

S A Y I 24 • 2 0 1 0

İslâm  
Araştırmaları  
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





# İslâm Arařtırmaları Dergisi

Sayı 24 • 2010

Sahibi	TDV İslâm Arařtırmaları Merkezi (İSAM)
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yařarođlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Ali Kõse, Prof. Dr. Talip Kũçũkcan, Prof. Dr. Recep Őentũrk, Prof. Dr. M. Sait Őzervarlı, Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Tahsin Gõrgũn, Doç. Dr. Salime Leyla Gũrkan, Doç. Dr. Seyfũ Kenan, Doç. Dr. Őũkrũ Őzen, Doç. Dr. Mustafa Sinanođlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Eyyũp Said Kaya, Dr. M. Suat Mertođlu, Dr. Őmer Tũrker
Yayın Danıřma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dõnmez (İst. 29 Mayıs Őniversitesi) Prof. Dr. Anke von Kũgelgen (Universitãt Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludađ Őniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yařar Ocak (Hacettepe Őniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Őniversitesi)
Yayına Hazırlayan	Dr. Ali Hakan Çavuşođlu, Dr. Eyyũp Said Kaya
Kitãbiyat	Dr. Ali Hakan Çavuşođlu, Dr. Eyyũp Said Kaya, Dr. Vildan S. Cořkun
Bibliyografya	Abdũlkadir Őenel
İmlã	Nurettin Albayrak
Tashih	Dr. Suat Mertođlu, Dr. Halit Őzkan, Mehmet Gũnyũzlũ (Tũrkçe); Doç. Dr. Salime Leyla Gũrkan, Zeynep Kandur (İngilizce); Dr. Rainer Brõmer, Dr. Suat Mertođlu (Almanca); Doç. Dr. Muhammed Aruçi, Dr. Mehmet Boynukalın, Dr. Halit Őzkan (Arapça)
Sayfa Tasarım	Ender Boztũrk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İřletmesi

*İslâm Arařtırmaları Dergisi* yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmĩ ve fikrĩ sorumluluđu yazarlarına aittir.

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

© İslâm Arařtırmaları Merkezi (İSAM), 2010  
ISSN 1301-3289



# İslâm Arařtırmaları Dergisi

Sayı 24 • 2010

## İçindekiler

- Yedi Harf Meselesi 1  
HARUN ÖĞMÜŐ
- Kutadgu Bilig* Tasavvufi Açıdan Nasıl Okunabilir? 25  
FATİH M. ŐEKER
- Diltheys Kritik an Kants Zeitlehre 63  
ARSLAN TOPAKKAYA
- معايير التعزير 79  
طونجاي باش أوغلي
- مسألة تأخير البيان عند الأصوليين 129  
أرطغرل بوينوقالين
- Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ'sı*, Molla Gürânî'nin Reddiyesi  
ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir 173  
HASAN ÖZER

## Kitâbiyat

- Grace Davie, *The Sociology of Religion* 209  
MERVE BETÜL BAYRAK
- Mustafa Demiray, *Hak Zâil Olmaz: Roma, Türk ve İslâm Hukuklarında Eksik Borç* 211  
SEVİNÇ BİLDİK
- M. Sait Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* 217  
RECEP ERKMEK
- Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* 222  
FEYZA IŞIK
- Aziz Doğanay – Selçuk Mülayim (editörler), *İslâm Sanatı: Büyük Bildirinin Göstergeleri* 225  
HAŞİM KARPUZ
- Gaydâ Hazne Kâtibî, *Evveliyâtü'l-fütûh: Hurûbü'r-ridde fi'l-İslâm* 229  
HİLAL LİVAOĞLU
- Selçuk Mülayim, *Sinan bin Abdülmennan: Bir Dünya Mimarının Hayat Hikayesi, Eserleri ve Ötesi* 233  
AHMET SEZGİN
- Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* 236  
MEHMET ZAHİT TIRYAKI
- Adrian C. Brock (ed.), *Internationalizing the History of Psychology* 238  
ŞEYMA TURAN

## Yedi Harf Meselesi

Harun ÖğmüŖ\*

### The Problem of al-Ahruf al-Sab'a

One of the most problematic topics in the history of the Qur'an is "al-ahruf al-sab'a". Various opinions are given on this topic; it is due mainly to a lack of sufficient examples regarding the nature of it. This paper aims to do two things: first to analyze major opinions on the topic and second to firmly argue for the view that al-ahruf al-sab'a is the way of reciting the words of the Qur'an by simply and unintentionally changing them with their synonyms. The emergence of al-ahruf al-sab'a, it is argued, was the result of the fact that the first Muslim society, who were in urgent need of learning the Qur'an and the principles of Islam for their daily prayer and daily life, spoke Arabic in different dialects and its culture mainly depended on memory due to low literacy.

Key words: Qur'an, al-ahruf al-sab'a, Qur'an recitation/qir'āh, Arabic dialects

### GiriŖ

Yedi harf, Kur'an tarihinin en önemli problemlerinden birini teşkil etmektedir. Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu belirten birçok hadis olmakla birlikte, bunların yedi harfin mahiyetini tam olarak açıkladığı söylenemez. Bu sebeple bu konuda birçok görüş ortaya atılmış, deęişik yorumlar yapılmıştır.

En yaygın kanaate göre "Kur'an'ın bazı kelimelerinin alternatif lafızlarla okunması" olarak anlaşılan yedi harf, genel olarak klasik kaynaklarda ve günümüzdeki çalışmalarda vahiy mahsulü olarak değerlendirilmektedir.<sup>1</sup> Bununla birlikte günümüz araştırmacılarından bazıları, yedi harfi "nâzil olduğu çağda Kur'an'ın

\* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu yaklaşımı sergileyen yeni çalışmalar içerisinde şunlar zikredilebilir: Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.); Abdurrahman b. İbrâhim el-Matrûdî, *el-Ahrufü'l-Kur'âniyyetü's-seb'a* (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 1991); İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kiraati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995); Mustafa Altundağ, *Sahih Kiraatlerin Kaynağı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007); Abdurrahman Çetin, "Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, 1/3 (1987), s. 71-88.

geçici bir süre mâna ile okunması” olarak anlama eğilimi göstermektedir.<sup>2</sup> Öte yandan Kur’an’ın okunuşunda şifahî nakli tamamıyla gözdardı eden Goldziher gibi bazı Batılı araştırmacılar, konuyla ilgili rivayetlerin Kur’an’ın farklı şekillerde okunuşuna delâlet etmesinden ve kıraat farklılıklarından hareketle ilk dönemde Kur’an’ın sabit bir metni olmadığını, hareke ve noktanın olmayışı gibi imlâ yeter-sizlikleri sebebiyle herkesin Kur’an’ı bağlama göre okuduğunu, Allah’ın tenzihi ve nahiv kaidelerine uygunluk gibi amaçlar güdülerek değişik kıraatler üretildiğini, Kur’an metninin takarrur edişinin Hz. Peygamber’in vefatından çok sonra mümkün olabildiğini ispat etme gayreti içerisinde olmuşlardır.<sup>3</sup> Bu sebeple konu-tarihe itikal etmiş olmakla birlikte- Kur’an’ın sıhhati bakımından önemini hâlâ muhafaza etmektedir.

Bu çalışmada -konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla- yedi harf kavramını ana hatlarıyla açıkladıktan sonra asıl olarak Kur’an’ın nâzil olduğu çağda Arap dilinin durumunu tasvir edip yedi harfle ilgili olarak öne çıkan görüşleri değerlendirdikten sonra, örtüşükleri noktaları tespit edeceğiz. Hemen belirtelim ki, söz konusu görüşlerin hepsini telif etmek gibi bir tekellüf içine girmek niyetinde değiliz. Ancak yaptığımız değerlendirmeler esnasında ister istemez akla gelen örtüşme noktalarını ortaya koyacağız ve nihayet yaygın kanaate göre “Kur’an’ın alternatif lafızlarla okunuşu” olarak anlaşılan yedi harf ruhsatında mezkûr alternatif lafızların her birinin vahiy kaynaklı olup olmadığı üzerinde duracağız. Nüzûl çağında Arap dilinin durumuna dikkat çekmekle yedi harf meselesinin varlık gerekçesini ortaya koymuş olacağız. Daha sonra üzerinde duracağımız hususlar ise konu hakkında bizim önerdiğimiz görüşü teşkil edecektir.

## I. Yedi Harf Kavramı

Harf, lugatte bir şeyin ucu, kenarı, sınırı anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Bu kelime, “kılıcın ucu, geminin kenarı ve dağın yamacı” gibi anlamları ifade etmek için حرف

2 bk. Mustafa Öztürk, “Kur’an Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2003), s. 209; Mehmet Çalışkan, “Kur’an’ın Nüzûlü ve Yedi Harf Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2005), s. 223-4; benzer bir yaklaşım için bk. Yusuf Alemdar, “Kıraatlerin Ortaya Çıkış Meselelerine Yeni (den) Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), s. 149.

3 Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), s. 21-30, 35-74; Şarkiyatçıların konuyla ilgili yaklaşımları hakkında ayrıca bk. Mustafa Küçükaşçı, “Şarkiyatçı Jeffery ve Kur’an Araştırmalarının Değerlendirilmesi” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Suat Yıldırım, “el-Ahrufü’s-seb’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul 2006), II, 175; Abdülhamit Binışık, “Kıraat”, *DİA*, XXV, 430.

4 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1990), IV, 1342.



ومن الناس من يعبد الله على حرف<sup>5</sup>، حرف السفينة، حرف الجبل  
 “İnsanlardan bir harf üzerine (diken üstünde) kulluk edenler vardır”<sup>6</sup> âyetinde de  
 bu anlamda kullanılmıştır.<sup>7</sup> Yine Kur’an müfredatından olan<sup>8</sup> ve aynı kökten ge-  
 len “tahrif” de “iki anlam verilmesi mümkün olan bir sözü muhtemel anlamların-  
 dan yalnızca birine hasretmek [kelimenin anlamını bir uca çekmek]”<sup>9</sup> mânasına  
 gelmektedir. Şu hâlde harf kelimesinin asıl mânasının “uç, kenar, sınır” olduğu  
 taayyün etmiş olmaktadır. Bununla birlikte alfabenin harflerinden her birine ve  
 bir kelimeye harf denilebildiği gibi bir hutbe ve kasidenin tamamı da harf ola-  
 rak isimlendirilebilir.<sup>10</sup> Şu hâlde anlaşılmalıdır ki, harf kelimesinin gerek kelime,  
 hutbe ve kaside anlamında, gerekse lehçe ve vecih (okuyuş şekli) anlamında  
 kullanılması,<sup>11</sup> asıl anlam ile bu anlamlar arasında külliyet-cüz’iyyete dayalı bir  
 mecaz ilişkisinin olmasından ileri gelmektedir.<sup>12</sup> Çünkü harf, kelimenin bir parça-  
 sıdır. Lehçe, vecih vb. de kelimelerden oluşur.

Hadislerde zikredilen harfin, “vecih” ve “kıraat” anlamında olduğu, dolayısı-  
 la yedi harfin Kur’an’ın okunuşuna taalluk eden bir mesele olduğu anlaşılmakta-  
 dır. Aşağıda meallerini verdiğimiz hadisler bunu açıkça ortaya koymaktadır:

Übey b. Kâ’b’in naklettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:  
 “Ey Übey! Bana Kur’an okutuldu ve ‘Bir harf üzerine mi iki harf üzerine mi?’

5 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), s. 163.

6 el-Hac 22/11.

7 Bu âyeteki حرف على “bir harf üzerine/bir uçtan” ifadesini ilk dönem dilcilerinden Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 210/825), “kararsızlık, sebatsızlık ve muhataba güven vermemek” gibi anlamlarla açıklar (Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin [Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.], II, 46). Zemahşerî de (ö. 538/1143), “Bu ifade, din hakkında gönül rahatlığı ve huzur duymayıp da ordunun ilk saflarında bulunan kimse gibi kaygı ve tereddüt içerisinde olmak anlamında bir deyim” (Zemahşerî, *el-Keşşâf* [Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995], III, 143; ayrıca bk. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî ve M. Ali en-Neccâr [Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983], II, 216) demek suretiyle âyete Ebû Ubeyde'nin açıklamalarıyla paralel bir izah getirir. Âyetin, Medine'ye yerleşip müslüman olduktan sonra sağlık ve refaha kavuşurlarsa dinlerinde kalıp aksi bir durum olursa dinlerinden dönen bir kısım bedevî hakkında nâzil olduğunun belirtilmesi de (Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* [Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.], s. 230-1) mezkûr açıklamaları teyit etmektedir.

8 bk. el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/41.

9 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 164.

10 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-türâs, ts.), s. 35.

11 Ezherî, *Tehzibü'l-luga* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.), V, 12; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), IX, 837.

12 Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'an*, s. 32; ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 35; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), s. 369.

diye soruldu. Yanımda bulunan melek bana 'iki harf üzerine, de' dedi. Ben de 'iki harf üzerine' dedim. Sonra yine 'iki harf üzerine mi üç harf üzerine mi?' diye soruldu. Yanımda bulunan melek 'üç harf üzerine, de' dedi. Ben de 'üç harf üzerine' cevabını verdim. Soru ve cevaplar bu şekilde yedi harfe ulaşana kadar devam etti. Sonra şöyle buyurdu: Azap âyetini rahmet âyetiyle, rahmet âyetini azap âyetiyle bitirmedikçe 'Allah işitir, bilir' *سميعاً عليماً* yerine 'Allah azizdir, hakîmdir' *عزيراً حكيماً* desen bu harflerin hepsi de (kalpteki hasalıklara) şifa verici ve (hüccet bakımından) yeterli olur."<sup>13</sup>

Konuyla ilgili başka bir hadiste Hz. Ömer'in şöyle dediği rivayet edilir:

"Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın Furkân sûresini benim okuduğumdan farklı bir şekilde okuduğunu işittim. Halbuki Resûlullah bu sûreyi bana bizzat okumuştur. (Kızdım ve kızgınlıkla) nerdeyse üzerine atılacaktım. Ancak (namazını bitirip) okumayı kesinceye kadar ona müsaade ettim. Sonra onu yakasından tuttuğum gibi Resûlullah'a götürdüm ve 'Bu adamın Kur'an'ı senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu işittim diye şikâyetle buldum. Hz. Peygamber (sav) bana 'Onu bırak!' buyurdu. Sonra ona 'Oku bakalım!' dedi. O da okudu. Hz. Peygamber 'Bu şekilde nâzil oldu!' dedi. Sonra bana 'Sen oku bakalım!' buyurdu. Ben de bildiğim gibi okudum. Bana da 'Bu şekilde nâzil oldu!' dedi ve ekledi: Bu Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz!"<sup>14</sup>

Yedi harfle ilgili birçok hadis vardır.<sup>15</sup> Çalışmamız içerisinde gerekli oldukça bazılarını zikredeceğimiz için burada yer vermediğimiz bu hadislerin birçoğu, "Bu Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur"<sup>16</sup> ifadesini ihtiva etmekte ve bu ifadenin mânen mütevâtir olduğu ileri sürülmektedir.<sup>17</sup> Böyle olmakla birlikte hadislerin hiçbirisi sahabenin, söz gelimi Hişâm b. Hakîm ve Hz. Ömer'in okuyuş farklılıklarıyla ilgili tek bir örnek bile ihtiva etmemektedir. Bu sebeple yedi harfin mahiyeti hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür.

Hadislerde geçen "yedi harf" ifadesindeki "yedi" lafzıyla kastedilenin bilinen yedi sayısı olup olmadığı da üzerinde durulması gereken bir husustur. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi bazı âlimler, yedi ve katlarının Arap dilinde kesretten kinaye olduğunu, dolayısıyla hadislerde 6 ve 8 arasındaki 7 sayısının değil de çokluğun kastedildiğini ve bununla Kur'an'ın okunuşunda gösterilen kolaylaştırmanın dile getirildiğini ileri sürmüştür.<sup>18</sup> Ancak Süyûtî (ö. 911/1505), -bizim de zikrettiğimiz ilk

13 Ebû Dâvûd, "Vitr", 22.

14 Örneğin bk. Buhârî, "Fezâil", 5; Tirmizî, "Kırâât", 2.

15 Konuyla ilgili hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bk. Emin Aşıkutlu, "Kuraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahrîc ve Değerlendirilmesi)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), s. 43-106.

16 Buhârî, "Fezâil", 5.

17 Âşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 44.

18 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-aziz*, nşr. Velid

hadiste olduğu gibi- bazı hadislerde sayının tek tek artırılıp yedide durduğundan hareketle bu görüşü reddetmiş ve bilinen yedi sayısının kastedildiğini savunmuştur.<sup>19</sup>

İkinci görüşün savunucularının, Kur'an'ın her kelimesinin yedi vechi olduğunu söyledikleri düşünülmemelidir. Çünkü hadisteki ifade إن هذا القرآن أنزل سبعة أحرف şeklinde değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın her bir kelimesinin mutlaka yedi vechi olduğunu ifade etmez. Zira hadisteki على edatı, vecihlerin sayısının yediyi geçmeyeceğini gösterir. Şu hâlde bir kelimenin okunuşu bir vecihle yedi vecih arasında değişir, ama yedi vechi geçmez.<sup>20</sup>

## II. Yedi Harfle İlgili Başlıca Görüşler

Yedi harf hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür. Süyûtî (ö. 911/1505) bunların sayısını kırka kadar çıkarmaktadır.<sup>21</sup> Ancak bu görüşlerin çoğu “muhkem, müteşâbih, nâsîh, mensuh, umum, husus ve kısas” gibi Kur'an'ın ihtiva ettiği konu ve üslup özelliklerinden bir araya getirilmiş yedişer maddeden oluşmaktadır ve dolayısıyla bu maddeler -mahiyeti tam olarak bilinemese bile- ilgili hadislerden Kur'an'ın okunuşuyla ilgili bir mesele olduğu anlaşılan yedi harfi açıklamamakta, daha çok bu görüşleri ileri sürenlerin derinleştiği alanın veya benimsediği metot ve meşrebin konularından oluşturulmuş gibi görünmektedir. Maksudumuzun anlaşılması için bu görüşlerden birkaç örnek verelim:

1. Tezkir-te'nîs, şart-cevap, tasrif-i'rab, yemin ve cevabı, cem'-ifrad, tasgîr-tâzîm ve edatların ihtilâfi.

2. Zühhd-kanaat, hizmet, fütüvvet, murakabe, tazarru, sabır ve şevk.

3. Yedi harf, yedi lafız türü olup bunlar has, âm, has kastedilen âm, âm kastedilen has, ibaresi tevile ihtiyaç bırakmayan lafız, yalnız âlimlerin bilebildiği lafız ve yalnız ilimde derinleşen âlimlerin bilebildiği lafızdır.<sup>22</sup>

Müsâid et-Tabâtabâî (Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehbî, 1993), s. 256; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), I, 145.

19 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145-6; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), I, 151.

20 bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 255-6; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 155-6. Burada أف (el-Enbiyâ 20/67) gibi bazı Kur'an kelimelerinin yediden çok fazla vecihle okunması bir itiraz olarak vârit olmaz (Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 156). Zira bu vecihler, ileride aktaracağımız yedi harfle ilgili görüşler içerisinde en yaygın kabul edilen Taberî'nin görüşüne göre harf olmayıp kıraatle ilgilidir (Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* [nşr. Abdülmuhsin et-Türkî [baskı yeri yok: Hecl, ts.], I, 60). İbn Kuteybe ve onu izleyenlere göre ise -yerinde zikredeğimiz üzere- harfin içerisinde yer alsın da yapıtları özel tasnif sebebiyle yine yediyi geçmemektedir.

21 bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145-56.

22 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153-4.

Görüldüğü gibi bu maddelerin birincisi nahiv ilminin konularından, ikincisi tasavvuf prensiplerinden, üçüncüsü ise usûl-i fıkıh ilkelerinden oluşturulmuştur. Zikredilen bu maddelerin bir kısmı hakkında bazı hadisler vârit olmakla birlikte,<sup>23</sup> -muteber sayılsa bile- bu hadislerde zikredilen yedi harf, yukarıda çerçevesini çizdiğimiz Kur'an'ın okunuşuyla ilgili olan yedi harf olamaz. Çünkü yukarıda çerçevesini çizdiğimiz yedi harf, Kur'an'ın bir kelimesinin telaffuz ve seslendirilmesindeki farklılıklara taalluk etmektedir. Burada zikredilen maddeler ise Kur'an'ın üslup özellikleri veya insanları yönelttiği davranışlarla ilgili olup bunların her birinde ihtilâf düşünülemez. Çünkü bu, Kur'an'da çelişkiye yol açar. Söz gelimi bu görüşler içerisinde yer alan “emir, nehiy, helâl, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl” maddelerini<sup>24</sup> ele alalım: Bir şey aynı zamanda hem helâl hem haram, hem emredilmiş hem yasaklanmış ilh. olamaz.<sup>25</sup> İhtilâfın, bu maddelerin her biri hakkında değil de birbirleri arasında düşünülmesi ve böylece bu görüşlerin, “Kur'an'ın yedi maddeyi ihtiva etmesi” şeklinde yorumlanması ise isabetli olmaz. Çünkü böyle bir yorum, Kur'an'ın okunuşuyla bir ilgisi olmadığından, yukarıda çerçevesini çizdiğimiz yedi harf meselesini açıklayamaz.

Bizce yedi harf meselesini açıklayabilecek görüşler ise şöyle sıralanabilir:

1. Yedi harf, Kur'an'ı hepsi de “Gel!” anlamındaki *أسرع، عجل، هلم، تعال، أقبل* gibi müterâdif kelimeleri birbirinin yerine koyarak okumaktır.<sup>26</sup> Bu görüş Taberî'nin (ö. 310/922) yanı sıra Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Abdülber (ö. 338/950) ve Bâkullânî (ö. 403/1013) gibi birçok âlim tarafından da savunulmaktadır.<sup>27</sup>

2. Yedi harf, yedi Arap lehçesidir. Kur'an'ın yedi bölümünden her biri önde gelen yedi Arap lehçesinden biriyle nâzil olmuştur. Ancak bazı lehçelerle nâzil olan Kur'an bölümleri diğer lehçelerle nâzil olan bölümlerden miktarca daha fazladır. Bu görüş, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 223/838) ait olup<sup>28</sup> Sa'leb (ö. 291/914) ve Ezherî (ö. 370/981)<sup>29</sup> gibi dilcilerle hadisçi Beyhaki'ye de (ö. 458/1066) nispet edilmektedir.<sup>30</sup>

23 Bu hadisler muteber görülmemektedir. bk. Aşikkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi”, s. 60-61.

24 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

25 Taberî, *Câmiu'l-beğân*, I, 43-44; Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. 'İsâm el-Kuzâh (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2001), I, 367-368; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru Taybe, 2005), XI, 194-5.

26 Taberî, *Câmiu'l-beğân*, I, 45-46.

27 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 148.

28 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Vehbî Süleyman Gävecî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1991), s. 203.

29 bk. Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, V, 13.

30 Bu görüş sahipleri, söz konusu lehçelerin hangi Arap lehçesi olduğu hakkında kendi aralarında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 149-51.

3. Yedi harfi Kur'an'da dağınık bulunan ve yedi grupta toplanan vecihlerle (okuyuş farklılıkları) izah etmeye çalışan İbn Kuteybe (ö. 276/889), söz konusu vecihleri şöyle sıralamaktadır<sup>31</sup>:

a. الحجل (cimrilik)<sup>32</sup> kelimesinin الحُجْل ve الحَجَل şekillerinde okunmasında olduğu gibi imlâ ve mânada değişiklik oluşturmayan vecih.

b. ربنا باعد بين أسفارنا âyetindeki<sup>33</sup> fiilin emr-i hâzır ve fiil-i mâzi şekillerinde okunmasında olduğu gibi imlânın değişmeyip mânanın değiştiği vecih.<sup>34</sup>

c. وانظر إلى العظام كيف ننشرها “Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyoruz”<sup>35</sup> âyetindeki ننشرها “düzenliyoruz” fiilinin ننشرها “diriltiyoruz” şeklinde okunması gibi, kelimenin suretinin değişmeyip harflerinin ve buna bağlı olarak mânasının değiştiği vecih.<sup>36</sup>

d. إن كانت إلا صيحة واحدة “Olup biten tek şey, bir çığlıktan ibarettir”<sup>37</sup> âyetindeki صيحة “çığlık, ses” kelimesinin زقية olarak okunmasında olduğu gibi kelimenin imlâsının değişip mânasının değişmediği vecih.

e. وطلع منضود “Birbiri üstüne dizili muzlar”<sup>38</sup> âyetindeki طلع “muz” kelimesinin طلع “tomurcuk” şeklinde okunmasında olduğu gibi hem imlânın hem de mânanın değiştiği vecih.

f. وجاءت سكرة الموت بالحق “Ölüm sarhoşluğu gerçekten geldi”<sup>39</sup> âyetinin وجاءت سكرة الموت بالحق “gerçeğin sarhoşluğu/sersemletmesi ölümle geldi” şeklinde okunması gibi bazı kelimelerin birbirinden önce veya sonra yer almasından (takdim-tehir) kaynaklanan vecih.

g. وما عملت أيديهم “Elleriyle imal ettikleri şey”<sup>40</sup> âyetinin وما عملت أيديهم şeklinde okunması gibi, metnin imlâsında fazla veya eksik bir kelime veya harf bulunmasından (ziyade ve noksan) kaynaklanan vecih.

31 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 36-38.

32 en-Nisâ 4/37.

33 Sebe' 34/19.

34 Emr-i hâzır okunması durumunda, “Rabbimiz! Seferlerimizin arasını uzaklaştır!” anlamına gelir. Fiil-i mâzi okunması durumunda ise, “Rabbimiz, seferlerimizin arasını uzaklaştırdı” anlamına gelir.

35 el-Bakara 2/259.

36 Bu ve benzeri örneklerde Hz. Osman'ın derlediği noktasız-harekesiz mushafların imlâsının (resmü'l-mushaf) geçerli olduğunu, binaen aleyh ث ج ب ت خ gibi şu anda noktalı olan harflerin noktalarının böyle örneklerde yok farzedilmesi ve kelimenin sadece iskeletinin dikkate alınmasının gerektiğini söylemeliyiz.

37 Yâsîn 36/53.

38 el-Vâkıa 56/29.

39 Kâf 50/19.

40 Yâsîn 36/35.

Ebü'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimler de -saydıkları bazı maddeler buradakilerden farklı olsa da- özü itibariyle İbn Kuteybe'nin bu görüşünü savunmuşlardır.<sup>41</sup>

#### 4. Yedi harf, yedi kıraattir.<sup>42</sup>

Yedi harf konusunda en çok öne çıkan görüşler bunlardır. Bunlar dışında yedi harfin anlaşılmasında bir müşkil olduğu ve yedi sayısının hakiki mânada olmadığı şeklinde görüşler de ileri sürülmüştür.<sup>43</sup> Ancak bunlardan birincisinin herhangi bir tezi olmadığı için bir görüş olarak kabul edilmeyeceği açıktır. Konuyla ilgili diğer görüşler ise ya birbirleriyle tedahül eder mahiyettedir veya -yukarıda da belirttiğimiz gibi- "emir, nehiy, helâl, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl" gibi, okuyuşla ilgisi olmayan ve dolayısıyla hadiste belirtilen yedi harfle ilişkilendirilemeyecek Kur'an konularının yedişer madde hâlinde zikredilmesinden ibarettir.<sup>44</sup>

41 İbnü'l-Cezerî'nin zikrettiği vecihler ifade farklılıkları dışında hemen hemen İbn Kuteybe'nin zikrettikleriyle aynıdır (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* [Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.], I, 26). Ebü'l-Fazl er-Râzî'nin zikrettiği vecihler ise şunlardır: a. İsimlerin ifrad-tesniye-cem', tezkir ve te'nîs bakımından değişmesi. b. Fiillerin mâzi-muzâri-emir şeklinde değişmesi. c. İ'rabla ilgili değişiklik. d. Ziyâde ve noksanla ilgili değişiklik. e. Takdim-tehirle ilgili değişiklik. f. Bir kelimenin yerine müterâdifinin konuluşuyla ilgili değişiklik. h. İdgam, izhar gibi telaffuzla ilgili değişiklik. kş. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 147-8.

42 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 146.

