri ile iletişimini güçlendirmesi ve alandaki kadın hocalarla ilmî müzakerelerde bulunma, tamamlanmış ve devam eden çalışmalar konusunda bilgi sahibi olma ve tartışma zemininin oluşması amaçlanmıştır. Program, Basma Mobarek'in Kuran tilavetiyle başlamıştır. Açılış konuşması Prof. Dr. Aynur Uraler'e tevdî edilmiş; Uraler, "Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'inde İlim Bâbından Hareketle İlim Adamında Bulunması Gereken Vasıflar"ı dile getirmiştir. Kadîm ulemânın yöntemini benimseyen Uraler, kendi görüşleri yerine ayet ve hadisleri referans alarak "İlim" hususundaki görüşlere yer vermiştir. İlim âdâbında kişinin haddini bilmesi ve ayet-hadisleri sanık sandalyesine oturtmaması gerektiğini ifade eden Uraler, asıl olanın Allah rızası olduğunu ve niyetlerimizi hâlis kılmamızı ifade etmiştir. İlim insanlarının taşıdığı sorumluluğun farkında olarak ilmî emaneti korumak için gayret göstermesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Kendi öğrencilik yıllarında yurtdışına gönderilen bir mektubun cevabının altı ay sonra geldiğini ifade eden Uraler, bugünkü teknolojik imkânlar ile geçmişi yargılamamamızı, günümüzdeki imkânlardan azamî ölçüde istifade ederek ilim yolculuğumuza devam etmemizi tavsiye etmiştir.

Programın devamında tamamlanmış araştırmalar kısmında, Dr. Öğr. Üyesi Emine Demil, *Sîretin Risalet Öncesi* adlı doktora çalışmasını akademisyenlere sunmuştur. Tarih kitaplarının kronoloji esaslı, hadis kitaplarının ise sıhhat merkezli

12 Toplantı neticesi ulaşılan koordinasyon ile WhatsApp Muhaddisât grubu 206 katılımcıya ulaşmıştır.

yazıldığını ifade eden Demil, hadis ve tarih kitapları mukayese edilerek yeniden bir siyer yazılması gerektiği kanaatindedir. Nûr-i Muhammedî meselesi, Hz. Peygamberin doğumuyla ilgili tartışmalar, şakku's-sadr, rahip Bahîrâ hâdisesi gibi siyer rivayetleri arasında üzerine yoğun tartışmaların olduğu meseleleri tezine konu edinen Demil, hadis kaynaklarındaki rivayetleri isnad ve metin analizine tâbi tutmuş, rivayetler arasında bazı tenakuzların olduğunu tespit etmiştir. Bu anlatıların peygamber tasavvurunu olumsuz etkilediğini düşünen yazar, rivayetlerin Kur'an'a arz başta olmak üzere muhteva tenkidine tâbi tutularak çözümlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Toplantıda henüz yazım aşamasında olan tezler, araştırmacılara iki tematik gruba ayrılarak sunulmuştur. "Hadis Usûlü" ve "Hadis Tarihi ve Literatürü" oturumlarından oluşan iki grupta "Hadis Usûlü" bölümünde ilk olarak Zeynep Ekici, "Bir Zabt Kusuru Olarak Vehm ve Zabt Rivayetlerine Etkisi" adlı doktora araştırmasını anlatmış ve karşılaştığı problemleri müzakere imkânı bulmuştur. Ekici, İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinden vehmle itham edilmiş 700 râviyi inceleme alanı olarak tespit etmiştir. Vehm-illet ilişkisine dikkat çekilen müzakerede, araştırmacıya ilel kitaplarını çalışmasına dahil etmesi ve rical kitaplarında yer alan "vehm" cerhinin, râviler için ilel kitaplarında nisbî cerhe dönüşebileceğini dikkate alması yönünde tavsiyelerde bulunulmuştur. Usûl konularında ikinci tez ise Aişe Nida Yıldız tarafından hazırlanan "İbn Hibbân'ın Ferd Olduğu İddia Edilen Hadislere İtirazları -*et-Tekâsîm ve'l-envâ*' Özelinde-" adlı yüksek lisans tezidir. Araştırmanın amacı, İbn Hibbân'ın "X kişinin teferrüd ettiğini iddia eden(ler)in görüşünü çürüten haber" kalıbıyla gelen başlıklarındaki teferrüde yönelik itirazlarını incelemektir. Sema Sayım "*Sahîh-i Buhârî*'de Siyer Kronolojisi" adlı yüksek lisans tezini araştırmacılarla paylaşmıştır. Araştırma; *Sahîh-i Buhârî*'deki tarihe dair rivayetleri, İbn İshak ve İbn Hişam ile karşılaştırma ve bunun sonucunda ortaya çıkan ihtilaflı haberleri inceleyerek Buharî'nin siyer rivayetlerindeki yöntemini analiz etme hedefindedir.