43 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145. Yedi harfle ilgili farklı bir yaklaşım geliştirenlerden biri de günümüz araştırmacılarından Murat Sülün'dür. Sülün'e göre yedi harf olgusunun sebebi, imkânları çok geniş olsa da, nihayetinde beşeri bir dil olan Arapça'nın Hz. Peygamber'e (sav) vahyedilen Cibrîli mahiyetleri ifade etmede yetersiz kalışıdır. Diğer insanlardan çok farklı bir idrak seviyesine sahip olan Hz. Peygamber (sav), bize tebliğ ettikleriyle aynı muhtevada fakat farklı mahiyette olan vahyi aldıktan sonra insanlara okurken -beşer dilinin ilâhî kelâmı karşılayamaması sebebiyle- zaman zaman onu birden fazla lafız kalıbına sokmuş, yedi harf olgusu bunun neticesinde ortaya çıkmıştır (Murat Sülün, "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 [1997], s. 133-4). Oldukça enteresan olan bu yaklaşım, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın içerdiği kelime ve kıraat farklılıklarına çok iyi bir izah getirmekle birlikte meselenin daha çok metafizik boyutuyla ilgilidir. Biz ise çalışmamızı, Kur'an'ın Hz. Peygamber (sav) tarafından insanlara okunup tamamen fizik âleme intikalinden sonra ashâb-ı kirâm tarafından okunuşu esnasındaki problemlere hasretmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla meselenin daha önceki safhası çalışmamızın sınırlarına girmektedir. Zaten başka bir çalışmada "Ne yazık ki, başta tefsir usulü olmak üzere çeşitli eserlerde mesele neredeyse tamamen bir kolaylaştırma ve ruhsat meselesi imiş gibi, çok basit bir yaklaşımla ele alınıyor ve 'âyetlerin mâna ile okunması' mesâbesine indirgeniyor" diyerek konunun insanlara dönük yönünün kolaylaştırma, ruhsat ve "mâna ile okuma"ya taalluk ettiğini -doğrudan olmasa da- adı geçen müellif de ifade etmektedir (Murat Sülün, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Kur'an Vahiylerinin Kitap Haline Getirilişi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 [1997], s. 105). Aynı müellifin, meselenin metafizik boyutu yanı sıra fizik boyutuyla ilgili sebeplerine de temas ettiği bir başka çalışması için bk. Murat Sülün ve Muhammed Abay, "Kıraat Bibliyografyası", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat ilmi ve Problemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 477'deki dipnot.

44 bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 146-8, 151-6.

Yedi harfin yedi kıraat olduğuna ilişkin görüşe gelince, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlamasından önce Ebû Ubeyd, Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Taberî gibi âlimlerin yetmiş kadar kıraat imamı tespit ettiği ve onların tespit ettiği bu imamlar içerisinde mevcut yedi imamdan daha üstün olanların da bulunduğu, yedi harfin yedi kıraat olduğunun söylenmesi durumunda bu imamların kıraatlerinin görmezden gelinmiş olacağı gerekçesiyle doğru bulunmamış<sup>45</sup>, hatta kıraatleri yediyle sınırlandırmakla böyle bir karışıklığa meydan verdiği gerekçesiyle İbn Mücâhid'i tenkit edenler olmuştur.<sup>46</sup>

İlk bakışta İbn Kuteybe'nin de harften değil, kıraatten bahsettiği akla gelebilir. Nitekim aktardığımız görüşünün konu başlığı da *باب الرد عليهم في وجوه القراءات* (Kıraat Vecihleri Hakkında [Tereddüt Oluşturmaya Çalışan Kimselere] Reddiye) başlığını taşımaktadır.<sup>47</sup> Ancak İbn Kuteybe "kıraat" ifadesini geniş bir mânada kullanmış olmalıdır. Çünkü zikrettiği vecihler içerisinde kelime fazlalığı-eksikliği (ziyade-noksan), bazı kelimelerin birbirinden önce veya sonra zikredilmesi (takdim-tehir), müterâdif kelimelerin birbiri yerine konulması gibi Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın hattına uymayan vecihler vardır. Halbuki kıraatin muteber olması için sahih bir senedinin olmasının yanı sıra Arap diline ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birinin hattına uygun olması da gerekir.<sup>48</sup> Nitekim İbn Kuteybe, konuya başlarken yedi harfle ilgili bir hadis zikreder, konuyla ilgili bazı görüşleri değerlendirir ve yedi harf kavramını açıklar.<sup>49</sup> Bütün bunlar, onun "kıraat" kelimesini yedi harfi de içine alacak geniş bir anlamda kullandığını göstermektedir. Nitekim bu konuda İbn Kuteybe'yle paralel düşünen ve onun gibi değişik kıraat vecihlerinden yedili bir tasnif yapan İbnü'l-Cezerî, söz konusu görüşleri zikretmeden önce "Kıraatin sahih, şâz, zayıf ve münkerini araştırdım, ihtilâflarının yedi vecih olduğunu gördüm"<sup>50</sup> ifadesini kullanır. Bu ifade, yapılan bu tasnifte sadece muteber olan kıraatlerin dikkate alınmadığını, bunun dışında kelime değişikliğine yol açan yedi harfe de yer verildiğini göstermektedir. Nitekim yedi harfle ilgili örneklere baktığımızda, İbn Mes'ûd'un *صبيحة* "ses, çılgılık" kelimesini<sup>51</sup> *زقية* okuması gibi<sup>52</sup> çoğunlukla mushafın hattına uymayan müterâdif okuyuşlar olduğunu gö-

45 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an maâni'l-kirâât*, nşr. Muhyiddin Ramazan (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1979), s. 25-27; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 337.

46 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1990), s. 247-8; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, 10/27 (2006), s. 93-94.

47 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 33.

48 Mekkî, *el-İbâne*, s. 67.

49 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 33-36.

50 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 26.

51 Yâsîn 36/29.

52 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 242.

rürüz. İbnü'l-Cezerî, mushafın hattıyla uyumlu olmayan bu tür vecihlerin arza-i ahîrede veya Hz. Osman devrinde icmâ ile neshedildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>53</sup> Bu durum, İbn Kuteybe ve onu izleyenlerin yaptıkları yedili tasniflerin, kıraat vecihlerini ihtiva etmekle birlikte, yedi harfin kapsamına giren müterâdif vecihleri de ihtiva ettiğini gösterir.

Bununla birlikte İbn Kuteybe ve onu izleyenlerin görüşü hakkında iki temel itiraz daha vârit olabilir<sup>54</sup>:

a. Zikredilen bu yedi vechi anlamak okuma-yazma bilmeye bağlıdır. Halbuki yedi harf ruhsatından yararlanan müslümanların kâhir ekseriyeti ümmî idi.<sup>55</sup>

b. Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah edişinin temel sebebi okuyuş farklılıklarıdır. Bu farklılıklar da büyük ölçüde yedi harf ruhsatından kaynaklanmıştır. Eğer İbn Kuteybe ve onu izleyenlerin görüşü doğru kabul edilirse, ihtilâfları sonlandırmak için harekete geçen Hz. Osman'ın, ihtilâfa sebep olan hususları aynen bırakmış olması gerekirdi. Bu ise Kur'an'ı istinsah etmek için anlamsız bir emek harcandığı anlamına gelir.

Bu itirazların her ikisi de ilk bakışta haklı görünmektedir. Ancak sonradan âlimler tarafından nazarî olarak tespit edilmiş olması, zikredilen yedi vechin nüzûl çağında Kur'an'ın okunuşuna kolaylık sağlamadığı anlamına gelmez. Nitekim Araplar nahiv ve belâgat istilahlarını bilmiyorlardı; fakat selikaları sayesinde nahiv kaidelerine uygun fasih ve belîğ bir şekilde konuşabiliyorlardı. Aynı şekilde yedi harf ruhsatının istikrâ yoluyla zikredilen yedi vechi ulaştığını bilmeksizin bundan yararlanmış oldukları düşünülebilir.<sup>56</sup>

İkinci itiraz ise aslında Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın yedi harfi kapsayıp kapsamadığı ile ilgili müstakil bir tartışma konusudur. Taberî ve Tahâvî gibi birçok âlim, yedi harfin bir ruhsat olduğunu, ümmetin yedi harfin tamamını muhafaza ile mükellef olmadığını, Hz. Osman devrinde Kureyş lehçesi esas alınarak Kur'an'ın istinsah edilmesiyle bir harfin ibka edilip diğerlerinin terk edildiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>57</sup> İbn Kuteybe'nin görüşünü savunanlar ise günümüzdeki mushafın, yazının müsait olduğu ölçüde yedi harfi kapsadığı kanaatinde dirler.<sup>58</sup>

53 İbnü'l-Cezerî, bunların tevâtürle nakledilmemiş olabileceği veya ahruf-ı seb'adan olamaya-çağı ihtimallerini de zikreder. bk. *en-Neşr*, I, 19.

54 bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 147; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 169.

55 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 194; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 147.

56 bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 169; ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 194; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 147.

57 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 53, 58-60; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 323; ayrıca bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), X, 235.

58 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 170; hadis şârihlerinden İbn Hacer de bu görüşe sıcak bak-



Ayrıca bu vecihlerle ilgili olarak resm-i mushafa uygun örneklerin olduğunu da ileri sürmektedirler. Buna göre Tevbe sûresinin 100. âyetindeki من harfinin bazı kıraatlara göre okunup bazılarına göre okunmaması ziyâde ve noksana, yine aynı sûrenin 111. âyetindeki فيقتلون ويقتلون fiillerinden bazı kıraatlara göre birincisinin mâlûm ikincisinin meçhul, bazı kıraatlara göre ise birincisinin meçhul ikincisinin mâlûm okunması takdim-tehire, Hucurât sûresinin altıncı âyetindeki فتيبونا “araştırınız” fiilinin فتبتونا şeklinde okunması ise kelimenin müterâdifıyla değiştirilmesine örnektir.<sup>59</sup> Bu durumda bu görüşün savunucularının, Hz. Osman’ın Kur’an’ı istinsah etmesine sebep olan ihtilâfları da, İslâm’a yeni giren kimselerin Kur’an’ın yedi harfle nâzil olduğunu bilmemeleri, bazı harflerin son arzada neshedildiğinden haberdar olunmaması ve özel mushaflara tefsir kabilinden yazılan kelimelerin Kur’an’ın aslından zannedilmesi gibi sebeplerle izah edecekleri gayet tabiidir.<sup>60</sup>

Şu hâlde İbn Kuteybe’nin görüşünü savunanlarla Taberî’nin görüşünü savunanlar arasındaki temel ihtilâf noktası şudur: Taberî’nin görüşünü savunanlar yedi harfi kelimenin müterâdifıyla değiştirilebilmesi ruhsatına hasretmekte ve bu ruhsatın Hz. Osman devrinde Kur’an’ın istinsahına kadar sürüp istinsahla birlikte ümmetin icmâyla geçerliliğini kaybettiğini söylemektedirler. İbn Kuteybe’nin görüşünü savunanlar ise kelimenin müterâdifleriyle değiştirilmesi de dahil olmak üzere ziyâde-noksan ve takdim-tehir gibi mushafların hattına uygun olmayan bütün okuma kolaylıklarının son arza ile neshedildiğini, Hz. Ebû Bekir’in cem’ ettiği mushafa yalnızca tilâveti neshedilmeyen âyetlerin yazıldığını, Hz. Osman’ın da mushafları istinsah ederken Hz. Ebûbekir’in cem’ ettirdiği mushafı esas aldığını, dolayısıyla şu andaki mushafların yedi harfin sadece Hz. Osman hattına uygun olanları içerdiğini ileri sürmektedirler.<sup>61</sup>

Hülâsa olarak her iki taraf da Kur’an’ın, Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafların hattına uygun olmayan kelime fazlalığı-eksikliği (ziyâde-noksan), bazı kelimelerin birbirinden önce veya sonra zikredilmesi (takdim-tehir), müterâdif kelimelerin birbiri yerine konulması gibi değişikliklerle okunmasına bir müddet izin verildiğini kabul etmekte; ancak İbn Kuteybe’nin görüşünü savunanlar bu ruhsatın son arzaya kadar sürdüğünü ve son arzada neshedildiğini, Taberî’nin görüşünü savunanlar ise söz konusu ruhsatın Hz. Osman’ın istinsahına kadar sürdüğünü ve istinsahla birlikte ümmetin icmâyla terk edildiğini ileri sürmektedirler. O

maktadır. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 195.

59 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 172-3.

60 bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 255-6, 271; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 81-82.

61 bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 170, 253, 262. Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir’in suhufunun tilâveti mensuh âyetleri de ihtiva ettiği ve Hz. Osman’ın sadece bir teksir değil, teksirin yanı sıra Hz. Ebû Bekir’in yaptığına benzer bir cem’ ameliyesi yaptığını söyleyenler de vardır (bk. Sülün, “Kur’an’da Kitap Kavramı”, s. 101-2).

hâlde her iki tarafa göre de Hz. Osman'ın mushaflarının hattına uygun olmayan okuyuşlar -müddeti ihtilâflı olsa da- tamamen tarihte kalmış bir safhadır.

Hız. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların hattına uygun olan değişikliklere gelince, bu iki görüş savunucularının bu husustaki ihtilâfı mahiyetle ilgili olmayıp tamamen isimlendirmeye sınırlıdır. Taberî'nin görüşünü savunanlar bu tür değişiklikleri kıraat farklılıkları olarak görürken, İbn Kuteybe'nin görüşünü savunanlar bunları da yedi harf ruhsatının içinde değerlendirmektedir. Ama iki taraf arasında, söz konusu değişikliklerin şu andaki mushafların hattına uygun olduğu konusunda hiçbir fikir ayrılığı yoktur.

Bu değerlendirmeden hâsıl olan netice şudur: Hem Taberî'nin görüşünü savunanlara hem de İbn Kuteybe'nin görüşünü savunanlara göre yedi harf, bazı Kur'an kelimelerinin bir süre -ne kadar sürdüğü ihtilâflı olsa da- müterâdifleriyle değiştirilerek okunmasıdır.

Ebû Ubeyd'in görüşü ise yedi harfin mahiyeti hakkında varmış olduğumuz bu neticeyle asla kabil-i telif değildir. Çünkü mezkûr görüşte, bizim tasvir ettiğimiz şekilde bir kelimenin okunuşunda kolaylık amaçlı farklılıklar söz konusu edilmeyip Kur'an müfredatının kaynaklarının farklı Arap lehçelerinden oluştuğu ileri sürülmektedir. Bunun ise, ilgili hadislerden Kur'an'ın okunmasıyla alâkalı olduğu anlaşılan yedi harf ruhsatıyla bir münasebeti yoktur.<sup>62</sup> Ancak bu görüşü Taberî'nin görüşüyle bir arada değerlendirerek bir kelimedeki müterâdif okumalardan her birinin bir lehçeye ait olduğu şeklinde anlamak mümkün olabilir mi? Bu soruyu sorma ihtiyacı hissetmemizin sebebi, bir lehçede diğer lehçelerde kullanılmayan kelimelerin kullanılması durumu söz konusu olduğundan müterâdif okumaları zaruri kılan sebeplerden birini de lehçe farklılığının teşkil etmesidir. Nitekim yedi harfin yedi lugat olduğunu ileri süren Ebû Ubeyd, bir yerde bu görüşünü savunduktan hemen sonra İbn Mes'ûd'un "Kurrâyi dinledim, onları birbirlerine yakın buldum. Bildiğiniz gibi okuyunuz. O, birinizin ["gel" demek için eş anlamlı kelimelerle] *هلم و تعال* demesi gibidir" sözünü nakletmektedir<sup>63</sup>. Bu nakil, yukarıdaki sorumuza müspet cevap verilebileceğini göstermektedir. Çünkü Ebû Ubeyd, yedi harfin farklı lehçelerdeki müterâdif kelimeler olduğunu düşünmeseydi, görüşünü zikrettikten sonra böyle bir rivayeti referans göstermezdi.<sup>64</sup>

62 Tenkidi için ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 50-52.

63 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 207-208.

64 Ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 257. İbn Atıyye de (ö. 541/1146), Ebû Ubeyd'in görüşünü bu istikamette yorumlama meylinde olduğunu gösterir ifadeler kullanmaktadır. bk. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), I, 47.

Öte yandan Taberî de, kendi görüşünü rivayetlerle temellendirip izah ettikten sonra “Kur’an’ın nâzil olduğu yedi lugat (elsün) hakkında senin ilmin var mıdır, onlar hangi Arap lugatleridir?” şeklinde bir soru sorulabileceğini belirtmekte, sonra da bu sorunun cevabını araştırmanın gereksiz olduğunu söylemekte; bununla birlikte Hevâzin, Huzâa gibi bazı Arap kabilelerinin isimlerini vermektedir.<sup>65</sup> Yedi harf konusuna başlık olarak da *القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب* “Arap lugatleri içerisinde Kur’an’ın nâzil olduğu lugat hakkında”<sup>66</sup> ifadesini seçmekte, ilerleyen sayfalarda ise Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olmasının yedi lugatle (سبع لغات) nâzil olması anlamına geldiğini belirtip bunu delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>67</sup> Ebû Ubeyd’in görüşünün bilinen şeklini açıkça reddettiği<sup>68</sup> göz önüne alındığında Taberî’nin onunla paralel bir görüş ortaya koyma çabası içinde olduğu elbette söylenemez. Taberî’nin, yedi harf yedi lugatle açıklamasından ve hatta bu hususta bazı kabile isimleri vermesinden çıkarılabilecek en isabetli sonuç, yedi harf ruhsatının verilmesinde lehçe faktörünü göz önünde bulundurduğudur. Bunu söylerken de, bir Kur’an kelimesinin okunduğu müterâdiflerin her birinin mutlaka başka bir lehçeden olduğunu kastettiği ileri sürülemez. Çünkü daha önce zikrettiğimiz Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm olayında görüldüğü gibi aynı kabileye mensup olanlar da Kur’an’ı farklı harflerle okuyarak ihtilâf etmiştir.

Eğer Ebû Ubeyd, yedi harfle ilgili görüşüyle bir Kur’an kelimesinin farklı lehçelerdeki müterâdiflerini kastetmişse hem Ebû Ubeyd hem de -yukarıda yaptığımız değerlendirme çerçevesinde- İbn Kuteybe, yedi harf ruhsatının, bazı Kur’an kelimelerinin belli bir süre müterâdifleriyle okunması olduğu hususunda Taberî ile birleşiyor demektir. Şu hâlde böyle bir okumayı zaruri kılan sebeplerin tahkikine geçebiliriz:

### III. Yedi Harf Ruhsatının Veriliş Sebepleri

Kur’an’ın nüzûlü esnasında Araplar, üç milyon küsur km<sup>2</sup> genişliğinde bir coğrafyada kabileler hâlinde yaşıyorlar ve bazı kabileler arasında ciddi lehçe farklılıkları bulunuyordu.<sup>69</sup> Bununla birlikte yılın belli günlerinde Ukâz gibi panayır-larda bir araya gelip alış-veriş yapıyorlar, bu arada şiirlerin söylenip<sup>70</sup> hutbelerin

65 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 61.

66 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 20.

67 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 41-43.

68 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 50-52.

69 En büyük lehçe farklılığı Yemen’de kullanılan lehçe ile yarımadanın diğer bölgelerinde kullanılan lehçeler arasındaydı. bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli’s-şuarâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), I, 11.

70 Günümüze ulaşan en eski Arap şiirleri İslâm’dan 150 yıl öncesine aittir. bk. Câhiz, *el-Hayevân* (Kahire: Matbaatü’s-saâde, ts.), I, 37.

okunduğu edebî müsabakalar düzenliyorlardı.<sup>71</sup> Hac mevsiminde birçok kabile mensubu tarafından ziyaret edilen Kâbe'nin Mekke'de bulunuşundan dolayı Kureyş kabilesinin önemli bir mevki ihraz etmesi, Kureyş lehçesinin diğer lehçelerden aldığı kelimelerle zenginleşerek Hicaz bölgesinde muteber ve dönemin yüksek edebî faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir konuma yükselmesini sağlamıştı.<sup>72</sup> İşte Kur'ân-ı Kerîm şair ve hatiplerce kullanılan bu lehçeyle nâzil olmuştur.

Ne var ki, kendi lehçesini kullanmaya alışmış olan diğer kabilelerin mensuplarının hepsinin Kur'an'ı Kureyş lehçesiyle okuması zordu. Bu sebeple "Bu Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur"<sup>73</sup> hadisiyle her kabileye kendi lehçesiyle okuma ruhsatı verildi. Zira kelimeler, kabileler tarafından farklı şekillerde telaffuz ediliyor ve bazı kelimeler de hususiyetle bazı kabileler tarafından kullanılıyordu.<sup>74</sup> Bununla birlikte, bu ruhsatta, zikrettiğimiz lehçe farklılığı olgusunun yanı sıra, o zaman ki Araplar'ın kâhir ekseriyetinin okuma-yazma bilmediği, halbuki hem namazda okumak hem de İslâm'ın hükümlerini öğrenmek için Kur'an okumak mecburiyetinin söz konusu olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim -daha önce mealini verdiğimiz bir hadiste geçtiği üzere- aynı kabileden olan Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in farklı harflerle okuması<sup>75</sup>, yedi harf meselesinde lehçe farklılığının yegâne faktör olarak sunulamayacağını gösterir.

#### IV. Yedi Harf Ruhsatına Dayanan Müterâdif Lafızların Menşei

Yedi harf meselesiyle ilgili olarak cevaplanması gereken temel soru şudur: Bu ruhsat Medine döneminde farklı kabilelerin İslâm'a girmesi üzerine verildiğine göre<sup>76</sup>, özellikle farklı lehçelerle konuşan kabile fertlerinin bazı kelimeleri

71 Cumahî, *Tabakât*, I, 210; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ* (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), I, 167-8; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni* (Bulak, ts.), VIII, 194-5. Milâdi VI. asrın ortalarında şairler tarafından kullanılan kabilelerarası müşterek bir edebî dilin oluştuğu da dile getirilir. bk. Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 282.

72 Bu sebeple panayırlarda edebî eserleri genellikle Kureyşliler değerlendiriyordu (bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fi kelâmihâ*, nşr. Mustafa eş-Şüveymî [Beyrut: Müessesetü Bedrân, 1963], s. 52; ayrıca bk. Süyûtî, *el-Müzhir fi ilmi'l-luga ve envâihâ* [Kahire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.], I, 212). Kureyş lehçesinin diğer lehçelere üstün geliş sebepleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 20-22.

73 Buhârî, "Fezâil", 5.

74 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 257.

75 Buhârî, "Fezâil", 5.

76 Bu ruhsatın Medine'de bulunan Benî Gıfâr'ın göletinin yanında verildiği rivayet edilir (Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 192). Bu rivayet de dahil olmak üzere, yedi harfle ilgili hadislerin çoğu Übey b. Kâ'b'dan nakledilmektedir (bk. Buhârî, "Fezâil", 5). Übey b. Kâ'b İkinci Akabe Biati'nda bulunan ensardandır (bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîab fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Âdil Mürşid [Amman: Dârü'l-a'lâm, 2002], I, 41).

kendi lehçelerinde telaffuz etmelerine imkân vermek hedeflenmiş demektir. Şu hâlde bir kelimenin farklı lehçelerdeki her telaffuzu veya müterâdifî vahiyle mi nâzil olmuştur, yoksa hadisteki inzâlin farklı şekilde anlaşılması mümkün müdür? Elbette Kur'an'ın inzâli söz konusu edildiğinde ilk akla gelen, vahiy olgusunun kastedilmesidir. Çünkü Kur'an müfredatından olan "inzâl/ indirme" kelimesinin nesnesi Kur'an olduğunda kastedilen, vahyin indirilmesidir. Nitekim konuyla ilgili hadisler de şârihler tarafından bu istikamette yorumlanmıştır.<sup>77</sup> Ancak literatüre bakıldığında -az da olsa -yedi harf ruhsatını Kur'an'ın mânâ ile okunması şeklinde anlamaya imkân verecek rivayetlere de rastlanmaktadır. Mesela Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde geçtiğine göre Ebü'd-Derdâ'nın الأئيم kelimesini telaffuz edemeyen bir adama الفاجر demeyi teklif etmesi bunlardan biridir.<sup>78</sup> Keza konuyla ilgili hadislerden birinde harflerin hepsinin şâfi ve kâfi olduğu, dolayısıyla "azap âyetini rahmet âyetiyle, rahmet âyetini azap âyetiyle bitirmedikçe 'Allah işitir ve bilir' عزيزاً حكيماً yerine 'Allah azizdir, hakîmdir' عزيزاً حكيماً' denilmesinde bir mahzur olmadığı belirtilmektedir.<sup>79</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz hadislerden önemli olanın mânâ olduğu ve kişinin mânâyı bozmadıkça Kur'an'ı müterâdifleriyle okuyabileceği anlaşılıyor.<sup>80</sup> Ancak Kur'an'ın "mânâyı bozmamak kaydıyla müterâdifleriyle okunabilmesi" ifadesinden herkesin keyfine göre Kur'an lafızlarını değiştirerek okuması anlaşılmalıdır.<sup>81</sup> Böyle bir anlayış Kur'an'ın tahrifine kapı aralayan tehlikeli bir yaklaşım olur. Yedi harfle ilgili ruhsat, -yukarıda belirttiğimiz gibi- okuma ve yazmanın yaygın olmadığı Arap toplumunda özellikle lehçesini bir anda bırakıp Kureyş lehçesine geçmesi zor olan kabile fertlerinin namaz kılp İslâm'ın mesajlarını anlayabilmelerine imkân vermek için gerekli olmuştu. Kanaatimizce bu ruhsat, Kur'an'ın öğrenilmesi için hemen hemen yegâne yolun hâfıza olduğu bir zaman diliminde insanların Kur'an'ı ezberledikleri kadarıyla okurken lehçelerinde kullanmadıkları veya tam olarak hatırlayamadıkları kelimelerin yerine müterâdiflerini koyarak okumaları şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim konuyla ilgili bir hadiste yedi harf ruhsatının temel gerekçesi bu şekilde açıklanmaktadır:

77 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 191; Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1968), IV, 351.

78 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek* (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1997), II, 530. Bu teklifte bulunan sahâbînin İbn Mes'ûd olduğu da nakledilir. bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990), I, 315.

79 Ebû Dâvûd, "Vitir", 22.

80 Ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 253.

81 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 191.

Allah resûlü (sav) Cibrîl ile karşılaştı ve ona şöyle dedi: “Ey Cibrîl! Ben, içlerinde kocakarıların, ihtiyarların, çocuk, câriye ve hiç kitap okuyamayan insanların bulunduğu ümmî bir topluluğa gönderildim.” Cebrâil, şu karşılığı verdi: “Ey Muhammed! Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir.”<sup>82</sup>

Ebû Şâme (ö. 665/1267), yukarıdaki hadisi zikrettikten sonra şöyle demektedir:

Bu hadisin anlamı şudur: Araplar’a Kur’an lafızlarını aynı anlamı veya yakın anlamı ifade eden lafızlarla değiştirerek okuma ruhsatı verildi. Verilen bu ruhsat, bir harfle [alternatif] yedi harf arasında değişiyordu. Onlar, tek bir harfle okuma mecburiyetinde bırakılmadılar. Çünkü Kur’an, derse, tekrarlamaya ve bir şeyi lafızıyla ezberlemeye alışmamış olan ümmî bir kavme inmişti. Üstelik yaşı ilerlemiş olanları, cihat ve geçim derdiyle uğraşanları vardı. Bu sebeple onlara böyle bir ruhsat tanındı. İçlerinde alıştığı lugatı bırakıp başka bir lugata geçmekte zorlanacak kimseler bulunuyordu. Bu sebeple okumada farklılıklar oldu. Hadiste bu keyfiyeti açıklayıcı mahiyette vârit olan (aynı anlamdaki) تعال، علم، gibi kelimeler müterâdif lafızların birbiri yerine konulabileceğini gösterir. Aynı şekilde عَزِيزًا حَكِيمًا yerine رَحِيمًا غَفُورًا konulmasının câiz ve sâbit oluşu da, lafzın olduğu gibi korunmadan asıl mânâyı gösteren başka bir lafızla değiştirilebileceğini gösterir. Çünkü bunların hepsi de Allah’a övgü ifade etmektedir.”<sup>83</sup>

Abdullah b. Mes’ûd’un da şöyle dediği rivayet edilir:

Bir sûrenin bir kısmının başka bir sûreye katılması hata değildir. Âyeti حَكِيمٍ عَلِيمٍ [hikmet ve ilim sahibidir] veya عَلِيمٍ حَكِيمٍ [ilim ve hikmet sahibidir] şeklinde bitirmek de hata değildir. Fakat hata, Kur’an’dan olmayan bir şeyi Kur’an’a katman ve rahmet âyetini azap âyetiyle veya azap âyetini rahmet âyetiyle bitirmendir.<sup>84</sup>

Konuyla ilgili hadisleri değerlendiren İbn Hacer de (ö. 852/1499), keyfi bir okumanın söz konusu olmadığını belirtmekle birlikte, yine de uygulamada birçok sahâbînin peygamberden duymadığı müterâdiflerle Kur’an’ı okuduğunun sabit olduğunu sözlerine ekler.<sup>85</sup>

Ebû Şâme’nin kimseye nispet etmeksizin naklettikten sonra beğenip takdir edici ifadeler kullandığı aşağıdaki görüş de bu doğrultudadır:

Bazı üstatlar şöyle demiştir: Anlaşılan Allah Teâlâ Kur’an’ı Kureyş ve onlara komşu olan fasîh Arapların diliyle indirmiş, sonra onunla muhâtap olan

82 Tirmizî, “Kırâât”, 2.

83 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 303.

84 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 235.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 191.

Arapların öteden beri kullanmaya alıştıkları lafız ve i'râbda farklılık arzeden değişik lehçelerle okumalarına müsaade etmiş ve onları kendi lehçelerini bırakarak başka bir lehçeye geçmekle mükellef tutmamıştır. Çünkü bu onlara çok zor gelirdi. Zira bir Arap, alışmış olduğu dili bırakıp da başka bir dile geçmeyi haysiyet ve gurur meselesi yapabilirdi. Allah, lutfundan dolayı onları zorlanacakları bir şeyle mükellef tutmamış ve alıştıkları gibi kendi lehçelerine göre Kur'an'ı okumalarına müsaade etmiştir ki bu sayede onlar da itaatten uzaklaşmamışlardır. Bununla birlikte Hz. Peygamber (sav) devrinde gözetilen temel husus, lafız ve i'râb bakımından mâna birliğiydi. İşte Kur'an'da العهن "pamuk"<sup>86</sup> yerine الصوف , صيحة , "çığlık"<sup>87</sup> yerine زقية , وضعنا "kaldırdık"<sup>88</sup> yerine حططنا ve حصب 'odun'<sup>89</sup> yerine حطب gibi icmâ edilen Mushaf lafızlarına muhalif [fakat zikredilen kelimelerle eş anlamlı] lafızlar böyle ortaya çıkmıştır. Araplardan her biri Kur'an'ı müsaade edildiği şekilde birbirlerinden farklı lafızlarla okurken Hz. Peygamber (sav) vefat etti. Muhacirler, ensar ve onlara tâbi olanlar, Hz. Peygamber'in (sav) vefat ettiği yıl Kur'an'ı Cebrâil'e (as) okuduğu son arzayı temel aldılar. Çünkü Hz. Peygamber (sav) her yıl, Kur'an'ın indirilmiş olan kısmını Cebrâil'e bir defa okurdu. Vefat ettiği yıl ise Kur'an'ı Cebrâil'e (as) iki defa okumuştur.<sup>90</sup>

Ebû Şâme'nin naklettiği bu görüşten anlaşılan şudur: Kur'an, Kureyş lehçesiyle nâzil olmuş<sup>91</sup>, daha sonra diğer lehçelerle de okunmasına müsaade edilmiştir.<sup>92</sup> Yani diğer lehçelerde kullanılmayan Kureyş lehçesindeki Kur'an kelimeleri o lehçelerdeki müterâdif kelimelerle değiştirilerek ve o lehçelerdeki gibi telaffuz edilerek okunmuştur. Alıntıda örnek olarak verilen müterâdif okumalar böyle meydana gelmiştir. Ancak bunlar vahiyle nâzil olmuş Kur'an kelimeleri değildir. Ensar ve muhâcîrînin son arzayı esas alması da bunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) arzalarda Kur'an'ı nâzil olan kelimeleriyle, yani Kureyş lehçesiyle okuyordu. Zaten aksi de beklenemezdi. Çünkü diğer kabilelerin lehçeleri şöyle dursun, Kureyş'e en yakın kabilelerin lehçelerinde bile âlimlerin fasih görmediği telaffuzlar vardı. Mesela Kureyş gibi Mudar'a mensup olan Kays kabilesi müennes "kâf"ı "şın" harfine çevirerek رُبُّك kelimesini رُبُّش şeklinde telaffuz ediyor, yine Mudar'a mensup olan Temîm kabilesi ise ن edatındaki hemzeyi ayın harfine çeviriyordu.<sup>93</sup>

86 el-Kâria 101/5.

87 Yâsîn 36/29.

88 el-İnşirâh 94/2.

89 el-Enbiyâ 21/98.

90 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 249-51

91 bk. Buhârî, "Menâkıb", 4; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 390; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 191-192.

92 bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), I, 40.

93 Kays kabilesinin bu kullanımı "keşkeşetü Kays", Temîm'in mezkûr kullanımı ise "an'anetü Temîm" olarak isimlendirilmektedir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 312; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 260-1, 311.

Kays ve Temîm gibi Arap dilinin sistemleştirilmesinde öncelikli olarak başvuru-  
lan kabilelerde<sup>94</sup> bile böyle fasih olmayan kullanımların varlığı göz önünde bu-  
lundurulursa, diğer kabilelerin nasıl bir lehçe kullandıkları tahmin edilebilir. Bu  
durumda Hz. Peygamber'in (sav) Kureyş Arapçası dışında bir Arapça'yla Kur'an  
okuması ve öğretmesi, İstanbul'daki edebî bir mecliste Erzurum veya Konya ağ-  
zıyla konuşulması gibi garip karşılanırdı.<sup>95</sup>

Yedi harf, öncelikle Kureyş Arapçası'nı telaffuz etmekte zorlanacak kabile-  
lere Kur'an'ı okumaları hususunda gösterilmiş bir kolaylıktan ibaretti. Nitekim  
İslâm'la birlikte sağlanan ideal birliğinden sonra Kur'an'ın okunuşundaki lehçe  
farklılığı da zamanla ortadan kalkarak insanlar Kureyş Arapçası'nda birleşti.  
Bu durumu çok iyi değerlendirmiş olan Hz. Osman da büyük bir basiret ve ileri  
görüşlülükle istinsah esnasında mushafların imlâsında Kureyş'in kullandığı dili  
esas aldı.<sup>96</sup>

Demek ki yedi harf ruhsatının verilisinin en önemli sebeplerinden biri Araplar'ın  
farklı lehçelerle konuşuyor olmasıdır. Ancak -tekrar ifade edelim ki- bu söz konu-  
su ruhsatın yegâne sebebi değildir; ikisi de Kureyş kabilesine mensup olmasına  
rağmen, Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in Kur'an'ı farklı harflerle okuyarak ihtilâf  
etmeleri bunun en açık delilidir.<sup>97</sup> Yedi harf ruhsatının verilmesinde lehçe fark-  
lılığı olgusu kadar önemli olan diğer bir sebep de, okuma ve yazmadan hemen  
hemen yoksun olan bir toplumda namaz kılınmasına ve İslâm'ın mesajlarının  
öğrenilmesine imkân tanınmak istenmesidir.<sup>98</sup> Öğrenmenin neredeyse tamamen  
ezberlemeye bağlı olduğu Kur'an'ın nüzûlü safhasında, insanlar hâfizalarının ki-  
fayetsiz kaldığı durumlarda hatırlayamadıkları Kur'an kelimesini müterâdifıyla  
değiştiriyorlardı. Nitekim daha sonraki dönemlerde fukaha da namaz kılan kişinin  
Kur'an'ı yanlış okuması (lahn/zelletü'l-kâri) konusunda genel olarak anlamın bo-  
zulup bozulmamasını ölçü olarak hüküm vermişlerdir. Buna göre Şâfiî ve Hanbelî  
mezhepleriyle Hanefîler'in mütekaddimînine göre inanılması küfür olacak şekil-  
de yanlış okuma namazı bozar. Mânayı bozmayan yanlış okumalar ise namazı

94 bk. Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üni-  
versitesi Yayınları, 1975), s. 27-28; a.mlf., *el-Müzhir*, I, 211-2.

95 Konuyla ilgili hadislerde ashâb-ı kirâmın birbiri hakkında kullandığı "Peygamber'in bana  
okuttuğundan başka bir harfle okuyordu" (bk. Buhârî, "Fezâil", 5) şeklindeki ifadeleri,  
ashabın kolayına gelen okuyuşları Hz. Peygamber'in (sav) tasvibi olarak anlamak müm-  
kündür. Hz. Peygamber'in (sav) her kabileyile kendi lehçeleriyle konuşması ise, onlarla  
daha iyi diyalog kurmaya mâtuf farklı ve mucizevî bir durum olarak değerlendirilebilir. Hz.  
Peygamber'in (sav) bu yönüyle ilgili olarak mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr.  
Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995), XXXIX, 84.

96 Buhârî, "Menâkıb", 4; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 243.

97 bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 263; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 311.

98 bk. Hâlis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar*, 11 (2001), s. 22-23.



bozmaz.<sup>99</sup> Mütעהahirîn Hanefî fukahası ise halkın nahiv bilmediđi gerekçesini ileri sürerek i'rab ve ona bađlı olarak mâna deđişse bile namazın sahih olacađını ileri sürmüşlerdir.<sup>100</sup> Bu hususta farklı görüşler ileri süren Mâlikîler arasında, konuya anlamın bozulup bozulmayacađını ölçü olarak yaklaşan âlimler olmakla birlikte, bu mezhep içindeki en kuvvetli görüş, Kur'an'ı yanlış okuyanın namazının ve hatta imâmetinin kerahetle sahih olacađı yönündedir.<sup>101</sup> Çünkü insanın yanılma veya unutma sebebiyle Kur'an'ı okurken bir kelimenin yerine başka bir kelime zikretmesi -kasıt olmadığı sürece- Kur'an'ı tahrif etmek anlamına gelmez. Meseleye bu çerçevede yaklaşıldığında yedi harf ruhsatının -namazla sınırlı da olsa- belki günümüzde de devam ettiđini söylemek mümkün olabilir.

Ancak yedi harfi "hatırlayamama veya yanılma durumlarında bir Kur'an kelimesinin yerine müterâdifini koyma" şeklinde yorumlamamız, mânen mütevâtir olduđu da ileri sürülen *إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف* (Muhakkak ki bu Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir)<sup>102</sup> hadisindeki "inzâl" kelimesiyle nasıl bađdaştırılacaktır? Kur'an "inzâl" kelimesinin nesnesi olduđuna göre, inzâl ile kastedilen Kur'an'ın indirilmesi deđil midir? Bu da yedi harfle sabit olan lafızların hepsinin vahiyle inmiş olmasını gerektirmez mi?

İlk bakışta bu soruların hepsinin cevabının "Evet!" olacađı düşünülür. Çünkü yedi harfle kastedilen müterâdif lafızların Kur'an olduđu varsayılmaktadır. Halbuki mezkûr hadiste inzâl kelimesine nesne olan söz konusu müterâdif lafızlar deđil, Kur'an'ın kendisidir. Nitekim i'rab açısından bakıldığında *أنزل* (indirildi) fiilinin nâib-i fâilî olan zamir yedi harfi deđil, Kur'an'ı göstermektedir. Şu hâlde inzâle konu olan yedi harf deđil, Kur'an'dır. Ancak bu indirilmiş olan Kur'an'ın -zikrettiğimiz zaruretlere binaen belli bir zaman- yedi harfle, yani Arapça müterâdif lafızlarla okunmasına ruhsat verilmiştir.

Bu hadise göre söz konusu müterâdif lafızların inzâlin nesnesi olduđu kabul edilse bile, muhtemelen Hz. Peygamber (sav), bu sözü Kur'an'ın deđişik

99 Nevevî, *Minhâcû't-tâlibin*, Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* ile birlikte (Kahire: Matbatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1958), I, 239-40; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-irâdât: Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Muntehâ*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî (baskı yeri yok: Müessesetü'r-risâle, ts.), I, 561; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), II, 393; ayrıca bk. Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1985), II, 20-21.

100 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 393; ayrıca bk. Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, II, 20-21.

101 Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasan Halil* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), II, 423-4. Mâlikî mezhebinde konuyla ilgili öne çıkan diđer görüşler şunlardır: 1. Kur'an'ı yanlış okuyan kişinin namazı mutlak olarak sahih olmaz; 2. Fâtiha'yı yanlış okuyanın namazı sahih deđildir; ancak Fâtiha haricinde hatalı okuyanın namazı sahih olur. Teferuat için bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, II, 425-6.

102 Buhârî, "Fezâil", 5.

lafızlarla okunduğunu duyup yeni inanmış olmalarının heyecanıyla galeyana gelen ilk müslümanları yatıştırmak ve böylece ihtilâfa düşmelerini engellemek üzere söylemiştir. Gerçi bu defa da haklı olarak “Ümmetini yatıştırmak için de olsa bir peygamberin vahiyle nâzil olmamış kelimeler hakkında vahiyle nâzil olduğunu çağrıştıracak ifadeler kullanması vâkıyla ve peygamberlik sıfatıyla nasıl uyur?” sorusunun akla gelmesi tabiidir. Ancak biz, söz konusu kelimelerin Kur’an’da zıt anlamlar oluşturmaması sebebiyle böyle bir sorunun vârit olmayacağını, dolayısıyla Hz. Peygamber’in (sav) bu sözünün ve konuyla ilgili diğer hadislerin mezkûr ruhsatı beyan etmek maksadıyla söylendiğini düşünürüz.

Elbette yaygın olarak kabul edildiği gibi bu müterâdif lafızlar vahiyle indirilip sonra da son arzada neshedilmiş veya Taberî’nin dediği gibi, Hz. Osman’ın Kur’an’ı istinsah edişine kadar okunup Hz. Osman tarafından bunlardan altısı kaldırılarak biri ibka edilmiş de olabilir. Allah farklı lehçelerle konuşmaları sebebiyle Kur’an’ın ilk muhataplarına böyle bir kolaylık sağlamış olabilir. Ancak yedi harf sadece lehçe farklılıklarıyla izah edilemez. Daha önce zikrettiğimiz üzere Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm’in her ikisi de Kureyşli olmasına rağmen, farklı harflerle okumuşlar ve Hz. Peygamber (sav) her ikisinin okuyuşunu da tasvip etmiştir. Aynı lehçeyi konuştukları için telaffuz etmekte zorlanmayacakları hâlde, Hz. Peygamber’in (sav) her ikisine ayrı harfler öğretmesi kolaylık değil, zorluk olur. Dolayısıyla amacı ümmete Kur’an’ın okunuşunu kolaylaştırmak olan yedi harf ruhsatıyla telif edilemez. Bu iki sahâbinin farklı harflerle okumasının en isabetli açıklaması, insanların namaz kılacak kadar Kur’an ezberlemesi ve İslâm’ın hükümlerini mümkün oldukça çabuk öğrenmesi maksadıyla mâna ile okumaya Hz. Peygamber (sav) tarafından izin verildiğini ve farklı harflerle okuyanların okuyuş şekillerinin tasvip edildiğini söylemektir.<sup>103</sup>

Gerçi yedi harf hakkında böyle bir görüşün kabul edilmesi durumunda bir kısım problemlerin söz konusu olacağı ileri sürülebilir. İlk anda akla gelebilecek bazı itirazlar şunlardır:

a. Kur’an’ın bazı kelimelerinin -bir kısım zaruret hâleriyle sınırlı da olsa- müterâdifleriyle değiştirilerek okunduğunu söylemek, sonunda onun tahrife açık olduğunun itirafı anlamına gelir. Nitekim müsteşrikler bunu bildikleri için yedi harfi hep “Kur’an’ın mâna ile okunması” şeklinde yorumlayarak başlangıçta Kur’an’ın takarrur etmiş bir metni olmadığını ispatlama hedefini gütmüşlerdir.<sup>104</sup>

103 Hz. Ömer, Kureyş aristokrasisinden okuma-yazma bilen büyük bir sahâbîdir. Bu sebeple bahsini ettiğimiz kolaylığa onun bir ihtiyacı olmayabilir. Ancak onun yaşamış olduğu bu hadise bu kolaylığa muhtaç olan insanların durumuna işaret eder.

104 Mesela bk. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 21-30, 35-74.

b. Yedi harf ve kıraatler birbirinden kopuk konular değildir. Bilakis kıraatlerin mesnet ve menşei yedi harftir. Yedi harf, Kur'an kelimelerinin müterâdifleriyle değiştirilerek okunması şeklinde anlaşılırsa, kıraatler temellendirilemez; sonuçta -bazı müsteşriklerin söylediği gibi- nokta ve harekeden yoksun olan Osmanî mushafların her okuyucu tarafından bağlama göre okunup seslendirildiğini kabul etmek gerekir.<sup>105</sup>

Bu itirazların her ikisi de ilk bakışta çok haklı ve son derece yerinde görünmektedir. Ancak savunduğumuz görüşün, “Kur'an'ın mâna ile okunması” görüşüyle paralel düşmesi sadece görüntüdedir. Hakikatte ise bu ikisi arasında çok büyük bir ayrılık vardır. Eğer biz, “Kur'an kelimeleri, yedi harf ruhsatı sayesinde müterâdifleriyle değiştirilerek okundu, cem' ve istinsah esnasında da okunduğu bu müterâdif kelimelerden hangisinin vahiyle nâzil olduğuna bakılmaksızın gelişigüzel yazıldı” fikrini savunsaydık, o zaman bu iki görüş görünüşte olduğu gibi, özünde de aynı olurdu. Halbuki biz böyle bir anlayışın savunucusu değiliz. Savunduğumuz görüşte de böyle bir düşünce ihsas etmedik. Biz, Kur'an'ın tek bir şekilde (çalışmamızda da referans gösterilen Buhârî hadisiyle sâbit olduğu üzere Kureyş lehçesiyle) nâzil olduğunu, sonra namaz kılmak ve İslâm'ın prensiplerini öğrenmek için Kur'an'a âcil ihtiyacı olan ve farklı lehçelerle konuşan okuma-yazma bilmeyen bir toplumun hatırlayamadıkları ve söylemekte zorlandıkları Kur'an kelimelerini müterâdifleriyle değiştirerek veya kendi lehçelerindeki gibi telaffuz ederek okumalarına ruhsat verildiğini söylüyoruz. Bu ruhsat sayesinde bir Kur'an kelimesinin müterâdifıyla değiştirilerek okunması durumunda, o müterâdif Kur'an olmaz. Nitekim biz de namaz kılarken bir Kur'an kelimesinin yerine müterâdifini koyarak okuyacak olursak okuduğumuz şey Kur'an olmayacaktır; çünkü vahyedilmiş değildir. Ancak eğer mâna değişmemişse fukahanın ittifakıyla namaz sahih olur. Nüzûl çağında yedi harf ruhsatı sayesinde Kur'an kelimelerinin müterâdifleriyle değiştirilerek okunması ile namazda bir Kur'an kelimesinin yerine sehven müterâdifinin konulması arasında bir fark yoktur. Ne şimdi ne nüzûl çağında ne de başka bir zaman diliminde hiçbir Kur'an kelimesinin müterâdifi Kur'an olmaz. Kur'an, ancak elimizdeki iki kapak arasında tespit edilmiş olan Hz. Peygamber'e (sav) inzâl edilmiş ilâhî kelimelerdir.

Yedi harfin, Kur'an kelimelerinin müterâdifleriyle değiştirilerek okunması olduğunun söylenmesi durumunda, kıraatlerin mesnetsiz kalacağı hususu ise yaygın kanaate göre doğrudur. Ancak biz, yedi harf ve kıraat arasında -her ikisinin de okuyuşta bazı kolaylıklar sağlaması dışında- bir benzerlik olduğunu

105 Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 21-30, 35-74.

düşünmüyoruz. Kıraatlerin kaynağı Hz. Peygamber (sav), dolayısıyla vahiydir.<sup>106</sup> Bu sebeple ashâb-ı kirâmdan beri kıraatin “sünnet-i müttebaa / tâbi olunan bir sünnet” olduğu anlayışı gelişmiştir.<sup>107</sup> Yedi harf ise, hâfızanın hemen hemen yegâne bilgi aracı olması sebebiyle, farklı lehçelerle konuşan, namaz kılmak ve İslâm’ın prensiplerini öğrenmek için Kur’an okumak durumunda olan nüzûl çağındaki müslümanların hatırlayamadıkları veya telaffuz etmekte zorlandıkları kelimeleri -zarûret gereği- bir müddet müterâdifleriyle değiştirerek okumaları hususunda verilmiş olan ruhsattır.

### Sonuç

Yedi harf hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür. Ancak konuya ilişkin çok sayıdaki hadisten yedi harfin, nüzûl döneminde ve akabinde Kur’an’ın okunuşuyla ilgili bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu hususta serdedilen ve Kur’an’ın okunuşuna taalluk etmeyen görüşler, meseleye açıklık getirmekten uzaktır. Kur’an’ın okunuşuna müteallik görüşler karşılaştırılıp bir arada değerlendirildiğinde ise -her biri bir kısım farklılıklar içeriyor olsa da- hemen hemen hepsinin “bazı Kur’an kelimelerinin müterâdifleriyle okunması” paydasında birleştikleri neticesine varılabilmektedir.

Kur’an’ın nâzil olduğu ilk safhada insanların hatırlayamadıkları kelimelerin yerine müterâdiflerini koyarak veya kelimeleri kendi lehçelerindeki gibi telaffuz ederek okumaları, okuma-yazmanın yaygın olmadığı ve öğrenme imkânının neredeyse ezberle sınırlı olduğu bir toplumda farklı lehçelerle konuşan yeni müslüman olmuş kimselerin namaz kılabilme ve İslâm’ın mesajlarını bir an önce öğrenebilmeleri imkânını sağlamaya mâruf bir ruhsattı. Son arzaya veya Hz. Osman’ın mushafları istinsahına kadar devam eden bu ruhsat sayesinde okunan müterâdiflerin hepsinin vahiy eseri olduğu anlayışı yaygınlaştı da, bunları Kur’an’ın mâna ile okunmasının bir neticesi olarak görmek isteyenler de vardır. Kur’an’ın Kureys lehçesiyle nâzil olduğunu ifade eden Buhârî hadisi ile Hz. Ömer – Hişâm b. Hakîm ihtilâfının gösterdiği üzere, bir mâna için aynı kabile tarafından kullanılan birçok lafzın nâzil oluşunun kolaylıktan çok zorluk getireceği dikkate alındığında, bu görüşün daha tutarlı olduğu

106 Vahye dayalı olan okuyuşlara, Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflardan her birine farklı bir şekilde yazdırıldığı *وصى - أوصى* gibi eşanlamlı kelime farklılıklarının da dahil olduğunu belirtmeliyiz. Bu tür farklılıkların sayısı 44’tür. bk. Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman’a Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk-İslâm Eserleri Müzesi Nüshası (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), I, 132-4.

107 Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hüccce li’l-kurrâi’s-seb’a*, nşr. Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî (Dımaşk: Dârü’l-Me’mûn li’t-türâs, 1404/1984), I, 40; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-veciz*, s. 379.

söylenebilir. Netice itibariyle Kureyş lehçesiyle nâzil olan ve nâzil olduğu gibi yazılıp çoğaltılan Kur'an'ın yedi harf ruhsatı sayesinde diğer lehçelerle okunmasına da müsaade edildiği, öğrenmenin hemen hemen ezberlemeyle sınırlı olması sebebiyle hâfızanın yetersiz kaldığı durumlarda da Kur'an kelimelerinin müterâdifleriyle değiştirilerek okunduğu anlaşılmaktadır. Allah daha iyi bilir!



## ***Kutadgu Bilig* Tasavvufî Açından Nasıl Okunabilir?**

Fatih M. Şeker\*

How to Read *Kutadgu Bilig* in a Sufi Way?

Yusuf Has Hâjib, while not ignoring the influence of the pre-Islamic period, established a new beginning in Turkish Sufi life in *Kutadgu Bilig* around the character of Ogdurmuş, a mystic who shut himself away from the world. He changed mysticism from being a personal experience and opened the horizon of the people of Turkistan in parallel with the Islamization process. We can find the genuine framework of Turkish Sufi concepts in this classic of Turkish thought that has deepened and expanded the way forged by the ascetics (zâhids). The author argues in this article that the more Turkish studies acquainted with *Kutadgu Bilig*, the more they will deepen understanding about historical dynamics of Turkish culture.

Key words: Yusuf Has Hâjib, *Kutadgu Bilig*, Islamization, Nakshibendism, Yesevism, Turkistan, Ogdurmuş, zuhd, zâhid, mystic

### **Giriş**

Türkler'in büyük kitleler hâlinde müslümanlaşması asırlara yayılan bir hadisedir. İslâmlaşmayla beraber yeni bir iklimde kendisini arayan bu millet, hususi yürüyüşüne uygun olarak Türklük'le İslâmiyet'in el ele kurduğu bir terkibe vücut verir. İslâm'ın Türkistan'a mahsus şekli yaratan eserlerin başında, Yûsuf Has Hâcib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig* gelir. Birçok ehemmiyetli meselenin kendisinde toplandığı bu klasik, Türkistan'ın İslâmlaşma'ya layıkıyla açılmaya başladığı bir zaman diliminin ürünüdür. Türkler'in İslâmlaştığı asırlarda kaleme alınan ve fikir hayatımızın belli başlı kaynaklarından olan *Kutadgu Bilig*'in başlıca amaçlarından biri de geçmişinden kopması mümkün olmayan bir topluma, Müslümanlığın niçin kabul edilmesi gerektiğini göstermektir. Bu açıdan yazıldığı ana kadar teşekkül eden dinî birikimi, Türkistan iklimine özgü hâle getiren *Kutadgu Bilig*'in fikrî arka planını, büyük ölçüde İslâmlaşma sürecinde vücut bulan İslâm yorum-

---

\* Dr.

ları oluşturur. Yûsuf Has Hâcib tevarüs ettiği İslâm yorumlarını sembolik dört ana fikirde/kavramda yahut bu fikirleri temsil eden şahıslarda toplar. Bu satırların yazarına göre eserdeki tipler, Yûsuf'un çizdiği çerçeve ve kalıpların dışına çıkmamak kaydıyla çeşitli okumalara tâbi tutulacağı gibi aynı zamanda oluşum sürecindeki İslâm tasavvurlarını temsil eden şahsiyetler olarak da ele alınabilir. *Kutadgu Bilig* şimdiye kadar Yûsuf Has Hâcib'in telkin ettiği hususiyetlerden bağımsız olarak sadece spekülasyona kadar giden bilgilere tâbi olarak okunduğu için hadisenin bu cephesi hususi bir dikkatin odağı hâline gelememiş, hâliyle eserdeki İslâm algısının mahiyeti bütün imkânları ile yoklanmamıştır. Esaslı olan şeyi yakalamanın ayrıntılara girmeyi bilmekten geçtiği teslim edilmesi gereken bir hakikattir.<sup>1</sup>

İslâmlaşmanın kemale doğru ilerlediği bir merhalenin ürünü olan bu kültür âbidesinde, henüz teşekkül hâlindeki İslâm yorumlarını sembolize eden tipler arasında, Odgurmış'ın şahsında ifadesini bulan bir Zâhid de yer alır. Bölgenin akacağı istikamet, ehemmiyetli bir cephesiyle Odgurmış karakterinin yeniden inşa edilmişinde görülebilir. İslâm'ı Türkistan realiteleri üzerinde ısrar ederek Türkler'in benimseyebileceği şekle sokan ve Müslümanlığa başka bir gözle bakmayı bilen Yûsuf Has Hâcib, niçin Zâhid'i kendi dünya görüşünün temel unsurlarından biri hâline getirmiştir? Birçok cepheden incelenmesi gereken bu sorunun cevabı, tasavvufun Türkler'in İslâmlaşma'sında oynadığı rolle doğrudan alâkalıdır. İslâmlaşma asırlarının dizginlerini elinde tutan tasavvuf, eski devrin devamlılığında bir sakinca görülmeyecek yönleriyle, İslâmiyet'in yön verdiği değerler arasında bir denge kurmak suretiyle İslâmlaşma'yı mümkün hâle getirebilecek bir özelliğe sahiptir. Bu çalışma ile hedeflenen husus, İslâm'dan evvelki devirle sonraki dönem arasında ölçüsüz mukayeseler yapmak değil, bilakis şu ana kadar varlığından şüphe bile edilmeyen meseleler etrafında, Türkler'in tasavvuf anlayışını yeni baştan bulmaya çalışarak İslâmlaşma'nın vücut bulduğu bölgenin de kendine göre imtiyazları olduğunu göstermektir.