"Hadis Tarihi ve Literatürü" oturumunda ise devam eden tezlerden Merve İleri'nin "Hadis Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinde Kadın Muhaddislerin Rolü – Hicrî V.-VII. Asır" doktora tezi tartışılmıştır. Kadın muhaddislerin hadis ilminin gelişimindeki rolü, eğitim faaliyetlerindeki etkin konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sahâbeden günümüze 9328 muhaddisenin tespit edildiği doktora çalışmasında V.-VII yüzyıl arasındaki yaklaşık 1000 isim üzerinden panorama çizilmiştir. Araştırmanın temel soruları; kadın muhaddislerin eğitim mekanları, öğrenim-öğretim yaşları, vefat tarihleri, rihleye karşı tutumları, yaşadıkları bölgeler, hangi yöntemleri kullanarak hadis aktarımında bulunduklarıdır. Bu bölümdeki ikinci araştırmacı Tuba Öztürk'ün Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine 20. yüzyılda yazılmış iki şerh olan "*Avnu'l-ma'bûd*

ve *el-Menhelü'l- azbü'l-mevrûd*'un Mukayesesi" adlı doktora tezi müzakere edilmiştir. İlgili iki eserin tercihinde tarihî olarak yakın dönem ve benzer siyasi konjonktürde yazılmaları etkili olmuştur. Çalışmada, Hindistanlı, Azîmâbâdî'nin ehl-i hadis eğilimi ile Mısırlı Hattâb es-Sübkî'nin *el*-Selefî eğiliminin şerhlerine etkisi olup olmadığı araştırılacaktır. Ayrıca şerhlerin ortak kaynakları, farklı yönleri, birbirlerine etkileri ve fıkhî yaklaşımlarını ortaya konmaya çalışılacaktır.

Toplantının ikinci gününde Dr. Fatma Yüksel Çamur, Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Dr. Rahile Yılmaz, Dr. Ayşe Gültekin akademi ve yurt dışı tecrübelerini araştırmacılarla paylaşmıştır. Fatma Yüksel Çamur, Birmingham Üniversitesi'nde misafir doktora öğrencisi olarak yaptığı çalışmalarda tez konusunun Batı'daki karşılığının "anlatıbilim" olduğunu keşfettiğini ifade etmiştir. Günümüz hadis araştırmacılarının sosyal bilimler alanındaki okumalarla çalıştıkları konularda açılım sağlayabileceği, akranlar ve hocalarla müzakerenin araştırmanın kalitesini artıracağı görüşündedir. Ayşe Esra Şahyar, yazılan metinlerin demlendirilmesini ardından tekrar okunarak hocaya gönderilmesini tavsiye etmiştir. Sosyal hayata dair bazı kısıtlamalar olabilse de anne-baba hakkını gözeterek onlara vakit ayırmamız gerektiğini belirtmiştir. Ayşe Gültekin, ilmî hayatın başlangıçta meşakkatinin olacağını ancak sonrasında baldan tatlı hale geleceğini; asistanların, hocaların derslerine girerek tecrübe kazanması gerektiğini; öğretmenin, kişinin kendi öğrenmesine büyük katkısı olduğunu dile getirmiştir. Rahile Yılmaz, araştırmalarımızın gelecekte hangi mecralarda bulunacağını tahmin edemeyeceğimizi bu sebeple dilimizi geliştirerek çalışmalarımızda kaynak taramalarımızı zengin tutmayı, akademisyenlerle iletişim halinde kalarak konuyu müzakere etmeyi ve lisans düzeyinden itibaren yurtdışı tecrübesi edinmenin faydalarını anlatmıştır.

Toplantının son oturumunda Dr. Sehal Deniz Varlık, "Hz. Peygamber'in Değer Verme Ahlakını Hayata Aktarma" projesini araştırmacılarla paylaşmıştır. Şeklî sünnetlerin toplumda ön plana çıktığını düşünen araştırmacı, "Sünnette Değer Verme Ahlakı"nı esas alarak Diyanet mensupları ve üniversite öğrencileri üzerinde alan araştırması yapmayı planlamaktadır. "Sünnet meselesini teoriden pratiğe nasıl getirebiliriz?" sorusuna cevap üretmeyi amaçlayan bu proje ile sünnet hususunda toplumsal farkındalık oluşturulması hedeflenmektedir.

Toplantı neticesinde katılımcılar önümüzdeki yıllarda tez ve makale sunumlarının artmasını ve farklı şehirlerden hocalarımızla tanışarak tecrübelerinden istifade etmenin alana dair motivasyonlarını artırdığını belirtmişlerdir. Önümüzdeki toplantılarda teknik ekipmanın daha iyi kurgulanarak programın yüz yüze/çevrimiçi katılıma açık olması, programa uzaktan katkı sunulmasını sağlar. Düzenleme ekibinde her kademeden akademisyenin bulunması, toplantının organizasyon

bakımından daha insicamlı yürütülmesine yardımcı olur. İlahiyat alanındaki kadın akademisyenlerin Türkiye'deki serencamı dikkate alındığında bu toplantının gerçekleşmiş olması ümit vericidir. Mevcut toplantıların tüm hadis akademyasını kapsayacak ölçüde büyük toplantılara evrilmesi temennimizdir.

darulfunun
ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.

2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtlara göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.

3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.

4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.

5. Elektronik başvurular https://dergipark.org.tr/tr/login adresinden kabul edilmektedir.

6. Makale yazım kuralları anahatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; ▸ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▸ iki yana dayalı ▸ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; ▸ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▸ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde "başlık (title)", "öz (abstract)" içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce "anahtar kelimeler" bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat'ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLOLAR, ŞEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Şekiller	Tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve şekillerde genel şablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; ▸ önce ve sonra alanı 0, ▸ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman küçük harfle yazılır). Tablo ve şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	Çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortalı ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
Üçüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar küçük harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden önceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar küçük harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar küçük harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve şekil başlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat,* published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.

2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.

3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.

4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.

5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through Dergipark https://dergipark.org.tr/en/login

6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/_

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: ▸ before and after: 6 pt ▸ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices. Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows: ▸ before and after: 0 ▸ spacing: Single Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.