Türkler'in müslümanlaşmasında hissî mesuliyeti, şifahî kültürün ne olduğunu çok iyi bilen zâhitler/sûfiler üstlenirken, fikrî sorumluluğu ise kitabî İslâm tasavvurunu şahıslarında temsil eden isimler üstlenirler. Birtakım yol ağızlarından geçen bu süreçte vücut bulan, bir muvazene kurmak ister gibi hareket ederek birbirlerine karşı âşikâr şekilde cephe almayan ve İslâmlaşma'yı ayrı istikametlerde tamamlamak suretiyle yol arkadaşlığı yapan farklı İslâm yorumları, hiçbir zaman belirli sınır ve fikirlerde donmadan, âdeta aynı kalıba dökülüyormuş gibi karşılaşılan birtakım meselelere çözüm ararlar. İşte Türkler'in oluşum hâlindeki İslâm ta-

1 Bu dört sembolik şahsın fikirlerinin tekabül ettiği İslâm yorumlarına ilişkin bazı dikkatler için bk. Fatih M. Şeker, "Tanrı Tasavvuru Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2 (2009), s. 73-76.



savvurunun hangi kaynaklara nasıl bağlı bulunduğunu gözden kaçırmadığı için, Türkistan realitelerini doğrudan doğruya inkâr etmeyen Yûsuf Has Hâcib, belirli bir zihniyete takılıp kalmadan, her biri o dönemin ve hiç şüphesiz bugünün de ayrı bir realitesini karşılayan bu yorumlar arasında isabetli münasebetler kurarak yeni bir fikir sistemi oluşturmanın peşinde koşar. Unutmayalım ki İslâmlaşma'nın, az çok derinleştiği devrin ardına düşüp yakalamaya çalıştığı şey de budur.

## I. Tasavvufî Açından *Kutadgu Bilig*'in Kaynakları

### A. *Kutadgu Bilig*'e Temel Teşkil Eden Görüşleri İtibariyle Zâhitler

Türkistan coğrafyasındaki mistik verilere kaynak teşkil eden unsurların izlerini sürmek, bizi mâzi ile ilgisini kesmeden İslâmlaşma tecrübesine büyük imkânların kapılarını açan zâhitlere götürür; çünkü Türkler, ehemmiyetli bir tarafıyla da Basra-Bağdat ve Horasan hattı üzerinden<sup>2</sup> bölgeye giren zâhitlerin açmış olduğu yolda yürüyerek İslâm'a dahil olmuşlardır. Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının en karakteristik taraflarına buralardan gitmek, aslında bölgede mistisizmin geldiği merhaleyi de görmek demektir. *Kutadgu Bilig*'in hangi birikimi nasıl tevarüs ettiğini temellendirme ve kaynaklarını gösterme amacına matuf olan bu husus zannedildiğinden daha önemlidir.

Bu zihniyet etrafında doğan Türk tasavvuf anlayışını genişletip derinleştiren çerçeve ise şu soruların cevaplarında saklıdır: Oğurmuş'un hareket noktasını ve geçeceği yolu hazırlayan züht hareketinin bölgede esaslı bir yer tutmasını sağlayan unsurlar nelerdir? Kitabî İslâm anlayışının temsilcisi olan tebliğciler, ilk başlarda kendilerini bir nevi gurbet diyarında hissederken, mistik İslâm tasavvurunun mümessillerinin asıl yollarını değiştirmeden kendi hayatlarını tabii olarak yaşamaya devam etmelerinin sırrı nedir? Etrafı âdeta yıldırان kitabî İslâm tasavvurunda bölgeyle İslâm arasında açılan mesafe, mistik İslâm tasavvurunda niçin kapanır? Türkistan'ın mistik bir mâziye sahip olmasının bütün imkân ve imkânsızlıklarını içinde barındıran bu kapsamlı sorunun ardından cevaplanması lazım gelen bir başka önemli soru ise şudur: İkbali tadan *Kutadgu Bilig* müellifini, Zâhid tipini inşa etmeye sevk eden temel belirleyiciler nelerdir? Aslında bölgenin geçiş devri tasavvuf anlayışına pek de uzak olmayan ve İslâm öncesi devirden beri sürdürdüğü göçebe hayat tarzının sadeliği, zühdi bir anlayışa kolaylıkla vücut verecek unsurlarla yüklüdür. Diğer taraftan bölgede İslâm öncesi devirde yaygın olan Şamanizm'in açtığı zeminde yükselen Budist ve Maniheist temelli mistik kültürler de züht hareketinin ihtiyaç duyduğu tecrübeyi hazırlayarak böl-

2 Ebü'l-Alâ el-Affî, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabîyye, 1364/1945), s. 30-31.

gede tutunmasını temin edecek vasıflara sahiptir. İslâm öncesi dönemde mistisizm etrafında Türkistan'ı tanzim eden dinler, bütün merhaleleriyle zâhitleri daha bölgeye gelmeden, bölgenin müstakbel meselelerine hazırlamıştır. Türkistan'ın şüphe etmediği fikir ve meselelere göre düşünen, büyük ve ani hamlelerden uzak duran sûfiler, bu coğrafyanın tecrübe ettiği şeyleri sonuna kadar kullanarak İslâm'ı bölgenin hayatına mal etmişlerdir. İslâmlaşma yolunda bölgeye istikamet veren mistisizmin bir başka meziyeti daha vardır: Mistik hayat, bugün hurafe olduklarına hükmedilen, ancak mahiyetini tam olarak kaybetmeyen şeyleri inkâr etmeden kendine bir faaliyet alanı açar. İslâm öncesi inançları yeni bir ufuktan gören zâhitlerin İslâmlaşma için bir merhale olduğunu düşündüren şey de budur. "Fakr"ı öven zâhitlerin tavırlarından da anlaşılacağı gibi, Emevî siyasetinin beslediği tavırların mühim hissesi de buna ilave edilebilir.<sup>3</sup>

İslâm öncesinin mistik değerlerini şahıslarında taşır görünerek Türkler'in İslâmlaşma'sının âdeta manivelası olan zâhitler, tevarüs ettikleri mirası bölgeye mahsus renklerle geliştirerek derinleştirmişler, her şeyin yeniden filizlenmesini sağlayarak bölgenin çehresini dönüştürmüşlerdir.<sup>4</sup> "Meşâyihî tebcil ediniz, (zira) meşâyihî tebcil etmek Allah'a ihtiram etmektir"<sup>5</sup> hadisinde görüleceği üzere, hareket ettikleri zemini hadislerle de takviye etmek suretiyle manzarası değişmeye başlayan bölgeye yerleşmeye çalışan zâhitler, yukarıdaki verilerle tezat gibi görünse de en hâlis taraflarıyla kitabî İslâm anlayışına bağlıdırlar.<sup>6</sup> İlmî bir kişiliğe sahip olmaları itibarıyla neredeyse hepsi zâhit, âbit ve fakih<sup>7</sup> gibi sıfatlarla nitelendirilen bu sûfilerin<sup>8</sup> düşünce hayatlarının programı şöyledir: Onlar ilim, amel, ihlâs, fütüvvet, tevekkül, züht ve verâ arasındaki irtibata ve bütünlüğe özel bir vurgu yapmayı Müslümanlığın en ehemmiyetli noktası olarak görürler.<sup>9</sup> Züht, riyâzet,

3 Züht hareketinin muharrir unsurlarından birinin de Emevîler'in takip ettiği siyaset olduğu izahatın varededir. Zâhitler yürüten güzergâhın geçmişe uygun olmadığını, dünyevîleşmeyi tetikleyeceğini ifadeyle siyasi/dinî gidişata karşı pasif bir tavır alırlar. Bu nedenle ilim âleminde esasen malum olan bu cihetleri meskût geçmemiz tabii karşılanmalıdır.

4 Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 31.

5 Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991), s. 406. Bu sözün hadis olup olmamasından ziyade önemli olan husus İslâmlaşma asırlarında hadis fonksiyonu icra etmesidir.

6 Nesefî, *el-Kand*, s. 143-4.

7 Nesefî, *el-Kand*, s. 244, 407.

8 Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut 1400/1980), I, 210, 219, 239, 256; II, 161, 188, 328, 360; III, 46; Nesefî, *el-Kand*, s. 155, 160, 177, 205, 212, 219, 223, 226, 253, 305, 318, 344, 355, 366, 402, 412, 431, 438, 465; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Nüreddin Şerîbe (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1953), s. 224; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1979), X, 236.

9 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 69; Sülemî, *Tabakât*, s. 146; Herevî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî (Kâbil: Encümen-i Târih, 1341/1962), s. 76. Kelâbâzî'nin

sabır, havf, hüzn, verâ, takvâ, mârifet, edep, taat, ihlâs, sıdk, infak, tevekkül gibi o devir tasavvuf düşüncesinin temel konuları üzerinde dururlar ve daha sonraki aşamada mutasavvıflar tarafından ortaya atılan fenâ-bekâ, mahv-isbât, cem-fark, hulûl-ittihad ve vahdet-i vücud gibi görüşlere dalmayarak, züht, takvâ ve tevekkül ile dayanan sade bir tasavvuf anlayışını benimserler.<sup>10</sup> Basra-Bağdat'tan başlayıp Horasan ve Mâverâünnehir'den geçerek Türkistan'a uzanan hat boyunca, kendilerine bir faaliyet sahası açan zâhitler, zühtte mübalağa,<sup>11</sup> inzivâ,<sup>12</sup> murakabe, tevekkül/mutlak teslimiyet,<sup>13</sup> dünyayı hor ve hakir görme<sup>14</sup> ve fakirliği idealize etmeyi<sup>15</sup> esas alırlar ve hâricî gösterilere asla itibar etmezler.<sup>16</sup> İslâm'dan evvelki devrin mistik tiplerini hatırlatan bu zâhitler, gerek zihniyet gerek tavır bakımından hayatın bu fikirler etrafında zenginleşeceğine inanırlar. İslâmlaşma sürecinde zâhitlerin dünyayı dışlayan bu tavırları, ilim tasavvurlarına da doğrudan etki etmiş, bu da sonraki sûfilerin üzerinde önemle durdukları "dünya âlimi-ahiret âlimi" (zâhir-bâtın ulemâsı) ayrımı yapmalarına ve ikincisini idealleştirmelerine sebep

benzer görüşleri için bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları 1992), s. 129-30.

- 10 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 73; Sülemî, *Tabakât*, s. 61, 91; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Mahmûd Fâhûrî – Muhammed Revvâs Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-maârif, 1979), IV, 160; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût – Salih es-Semr (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), XI, 487; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, nşr. Seyyid el-Cümeylî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1994), s. 196-8.
- 11 Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark (Notre Dame: Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Indiana University of Notre Dame Press, 1997), s. 204.
- 12 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74; Neseî, *el-Kand*, s. 136, 501; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), s. 136; Safî Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, çev. M. Şerîf el-Abbâsî (Bulak: Dârü't-tibâati'l-bâhire, 1256), s. 26; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 171.
- 13 Neseî, *el-Kand*, s. 82; Sülemî, *Tabakât*, s. 63; Abdülkerim b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), s. 105, 254-5, 278; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 154-5; Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, çev. Lâmi Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 173-4; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 210; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 70; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 135, 137; Sülemî, *Tabakât*, s. 149; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 152. Söz konusu devirdeki tevekkül anlayışının bir tenkidi için bk. Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 31-32.
- 14 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136-7; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59, 66, 68-69, 85, 89-90, 94, 100; Neseî, *el-Kand*, s. 501; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 195-7; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 55; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 80-81, 93. Mâtürîdî ve Kelâbâzî bu anlayışa karşı çıkarlar. bk. Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Camî, nr. 547, vr. 308<sup>a</sup>, 314<sup>b</sup>.
- 15 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75.
- 16 Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 30-31; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 171.

olmuştur.<sup>17</sup> Dünyaya bu şekilde bakışları, tabiatıyla fakirliği idealize etmektedir. “En iyi hâl fakirliktir” diyen Fudayl b. İyâz’la<sup>18</sup> Hâtim el-Esamm’ın “Fakirleri sevmeyen, peygamberi sevdiğini söylerse yalancıdır” şeklindeki yaklaşımını<sup>19</sup> tevâriis ederek içselleştiren Ahmed Yesevî’nin aksine, Mâtürîdî ve Kelâbâzî ise dünya nimetlerinden istifade edilmesini yadırgayanlara karşı bütün bunların insanların faydalanması için yaratıldığını söylerler.<sup>20</sup> Hâliyle zühdî hayatın ayrıntılı besleyen bir âmil olarak görülmesine karşı çıkmakla kalmayıp bölgedeki inanışlara yeni bir istikamet de verirler. Yûsuf Has Hâcib’in tasavvufî dünyasını inşa ederken bu tezattan nasıl bir sentez vücuda getirdiğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

Karşıt tavırlar sergileyen zâhîtlere rağmen<sup>21</sup> onlar arasında Melâmetî<sup>22</sup> bir damarın varlığından da bahsetmek gerekir.<sup>23</sup> İç âlemde olup biten hâlleri başkalarına haber vermeyi cahillik olarak kabul eden<sup>24</sup> bu zâhîtlere göre, çok namaz kılarak ve oruç tutarak değil, gönül zenginliği, temiz vicdan ve halka karşı beslenen samimiyetle Hakk’a ulaşılabilir.<sup>25</sup> Şer’î çerçeveden hiçbir şekilde ayrılmayan Melâmetî damar<sup>26</sup> ile meşru çerçevenin sınırlarını zorlayan Melâmetî tavır<sup>27</sup> karşı-

17 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 93.

18 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238.

19 Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75.

20 Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis*, vr. 308<sup>a</sup>, 314<sup>b</sup>.

21 bk. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 129; Nesevî, *el-Kand*, s. 315; Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 44, 48. Hakîm et-Tirmizî’nin Melâmetiyye’yi tenkidi için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrut 1965), s. 362-3, 428-9; Melâmetî anlayışı savunan ifadeleri için bk. *Hatmü'l-evliyâ*, s. 379.

22 “Mürcie kadar Allah’tan ümitli, Mu’tezile kadar da endişeli olmak gerektiğini” savunan Melâmetîler, kusur ve kabahatlerini ortaya dökerek nefislerini kınarlar, güzelliklerini gizlerler. Bu nedenle zâhire göre hükmedenler tarafından levmedilirler. Melâmetîler’in kendileri ise iç yüzlerini bilerek nefislerini levmederler. Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 129; a.mlf., *er-Risâletü'l-Melâmetiyye* (Afîfî, *el-Melâmetiyye* içinde), s. 90; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 312-20; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 231; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 143-52. Ferîdüddin Attâr, “Melâmet selâmeti terk etmektir” diyerek Melâmetîler mezhebini Nişâbur’da yayan Hamdûn el-Kassâr’dan hareketle yukarıdaki cümleyi şöyle şerheder: “Mürcie kadar Allah’tan ümitli olmak, Mu’tezile kadar korkmak Melâmetîler’in sıfatıdır. Yani Melâmetîler, Allah’ın keremine bel bağlama konusunda, o kadar ileri giderler ki, bu yüzden Mürcie mezhebi mensupları dahi onlara melâmet ederler. Diğer taraftan Allah’ın gazabından korkma konusunda o kadar ileri giderler ki, Mu’tezile mensupları bile bu yüzden onları kınar dururlar. Bu suretle de Melâmetîler her hâlükârda melâmet okunun hedefi olurlar” (*Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 436, 438).

23 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137, 391; Sülemî, *Tabakât*, s. 13, 123; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89; Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 68.

24 Sülemî, *Tabakât*, s. 212; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 232-3.

25 Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13.

26 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91,103; Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul 1990), s. 21.

27 Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, nşr. Cl. Huart (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1962), V, 148; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 438.

laştırıldığında, İslâmlaşma'ya vücut veren sûflerin Melâmîliğinin oturtulabileceği çerçeve bellidir.<sup>28</sup> Bütün bu cepheleriyle *Kutadgu Bilig'e* Melâmetîlik'ten akseden unsurların yolunu hazırlayan zümrenin zâhitler olduğu ortadadır.

İslâmlaşma sürecinde tasavvufu tamamen ahlâkî ve amelî bir çerçeveden ibaret görerek bu geleneğin entelektüel boyutunu hayat tarzları içinde eriten zâhitlerin metafizik derinlikten uzak bir görüntü vermesi, geçiş devri olması hasebiyle tabiidir. Devrin züht anlayışını veren eserler bütünüyle gözden geçirildiğinde ve çarpaz okumalara tâbi tutulduğunda, tasavvufun “bir bilme tarzından çok, bir hayat tarzı olduğu” gerçeği üzerinde ısrar edilir. Hayat hep bilginin önünde olduğuna göre, entelektüel bir duruştan ziyade ahlâkî bir tavrın esas alınacağı ortadadır. Zâhitleri adım adım takip eden, hatta onları tamamlayan davranışlara sahip olan Odgurmış'ı asıl kimliğiyle yakalayabilmek için gerekli olan bu unsurlar, bölgenin henüz tasavvuf düşüncesinin ilk merhalesinde olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlardan sonra, Türkistan'daki mistik düşüncenin akacağı kanalı bil-lulaştırarak başlangıç noktasına intikal etmek için sorulması gereken soru şudur: İslâm öncesi mistik veriler arasında değişim ve dönüşüme tâbi olanlar hangileridir? Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının ancak öteden beri devam eden mistik bir gelenek içinde, birtakım büyük başlangıçlardan hareket ederek inşa edilebileceğini fark eden yönünü gözden kaçırmadığımız takdirde, bu sorunun ehemmiyet derecesi kendiliğinden anlaşılabilir. İslâmî değerlerin mâziden akıp gelen geleneğin üzerine aşılandığı takdirde hararetle benimseneceği izahattan varestedir.

Türkistan'da vücut bulan mistisizmin<sup>29</sup> belli başlı merhalelerini izah etmeye *Divânü lugâti't-Türk*'ten başlayabiliriz. Kâşgarlı Mahmud'un “Yere geçesi/batası kâfirler, semâyı Tengri olarak isimlendirirler. Aynı şekilde, büyük bir kaya ve büyük bir ağaç gibi gözlerine büyük görünen her şeye Tengri derler. Bunun için böyle şeylere secde ederler. Yine aynı sebepten âlim bir kişiye tengriken derler. Dalâletten Allah'a sığınırız.”<sup>30</sup> şeklinde geçiş devrinin çehresini çözmeye yetecek ve birçok meseleye beklenen cevabı verebilecek vasıftaki ifadeleri, tabiatla hemhâl

28 Nişâbur, Melâmetiyye akımının doğduğu III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat ve Belh ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük şehriden biri ve Abbâsiler'e bağlı olarak bölgeyi yöneten Tâhirîler hânedanının yönetim merkezidir. Çeşitli dinî akımların yaygın olduğu bu bölgede Melâmetîliğin ortaya çıkmasından önce İbrâhim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, Şakik-ı Belhî, Hâtîm el-Esam gibi tanınmış zâhitler yetiştiği için, Melâmetîlik umumi tasavvuf hareketinin bir parçasıdır. bk. Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 29.

29 Mistisizmi İslâm öncesi devirdeki yapının, tasavvufu ise İslâmlaşma merhalesinde vücut bulan yapının karşılığı olarak kullanıyoruz.

30 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1335), III, 279. Osman Ergin'in naklettiğine göre İslâm dinini “son din, ekmel din” olarak gören Atatürk, Sadettin Kaynak'a şunu söylemiştir: “Türkün dinî şu veya bu din değildir. Türkler bütün tarih boyunca her mukaddes tanınan şeye hürmet ve tazim etmişlerdir”. Yine Ergin'in naklettiğine göre Rıza Sağman'a da şunu söylemiştir: “Türkün

olan, kendisini mutlak bir şekilde tabiatta bulan bir toplumun, mistisizmin bütûn nüvelerini taşıyan unsurlara sahip olduğunu göstermesi açısından ehemmiyetlidir. Geçmişten tevarüs edilen ve Kâşgarlı Mahmud'un kabulleneceği bir vadiye taşıyan bu mistik kâinat anlayışıyla Türk insanı bölgenin geldiği merhale ile gittiği istikamet arasında bir dil tutturmuş ve eski hayattan kopmadan, yenisine gidilebilecek kudreti kendilerinde bulan ve zamana tasarruf edecek donanımdaki sûfilerin şahsında, içine doğduğu çerçevenin dışına çıkmaz gibi görünerek geçmişi yeni baştan yaşamıştır. Sûfiler, bölge gerçeklerinden kaçan, bütûn tereddütlerden uzak ve meseleleri kökünden halleden bir üslupla her şeye müdahale etmeye kalkışan kitabî İslâm tasavvurunun temsilcilerinin aksine hem İslâm'dan önceki hem de İslâmî devri doldurabilecek vasıflar sergilemişler; devamlı olarak etraftaki terkinin bir parçası olduklarını hatırlatmakla beraber, yaşadıkları coğrafyaya hâkim olan bu terkinin olduğu gibi kalmaması için gayret sarf etmişlerdir.

Türkler'in müslümanlaşması için bölgeye tebliğ seferleri gerçekleştiren<sup>31</sup> Hallâc-ı Mansûr'un yaratılış ve dinlere dair düşüncelerini "nûr-ı Muhammedî" çerçevesinde açıklaması, İslâm öncesi dinlerin senkretik ve mistik karakterli yapısında<sup>32</sup> tam sesini bulmuş olabilir; zira Hallâc'ın savunduğu anlayış, esasen dinlerin birliğine işaret etmektedir. Dinlerin birbiriyle bağdaştığı bölgenin mistisizminde asıl zeminini bulan bu anlayış, şekli olarak İslâm'dan evvelki dinlere bir dönüş olarak görülebileceği gibi, Hallâc'ın konar-göçer Türkler arasında neden revaç bulduğunu açıklayacak yönlere de sahiptir.<sup>33</sup> Yine düşünceleri tarihî yapının devamlılığı içinde teşekkül eden Hallâc'ın, temsil gücü en yüksek örneğini "enelhak"ta bulan ve vahdet-i vücudun Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından sistematize edilmeden önceki nüvelerini veren anlayışı da,<sup>34</sup> Türkler'in İslâm öncesi

---

dini tabiatır." bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1943), V, 1673.

31 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 278-80; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübela*, XIV, 315.

32 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, III, 279; Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), s. 206; Atâ Melik el-Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, nşr. Mirza Muhammed Kazvîni (Leiden: E. J. Brill, 1912), I, 43-44.

33 Hallâc'ın İslâmlaşma sürecinde muhatap olduğu kitleler paganisttir. Ömrünü Hallâc'a adan L. Massignon'un yaptığı dev araştırmanın da ortaya koyduğu üzere -ki aynı unsurlar bölgeyi müslümanlaştırmak için gelen pek çok sûfide de söz konusudur- Hallâc muhataba göre konuşan bir tebliğci profiline sahiptir. Benzer veriler Hallâc'ın kendi eserlerinde görülebileceği gibi *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) isimli eserimizin ilgili bölümlerinde de ortaya konulmuştur.

34 Nitekim "enelhak" sözü nedeniyle birçok mistik, Hallâc'ı panteist olarak nitelendirmişse de, Hallâc'ın bizâtihi kendisi, ilâhî olanla beşerî olanın imtizacını iddia eden kimsenin küfre ve şirke düşeceğini vurgulayarak kadîm olanla muhdes olan arasında mutlak bir ayırma gitmiştir. Onun nazariyesi, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını vurgulayarak O'nu zaman içinde yaratılan varlıklardan ayırmaya özen gösterir. Bununla beraber Hallâc'ın, "Küfür ve iman isim bakımından farklıdır. Ancak hakikat itibarıyla aralarında fark yoktur" şeklindeki sözü ise hadiseyi zâhiren kompleks hâle getirmektedir. Yine "Küfür ve imanı tefrik eden kim-

devirde bütün kâinatı Tanrı'ya eşdeğer olarak gören bakış açılarıyla da mutabıktır. Hallâc'ın, Sünnî kabul edenlerden başlayarak zındık olarak değerlendirilenlere varıncaya kadar, genişleyerek uzanan bir vadide birbirinden çok farklı dinî anlayışlar içerisine yerleştirilmesi de onun iki ayrı hayatı şahsında birleştiren karakteriyle bölgedeki bütün verileri kuşatacak unsurları içeren fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İslâm tarih tecrübesinin ilerleyen merhalelerinde görüleceği gibi, geçiş devri çerçevesinde kaleme alınan *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*'da senkretik bir din anlayışının propagandasını yapan Karmatî dâîleri içine yerleştirilen Hallâc,<sup>35</sup> hayatının bir tarafı Hallâc ile şekil alan Yesevî'de kabul görmekte, hatta çerçeveleri zorlayarak idealleştirilmektedir. Geçiş devrinde vücut bulan kitabî metinlerdeki sınırları aşan ve şifahî eserlerde olduğu gibi şemsiye bir kavram olarak görülebilecek mahiyette “Sünnî” bir çerçeveye oturtulabilecek olan Hallâc'ın Türkistan bölgesine tebliğ seferleri gerçekleştirmekteki amacı dini yaymak olduğu için düşünceleri muhitlere göre gel-gitlere sahne olmuş, mirası birbirinden çok farklı kesimler tarafından benimsenmiştir. Bir başka ifadeyle onun esas vasfı, İslâm öncesi mirasla bağlantısını koparmayanlara, kaybettiklerini zannettikleri şeyleri bir an iade eder gibi görünüp içten müdahalelerle bölgeyi eski hayattan kurtarıp İslâm'ın emrine vermesinde kendisini gösterir. Böylece o, onlardan güç ve kudretlerinin üstünde şeyler istemeden, kendilerini olduğu gibi kabul ederek bölge insanını imkânların ötesine taşımanın yollarını yoklamıştır.

İslâm'a geçiş aşamasında Türkistan'ın zâhitler eliyle İslâmî değerler etrafında ıslah ve tanzim edildiğini gösteren bir başka örnek de şudur: Zâhitlerin tevek-kül anlayışında, İslâm öncesi dönemde bölgede hayat süren dinlerin tamamını kuşatıcı vasıftaki Mecûsîliğin<sup>36</sup> ihmal edilmez bir yeri olduğu, tasavvufun klasik kaynakları zâviyesinden bir müteârifedir.<sup>37</sup> Nefis terbiyesine sistematik bir karak-

seyle, kâfir ve mümini tefrik etmeyen kimse küfre düşer” sözü de bu çerçevede değerlendirilmelidir. bk. Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc: Akhbar al-Hallaj*, nşr. Louis Massignon – Paul Kraus (Paris: Editions Larose, 1936), s. 47, 53, 74.

35 Osman b. Abdullah el-İrâkî el-Hanefî, *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*, nşr. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961), s. 103.

36 İslâm öncesi dinler kitabî İslâm tasavvurunun temsilcileri tarafından Mecûsîlik etrafında toplanır ve hülâsa edilir. Bu görüş, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* isimli eserimizde (bk. s. 97 vd.) başta Hanefî'nin İslâmlaşma'nın başlangıç asırlarında yazılan *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika* isimli eseri olmak üzere, ana kaynaklara ve ilk defa tarafımızdan kullanılan malzemeye dayanarak temellendirdiğimiz bir görüştür. Hanefî, “Seneviyye, Veseniyye, Yahudiler, Nasârâ, İsevîler, Berâhime, Sâbüiler, Felâsife, Hulûliyye, Mülhidler, Bâtıniler, Karmatiler olmak üzere İslâm dışı bütün akımların hepsi tek bir asla, iki sâni' yaratıcı olduğunu söyleyen Mecûsîler'e irca edilebilir” ifadeleriyle bölgeyi kuşatacak dinin Mecûsîlik olduğunu ihsas etmektedir (bk. a.g.e., s. 97).

37 Süfîlerin tevek-kül anlayışına dair verdiğimiz bu hüküm, bölgeye tebliğ seferleri yapan bir

ter kazandıran Şakik-ı Belhî üzerinden bunu görmek mümkündür. Şakik'a göre, bölgeye gelen zâhitlerin de hususi bir tavır olarak benimsediği tevekkül, nefsin Allah tarafından vaat olunan şeye karşı itminan duymasıdır: İnsan kendi ömrünü uzatmaktan ve tabiatını değiştirmekten aciz olduğuna göre, rızkını arttırmasının da imkânı yoktur. İnsan rızkından kaçsa da, tıpkı ölümün onu bulduğu gibi, rızkı gelir onu bulur. Şakik-ı Belhî, Belh yolunda bir Mecûsî'nin kendisine söylediği bu söz<sup>38</sup> üzerinden bir tavır geliştirerek tevekkülü Allah'a ulaşmanın en yüksek derecesi ve kalbin Allah'la mutmain olması<sup>39</sup> şeklinde algılamış; neticede kazâ ve kadere mutlak bir teslimiyeti esas almıştır. Tevekkülü mutlak teslimiyet olarak görerek<sup>40</sup> ilk göze çarpan realiteye kendisini hapseden bu tavrında Şakik yalnız değildir. Zühdü rızadan daha üstün bulan Fudayl b. İyâz bu konuda verilebilecek bir başka örnektir. Fudayl'a göre "razı" olan bir kimse, içinde bulunduğu hâl ve menzilden yüksek diğer herhangi bir menzil ve makam talep etmez.<sup>41</sup> Ona göre hakiki tevekkül, tevekkülü terk etmek,<sup>42</sup> Allah'tan başkasından korkmamak ve ümitvar olmaktır.<sup>43</sup> Söz konusu devirdeki zâhitler üzerinde daima tesiri görülen ve Türkistan'a hayat veren mistisizmin bir tarafına hitap etme imkânı taşıyan bu çok derin cebrîlik veya "kesbi inkâr" anlayışı, onları Allah'ın iradesine büsbütün teslim olmaya ve onun kazâ ve kaderine tamamıyla boyun eğmeye, insan iradesini bütünüyle felce uğratmaya ve Allah'ın ilminde her ne takdir olunmuşsa onunla hoşnut olmaya sevk etmiştir. Bu, zâhitlerin haleflerini de bu anlayışı biraz yumuşatmakla birlikte, tasavvufun gelişmesinde son derece tesirli olan ve hayatın realitelerini inkâra kadar giden şu iki fikri ortaya atmaya sürüklemiştir. İnsanı sorumluluk hissinden mahrum bırakan bu anlayışlardan birincisi, kazanç peşinde koşmamaktır; zira kazanç yolları zehirlidir. İkincisi ise yoksulluğu varlığa üstün tutmaktır; çünkü fakir yoksulluktan korktuğu gibi zenginlikten de korktuğu takdirde zâhitliğini o

---

sûfi ile ilgili Neseî'nin *el-Kand*'ı (s. 121), Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı (s. 268), Sülemî'nin *Tabakât*'ı (s. 63) ve Kuşeyrî'nin *Risâlesi*'nde (s. 105, 254-5) geçen veriler üzerinden verilmiştir. Burada sûfilerin tevekkül anlayışını tek taraflı olarak tamamen ilgili noktaya indirgemiyoruz. Biz sadece bölgede Müslümanlığın hangi zemin ve çerçevede yükseldiğini meydana koymaya çalışıyoruz. Burada Muhammed İkbâl'in, "Hiçbir fikir, eğer o fikir bir halkın kendi fikri değilse, bir halkın ruhunu saramaz. Belki de birtakım dış etkiler bu fikri bilinçaltındaki derin uykusundan uyandırabilir; fakat bu etkiler o fikri yoktan var edemez" (Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı: [İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü]*, çev. Cevdet Nazlı [İstanbul: İnsan Yayınları, 1995], s. 77) hükmünü de hatırlayalım.

38 Neseî, *el-Kand*, s. 82, 121; Sülemî, *Tabakât*, s. 63; Kuşeyrî *Risâlesi*, s. 105, 254-5; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 268.

39 Sülemî, *Tabakât*, s. 149-150.

40 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

41 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 135; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 278.

42 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 152.

43 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 138.



zaman bütünleşmiş olur.<sup>44</sup> Mistisizmi daraltarak kendi tabiatının dışına çıkaran bu anlayış, *Kutadgu Bilig*'de eserin diğer kahramanlarının Odgurmuş'a karşı verdiği mücadelede görüldüğü üzere, dönüştürülerek Türkistan coğrafyasının kabul edileceği bir kıvama taşınır ve yeni bir şekil alır. Bu anlamda sanki zâhitler, doğrudan İslâm'la karşılaşmanın getireceği tereddüt ve şaşkınlıkları önlemek amacıyla bazı şeyleri Türkistan'ın mistik iklimini soluyan insanlardan gizlerler. Kalplerinde taşıdıklarını bölgeye kabul ettirerek unutulmaya yüz tutan şeyleri her hareketleriyle tazeleyerek bölgeyi İslâmî planda yeni baştan yaratırlar.

X-XII. yüzyıllar arasında Türkistan'da İslâmlaşma'nın cereyan ettiği dönemde tekkelerin çoğu, eski Budist manasturlarının yerine yahut yakınlarına inşa edilmiştir. Böylece kurulmuş bir hayatın imkânlarından istifade ederek yerli halkla bir şekilde bağ oluşturulmuş, bölgedeki eski kültürlerin İslâm'a mal edilmesi sağlanarak manastırlarda yatan azizlere ait menkıbelere İslâmîleştirilme imkanları verilmiştir.<sup>45</sup> Eski dinlere ait unsurları gözeterek bunların yerine İslâm'ı ikame etme amaçlı bütün bu benzeştirme ve aynileştirmeler açısından bakıldığında zaman, sûfler bölgenin zaafı gibi görülebilecek yönlerine hitap etmek suretiyle değiştirilmesi icap eden şeyleri ayıklayıp bölgenin iç dünyasını fethetmişlerdir.

## B. İslâmlaşma'ya Hayat Veren Zâhitlerin *Kutadgu Bilig*'e Doğrudan Akseden Tarafları

İslâmlaşma sürecinde faal rol oynayan sûfleri karşılayabilecek en kuşatıcı keleme zâhittir. Bölgenin asıl hareket noktalarından birini oluşturan züht ve tasav-

44 Affi, *el-Melâmetiyye*, s. 31-32. Burada genellemeci bir mantıkla bölgenin tasavvuf anlayışını ilgili veriden hareketle cebrîliğe irca ettiğimiz sanılmasın. Tasavvufta "teslimiyet" müspet bir mana taşımakta olup kelâmdaki anlamda cebrî bir niteliğe sahip değildir. Hatırlamamız gereken bir şey daha var: Türkistan coğrafyasına hâkim olan dinlerin başında yer alan Budizm'in insanı pasifize eden karakteri bilinen bir şeydir. Sûfler burada bölge gerçeklerini dikkate alarak yumuşak geçişleri, evvelki devrin bir devamı imiş gibi görüntü vererek mümkün kılmaya, bölgeyi müslümanlaştırmaya çalışırlar. Diğer taraftan Türkler'in Türkistan coğrafyasının mistik ikliminde "cihad"ı İslâm'ın şartlarından biri hâline getirdiğini biliyoruz. Buna müellifin *Kutadgu Bilig*'de devamlı olarak Odgurmuş'ı realist bir çerçeveye çekmeye çalıştığı hususunu da ekleyelim.

45 Bölgede hâkim olan dinler, her ne kadar senkretik bir karaktere sahipse de, son noktada Budizm ve Mecûsîlik etrafında değerlendirilebilir. İslâmiyet'ten evvel, Araplar'ın Mâverâünnehir olarak isimlendirdiği bölge Mecûsî, Türkistan ise Budist'tir. Klasik kaynaklardaki veriler ortadadır. Fetihler sırasında buradaki yapıların İslâm geleneğine uygun olarak yeni dine uygun bir şekle dönüştürüldüğü bilinen bir husustur. Eski Mecûsî ve Budist mabetlerinin birçoğunun camiye çevrildiği, klasik kaynakları okuyan biri için bir müteârifedir. Eski Budist azizlerine ait olağanüstü nitelikteki olayların İslâmlaşma sürecinde keramet ve menkıbe şeklinde kendisini göstermesi de bu cümledendir. Tasavvufun burada da İslâm öncesi mistik mirastan nasıl beslendiği müşahede edilebilir (Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 96-113, 130, 313).

vuf kavramlarının birbirlerine muadil olup olmadığının önemi, konumuz açısından izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*'de zâhitleri sûfiler arasında zikrederken tasavvufî düşüncenin sarp münekkidi İbnü'l-Cevzî'ye göre tasavvuf zühitten farklıdır; çünkü zühdü hiç kimse zemmetmezken, tasavvuf pek çok kimse tarafından zemmedilmiştir.<sup>46</sup> Bize göre dayandığı unsurlar itibarıyla bu ikisini birbirinden ayırmak zordur. Züht, kanaat / hakiki zenginlik<sup>47</sup> kelimesinde hülâsa edilir. Zühdün aslı, şartlar ne olursa olsun Hak Teâlâ'dan razı olmak, kazâ ve kadere rıza vermektir.<sup>48</sup> Bu durum en iyi ifadesini, *Kutadgu Bilig*'in dört kahramanından biri olan ve hem “Zâhid” hem de “kanaat” kelimesiyle karşılanan Ogdurmuş'ın şahsında bulur. Burada Yûsuf Has Hâcib'in zâhitlerden aldığı tesirleri, nasıl ve ne dereceye kadar benimsediğinden bahsedilecektir. Ogdurmuş'ın şahsından hareket edildiği takdirde görülür ki, zâhitlerin onun düşüncelerine akseden tarafları tahmin edilenden çok fazladır.

İslâmlaşma'ya hayat veren zâhitlerin karakteristik özelliklerinin başında uzlet ve inziva gelir. Yakîn ve mârifet ehlinin âlâmeti tefekküre dalmak, derin bir tevazu duygusuyla Allah'ı methetmek,<sup>49</sup> kalbe kasvet verdiği için çok uyumak, çok yemek ve çok konuşmaktan uzak durmaktır.<sup>50</sup> Toplumdan uzak bir hayat sürmeyi idealleştiren<sup>51</sup> zâhitlerin riyâzet ve halvet anlayışı, doğrudan Ogdurmuş'a akseder. Münzevi hayatı tercih eden bu zâhitler içerisinde özellikle de Hâtim el-Esamm'ın hayatı, Ogdurmuş'la birebir örtüşür.<sup>52</sup> Hükümdar halkın arasına karışmasını temin etmek için Ogdurmuş'a araçlar gönderirken, otuz seneden beri uzleti tercih eden Hâtim el-Esamm'a da devrin sultanı Hârûnürreşîd elçiler gönderir. Her ikisi de hükümdarın dâvetini reddederek uzlet hayatına devam edeceklerini aynı mantık ve ifadelerle dile getirirler. Buna göre hayat, kendilerini Allah yoluna adayanlara başta siyasîler vasıtasıyla engeller çıkarmaktadır.<sup>53</sup>

İnziva fikrinin ayrılmaz bir parçası da dünyayı hor ve hakir görmedir. Buharra ve Merv başta olmak üzere, bölgeye çeşitli tebliğ seferleri yapan Semerkantlı zâhitlerden ve hadis âlimlerinden Fudayl b. İyâz,<sup>54</sup> dünyayı “murdar bir leş” olarak

46 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 203.

47 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91.

48 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 138; Nahşebî'nin görüşleri için bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 151.

49 Neseî, *el-Kand*, s. 136.

50 Sülemî, *Tabakât*, s. 13; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 139; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 204.

51 Neseî, *el-Kand*, s. 501; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136; Safî, *Reşehât*, s. 26.

52 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74.

53 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74.

54 Sülemî, *Tabakât*, s. 6-8; Neseî, *el-Kand*, s. 501-3; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 194-5, 197; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 128; Câmî, *Nefehât*, s. 160.

görür<sup>55</sup> ve etrafındakilere devamlı surette ölümü, kabir hâllerini ve ahiret azabını hatırlatır.<sup>56</sup> Ona göre, dünyaya değer verildiği müddetçe imanın ve ibadetin tadına varmak imkânsızdır.<sup>57</sup> Zâhitlik dünyada iken ahirete ne kadar rağbet edildiği ile doğru orantılıdır.<sup>58</sup> Attâr'ın, "Verâ ve mârifette eşi menendi yoktur"<sup>59</sup> şeklinde vassettiği Fudayl'ın şu sözleri, kendisinden yıllar sonra *Kutadgu Bilig*'de aynıyla yankılanacak, hayatı hor ve hakir görme Odgurmuş'ta tecessüm edecektir: "Dünya bir tumarhane ve bir hastanedir. Oradaki insanlar da deli hükmündedir. Tumarhanede deliler için bağ ve bukağı vardır. Nefsimizin arzusu bağımız, günahlarımız bukağımızdır."<sup>60</sup>

Zâhitlerin devirden müşteki bir dille<sup>61</sup> zaman zaman tebliğ faaliyetlerini cehennem merkezli bir anlayışla yürüten tavrı da,<sup>62</sup> Odgurmuş'a bire bir yansımıştır. Sanki onlar *Kutadgu Bilig*'in bu mistik tipinde kendi seslerinin akislerini dinliyormuş gibidir.

"Melâmetten sakınan kimse selâmete ulaşır"<sup>63</sup> sözüyle "Melâmîler'de dindarlıkla haramîlik bir aradadır"<sup>64</sup> diyen bakış açısında görüleceği üzere, Melâmîler'e karşı çıkan zâhitler olmakla beraber,<sup>65</sup> onların genel tavırları Melâmetîlik'ten uzak değildir. Nitekim nefsi kınamaya yapılan vurgular<sup>66</sup> ve "İnsanların en yalancısı hasenâtlarını meydana serendir; en âlimi ise hasenatlarını hor hakir görendir",<sup>67</sup>

55 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

56 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 85.

57 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 94, 100.

58 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59, 66, 68-69, 89-90; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136.

59 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 128, 136, 140; Neseî, *el-Kand*, s. 502-503; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 84, 87-88.

60 Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 195-6; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137; benzer veriler için bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 55.

61 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 173; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

62 Neseî, *el-Kand*, s. 120; ayrıca bk. A. K. Borovkov, *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)*, çev. Halil İbrâhim Usta – Ebulfez Amanoğlu (Ankara: TDK, 2002), s. 172; M. F. Grenard, "Satuk Buğra Han Menkabeti ve Tarih", çev. Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), s. 148. Hadisenin Anadolu sahasındaki yansımalarıyla ilgili olarak bk. Ebû'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuknâme*, haz. Fahir İz (Cambridge: Harvard University, 1974), s. 493, 539; *Dânişmendnâme*, haz. Necatî Demir (Cambridge: Harvard University, 2002), s. 20, 29-30; *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1287, s. 19, 38, 41, 63.

63 Neseî, *el-Kand*, s. 315.

64 Bu anlayış, şu âyetle temellendirilir: "Diğer birtakım kişiler daha vardır ki, belki Allah tövbelerimizi kabul eder diye, iyi amellerle kötülerini birbirine katmış ve karıştırmışlardır" (et-Tevbe 9/102). bk. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 129.

65 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 362-3, 428-9.

66 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

67 Sülemî, *Tabakât*, s. 13; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89.

“Zühdün geneli insanlar içinde olur. Aslolan insanların övmesi ve yermesi değil, Allah’ın övmesidir”<sup>68</sup> şeklindeki ifadeler, zâhitlerde şeriatın istikamet verdiği çerçevede Melâmî bir yaklaşımın mevcudiyetinin açık bir işareti olarak okunabilir.<sup>69</sup> *Kutadgu Bilig*’de kendisini sık sık kınayan Ogdurmuş’ın melâmîleşrep tavırlarını da burada hemen hatırlamalıyız.

İslâmlaşma’nın başlangıç devrinde Türkistan’a tebliğ amaçlı seferler yapan<sup>70</sup> ve dedeleri Mecûsî olan<sup>71</sup> Hallâc’ın görüşlerinin<sup>72</sup> bölgenin müslümanlaşmasını hedefleyen zâhitlerden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek tarafları da, Yûsuf Has Hâcib’e doğrudan aksetmiştir. Massignon’un yorumlarından hareket edersek, Mâtürîdîliği eksen alan Kelâbâzî’nin *et-Taarruf* adlı eserinin girişinde, Hallâc’ın yazdığı sûfliğin dogmatik formülüne yer vermesi, Türkler’in İslâmlaşma’sında Hallâc’ın ehemmiyetli yerinin kitabî kaynaklar tarafından teslim edildiğinin bir göstergesidir.<sup>73</sup> Hallâc’ın müridi sıfatıyla Semerkant’ta ölen<sup>74</sup> İsâ b. Fâris el-Bağdâdî ed-Dîneverî (ö. 342/953), Kelâbâzî’nin hocasıdır. Türkistan seferleri sırasında gayri Sünnî unsurların yaşadığı yerlerin dışında kalan bir güzergâhı takip eden Hallâc’ın<sup>75</sup> *et-Taarruf*’taki akisleri,<sup>76</sup> kendisi hakkındaki yaygın kabule ters olarak *Nefehât*’ta aklanması,<sup>77</sup> en ehemmiyetlisi de Yesevî’de ideal bir sûfi çehresine sahip olması, onun Türk-İslâm tasavvurunda temsil gücüne sahip isimler tarafından sahiplenildiğini gösterir.

68 Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 88.

69 Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13, 123; Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü’l-evliyâ*, s. 379; Safî, *Reşehât*, s. 26; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 91, 103, VIII, 146; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 391; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, IV, 162.

70 Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 619.

71 Sem’ânî, *el-Ensâb*, IV, 278.

72 Savunduğu doktrinin bütün teorik şekillerini Cüneyd-i Bağdâdî’de bularak kendisine mal eden ve sürekli yeşeren tasavvufî yönelişlerin tamamlanmış bir örneğini oluşturan Hallâc, kullandığı bütün kavramlar, belli başlı teşbihler, hatta hayat tarzıyla kendinden önceki İslâm sûfilerini aktüelleştiren bir hususiyete sahiptir. Onun orijinal tarafı, bir araya getirdiği tarifler arasında mükemmel bir bağlantı kurması ve hayatı pahasına onu, hocalarının herkese açıklamaya cesaret edemediği bir doktrinin genel kabul görmesine kadar götüren samimi niyetidir. bk. Darshan Singh, “Cüneyd ve Hallâc’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları”, çev. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvuf*, 2/4 (2000), s. 235; L. Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), s. 121; a.mlf., *Essays on the Origins*, s. 206-14.

73 Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, s. 626.

74 Câmî, *Nefehât*, s. 298; Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve*, haz. Kemal Eraslan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), s. 95.

75 Şîler Hallâc’a karşı gittikçe düşmanlığa dönüşen bir tavır sergilerler. bk. Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, s. 198-9.

76 Kelâbâzî, *et-Taarruf*ta “büyük üstatlardan biri” diyerek Hallâc’dan nakiller yapar.

77 Câmî, *Nefehât*, s. 298-9.

Tebliğ amacıyla bölgeye gelen sûfilerle Hallâc'ın görüşleri arasında bazı irtibatların olması ise,<sup>78</sup> onun düşüncelerinin asırlara yayılan bir süreçte mütemadiyen güncelliğini yitirmeden bölgeye hayat verdiğini ortaya koyar. Hallâc'ın, “İlâhî! Sana nasıl şükredileceği hususunda aczimi biliyorsun; o halde sen kendine benim yerime şükret; zira şükür sadece sanadır”<sup>79</sup> sözünün aynıyla *Kutadgu Bilig*'de yankılanması,<sup>80</sup> bu gerçeği ifade ettiği gibi, yaklaşık iki asır evvelinden Yûsuf Has Hâcib'i müjdelere. Yine onun etrafı dolduran sesiyle, “Allah'a giden yol nicedir?” sualine, “İki adım var, onları atarsan ulaşırsın: Dünyayı ona âşık olanların yüzüne çal, ahireti de onun ardınca seğirtenlere bırak!”<sup>81</sup> şeklinde verdiği cevap da hayattan kaçarak ukbayı<sup>82</sup> daha doğrusu ne dünyayı ne ahireti, yalnızca bu ikisinin sahibini isteyen<sup>83</sup> Ođgurmuş'la mutabıktır. Yine Hallâc'ın, “Ârifin alâmetleri dünyadan ve ahiretten fâriğ olmaktır” şeklindeki tavrı<sup>84</sup> da, Ođgurmuş'ın şahsında yeniden aktüel hâle gelir. Biraz da o devirlerin hatırası gibi bakılması gereken bütün bu fikirler, Hallâc'ın düşüncelerinin çok ileri zamana vurmuş akisleri olduğu gibi, Ođgurmuş'ın öteden beri devam eden çizginin önemli bir takipçisi olduğunu da gösterir.

Hülasa, zâhitlerin bölgede vücut verdiği manzara, Türkistan'ın gelecek tarihi için belirleyici bir mahiyet arz eder. Kendilerinden sonrakilerde aranırca, onlardan gelme birçok şey bulunur. Nitekim Ođgurmuş'ın hayat tarzı, ilk dönem zâhitlerinde temsil edilen kıymetler dünyasının aktüel bir devamıdır. Bu değerler manzumesinin bir ileri merhalesi ise Yûsuf Has Hâcib'in Ođgurmuş'ı çekmeye çalıştığı çerçevede görülebilir. *Kutadgu Bilig*'de Budist tesirleri arayanlar, hadiseyi Ođgurmuş'a indirmediğimiz takdirde, belki de bir tarafıyla haklı görülebilir. Ancak Zâhid'in tek taraflı tutumuna karşı eserin bütününde alınan ciddi tavır, onu realist bir zemine çekme çabasıdır. Bu açıdan Ođgurmuş'ta billurlaşan ve Budist kokular taşıyan fikirler, metnin bütünü çerçevesinde izale edilerek İslâm öncesi devir kalıntılarına indirgenemeyecek şekilde İslâm'ın istikamet verdiği bir vadiye taşınır. Bütün bunları söylemekle, “Zâhitler olmasaydı *Kutadgu Bilig*'de tasavvuf bu derecede yoğun yer tutmazdı” demek istemiyoruz. Ortaya koymaya çalıştığımız şey, Yûsuf Has Hâcib'in şahsında, Türkler'in İslâm tasavvurunun en büyük vasıflarından birinin mistik unsurlar olduğunu göstermektir.

78 Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 95.

79 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 115; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 150; Sülemî, *Tabakât*, s. 307; Herevî, *Tabakât*, s. 323; benzer yaklaşımlar için bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 259.

80 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TTK, 2003), nr. 392.

81 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 107.

82 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4799.

83 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4742-43; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 167.

84 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 112.

## II. Tasavvufî Görüş Zâviyesinden *Kutadgu Bilig*

### A. Tasvip Edilen ve Karşı Çıkılan Yönleri İtibariyle Odgurmuş Tîpinin Temel Özellikleri

Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'de doğrudan benimsemese de ister istemez üzerinde durmayı gerekli gördüğü, çok ciddi bir zâviyeden ele aldığı esaslı unsurlardan biri de, özüyle ve sözüyle Zâhid'e tekâbül eden mistik tip Odgurmuş'tır. Zaten o, hakiki çehresini, taşıdığı Zâhid isminde bulur.<sup>85</sup> Odgurmuş, koyun yününden elbisesi,<sup>86</sup> çanağı, değneği, kepekten ve arpa aşından yiyeceğiyle dağda mağarada halvete çekilerek bütün lezzetlere kendisini kapar. Perhizkâr ve münzevi bir hayat sürdürür. İçtimâî kayıtlardan sınırlarak hayatın tek gayesi hâline getirdiği Allah'ın dışında her şeye sırt çevirir.<sup>87</sup> Âlimleri referans vererek<sup>88</sup> hem dünyayı/kadını hem de Allah'ı sevmeyi mümkün görmediği için mâsivaya itibar etmez<sup>89</sup> ve dünyanın da ukbanın da sahibini ister.<sup>90</sup> Cehennemini yalnız kendisi için yarattığı duygusuyla<sup>91</sup> ölümü düşünür,<sup>92</sup> devamlı ibadet eder,<sup>93</sup> zikri dilinden düşürmez.<sup>94</sup> Bütün bunlar *Atebetü'l-hakâyık*'ta Edib Ahmed'in şahsında yaşamaya devam eden, riyâzet ve takvâ terbiyesinin çok derinlerden kavradığı, devrinin insan-ı kâmilî olarak görülebilecek Odgurmuş'ta şahsiyetin merkezî unsurlarıdır.

İdeal hayattan unsurlar taşıdığı teslim edilmekle beraber, hayattan kaçmayı kendisi için yaşanacak tek iklim gibi gören Zâhid'in bu tavrına, *Kutadgu Bilig*'in genelinde bazı tenkitler yöneltilir. Ayrılığın derinleştiği noktalarda kendisini gösteren bu eleştiriler, söz konusu fikirlerin neşvünema buldukları devri aşar ve bugüne kadar gelir. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'de çok modern tarafların bulunduğunu izaha lüzum olmadığına inanıyoruz.

İlk eleştiri, Odgurmuş'un aldığı Zâhid ismine yöneliktir;<sup>95</sup> çünkü o, bu adı almak için devamlı ibadetle meşgul olmaktadır.<sup>96</sup> Halbuki Yûsuf Has Hâcib'in eserinde

85 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3229, 3915.

86 Yün elbise ile ilgili Kelâbâzî'deki veriler için bk. *et-Taarruf*, s. 54.

87 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3328, 3330, 3502, 3376-3402, 3915, 4765-69, 4765, 4767, 4768, 4773, 5446, 6322, 6328-31, 6334.

88 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4691.

89 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339-45, 3346, 3513, 3563-64, 3785, 3977.

90 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4742-43; krş. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 167.

91 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3332.

92 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3785, 4799.

93 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339, 4684-85.

94 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3349, 3356-59, 3592-93, 4762, 4793.

95 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3441.

96 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3917.

yer verdiği diğer sembol kahramanlara göre esas zâhitlik mertebesi, bazı şeyleri yapmaya muktedir olduğu hâlde, kişinin nefesine mukavemet ederek ahireti insanlar arasında kazanmasıdır. Aksi takdirde aradığını bulamayan herkes zâhit olur.<sup>97</sup> Bütün insanlar zâhidâne bir tavır içerisine girerek dağlarda ihtifaya çekilse, bu durumda dünyanın bir manası kalmaz.<sup>98</sup> Namaz ve oruç insanın kendi menfaatini ilgilendiren bir şahsî sorumluluk olduğuna göre, devamlı şahsını düşünerek ibadet eden insan hodgâm olur.<sup>99</sup> Kaldı ki Tanrı'ya, bazı ritüellerle sınırlandırılan, namaz ve oruca indirgenen ibadet ile ulaşılmaz; halka faydası dokunmayan ve gizlenmeyen ibadetin bir karşılığı yoktur.<sup>100</sup> Tanrı'nın rızası, müslümanları memnun etmekten geçer.<sup>101</sup>

İnzivâ ile sosyal hayatı, birbirini tamamlayan iki unsur olarak gören ve İslâmlaşma asrına ait bütün tecrübeleri toplamaya çalışan hükümdar, bu müspet niteliklerin halka yansımaları arzu ettiği için Zâhid'i üç defa davet eder.<sup>102</sup> Ondaki halkın gönlünü doyurmasını<sup>103</sup> ve onların imanı ile yaşamasını ister. Dış görünüşüyle algılanıp değerlendirilen Zâhid, aslolanın iç âlem olduğuna dikkat çekmek suretiyle<sup>104</sup> cilaya bakarak yapılan bu davetin, bâtunî tarafları itibarıyla hakikate uygun olmadığını ifade etme gereği duyar.<sup>105</sup> Kolayca şekil alma kabiliyetinden uzak olan Zâhid, burada ilk devir zâhitlerinin hayata o kadar hâkim olan tavırlarını şahsında aktüel hâle getirerek melâmîmeşrep bir tavra bürünür; mahviyetkâr bir dille günahkârlığını dile dökerek nefisini kınar.<sup>106</sup> Aynı melâmîmeşrep tavır, Zâhid'i toplumsal hayata katma mücadelesi verirken ona sert tenkitler yönelten hükümdar Kün-Toğdı'da da gözüktür.<sup>107</sup> "Tanrı sevdiği kullarını gizlediği için halk

97 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3442-44, 3449-50, 3929, 3976.

98 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3652-53. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, mescide kapanan veya dağa çekilenleri şöyle tenkit eder: Bunlar mütezehhidir. Onlar insanların kendilerinin uzlette olduğunu bilmelerinden lezzet alırlar. Bazen münzeviyâne tavırlarını, "Dışarı çıktığımızda kötülüklerle karşılaşmaktan korkuyoruz" şeklinde delillendirirler. Bu durumu tercih etmedeki maksatları; kibir ve insanları hakir görmeleri, ona hizmette noksan davranmaları korkusu, şöhretlerini ve mevkiilerini muhafaza etme hevesidir. Zira insanlarla ihtilâtları onların bu imajını ortadan kaldırır. Onlar ise övgü ve insanların kendilerinden bahsetmeye devam etmesini isterler. bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 191.

99 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3227, 3228, 3243.

100 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3149, 3226-32, 3236, 3237-38, 3241, 3408, 3499, 3986-90.

101 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3255, 3256, 3296.

102 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4865, 4920, 4939, 5093, 5131.

103 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5093.

104 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3360, 5104-13.

105 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5104-13.

106 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 197-8, 1031, 3677, 5119-20; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 84, 149.

107 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3226-32.

onları tanıyamaz” diyen Kün-Toğdı, toplumdan farklı davranmamak gerektiğini ihtar eden<sup>108</sup> davranışlarıyla, Melâmî tavrın Türk tasavvuf anlayışındaki vazgeçilmezliğine de işaret etmektedir. Böylece melâmîmeşrep olarak nitelenebilecek vasıflara sahip olan Zâhid’i, tam zıddı bir tavır içerisinde olduğu gerekçesiyle mahkûm eden hükümdar, bölge gerçeklerine göre şekil alamayan Odgurmuş’ın tam kıvamını bulamadığına işaret etmektedir. Aslında, ferdiyeti dahil, neredeyse her şeyden vazgeçen taraflarıyla Odgurmuş, halkın gözü ile hadiseye bakan Hükümdar’ın yürümek istediği yolları döşeyenlerin başında gelir.

Diğer taraftan Odgurmuş’ın, Hükümdar’ın davetine, “Benden halka fayda yok ise de, onlar benden zarar da görmezler” diyerek mukabelede bulunması,<sup>109</sup> onun Hint mistik düşüncesindeki hayırda da şerde de kendisini pasifliğe mahkûm eden mistik tipte<sup>110</sup> örtüstürülebilecek bir karakter yapısından büsbütün uzak olmadığını da göstermektedir. Münzevi hayatın bu derecesi, metnin bütünü çerçevesinde, “Aslolanın şerde pasiflik değil, hayırda aktiflik” olduğu düşüncesinden hareketle tenkit edilir ve Zâhid’e “halk içinde halvet” çağrısı yapılır.<sup>111</sup> Odgurmuş’ın şahsında hesaba çekilen esasen dinî hayatı tamamen züht çerçevesine hapseden anlayıştır. Kendisini her şeyden mahrum ederek yalnızlaştıran bu anlayış, sadece tenkit edilmekle kalınmaz, hükümdar her defasında bir yolunu bulup kaçan Zâhid’in peşine düşer, halkı mânevîyata sevk edecek bir âmil olarak gördüğü için hiçbir zaman ondan müstağni davranmaz,<sup>112</sup> etraftaki her şeye ruhen tasarruf etmesini ister. Aslında peşine düşülen şey, dünya ile ukba arasında denge kurarak Türk tasavvuf anlayışını rasyonel ve realist bir zemine çekme mücadelesidir. Doğrudan doğruya Türkistan realitelerinden gelen<sup>113</sup> ve dönemi idare etmesi

108 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3918-21, 3938.

109 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3423, 3351-52, 3366, 4865.

110 Ahmet Yaşar Ocak’ın Hint’ten bölgeye gelen tesirleri Melâmetî unsurlar üzerinden dile getiren ifadeleri şöyledir: “Şüphesiz adı Melâmet veya Melâmetîlik olmasa bile bu tasavvuf akımını ilk yansıtan Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi Ortodoks süflîliğe karşı ilk muhalefeti başlatan şahsiyetlerin eski İran kültür sahalarından Irak’ta yaşamış bulunmalarına rağmen, asıl Melâmetîliğin Horasan ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkıp gelişmesi, tamamıyla buralarının eski Hind-İran mistik kültürünün taşıyıcı bölgeleri olmasıyla ilgilidir. Fakr ve tecerrüdü esas alıp toplumu ve dünyayı olabildiğince dışlayan bu tasavvuf mektebinin, aynı temel felsefeyi benimsemiş eski Hind-İran mistik geleneğinin üzerinde inkişaf etmesi kadar tabii bir şey olamazdı.” (*Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süflîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* [Ankara: TTK, 1992], s. 12-13).

111 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3203-04, 3214, 3369.

112 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3454-57. Edib Ahmed, ısrarla fakirliği öven ve dünyayı yeren taraflarında görüleceği üzere zâhidin zaafalarını taşısa da, son noktada aslolanın ukbâdan uzak düşmeden dünyanın hakkını vermek olduğunun idraki içindedir. bk. Edib Ahmed Yûkneki, *Atebetü'l-hakâyık*, nşr. Reşid Rahmetî Arat (İstanbul: Ateş Basımevi, 1951), s. 55-57, 64-65, 89-90, 93; ayrıca bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 144-6.

113 Hadisenin bu cephesini billurlaştıran bir makale için bk. Fatih M. Şeker, “Mistik Bir Coğrafyanın Rasyonalleşme/İslâmlaşma Süreci Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir?”,



istenilen şeyin sırrına erişebileceğimiz bu noktadan, madalyonun diğer yüzüne intikal edebiliriz. Sert tenkitlerle karşılanan Zâhid, zaman zaman Ögdülmiş/akıl ve Hükümdar Kün-Toğdı/adalet tarafından günah illetini ibadetle tedavi etmesi bakımından olgunluk ve seçkinlikte devrin zirve şahsiyeti olarak idealleştirilir.<sup>114</sup> Hükümdar'ın onu Tanrı'nın bütün faziletlerini kendisinde toplama gibi bir meziyete sahip olmasıyla övmesi<sup>115</sup> ve ona, "Ey gönlümü doyuran insan!" diyerek seslenmesi,<sup>116</sup> devletin tasavvufa bakışının resmî ifadesidir. Öldüğü zaman Zâhid'den yadigâr kalan çanak ile değneğin Hükümdar'ı ziyadesiyle etkilemesi de manidardır.<sup>117</sup> Akli sembolize eden Ögdülmiş'in Odgurmuş'a hak vererek onun kendisinden fazilet bakımından yüz misli daha ileride olduğunu dile getirmesi de, aklın her şeyi çözemeyeceği hakikatine vurgunun yanında, tasavvufun toplum hayatını hangi derecede tayin ettiğini göstermesi bakımından mânalıdır.<sup>118</sup>

Züht ve riyâzet hayatına çekilerek vecd ve murakabelere dalan Zâhid, münzevi hayatın kemal tipidir. Dışarıdan bakıldığı takdirde dünyadan el-etek çeken Budist-Uygur rahiplerini hatırlatarak yazıldığı devrin esaslı vasıflarından biriyle daha birleşir görünür. Bu noktada Odgurmuş'ın zühtle özdeşleşen tavrının Uygurlar'ın Burkanlık/Budizm kültür ve felsefesini çağrıştıran yönleri<sup>119</sup> üzerinde, bölgeye

---

*Kutadgubilig*, 18 (2010), s. 365-82.

114 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3150, 3200, 3882. Metnin bütününde tuttuğu yol akıldan uzak olarak görülmekle beraber, Hükümdar ile Ögdülmiş, Odgurmuş'ın düşüncelerine hak verirler; ancak mevcut hayatlarından da vazgeçmezler. Ögdülmiş'in zaman zaman Odgurmuş'a, "Doğru söyledin, hakikat budur; bundan başkası hep eğri yoldur. Hakikat sendedir, benimki ise oyundur; hakikate boyun eğiyorum ve oyunu bırakıyorum" diyerek onu tasdik etmesi ve yine Hükümdar'ın da gaffletten tamamiyle kurtulduğunu ifade ettiği Odgurmuş'a, "Söz onun söylediği sözdür", "Söylediklerinin hepsi doğrudur" diyerek onaylaması hadiseyi somutlaştıran örnekler olarak görülebilir. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3145-3150, 4028, 4903-05, 4907, 4908, 4922, 5115-16, 5693-5694, 5704, 6089.

115 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5101, 5126-5131, 5831, 6246.

116 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5021, 5093.

117 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4765-69, 4773, 6322, 6328-31, 6334.

118 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3145-50. Odgurmuş, akli temsil eden Ögdülmiş'in içtimâî hayatta faydalı olması gerektiğine dair öğütlerini ve ikna gerekçelerini dinleyince bir an tereddüt etse de, dünyanın nakisaları gözünü korkutur, şehre/topluma dönmeyi kesin olarak reddeder. Odgurmuş, Hükümdar'ın davetine şöyle mukabele der: "Tanrı kulluğuna kendisini vakfetmiş olan kimseye insan kulluğu yapmak yakışır mı?" Bu çerçevede Hükümdar'ın Zâhid'in gerekçelerini kabul etmesi de ehemmiyetlidir. bk. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3696-97.

119 Reşid Rahmeti Arat, "Kutadgu Bilig ve Türklük Bilgisi", *Türk Kültürü*, 9/98 (1970), s. 85; a.mlf., "Kutadgu Bilig", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), VI, 1041-42; Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Geleneleleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1966), s. 267; Saadet Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Odgurmuş'ın Kişiliği", *TTK Belleteri*, 266 (1967), s. 39-49; a.mlf., "Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş", *Türk Kültürü*, 9/98 (1970), s. 100; İbrâhim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980),

verilmesi gerekli olan istikameti netleştirmek gayesiyle durulabilir. Yûsuf Has Hâcib, Tanrı tasavvurunda görüleceği üzere, İslâm öncesi muteber olan kavramsal ve zihinsel haritayı yeni değerlerin emrine vermiş, kadim kalıplarla yeni bir yönelişin imkânlarını yoklamıştır.<sup>120</sup> Bu zâviyeden bakıldığında *Kutadgu Bilig*'de Budizm'den izler taşıyan hususların Ogdurmuş üzerinden esere nakşedilmesi oldukça işlevsel bir mahiyet arz eder. İslâm'ın bölgede vücut bulmasını sağlayanların hayatını çevreleyen menkıbeler ve efsanevî unsurlar, İslâm'dan geldiği gibi İslâm öncesi devre uzanan köklere de sahiptir. Bu açıdan *Kutadgu Bilig*'de Zâhid'in şahsında sembolleştiği Ogdurmuş'ta görüleceği üzere, bölgeye hayat veren isimler birer İslâm sūfisi karakteri arz ettiği gibi, Budist rahipleri çağrıştıran şeylerden de büsbütün uzak değildir. Ancak Yûsuf Has Hâcib'in böyle bir esnek dili kullanmadaki gayesi, Budist nüvelerden hareket ederek tasavvufa yeni imkânlar açmaktır. Ogdurmuş'ın fakr ve tecerrüd kavramlarında yoğunlaşarak münzevi bir hayat sürmesi ve onun metnin bütününden çıkarılabilecek takvâ anlayışından farklı bir takvâ anlayışına sahip olması<sup>121</sup> yüzünden Budist kültürüne ait kalıntılar taşınması, hadisenin İslâm'ın istikamet verdiği bir dairede döndüğü gerçeğini ortadan kaldırmaz. Burada şu hususun tekrarında fayda görüyoruz: İslâmlaşma sürecinde mistisizmin bütün imkân ve zenginlikleriyle bölgeye dahil olan ilk zâhitler, Ogdurmuş'ın şahsında yeniden aktüel hâle gelmiştir. Bölgedeki zühdî tavrın aktığı kanala uygun olarak Yûsuf Has Hâcib'in Ogdurmuş'ı dünyevî hayatın hakkını gözetken bir zemine çekmek istemesi, bu tipin müslüman bir asıldan geldiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. *Kutadgu Bilig*'in uhrevî ve dünyevî olan arasında denge kurma arayışı, özelde Budizm'in vücut verdiği dünyayı dışlayan anlayış ve tavırlara karşı mutlak bir karşı duruşu temsil etmesinin yanında, evvelki devre karşı tabii bir reaksiyon, dahası açık bir protesto olarak da görülebilir. Son olarak Ogdurmuş'ın metnin genelindeki Tanrı tasavvurunu paylaşması,<sup>122</sup> cihat mefhumuyla alâkalı düşüncelerinde Ögdülmiş'e olan tesirleri<sup>123</sup> ve kendisine yapılan

---

s. 15; Emel Esin, "Türk San'at Tarihinde Kara-hanlı Devrinin Mevkii", *VI. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: TTK Basımevi, 1967), s. 112, 119; Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*", *Erdem*, 7/20 (1991), s. 432, 436-7, 467; a.mlf., "*Kutadgu Bilig*'de Toplumdan Kaçış ve Topluma Dönüş Fikri", *Erdem*, 9/26 (1996), s. 804-5; krş. Çağatay, "*Kutadgu Bilig*'de Ögdülmiş", s. 106; ayrıca bk. Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk İslâmiyetten Evvelki Devir* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), s. 90, 98; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, çev. Ragıp Hulûsi (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927), s. 123.

120 Konuyla ilgili bazı dikkatler için bk. Şeker, "Tanrı Tasavvuru Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir?", s. 81.

121 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1063, 1266, 1442, 1986, 2100, 2186, 2190, 2462-63, 4236, 4406, 4408, 4476, 4483, 4497, 5274, 5348-49, 6130, 6478.

122 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3719-20, 3728-29, 3762, 4776-77, 4781-83.

123 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5484-89.

itirazları kabul etmesi, dahası müridi Kumaru'nun, "Tanrı'nın hükmüne gönül, akıl ve dille rıza göstermek lazım"<sup>124</sup> ifadeleriyle bütünü kucaklayarak metnin istediği çerçevede "merkeze", yani Yûsuf Has Hâcib'in metnin genelinde vücut vermek istediği noktaya gelen, daha doğrusu Hakîm es-Semerkindî'nin şahsında tebellür eden realist bir tasavvuf anlayışına avdet etmesi de bu cümledir.<sup>125</sup> Metnin sonlarında, evvelki devirden bu tarafa akıp gelen denge daha açık bir şekilde gözlenir. Hükümdar, hayatının sonlarında Odgurmuş'ın ruhunu tasfiye etmesi gerektiğine dair tavsiyelerini tutarak<sup>126</sup> kendisine halvet emri verip yalnız kalır.<sup>127</sup> Devrinin züht hayatını benimsemekten başka hiçbir meziyeti yok gibi görünen Odgurmuş da Hükümdar ile Ögdülmüş'in devlet işlerini devam ettirmelerini isteyerek en sonunda başa döner ve onlara zamanında kendisine teklif ettikleri şeyin aynısıyla ve rindâne bir edayla mukabele eder. Odgurmuş'ta realite denen şeyle çok sıcak bir şekilde kaynaşmış bir tarafın da bulunduğunu gösteren satırlar şunlardır:

Bugün orada bulunmak senin için daha iyidir; burada durmak da benim için daha iyidir. Memleket bugün senden çok istifade görmektedir; bu faydaya hâlel gelirse, yerini lânet ve beddua alır...<sup>128</sup> Başkalarına faydalı olan kimse ne der, dinle; başkalarına faydalı olan insan insanların başıdır. İnsanlar arasında insan olan kimse, başkalarına faydası dokunan kimsedir.<sup>129</sup>

Dünya görüşüne bu satırlara gelinceye kadar görmediğimiz hususilikler katan sadece Odgurmuş değildir. Ölümün yaklaştığını hissettiği bir sırada akılla aynileşen Ögdülmüş de düşüncelerinin bir köşesini gönüle açar ve Zâhid'le istişare ederek dünyadan el-etek çekmeyi ister. Ancak burada neredeyse bir şeyh silüetine bürünen Odgurmuş ona izin vermez. Bu da tasavvufu temsil eden tipin, duracağı yeri çok iyi bildiğini göstermektedir.

Odgurmuş, din ile dünyayı ayırarak asla bir araya gelmeyeceğini düşünürken,<sup>130</sup> karşısındakiler onun yalnızlığına son vererek her ikisini telif etme taraftandır; zira bu dünyayı insana musahhar kılan Tanrı'dır ve ukbayı temin edecek şey, bu dünyanın hakkını vermektir.<sup>131</sup> Zâhid halvette ısrar ederken, karşısındakiler ter-

124 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 6293.

125 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4028, 6286, 6293.

126 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5201.

127 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 765.

128 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5726.

129 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5729-30, 5749-50.

130 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3531-44, 3556, 3558.

131 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3404-10, 3657-59, 3662, 5604.

cihlerini toplumdan yana kullanarak<sup>132</sup> ve “halvet der-encümen” prensibinin nüvelerini taşıyan bir söylemle<sup>133</sup> tasavvuf dünyamızın asıl şeklinin ve kıvamının orada olduğunu dile getirmektedirler. Dağda zâhidâne bir hayat sürmek kolaydır, önemli olan aynı hayatı insanlar içinde sürdürebilmektir.<sup>134</sup> Sûfî metafiziğinden ziyade ahlâkî/pratik bir çerçevenin söz konusu olduğu *Kutadgu Bilig*'deki tasavvuf anlayışı, tamamen Mâverâünnehir'de daha önce teşekkül eden züht merkezli bir tasavvuf anlayışının inşa edildiği zemin üzerinde yükselmiştir.

Faal bir hayat tasavvuruna sahip olan Yûsuf Has Hâcib, tarihî kökleri itibarıyla Hakîm es-Semerkindî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ında olduğu gibi zâhirî çerçeveye yetinmeyerek, zâhirî çerçevenin ancak bâtinî olanla tamamlanabileceğini savunur.<sup>135</sup> Bu tarz bir tasavvuf anlayışını bölgenin hayatında yapılandırmak amacıyla, Odgurmuş'ın şahsında ifadesini bulan zühdi anlayışı, “İnsanların en hayırlısı insanlara en çok faydası olandır”,<sup>136</sup> “Kim ahiretini mâmur etmek isterse, her iki dünyayı harap etmesin”<sup>137</sup> hadisleri istikametinde toplum hayatına katmaya çalışır. Böylece zâhitlerin bölgede vücut verdiği tasavvufî zihniyeti bir ileri merhaleye taşıyarak, Fârâbî'nin erdemli bir topluma göç etme fikriyle mutâbık bir şekilde,<sup>138</sup> insanın ancak toplum içerisinde düşünebileceği, konuşabileceği ve varlığının şuuru erebileceğini vurgulayarak<sup>139</sup> dünyevî olanla uhrevî olanı bir potada eritir. Zühdi hayatı gaye hâline getiren Odgurmuş'ın daha sonra “halvet der-encümen” şeklinde kavramsallaştırılacak bir anlayışla, toplum hayatının cevval bir parçası hâline getirilmeye çalışılması, zühdün sadece bir va-

132 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 60, 310, 1053-54, 3339, 3341.

133 Türk-İslâm tasavvurunun tasavvufî boyutunun önemli bir merhalesini teşkil eden Nakşibendîliği tetkik etmeye buralardan gidilmelidir. Burada peşine düşülmesi gereken mesele şudur: Tasavvufun klasik devrini inşa eden sûfler ve mutasavvıfların hemen hepsi tarafından -hangi coğrafyaya mensup olurlarsa olsunlar- savunulan “halvet der-encümen” anlayışı niçin Nakşiler'in elinde, Mâverâünnehir/Türkistan coğrafyasında sistematik ve istilâhî bir mahiyet kazanır?

134 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3425, 3440.

135 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 149, 1747, 1818, 1933, 1940, 2235, 2481, 3082, 4420, 5617, 6089; “Sözün içini ve dışını bilmek lazımdır” (*Kutadgu Bilig*, nr. 2601). Ayrıca bk. Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 341, 406. Bölgede bulunan sûflerden Harrâz'a göre “zâhire muhalif olan her bâtin bâtıldır.” (bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125).

136 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3248.

137 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1147.

138 Fârâbî'ye göre erdemli şehirde ferdin saadetiyle toplumun saadeti birleşir. bk. Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University, 1961), s. 39, 69-70, 120, 161.

139 İbn Sînâ'ya göre de insan, toplum içinde kendisini idrak etmek zorundadır. bk. İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Fazlurrahman (London: University of Durham, 1970), s. 202-3. “Erdemli nefisler, diğer erdemli nefislerle birleştiği vakit nefisler bu birleşmeden haz duyarlar.” bk. İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire 1949), s. 122.

sita olarak telakki edildiğini gösterdiği gibi, tasavvufun benimsenme tarzlarının farklılığını da billurlaştırır. Tasavvufa, yaşanması lazım gelen bir şey gibi bakma hususunda her iki taraf da müşterektir. İstikametlerini mâsivaya doğru çevirenlerin Zâhid'den müstağni kalmamaya gayret sarf etmeleri, dinî olan ile dünyevî olanı bir arada, aynı zaman ve zeminde telif etme mücadelesi olarak görülebilir. *Kutadgu Bilig*'deki toplumdaki kaçış gerekçeleri zâviyesinden Ođurmuş'a metnin genelinde yöneltilen tenkitler gözden kaçırılmadığında, Yûsuf Has Hâcib'in fiilen olmasa da, zihnen toplumdaki uzakta olduğu meydandadır. Mahiyet itibarıyla Ođurmuş'un kaçışından başka olan ve Türkistan'ın öteden beri âşina olduğu bu tavır, *Dede Korkut*'taki anlayışla da uyumludur. Oğuz toplumunun bir göçü sırasında yere düşen ve bir aslan tarafından büyütülen Basat, kendisine ulaşıldıktan sonra tekrar toplumun dışına çıkmak istemesine rağmen, Oğuzlar'ın düşmanı olan Tepegöz'ü haklayarak kendisini toplum içerisinde ispat etmiştir. Oğuznâmeler'in vücut bulduğu devirden beri devam eden ve toplum içerisinde inziva veya ihtilat içerisinde halvet olarak telakki edilebilecek bu fikir, daha mistik bir tonda ve belki daha dar bir çerçevede Buharalı Bahâeddin Nakşibend'in merkezinde yer aldığı ekolde sistematize edilecektir. Bütün bunlar Türkistan'ın müslümanlaşmasında tasavvufî perspektifin tayin ettiği manzaranın geçici değil, ne kadar kalıcı ve belirleyici olduğunu gösterir.

Sembolik dört kahraman etrafında dönen *Kutadgu Bilig*'de bu dünyayı bir mevcudiyet olarak dahi kabul etmek istemeyen Zâhid'i temsil eden Ođurmuş ile dünya hâkimiyetine kadar uzanan beşerî ihtiraslarıyla akılı temsil eden Öđdülmiş'in kardeş olması, Türk'ün amelî ve akilî dünya görüşünün gelişimine vücut verdiği gibi, Türk tasavvuf algısının ne tür bir zeminde inşa edilebileceğini/edildiğini de gösterir. Hanefî-Mâtürîdî çerçevede akıl ve rasyonel zemin, tasavvufî muhtevaya sahip eserlerde ise gönül kendisini gösterir. *Kutadgu Bilig* ise gönül ve akılı birbiri içinde eritir. Bunların biri olmadığı takdirde diğerini ölü sayar.<sup>140</sup> Mâsivallahtan yüz çeviren Ođurmuş'un müridi olan Kumaru'nun akılla gönül bütünlük gerektiğine dair idealini,<sup>141</sup> akılı temsil etmekle birlikte zaman zaman gönül gözü ile hadiselere bakan<sup>142</sup> Öđdülmiş de paylaşır. Daha da önemlisi Hükümdar'ın Zâhid'i halkın arasına çağırması, devletin sadece akılla yetin(e)mediğini göstermektedir. Hükümdar'ın davetine menfi cevap veren Zâhid, dünyaya itaat etmeyerek tefekkür, zikir, fikir ve ibadetle meşgul olmakta; ancak akılı ve tecrübeyi de vurgulamaktan geri durmamaktadır.<sup>143</sup> Akıl ve bilgi ile hareket eden iki dünyada da kutlu

140 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1860, 1991; Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslâm Öncesi Türklerde Felsefe", *Kutadgubilig*, 3 (2003), s. 52.

141 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 6293.

142 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5691.

143 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5043, 5199, 5403, 6138.

olur; zamana ve dünyaya hâkim olur, göğe dahi yol bulur.<sup>144</sup> Halil İnalçık, *Kutadgu Bilig*'deki bu bakış açısının, akıl ve bilgiyi saadetin temel direği ve anahtarı olarak gören Hint-İran geleneğinden mülhem olduğu kanaatindedir.<sup>145</sup> *Kelile ve Dimne* ile *Kābusnâme* üzerinden bu hükümleri vermekte ısrar eden İnalçık'ın görüşleri, öteden beri Kâşgarlı Mahmud'un yazdıklarından habersiz veya onu hesaba katmadan, Türkistan coğrafyasını İranî unsurlara indirgeyen bazı kişilerle tekrarlanan bir neticesi olduğu gibi, *Kābusnâme*'nin bütünü zâviyesinden sorgulanmaya da açıktır; zira âkil olmayı da vurgulayan<sup>146</sup> *Kābusnâme*'de, Yûsuf Has Hâcib'in realist bir zemine ve çerçeveye çekmeye çalıştığı Odgurmuş'ın sürdürdüğü hayat tarzı, Hz. Peygamber'e referansla temellendirilir ve idealleştirilir. Bu durum, "Dervişlik nedir?" sorusuna verilen cevapta görülebilir: "Tamam dervişlik oldur ki ehl-i tecrit ola. Yani dünya bâbından hiç nesnesi olmaya, tâ ki korkudan emin ola".<sup>147</sup> Bu zâviyeden bakıldığında, eserde savunulan görüşleri muayyen bir geleneğe, özellikle de Hint-İran geleneğine indirgemek, bölgenin üzerinde döndüğü eksenî gözden kaçırmak anlamına gelir. Doğru olan, *Kutadgu Bilig*'de tebellür edecek olan tasavvuf anlayışının, Türkistan'ın mistik temelli zihniyet ve dünya görüşünü de dikkate alarak başlangıçtaki züht merkezli anlayış üzerinden realist bir çerçeveye oturtulmaya çalışıldığı gerçeğidir. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'i muayyen bir çerçevede de olsa, Hint-İran geleneğine ait kılan hükümler vermek, eserin dayandığı hayat anlayışını bir kenara atmak demektir.

Bütün bu ifadeler ve değerlendirmelerden sonra, "Odgurmuş'un tarihî bir kişiliği var mıdır?" sorusunun cevabı âşikârdır. Zâhid'in hususiyetleri bu devirde İslâmlaşma'ya vücut veren sûfilere sembolize eden Kulbâk'ın şahsiyeti etrafında toplanabilir. Kâşgarlı Mahmud'un bu zatın hüviyetine ilişkin verdiği bilgiler, bize doğrudan Odgurmuş'u hatırlatır: "Kulbâk: Bir Türk zâhidinin ismidir. Balasagun dağlarında yaşardı. Anlattıklarına göre bir gün siyah sert bir kaya üzerine Allah kulu (Abdullah) Kulbak diye yazar; bir de ak kaya üzerine bu yazıyı yazar ve yazı kara olarak belirir. İzleri bugüne kadar bâkidir."<sup>148</sup> Devri eş zamanlı bir şekilde çapraz okumalara tâbi tutarak ortaya çıkan verileri Kâşgarlı'nın bu ifadeyle karşılaştırdığımız zaman denilebilir ki Kulbâk, *Kutadgu Bilig*'de züht devri zâhitlerini de temsil eden Odgurmuş'tan başka biri değildir.

144 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 201, 208, 251, 281, 288-9, 310, 585, 1948-73, 3168, 3467.

145 İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", s. 266; benzer görüşler için bk. V. V. Barthold, "Moğol İstilas ve İran Kültürüne Tesirleri", *Aşina*, 8/23-24 (2006), s. 16.

146 Keykâvus, *Kabusname*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), s. 339.

147 Keykâvus, *Kabusname*, s. 329-30, 338 vd.

148 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, I, 394.

## B. İslâmlaşma Asırlarının Tasavvuf Anlayışı Zâviyesinden *Kutadgu Bilig*

Müslümanlığını İslâm'ın Hanefî-Mâtürîdî yorumu üzerinden şekillendiren Yûsuf Has Hâcib, aşağı yukarı bin yıl evvelinden bugüne açılan bir kapı olan *Kutadgu Bilig*'de inşa ettiği Tanrı tasavvurunda görüleceği üzere, bölgeye yön veren esaslı şeylerin başında yer alan mistik unsurları tazelemeye çalışır. Allah'ın her tasavvurdan münezzeh olduğunu gözden kaçırmayan Yûsuf Has Hâcib'e göre, yaratılan varlıkların cümlesi Tanrı'nın varlığına şahadet eder; kâl ve hâl itibarıyla O'nu metheder.<sup>149</sup> Bütün mevcudatın Tanrı'nın varlığını dile getirmesi fikri, Türk tasavvuf anlayışının vahdet-i vücuda doğru evrilebilecek unsurlarla yüklü olduğunu göstermesi itibarıyla ehemmiyetli olduğu gibi,<sup>150</sup> İslâmlaşma devrindeki zâhitlerin tasavvuf anlayışının hangi merhaleye doğru ilerleyeceğine işaret etmesi açısından da mühimdir. Mistik çerçeveli İslâm tasavvuru, züht anlayışının tayin ettiği bir zemin üzerinde gelişmekle birlikte, bambaşka bir vadiye akar, istikrarını ve şahsiyetini kaydettiği yeni merhalede arar.

Ehemmiyetli bir tarafıyla mistisizmle başlayan ve tasavvufla biten *Kutadgu Bilig*'in bütünü zâviyesinden tasavvufi hayat, zihni bir mefhum olmaktan ziyade bir hayat tarzıdır. Makam, hâl, fenâ, seyrü sülûk ve keramet gibi tasavvufun teknik kavramları yerine, züht devri tasavvufuna ait kavramlar, sistematik olmamakla beraber, metnin muhtevasına yedirilmiş olarak yoğun bir yer işgal eder. Derin bir vecd duygusunun kendisini gösterdiği istisnai yerler dışında, "aşk" kavramı metinde hiçbir şekilde yer almaz. İlk zâhitlerde olduğu gibi, bu metinlerde Allah sevgisinden ziyade O'nun korkusu hâkimdir. Dünya fanidir, aslolan ukbadır. Fakr kavramı da zâhitlerin açtığı güzergâha uygun bir şekilde, her şeyin sahibinin Allah olduğunun idraki içerisinde geniş bir yer tutar. İnsanın sadece Allah'a muhtaç olduğunu bilmenin şuuruyla hareket etmesi gerektiğini ihtar eden bu tutum, *Atebetü'l-hakâyık*'ın da ana umdelerinden birini teşkil eder. Takvâ, bu metnin temel değer ölçülerinden birisidir. Diğer taraftan metin, bütüncül bir okumaya tâbi tutulduğu takdirde görülür ki Melâmetî olarak nitelenmeyi hak edecek bir tavrın varlığı ortadadır. Olgurmuş'ın hep "iç"i vurgulaması, onun ahlâk ve davranışının özünü bir tarafıyla melâmetin teşkil ettiğini göstermektedir. "Bir tarafıyla" diyoruz, çünkü o aynı zamanda bir zâhit olduğunu gizle(ye)meyen yönüyle de Melâmîliğe ters düşmektedir. Tam bu noktada Olgurmuş'ı halkın içinde yaşamaya

149 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 78, 1021-22.

150 *Kutadgu Bilig*'deki bu bakış açısı, *Atebetü'l-hakâyık*'ta da aynen devam etmektedir: "Canlı, cansız, uçan ve koşan her şey, senin varlığına şahadet eder, senin birliğine delil arayan kimse, bir tek şeyde binlerce delil bulur." bk. Edib Ahmed, *Atebetü'l-hakâyık*, s. 41, 82.

ikna etmeye çalışan Kün-Toğdı ve Vezir karşımıza çıkarak kişiyi halktan farklı kılabilecek bir züht hayatını tenkit ederek onun kişiliğini tamamlarlar.

Burada kendiliğinden bir mesele ortaya çıkıyor. Oryantalist İslâm algısının, tasavvufu Sünnî yapıya entegre eden kişi olarak Gazzâlî'yi göstermesi, tarihî verilere ne kadar uygundur? Türk düşüncesinin teşekkül ettiği devri ve bölgeyi görmezden gelerek sansür etme anlamına gelen bu yaklaşım, aslında Türk tasavvuf anlayışının İslâm tarih tecrübesine getirdiği hususları ceffelkalem inkâr etmekle eşdeğerdir. Halbuki Türk tasavvuf sistemini asıl kuran eser sayılması gereken *Kutadgu Bilig*'deki tasavvufa ait veriler, Türk tasavvufunu yok sayan bilgilerin hemen hepsini âdeta inkâr eder. Türkler'in vücut verdiği tasavvuf telakkisi, dengeyi ahirete kaydıran züht anlayışını, evrilmesi gereken merhaleye taşımış, hadisenin sadece ukbaya indirgenmesinin mahzurlarını ortadan kaldırmıştır. Cihadın İslâm'ın şartlarından biri olarak görüldüğü zemin ve çerçevede inşa edilen ve realiteyi yakalamaya çalışan bu tarz bir tasavvuf anlayışıyla da Gazzâlî'den çok önce, pekâlâ tasavvufla şeriat arasında bir uyumsuzluğun olmadığı, birincisinin ikincisinin tabii bir parçası olduğu ortaya konulmuştur.

Burada söz konusu dönem üzerine çalışanları, başka türlü hükümlere götüren şeylerin mevcudiyetini inkâr etmiyoruz. Türk tasavvuf hayatına yaptığı esaslı katkıyı ve getirdiği ana fikri yukarıda özetlediğimiz Yûsuf Has Hâcib ile aynı atmosferi paylaşan diğer mütefekkirlerin, mesela Mâtürîdî'nin kıymetler dünyasında tasavvufun yeri neresidir? Bu soru, aslında hayatını mistisizmin can verdiği bir coğrafyada idrak eden birini, Yûsuf Has Hâcib'le bütünleştirecek veya ayrıştıracak olan şeyin tasavvuf olduğu ön kabulünden hareketle vazedilmiştir. Kitabî İslâm tasavvurunun bir temsilcisi olan Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde görüleceği üzere, onun tasavvufa karşı koyduğu net tavır, tasavvufun bölgenin İslâmlaşma'sında muharrik unsur oluşuyla örtüşmez. Onun eserlerinde tasavvufi unsurlar, sanki bölgede İslâm'a rasyonel ve realist bir zemin teşkil etmek için yavaş yavaş geri çekilir. Bir başka ifadeyle bu çekiliş, mistisizmin sebep olacağı zaafı önleme gibi bir gayeye mâtuftur. Mâtürîdî, İslâm öncesi devre dönüş potansiyeli taşıyacak unsurlardan uzak olmadığını bildiği mistik yapının, temsilcisi olduğu tavırla dengelebileceğini göstermiştir. Kitabî İslâm tasavvurunda her şey "bir meydan okuma" hâlinde olduğu için, Mâtürîdî'de de mistisizme karşı katlanmış bir taraf vardır. Ancak tasavvufu tenkit, hatta inkâra kadar gider gibi görünen bu gerçeklere ilave edilmesi gereken bazı hususlar, meselenin mahiyetini değiştirebilecek vasıftadır. Devrin sūfleri, Kelâbâzî örneğinde olduğu gibi, itikadî zemine Mâtürîdî'nin düşüncelerinde hülâsa edilebilecek bir düşünce yapısını yerleştirirken; Mâtürîdî'ye de menkıbevî bir portre çizerek onun tasavvuftan büsbütün ayrıştırılmayacağını, hatta onun neredeyse tasavvufla var olduğunu ve onunla şekil aldığını or-



taya koymuş olmaktadır. Mâtürîdî'nin epistemolojisinde tasavvufi bilgiye karşı takınılan keskin tavırdan sonra, bölgede tasavvuf dilinin, Mâtürîdî'nin muasırı ve İslâmlaşma devrinin resmî akait ilmihali *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın müellifi olan Hakîm es-Semerkindî'den başlayarak *Kutadgu Bilig*, Yesevîlik ve Nakşîlik örneklerinde olduğu gibi, gittikçe derinleşip genişleyerek hâkimiyetini sürdürmesi, Türkistan'ın istikamet ve ufkunu tayin eden muharrik sebebin ne olduğunu da göstermektedir. Bütün bunlar, bölgede kökleri çok eskiye uzanan mistik verilerin, İslâmî bir çehreye bürünerek yankılanmasıdır. Bu, bütün tecrübeleri toplayarak Sünnî bir yön ve mahiyet kazanan mistisizmin sesidir. Sosyal hayatta ister istemez tesirleri altında kalınan her şey, bir etkileşim içinde gölge gibi birbirini devam ettirerek tamamlar ve bu coğrafyaya bir yön verir. Böylece hiç şüphesiz İslâmlaşma'nın ufku ve görüş zâviyesi de genişler.

### III. Nakşîliğe Temel Teşkil Edebilecek Yönleri İtibariyle *Kutadgu Bilig*

İslâmlaşma asırlarında daima yeniden teşekkül eden Türk tasavvuf düşüncesine yeni bir gözle bakma imkânı verecek bu meselenin esaslı taraflarını yakalayabilmek için, Ahmed Yesevî ile Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının ayrıntılarına girmeyi bilmek gerekir; zira Nakşîliğin doğuşunda, Yesevî'ye uzanan çizgiyi<sup>151</sup> aşan zemin, bugüne kadar hep meçhul kalmıştır. Halbuki Nakşîlik, de-

151 Evliya Çelebi'nin ifadesiyle (*Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Orhan Şaik Gökyay [İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996], I, 312) Türkistan'ın pîri olan Ahmed Yesevî'nin mirasını klasik kaynaklar Nakşibendîlik'le irtibatlandırır. O "Türkistan mülkünü şeyhu'l-meşâyih" ve "Türkistan ehlinin kible-i du'âsi" olarak görüldüğü için, bölge ululan genellikle ona intisaplıdır (Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 383; Safî, *Reşehât*, s. 14-16; Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432, III, 265). Bu durumda Türkler'ce oluşturulan Nakşîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatların temel niteliklerini belirleyen âmillerden birinin de Yesevîlik olması beklenebilir bir şeydir. Ahmed Yesevî'nin tasavvuf anlayışı Siriderya muntakasında (Yesi, Taşkent ve çevresinde) gösterdiği yayılma kuvvetini, Fergana, Buhara, Semerkant ve Hîve'de ancak hicrî VIII. asırdan, yani Nakşibendîlik tarikatının genişlemesi ve yayılmasından sonra göstermiştir. Dolayısıyla bölgede Yesevî'nin şahsiyetinin damgasını vurduğu başlıca merkez Nakşibendî tekkeleridir. *Reşehât* mütalaa edildiği takdirde görülecek olan şudur: Mâverâünnehir Nakşî'dir (Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966], s. 47, 92-96, 305-7; Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* [İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969], s. 199-201). İbrahim Kafesoğlu da Yesevî'nin Mâverâünnehir'de Nakşîliğe vücut verdiğini ifade ederken, esasında aynı gerçeği dile getirir. (Kafesoğlu, *Türk İslâm Sentezi* [İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1970], s. 196; a.mlf., *Selçuklu Tarihi* [İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972], s. 162). Nakşîliğin Yesevîliği biraz da olsa deforme ettiğini vurgulayan A. Yaşar Ocak'ın Yesevîliğin vücut verdiği bir zeminde bölgede yayılan "Nakşibendîlik olmazdı...Ahmet Yesevî'yi de ondan öncekiler ve onun çağdaşları gibi bilmemiz mümkün olmayacaktı" şeklindeki kanaatini de buna ilave etmek gerekir (A. Yaşar Ocak'ın "Türkler ve Din; Türkler İslâmîyet'i Kabul Etmelerinin Öncesinde İslâm Dünyası'nda Nasıl Tanınıyorlardı?" başlıklı konuşmasından). Her iki tarikat arasındaki irtibatlarla farklılıkları dile getiren ifadeler için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyd Köksal (İstanbul: İn-

ğışık merhalelerde işlenen bu tecrübeleri yeni baştan kurarak vücut bulmuştur. O hâlde oralara kadar çıkmak ve hususi bir dikkat isteyen bu hadiseyi birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek gerekir.

Her şeyden evvel Yûsuf Has Hâcib sadece tarihî bir şahsiyete sahip iken, Ahmed Yesevî tarihî hüviyetine ilaveten menkıbevî bir simayı da taşır. Bazı görüşleri itibarıyla hayatın sınırını daraltan Yesevî, selefi olan zâhitlerle aynı yoldan geçerek züht çerçevesi bir tevarüsün adesesinden dünyaya bakar. Dağda inzivaya çekilen Odgurmuş'ta kendisini bulan bir tavırla, çöllerde gezip dağlara çıkar;<sup>152</sup> geçip giden ömrün muhasebesini yapar. Altmış üç yaşında, yer altında münzeviyane bir hayat sürer;<sup>153</sup> çile çeker, sermest olup riyadan uzak bir şekilde insanlara ve dış âleme kayıtsız kalır;<sup>154</sup> katı bir riyâzet ve tevekkül hayatı sürerek<sup>155</sup> sıdk makamına erişir.<sup>156</sup> Hayatının bütünü halvet ile aynıleştirilebilecek olan Odgurmuş'ın aksine "Uzletin nihâyeti ve halvetin kemâli kırk gündür"<sup>157</sup> ifadesinde görüleceği üzere Yesevî'de *Kutadgu Bilig*'i aşan bir halvet hayatı vardır.<sup>158</sup> Yesevî'ye göre kişi halkın şerrinden korunmak gayesiyle değil, kendi şerrinden onları uzak tutmak için uzleti tercih etmelidir. Aksi takdirde uzlet, kibir ve gurura neden olur.<sup>159</sup> Uzletin bu şekilde anlaşılması, Odgurmuş'ın tavrıyla mutabıktır. Yesevî, Odgurmuş gibi devamlı surette ölümü düşünür,<sup>160</sup> zikre önem verir ve teknik bazı ayrıntılar üzerinde durur. Buna göre, dervişin zikr-i haffiyi yani kalbî zikri vird edinmesi

---

san Yayınları, 2007), s. 16-18, 103, 150, 376, 392, 427, 433; a. mlf., "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul 2006), XXXII, 335; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı Görüşleri Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 32, 379.

152 Ahmed Yesevî: *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), s. 95, 107, 111, 215, 257; Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), s. 15.

153 "Altmış üçte nidâ geldi: Kul yere gir". *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 64-71, 99, 111-3; *Divân-ı Hikmet*, s. 6-8, 20; Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Ktp., nr. 23565 (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 3893'ün fotokopisi), vr. 45<sup>b</sup>.

154 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 115, 159, 173, 317; *Divân-ı Hikmet*, s. 3; Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulüb*, nşr. ve trc. Necdet Tosun, *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (1997), s. 62, 77.

155 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 55, 123, 175; Riyazet ve mücahede bir "kâmil-i mükemmell izn ü ruhsatıyla olmasa müfid olmaz" (Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 30<sup>b</sup>).

156 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 319; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 29, 96.

157 Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 16<sup>b</sup>.

158 Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 30-34.

159 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 87-89. *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* adıyla neşredilen anonim tefsirde gururlu kimse için şöyle denilmektedir: "Bazıları der ki; bir gururlu kişi cehenneme düşse, daha fazla azap çeksin diye onun bedeni irileşecek" (s. 175).

160 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 253, 259, 307.

gerekir.<sup>161</sup> Öte yandan Yesevî'nin zikr-i erre (testere zikri) denilen zikir tarzını<sup>162</sup> savunduğu da bir müteârifedir.<sup>163</sup> Diğer bir ifadeyle Yesevî, başlangıçta hafî zikirle meşgul olurken, daha sonra Hızır'ın delaletiyle<sup>164</sup> veya Türkistan bölgesindeki tebliğ faaliyetleri neticesinde hayatla doğrudan temas ederek cehrî zikirin daha uygun olacağını düşünerek bu metodu uygulamaya başlamıştır. Sanki burada Yesevî'nin şahsında halkın arasına dahil olan bizzat Odgurmuş'tur. O hâlde Yesevî'yi, halkla bütünleşen Odgurmuş'ın tâ kendisi olarak görmekte bir sakınca olmasa gerektir.

Ahmed Yesevî, kendilerinden doğrudan etkilendiği Bâyezîd-i Bistâmî,<sup>165</sup> Yûsuf el-Hemedânî'nin birinci halifesi olan Şeyh Abdullah Barakî, Cüneyd-i Bağdâdî,<sup>166</sup> İbrâhim Edhem,<sup>167</sup> Hasan-ı Basrî, Hallâc-ı Mansûr,<sup>168</sup> Ma'rûf-i Kerhî, Râbia el-Adeviyye, Ebû Bekr eş-Şiblî, Zünnûn el-Mısrî, Yûsuf el-Hemedânî'nin ve Gazzâlî'nin mürsidi Ebû Ali el-Fârmedî (ö.477/1084) gibi büyük sûfilerin isimlerini referans verirken, *Kutadgu Bilig*'de ise herhangi bir sûfiye veya düşünüre doğrudan atıfta bulunulmamıştır. Fakat yukarıda üzerinde durulduğu gibi İslâmlaşma devri zâhitleriyle Hallâc'ın bariz akisleri, onun görüşünün nerelere kadar gittiğini ve bütün bir geçmişi nasıl kavradığını gözler önüne serer. Çok geniş bir sahaya yayılarak düşüncelerini devşiren Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî, selefleri olan zâhitleri aşan hususiyetlere de sahiptirler. Her an yenilenen ilâhî ilham vasıtasıyla Yesevî'ye ulaşan<sup>169</sup> hikmetlerde, zaman zaman dinî ve tasavvufî semboller, girift remizler görülür. Sembollerin kullanımı *Kutadgu Bilig*'le mutabık olmasına rağmen, *Divân-ı Hikmet*'te kullanılan dilin teknik mânada tasavvufî terimlerle örülü olduğu söylenebilir. Züht devrinde billurlaşan kavramsal haritanın, eserin içeriğinde yoğrularak ve ayrı bir dikkatle işlenerek verildiği *Kutadgu Bilig*'de,

161 Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, s. 61, 77.

162 Hamid Algar'ın şu ifadeleri, Şamanist unsurlarla Nakşiler'i ayırmaya hususi bir dikkat gösteren yönüyle mühimdir: "Bazılarına göre testere zikrinde, Türkler arasında hâlen yaşar durumdaki Şamanist kalıntıların bazı izleri görülebilir; ancak aynı tekniğin Orta Asya göçebeliliğinin tesirinin bulunmadığı Hindistan ve Fas'ta görülmesi düşünüldüğünde, bu hipotez handiyse öne sürülemez" (*Nakşibendilik*, s. 18).

163 Yesevîler özellikle XVII. yüzyılda kaleme aldıkları eserlerde bu zikre temas etmişlerdir (Necdet Tosun, "Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşkül*, 6 [2005], s. 30).

164 Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 37<sup>a-b</sup>.

165 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 199.

166 *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, çev. Kemal Eraslan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977), s. 71, 81. Tasavvufun "terk-i deâvî ve kitmân-i meâniden ibaret" olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü Ahmed Yesevî tamamıyla tatbik etmiştir. bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, I, 62.

167 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 111, 257.

168 *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 71, 81.

169 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 77.

tasavvufun teknik terimleri pek görülmezken, makamlarla alâkalı görüşlerinde görüleceği üzere Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'inde tam tersi bir durum söz konusudur. Tasavvufi çerçevede, *Kutadgu Bilig*'in sembol kişisi, Allah korkusuna dayalı bir tavır hayatına hâkim kılan Zâhid/Odgurmuş iken; *Divân-ı Hikmet*'in aynı rolü üstlenen kişisi bir âşiktir.<sup>170</sup> “Zâhid olma, âbid olma, âşik ol sen!”<sup>171</sup> ifadesinde de görüleceği üzere, İslâmlaşma sürecinde tasavvuf vadisinde kaleme alınan eserler içerisinde aşkı, Yesevî kadar derinden duyan bir başka isim yoktur. Züht ve takvâ ehli cenneti hedeflerken, o “Aşk yoluna girenler, Hak dîdarını görürler”<sup>172</sup> der ve baştan aşağı devrinin ve tasavvuf fikriyatının en güzel ve ideal taraflarını gaye hâline getirir. Pek çok noktada zâhîtlere bağlayabileceğimiz Yesevî, aşk fikrinin adamı olan tarafıyla bir başka vadiye kelâm eder hâle gelir. Zâhid'in yerleştirilmeye çalışıldığı çerçeve zâviyesinden bakıldığı takdirde, tasavvuf anlayışı itibarıyla Yesevî ile Yûsuf Has Hâcib birbiriyle örtüşür.

*Kutadgu Bilig*'de Odgurmuş'ın müridinden bahsedilmesi, onun bir şeyh olduğunu akla getirmekteyse de eserde şeyhlik müessesesi yoktur. Halveti, bir şeyhin gözetim ve denetiminde gerçekleştirilmesinden dolayı, Odgurmuş'ın bizâtihi kendisinin bir mürşit olduğu da ileri sürülebilir. Yesevî'nin hayatına ve faaliyetine ise şeyh/pîr merkezli bir anlayış istikamet verir.<sup>173</sup> Zaten Yesevî'nin bizzat kendisi de Arslan Baba,<sup>174</sup> Hızır,<sup>175</sup> muhtelif peygamberlerin yanı sıra Hz. Muhammed'den ve *Divân*'da zikredilmemekle beraber, Baba Arslan'ın vefatından sonra onun işaretleriyle Buhara'ya gelerek yanında sülûkünü tamamladığı<sup>176</sup> Yûsuf el-Hemedânî'den<sup>177</sup> feyiz alarak onların himayesine mazhar olur. *Kutadgu Bilig*'de olmadığı hâlde *Divân-ı Hikmet*'te yer alan bir diğer husus ise keramet<sup>178</sup> ve sohbet merkezli bir tasavvuf anlayışının mevcudiyetidir.<sup>179</sup> *Hikmetler*'de Yesevî'nin Hızır ile sık sık buluşması, ilm-i ledün sohbetleri yapıldığını da göstermektedir. Bunlar dervişleri

170 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 79, 85, 107, 109, 111, 121, 133, 147, 163, 167, 225, 227, 239; *Divân-ı Hikmet*, s. 38.

171 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 121, 133, 161-3, 239-43, 327; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 21, 155, 157, 159.

172 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 55, 97, 99, 105, 107, 125; *Divân-ı Hikmet*, s. 53.

173 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 279.

174 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 122-31; Safî, *Reşehât*, s. 14.

175 *Risâle-i Hüsameddîn-i Sığnakî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)*, nşr. ve trc. Necdet Tosun, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/ 1 (1998), s. 79; *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 69, 75, 83; *Divân-ı Hikmet*, s. 7, 12, 37.

176 Safî, *Reşehât*, s. 15.

177 Safî, *Reşehât*, s. 15; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 24-25, 54, 58-59, 98-99; a.mlf., *Türkiye Tarihi*, haz. H. Palalıyık (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), s. 213-14.

178 Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 42<sup>a-b</sup>.

179 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 145, 177, 209, 323; *Divân-ı Hikmet*, s. 69, 80-81, 99. Sohbet merkezli bu anlayış Nakşîliğin de temel hususiyetini teşkil edecektir.

terbiye eden sohbet meclisleridir. Kadınlarla erkeklerin bir arada yer aldığı<sup>180</sup> bu sohbetlerde, erenler cemâl görür, her türlü sırlar zâhir olur.<sup>181</sup> *Kutadgu Bilig*'de sohbetin Ođurmuş'ın şahsında herhangi bir karşılığı yoksa da; sohbet Hükümdar ve Öđdülmiş'te ehemmiyetli bir yer tutar. İşte asıl dikkat edilmesi lazım gelen nokta burasıdır. Eserdeki sembol tipler arasında karşılıklı cereyan eden konuşmalar, bir sohbet atmosferinin varlığını telmih eder gibidir.

Hem Ahmed Yesevî hem de Yûsuf Has Hâcib, melâmîmeşrep bir tavır içindedir. *Kutadgu Bilig*'de kendisini sık sık mahviyetkâr ifadelerle levm eden Ođurmuş'ın tavrıyla mutabık olarak Yesevî hayrını gizleyip şerrini açığa çıkarır;<sup>182</sup> gördüğü sırları örtüp gizler,<sup>183</sup> hususi kisveye ehemmiyet vermez.<sup>184</sup> Ođurmuş'tan farklı olarak Yesevî nefsi öldürmeyi, âşık olup mahabbet bağına girmek gayesiyle kayıtlandırır; mutlak hürriyeti orada arar. Burada Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî'nin tasavvufun klasik kaynakları paralelinde hareket eden<sup>185</sup> Makdisî'nin<sup>186</sup> ve İbnü'l-Cevzî'nin<sup>187</sup> tasvir ettiği anlamda kendi hayallerine göre hükümler veren, hulûle kani olan ve her şeyin mubah olduğuna inanarak fikhî hükümlere aldırılmaz bir tavır takınır gibi görünen Melâmîti çerçeveye oturtulamayacağı tartışmaya gerek duymayacak derecede ortadadır. Savunulan Melâmîlik şeriatla mutabık, Kur'an ve sünnetin onayını alabilecek bir karaktere sahiptir.

Yukarıda da ortaya konulduğu üzere, insan ruhunun tetkik edildiği *Kutadgu Bilig*'de Türk düşüncesinin önemli bir cephesini teşkil eden Ođurmuş sadece daha önce çizilen yolda ilerleyerek halvette ve uzlette ısrar ederken; realitenin içine iyiden iyiye yerleşen karşı cephedekiler ise mümkün mertebeye celvette, yani hayatı hem dünyevî hem de uhrevî yönüyle birlikte yaşamada ısrar ederler. Kendi kendileriyle baş başa kalmayı toplum içinde gerçekleştirmeye çalışırlar. Taban tabana zıt bir zemin üzerinde hareket eder gibi görünseler de, aslında bu taraflarıyla

180 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 187.

181 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*; s. 313; *Divân-ı Hikmet*, s. 118.

182 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 52.

183 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 79, 139.

184 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 56-59, 63, 87, 111, 113, 117, 121, 135, 149, 157-159, 179, 211, 223, 309, 315, 329, 331; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 27, 149; *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 70, 80.

185 Gayri Sünnî görüşlere sahip oldukları için Serrâc *el-Lüma*'da, Kelâbâzî *et-Taarrufta* melâmîti ve Melâmîtiyye konusuna, tabii olarak da Melâmîti ricaline yer vermemiş, V. (XI.) yüzyıl süfi müelliflerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise hem Nişâburlu hem de Sülemî'nin talebesi olmasına rağmen, bu hususa temas etmeyip sadece Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd gibi ilk Melâmîtîler'i zikretmekle yetinmiştir. bk. "Melâmîyye", *DİA*, XXIX, 28.

186 Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, V, 148.

187 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 438.

da birbirini tamamlarlar. Her iki cephenin ne istediğini çok iyi bildiğini gösteren bu tavır şu anlama gelir: Oğurmuş'ı biraz geriye götürdüğümüzde, önceki devirdeki zâhitler karşımıza çıkar; onu genişletip derinleştirdiğimizde ise Yûsuf'un *Kutadgu Bilig*'in genelinde savunduğu ve bölgeye yeni bir hayatın yolunu açan tasavvuf anlayışıyla karşılaşırız. *Kutadgu Bilig*'de ferdi şahsiyetin toplumdan bağımsızlaştırılarak ilga edilmesine hiçbir şekilde müsamaha yoktur. Ferdiyet ve şahsiyetin esasları ise gerçek anlamda ancak cemiyet içinde idrak edilebilir. *Kutadgu Bilig*'de inziva yerine ihtilât, yani toplumla ve toplum içinde halvet müdafaa edilmektedir.<sup>188</sup> Eserdeki bu çift taraflı tavır ileride tam mânâsıyla, İslâm tasavvurunu böyle bir zeminde inşa eden Nakşibendîler'le ete kemiğe bürünecek,<sup>189</sup> hadise "halvet derencümen" şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Hâliyle Türk-İslâm tasavvurunun tasavvufi boyutunun önemli bir merhalesini teşkil eden Nakşibendîliği tedkik etmeye, hadiseyi bütün imkân ve imkânsızlıklarıyla yoklamaya buralardan gidilmesi gerektiği izahtan vârestedir. Nakşibendîliğe kaynak olarak görülebilecek eserlerden biri belki de birincisi, Türk-İslâm tasavvurunun kendisinde kristalize edilebileceği *Kutadgu Bilig*'dir. Hem Türk-İslâm anlayışı hem de Nakşibendîlik üzerine çalışanlar, bu tarikata ufuk teşkil edecek *Kutadgu Bilig* üzerinde hiç durmamışlardır. Târihi bakımdan taşıdığı ehemmiyete rağmen, Türk-İslâm düşüncesinde hiçbir şekilde akis bulmamış, bir kere bile düşünülmemiş hususlardan biri de budur. Bu hadise Köprülü'ye yöneltilen tenkitleri de karşılayacak unsurlar ihtiva etmektedir. Zirâ Köprülü'nün, esasta karşı çıkmakla birlikte belli bir dönemde iştirak eder gibi görüldüğü, bazı fikirleri itibarıyla *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* isimli eserine yöneltilen tenkitler, İslâmlaşma devri kitabî İslâm tasavvurunu veren kaynaklar ile *Kutadgu Bilig*'de savunulan anlayış çerçevesinde haklı

188 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339, 3341.

189 Ahmet Yaşar Ocak'ın açıklamaları ise hâdiseye başka bir zâviyeden bakar: "Nakşilikte neden böyle züht ve takvâ anlayışına vurgu yapılıyor? Ben bunu Fuat Köprülü'nün çok yerinde teşhisine bağlıyorum. Muhammed Bahâeddin Nakşibendî'den önce Nakşibendîlik oluşmaya başlamış. Adı yok ama Hâce Yûsuf Hemedânî'den beri devam eden bir tasavvuf geleneği var. Fuad Köprülü'nün teşhisi şu: O sıralarda Nakşibendîlik ortaya çıkarken Orta Asya'da Moğol istilasının bıraktığı bir Şâmânist etki var. Nakşibendîlik bu etkiyi silmek için yeniden İslâmlaşma, bir reislâmîzasyon süreci başlatmıştır. Dolayısıyla zühd ve takvâyâ yani ibadet faktörüne bu kadar çok vurgu yapmasının nedeni bu diye düşünüyorum ben. Bu bir açıklama yolu olabilir" ("Türkler ve Din" başlıklı konuşmasından). "Nakşibendîliğe gelince, başlangıçta Mâverâünnehir'in gelişmiş Sünnî kültür çevrelerinde, XIV. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkan bu tarikatın, hem Mâverâünnehir'de, hem de İran'ın bazı bölgelerinde Sünnîliğin iyice yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu için, tarihi bir önemi vardır...Daha başından beri fıkıhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendîliğin, bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezi yönetimle çatışmaya girmeden, çok geniş bir alana yayılmasına, böylece köklü bir gelenek oluşturarak bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı" (bk. A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler [15.-17. Yüzyıllar]*, [İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998], s. 124-25).

değildir. Nitekim Nakşîliğe zemin teşkil edebilecek ve âdeta metafizik denilecek tesirlere sahip olan unsurların önemli bir kısmı Yûsuf Has Hâcib'in bu eserindedir. Bütün bu eserlerin karşılıklı gidiş gelişlerle sıkı bir tahlile tâbi tutularak bu gözle okunması, Nakşîlik'te billurlaşan tasavvufi anlayışın, daha bu tarikat teşekkül etmeden önce *Kutadgu Bilig*'de mevcut olduğunu gösterecektir. Bu açıdan bakıldığında taktirde, "*Kutadgu Bilig* Nakşîliğe karakteristik hususiyetini veren görüşler zâviyesinden okunabilir" hükmünü vermekte çok geç kaldığı âşikârdır.

İslâmlaşma asırlarından başlayarak bugüne kadar devam eden süreç dikkate alındığında üzerinde durulması gereken en önemli nokta şudur: Türk-İslâm tasavvuru, bir tarafıyla tasavvufta, hususen de Nakşîlik'te hülâsa edilebilir. Türkistan coğrafyasının İslâm'dan önceki düşünce yapısını bilen birisi Nakşîliğin muayyen bir zamandan ve belirli isimlerden başlatılmasını anlamakta güçlük çekebilir.<sup>190</sup> Ancak metinleri metin dışı okumaya da tâbi tutmak ve fikirleri geliştikleri sosyo-kültürel ve siyasî şartlar içinde ele almak gerektiğini düşünmeyen Nakşîlik araştırmacıları, ele alıp inceledikleri metin içinde kalma âdetinin tabii bir neticesi olarak tarikatın muhtevasını dokuyan unsurları belirli zaman ve isimlere irca edip hadiseyi muayyen isimlerden başlatırlar. Halbuki bu hareketin yapısı ve temel esasları henüz teşekkül etmeden önce tarikatın çekirdeğini teşkil eden unsurların hepsi bölgenin hayatında mevcuttur; yani bu bölge, ehemmiyetli bir cephesiyle, ismen olmasa da cismen, zâhiren değilse de hakikaten Nakşî'dir. Kaleme alındığı andan başlayarak bir Türk düşünce klasığı olarak selamlanan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ın müellifi hiç şüphesiz bir sanatkâr sezgisıyla muahhar kaynakları kullanmasına rağmen, bahsetmeye çalıştığımız hususların ipuçlarını yakalamış ve hadiseyi müstakil bir mesele hâline getirmiştir. Köprülü'nün referans verdiği kaynakların arka planını teşkil eden menbalara intikal ettiğimizde varılacak merhalenin ne kadar berrak bir mahiyet kazandığı meydandadır.<sup>191</sup> Esaslı unsurları itibariyle İslâm'dan evvelki devre uzanan *Manas Destanı*'na geçiş devrinden sonra

190 Nakşîlik araştırmalarının kendisiyle aynileştiği Hamid Algar'ın şu ifadeleri, vurgulamaya çalıştığımız hususları desteklemesi bakımından dikkat çekicidir: "Bir tarikatın, özellikle Nakşibendiye gibi yaygın bir tarikatın kimliğinin tespiti çoğunlukla zordur. Belli bir tarihe dayanan önceden düşünülmüş bir temeli yoktur; onun yerine zaman içinde bir şekillenme sözkonusudur ve bu şekillenmenin faktörlerini bütünüyle teşhis etmek kolay değildir" (bk. Algar, *Nakşibendilik*, s. 63).

191 İslâmlaşma devrinin başlangıç yıllarından itibaren vücut bulan tasavvufi anlayışı bir ileri merhaleye taşıyan *Kutadgu Bilig*'deki tasavvufi verilerle *Divân-ı Hikmet*'tekiler birbirini destekler. Nakşibendî kaynakların Yesevî'ye dair verdiği bilgiler, geçiş devri kaynaklarındaki verilerle uyumludur. Bu noktadan bakıldığında taktirde, Türk-İslâm tasavvurunun ilk ürünlerinin Nakşîliğe vücut verebilecek unsurlarla yüklü olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Hâliyle Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'da kaleme aldığı hususların, *Kutadgu Bilig* başta olmak üzere, devrin kitabî metinleri ve realist bir tasavvuf anlayışını veren şifahî metinler tarafından benimsenmesi tabiidir.

Bahâeddin Nakşibend'in isminin girmesi de<sup>192</sup> manidardır ve bize bu hususta bir fikir verebilir. Bu vaziyet her şeyden önce bölgede İslâmlaşma'nın aktığı/akacağı kanalı gösterir. *Manas Destanı*'na niçin Ahmed Yesevî'nin değil de Bahâeddin Nakşibend'in ismi girmiştir? Konuya bu şekilde dikkat çektikten sonra meseleyi aşağıdaki sorularla irdelemeye devam edebiliriz: Türk-İslâm tasavvuru üzerine söz söyleyenler, niçin Nakşîliğe karşı perhizkâr bir tavır takınıyorlar? Bir başka ifadeyle Yesevîliği gündemlerine alanlar, neden Nakşîliği görmezden geliyorlar? Yine aynı minval üzere devam edecek olursak, müslümanlaşma devrinin resmî akaid manzumesini kaleme alan Hakîm es-Semerkindî'nin, esasta Sünnî kelâm sistematiğine uygun olarak kerametın varlığını kabul etmesine rağmen, kişiyi halktan ayıracak bir unsur olarak gördüğü keramete, Melâmîler'in tasavvufun bu tarafına asla değer vermez gibi görünen tavırlarını takip ederek karşı çıkması da hadiseyi yerleştirmeye çalıştığımız güzergâh çerçevesinde değerlendirilebilir. Kaynakların verdiği bilgiye göre tam bir sûfi hayatı süren Hakîm es-Semerkindî'nin, seccadesini havuzdaki suyun üzerine sererek namaza duran<sup>193</sup> ululardan birine söylediği şu söz, "halvet der-encümen" prensibi<sup>194</sup> çerçevesine yerleştirilebilecek bir mâhiyet arz eder: "Ey karındaş! Bu yaptığını çocuklar da yaparlar. Er odur ki onca meşguliyet içinde gönlünü Hak ile muamele halinde muhafaza eder".<sup>195</sup> Mistisizmi hayatın içerisinde idrak eden Türk tasavvuf anlayışı, realist bir zemine sahiptir. Olgurmuş'ın *Kutadgu Bilig*'deki diğer kahramanlar tarafından çekilmeye çalışıldığı yer de tam olarak burasıdır. Kerametleri hoş karşılamama ve "halvet der-encümen" şeklinde Nakşibendîliğin karakteristiğini teşkil eden bu düşünce yapısının, önceki devirlerin bir yadigârı gibi yaşayan Bahâeddin Nakşibend'den yaklaşık dört asır önce, bölgedeki zâhitlerden başlayarak kelâmî/kitabî İslâm tasavvurunun hâkim olduğu Hakîm es-Semerkindî'de ortaya çıkması, Nakşîliğin

192 *Manas Destanı*, haz. Wilhelm Radloff – Emine Gürsoy Naskali (Ankara: Türksoy Yayınları, 1995), s. 19, beyit, nr. 130; Naciye Yıldız, *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), s. 240.

193 Aynı kerâmet *Dede Korkut*'ta da geçer.

194 Nakşîliğin "halvet der-encümen" prensibi üzerine kurulduğunu Safî *Reşehât*'ta şöyle ifade eder: "Hâce Bahâeddîn kaddesellâhü teâlâ sırrahu hazretlerinden sormuşlardır ki, sizin tarikatınızın binâsı nenin üzerinedir? Buyurmuşlardır ki: 'halvet der-encümen'. Yani zâhirde halk ile bâtında hak sübhânehü ve teâlâ ile olasin" (bk. *Reşehât*, s. 30; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 240-41). Hamid Algar bu ilkeyi şöyle izah eder: "Zâhiren birbirine zıt olan iki kavramın bir araya getirilişinden meydana gelen bu ilke, insanlara sosyal ilişkilere kaybolmadan ve başkaları tarafından görülebilen belirli birtakım ritüellere kendini tamamen terk etmeden, sürekli ilâhî bir bilince sahip olma imkanı sunmaktadır" (Algar, *Nakşibendilik*, s. 222).

195 Câmî, *Nefehât*, s. 261; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 75. Bölgedeki zâhitlerden Fudayl b. İyâz'ın şu ifadeleri de Hakîm'i tamamlar: "İnsanlar arasındayken kendini gizle, kalbini hazır tut. Bilincini bileyle. İştittğini unutma. İşte gaibe şahid olman budur. Şâhîde gaib olma. Sanki o şunu dedi: Elinle, kulağınla ve kalbinle meclislerde hazır olursun ancak dokunmazsın" (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-88).



öteden beri devam eden büyük çizgide o yapıyı bir daha kurduğunu göstermesi bakımından dikkate şâyandır.

Kendi realitesi içine yerleştirmeye çalıştığımız Nakşilik hem İslâmlaşma devrinde teşekkül eden<sup>196</sup> ve Hakîm es-Semerkandî, Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî'nin<sup>197</sup> şahsında vücut bulan tasavvuf anlayışı ile Melâmî tavrı tevârüs etmiş<sup>198</sup> hem de sırtında taşıdığı mazinin yükünü çizgi çizgi değiştirmiştir.

### Genel Değerlendirme

Türkistan coğrafyasındaki her kıvılcığının az çok etrafında toplandığı mistisizm, insanları sadece Allah'a bağlayan bir bağ değil, bölgenin bütün zerresine sinerek hayatın yegâne kaynağı gibi görünen şeydir. Hiçbir usule girmez sanılan İslâm'dan evvelki devre nizam veren asıl birleştirici yapı, mistisizmin gücüdür. İslâmlaşmayı sağlamak gayesiyle bölgeye gelen sûfiler, mistisizmin dengeyi temin eden bu cephesini gözden kaçırmadan Müslümanlığa zemin ve zamana göre yeniden şekil vermişler, öteden beri süren hayatı asla gözden uzak tutmadan bir takım zemberekleri harekete geçirmeyi bilmişlerdir. Onlar yeni fikri o kadar alışılmış bir şekilde sunarlar ki, insanda toptan bir değişimden çok, o ana kadar önem verilmemiş herhangi bir unsurun ön plana geçişi hissini uyandırır. İman denilen duyguyu içinde duysun veya duymasın herkes bu genişlik sayesinde müslüman gıysisine bürünür. Bununla beraber, İslâm'dan önceki devrin kalıplarını kırmadan Müslümanlığı yerleştirmenin âdeta imkânsız olduğu fark edilerek bölgenin hareket noktası İslâmî bir görüş zâviyesine çekilerek derinleştirilir.

Sûfilerin bölgenin hayatında dolduracağı yer, onlardan çok evvel hazırlandığı için, Türkler'in İslâm tasavvurunun mühim bir kısmının, evvelki devrin mistik iklimi tarafından zapt edilmiş olmasına şaşırılmamalıdır. Bir geçiş bölgesi olduğu için tarih boyunca devamlı olarak uzlet ve sükûnu arayan Türkistan'ın, mistisizmden gelen her şeyi kabule hazır yapısı, dışarıdan bakıldığında istismar edilebilecek bir zaaf gibi görünür. Bölge gerçekleri üzerinde, onu ancak kendi içinden değiştirmek üzere duran zâhitlerin hayatı, dolu dizgin hareket eden bölgenin bu ezeli derdinin

196 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137, 391; Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13, 212; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89; X, 232-33; Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 379; Safî, *Reşehât*, s. 26; Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 68.

197 *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 27, 52, 149; *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 56-59, 63, 79, 87, 111, 113, 117, 121, 135, 139, 149, 157-59, 179, 211, 223, 309, 315, 329, 331; *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 70, 80.

198 Meselâ "tabakât-ı hâcegân hazretlerinin ser-defteri ve bu hânedân silsilesinin ser-halka ve mehteridir" şeklinde vasfedilen, Buhara'da doğan ve yine Buhara'da ölen Yûsuf el-Hemedânî'nin dördüncü halifesi Gucdüvânî, tekkede yatmayı ve oralarda oturmayı yasaklamıştır (Safî, *Reşehât*, s. 26).

nasıl tecrübe edildiğinin örnekleriyle doludur. Onlar, İslâm öncesinden tevarüs edilen mirası bir esas gibi alıp kullanmak suretiyle muvaffak olabilmişlerdir. Böylece bölge insanı, sûfilerde kendisini yeniden bulmuştur. Eskiye devam ettirir gibi görünerek Müslümanlığı inşa etmenin sırrını iyi bilen bu insanların şahıslarında, İslâm'dan evvelki devir ile İslâm arasına gerilmiş olan perde birdenbire kalkar, ardından da görebildiği nispette herkes her şeyi görür hâle gelir.

Çok önceden hazırlanan bu zeminde ortaya çıkan tablo, ana hatlarıyla, İslâmlaşma asırlarındaki Türk tasavvuf düşüncesinin en derli toplu hülasası olarak görülmesi gereken *Kutadgu Bilig*'den hareketle şöyle tasvir edilebilir. Bir ruh nizamından geçerek nefisini terbiye eden ve insanlardan tecerrüt etmiş hâlde yaşayan Odgurmuş, Allah'ın kendisine verdiği nimetlere dönüp bakmayan, hayattan gelen her şeyi reddeden bir şahsiyettir. Kafası tamamıyla zâhidane metotlarla işler. Selefi olan zâhitlerin açtığı yolda devam etmeyi bir tür fikr-i sabit hâline getirdiği gibi, İslâmlaşma'nın geleceğini de bu güzergâhta arar. İnsan hayatında ibadetten başka hemen hiç bir şeye müsaade etmez; kadından başlayarak kişiyi dünyaya meylettirecek her şeyi yasak eder. Başka bir iklimde yaşıyormuş gibi, ömrünü riyâzet ve perhiz yaparak geçirir. Fakat hadise, hayatın neredeyse tamamen inkâr edildiği öyle bir vadiye kalamazdı. Nitekim tasavvufî hayatın prototipi olan bu tecrübeden hareketle, olması gerektiği gibi müslümanlaşmaya imkân sağlayacak daha geniş kapılar açılır, eldeki mistik mirasa yeni bir gözle bakılır ve sonuçta Türkistan realitelerine doğru giden yolların ilk aşamasında öne çıkan eda ve sada büyük ölçüde değişir. Odgurmuş'a nispetle çoktan İslâm'ın ruhuna nüfuz edip Müslümanlığı bölgeye has bir renge büründüren ve herkesin dönüp dolaşıp İslâm'a geleceğinden emin bir tavırla hareket ederek zâhitlerin çizdiği çerçeveyi kıran *Kutadgu Bilig*'deki diğer sembol kahramanlara göre ise, mistisizmin hakiki ihtişamı dağda değil, şehirdedir. Mistisizmin toplum içinde idrak edilmesini benimseyen bu tavra göre, aslolan kâinatın sırrına insanlarla beraber tasarruf etmektir. İslâm öncesi devre kadar dayanan bu hazır tecrübeyi, olduğu gibi nakletmenin doğurduğu sıkıntılardan ders alan, İslâm'a başka bir gözle bakan ve toplum mistiği olarak görülebilecek bu üç sembol ve aksiyoner şahsiyet, gittikçe genişleyen bir zâviye ile Odgurmuş'ın taşıdığı fikri tasfiyeye tâbi tutarak onu hakiki bir mesele hâline getirir. Ahlâkî değerlere bu dünyadan vazgeçmeden ehemmiyet verilebilecek bir sisteme ihtiyaç olduğu gerçeği, tasavvuf hayatında istisnâ bir mevsim gibi hususi bir vaziyette kalan Odgurmuş'ı açıkça tenkit etme cesareti gösteren; zâhitlerden aldığı şeyleri bölge gerçekleri etrafında yeniden kurmaya çalışan ve farklı bir iklim oluşturmaya doğru yol alan bu tavır ile uygulamaya konulur. Böylece müslümanlaşma ve pek tabii buna paralel biçimde Türk tasavvuf düşüncesi genişleyerek birkaç merhaleyi birden atlar. Burada onların kendilerini aşan nizama bağlılıklarını inkâr etmeden, devrin şartlarını gözeterek hayata şekil verme lüzumu duydukları izaha

gerek duyurmayacak derecede ortadadır. Müslümanlaşma merhalesindeki zamanın ve bölgenin temel problemlerinin ne olduğunu gösterebilmek için Ođgurmış'a eserinde yer veren ve böylece dönemin şartlarına uygun bir hayat kurmaya çalışın Yûsuf Has Hâcib için biricik mesele budur. İslâm'dan evvelki devir içinde kalır gibi görünerek Türkistan'ı eski kıymetlerden uzaklaştırmanın imkânlarını arayan Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının Budizm'e fazla bir şey borçlu olduğunu zannetmiyoruz. Bununla beraber, bölgedeki mistik verilerden yola çıkarak inşa ettiği dünya görüşünde, Budist hareketin geride bırakılan dünyaya ait verileri somutlaştırma anlamında hissesi olduğu aşikârdır.

Tasavvufî cephesini, kaynaklarına kadar uzanarak okuduğumuz eserinde Yûsuf Has Hâcib, mistik tip Ođgurmış etrafında tasavvufî meseleleri ele alır, toplum içinde "ihtilat"ı savunur. Bu realist tasavvuf anlayışı, cihadı İslâm'ın şartlarından biri olarak gören bir coğrafyada, daha sonra Nakşîler tarafından "halvet der-encümen" şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Nakşîlik'le aynileşen bu anlayışın, tarikatın teşekkül etmesinden çok daha önceleri, bölgede savunulduğu ortadadır. Burada bizi ilgilendiren husus, Nakşîbendiliğin alâmet-i fârikası olarak görülebilecek bir kavramın fikrî tarihinin, tarikatın oluştuğu dönemden daha eski zamanlara çıkartılabileceği gerçeğidir. Tarikatın esasını oluşturan değerler, eski kaynaklardan hareketle fikrî açıdan tarikatın teşekkül ettiği tarihten daha önceye götürülebilir. Ehemmiyeti nispetinde meçhul olan bu meselede hiçbir şekilde dikkatten kaçınılmaması gereken gerçek şudur: Nakşîliğin köklerini müşahhas isimler üzerinden eskiye/geriye götürme iddiamız yoktur. Türk düşüncesinin klasik kaynaklarından biri olarak gördüğümüz ve Türk-İslâm tasavvurunun kendisinden hareketle inşa edilebileceğini düşündüğümüz *Kutadgu Bilig*'deki verilere göre bu tarikatın hususiyetini teşkil eden fikirler, modern Nakşîbendilik araştırmacılarının bu zümrenin doğuş tarihi olarak verdikleri zamandan çok daha evvelere götürülebilir. Böylece de M. Fuad Köprülü'nün bir Türkoloji klasiği olan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* isimli âbidesinde ulaştığı neticeler, daha eski kaynakları esas alarak temellendirilebilir. Bu perspektifin Türkiye'de hâlen aktüelliğini muhafaza eden siyasî, sosyal ve kültürel hususların Türkler'in İslâmlaşma sürecinde yattığına dair A. Yaşar Ocak tarafından savunulan yaklaşımı destekleyen yönleri de ortadadır.

Nakşîliğin teşekkül ettiği zamana kadarki birikim, devrin şartlarından hareketle okunduğu zaman Nakşîlikle ilgili mevcut çalışmaların bu tarafının malûl hâle geleceği ortaya çıktığına göre, sorulması gereken sual şudur: Peki Nakşîlik üzerine çalışanlar niçin bu tarikatı muayyen isimler ve eserlerden başlatırlar? Burada bir disiplin, hatta metot meselesi olarak görülmesi gereken şey şudur: Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda görüleceği üzere, Nakşîlik çalışanları bu fikrin

tarihî geliřimini göz önünde tutan bir metot takip etmemiřlerdir. *Kutadgu Bilig* belli bir coğrafi sahanın ve belli bir zamanın ürünüdür. Eser siyasî, sosyal ve dinî şartlardan bağımsız, döneminden ayrı, münferit olarak kaleme alınmamıştır. Yûsuf Has Hâcib eserini zamanın hissî ve fikrî eğilimlerini esas alarak inşa etmiştir. Bu nedenle gerek yazarı gerekse eserini münferit ve mücerret olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hâliyle *Kutadgu Bilig*'de ortaya konulan meseleleri İslâmlaşma'nın genel tarihi ve çerçevesi içine oturtmak mecburiyetindeyiz. Fikirler geliřtikleri içtimaî muhit içine yerleřtirildiğî takdirde metnin iç yüzüne vâkif olunabilir. Metinler ancak o metnin yazıldığı tarihî ve coğrafi çevre arasında gidip gelerek kuşatılabilir. Türk düşünce tarihi farklı disiplinler arasında gidip gelerek entegral bir bakış açısıyla ele alınabilir. Tekrar tekrar ifade ettiğimize gibi *Kutadgu Bilig* fikrî, mistik, siyasî ve sosyal sahada devrin geldiğî merhale ve gideceğî istikamet ışığında okunmalıdır. Bahsettiğimize usul çerçevesinde hareket edildiğî vakit görülecektir ki, Nakşibendî tarikatının iç yapısında, *Kutadgu Bilig*'de savunulan tasavvufî anlayışın rolü çok barizdir.

Bütün bu teşhis ve tespitlerden sonra, "Türk tasavvuf anlayışına nasıl gidebiliriz?" sorusuna verilebilecek cevabın da kendiliğinden ortaya çıkacağını zannediyoruz. Mistik dünyamızın örsünde dövüldüğü, her yol dönemecinde hatırlamamız ve yeni baştan aramamız gereken en bereketli kaynağın, tasavvufî hayatımızın ilmiyelerinden biri olarak görülmesi gereken ve hayata muhafazasını istediğî çevreler içinden bakan *Kutadgu Bilig* olduğuna inanıyoruz.

## Diltheys Kritik an Kants Zeitlehre

Arslan Topakkaya\*

### Dilthey's Critique of Kant's Concept of Time

Although Dilthey accepts the impact that Kant's philosophy had on his own philosophy, he is totally opposed to the concept of time and transcendental philosophy of Kant. Dilthey sees it as an absolute prerequisite that in order to finalize the creation of the spiritual world, these views of Kant's have to be criticized. According to Dilthey, Kant regarded time as a "pure intuition" and it is not possible to comprehend the truth of life with this view. As opposed to what Kant claims, life itself is the only truth and beyond that does not lie something timeless. Dilthey further argues that Kant did not successfully analyze inner and outer experiences so that it would confirm the "real time" and the "phenomenon of space". This shortcoming led him to expand the concept of appearance to include internal experience. In this way, Kant disregarded the difference of internal experience from empirical experience.

**Key words:** Dilthey, Kant, time, life, intuition, internal experience, space, perception

Wie die ganze Philosophie des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger von Kants Denken beeinflusst wurde, so war auch Dilthey als ein Philosoph des 19. Jahrhunderts davon nicht unberührt. Auch er hat sich mit Kant auseinandergesetzt, bisweilen mit ihm übereinstimmend, bisweilen auch kritisch. Es war gleichsam selbstverständlich, „dass man damals in Deutschland die Überlegenheit der Analysen Kants anerkannte.“ (V, 4-5)<sup>1</sup> Nach Dilthey hat Kant sich darum bemüht, die Notwendigkeit und Allgemeinheit der logischen und mathematischen Wahrheiten sowie die Naturwissenschaften auf Grundlage dieser logischen und mathematischen Wahrheiten zu begründen. Kant schränkte den Bereich des Wissens auf das Erfahrbare ein, womit er meint, dass wir ‚die Dinge an sich‘ nicht

\* Dr. Habil, Universität Erciyes, Abteilung Philosophie.

1 Die Zitaten von Wilhelm Dilthey werden auf folgende Quellen zitiert: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 20 Bände, 1914-1990 (Band 1-12: Stuttgart und Göttingen; Band 13-20: Göttingen) (dabei zeigen das Römische Ziffern Bandnummer und Arabische Ziffern Seitenzahl).

wissen können, weil sie nicht zu erfahren sind. Deswegen ist unser Wissen auf die Phänomene beschränkt. Dieser Grundsatz Kants bildet die Grundlage von Diltheys Entwicklung (vgl. V, 5). Neben dem Positivismus, der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und der Bemühung um das Verständnis des Lebens und der geschichtlichen Welt spielen auch Kants Ansätze eine große Rolle bei der Entwicklung der Dilthey'schen Philosophie, wie dieser selber zugesteht.

Neben Kants Verständnis des Lebens greift Dilthey besonders die Zeitlehre Kants an.<sup>2</sup> Wir wollen nun auf die Frage eingehen, warum und wie Dilthey dies tut.

### **1. Diltheys Kritik in den Berliner Logik-Vorlesungen der achtziger Jahre**

Dilthey kritisiert zum ersten Mal die Kant'sche Zeitlehre in Bezug auf die innere Wahrnehmung in seinen Logik-Vorlesungen in den Jahren 1883-1888. Er stellt am Anfang fest, dass Kants Zeitlehre vom inneren Sinn und der Zeit der wichtigste Angriff gegen die Realität der inneren Wahrnehmung und der Zeit sei. Dilthey erklärt die Kant'sche Zeitlehre so: Nach Kant ist die Zeit die Form des inneren Sinnes und dieser innere Sinn ist apriori. Die objektive Realität kommt nicht der Zeitform, in welcher Kant die Tatsache des Bewusstseins erfasst, zu. Dilthey führt Kants Beweise dafür an: a) wenn die Vorstellung der Zeit nicht apriori zugrunde liegt, könnten Zugleichsein und Aufeinanderfolgen nicht zustande kommen. b) Die Erscheinungen sind aus der Zeit wegzunehmen, aber nicht die Zeit in Ansehung der Erscheinungen aufzuheben. c) Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Das erweist „den apodiktischen Charakter und apriorischen Ursprung der Zeitanschauung.“ (XX, 189) Als weiteren Beweis Kants führt Dilthey ferner folgende Argumentation an: Da die Zeitanschauung mit unauflösbaren Widersprüchen behaftet ist, darf sie nicht als Wirklichkeit des Geschehens angesehen werden.

Laut Dilthey konnte Kant nur beweisen, dass die Zeit eine reine Form unserer Vorstellung ist. Da diese Form nicht aus der bloßen Abfolge der Vorstellungen erklärt werden kann, setzt die Vorstellung dieser Abfolge eine konstante Einheit in unserem Bewusstsein voraus. Deswegen sind Raum und Zeit als reine

---

2 Dilthey spricht sich in seiner Schrift „Grundgedanke meiner Philosophie“ gegen einen „Kant-Kult“ aus. „Ich begreife im Gegensatz gegen den heute herrschenden Kant-Kult auch diesen großen Denker in [meine Spekulation] ein; er kam von der Schulmetaphysik zu Hume, und seinen Gegenstand bilden nicht die psychischen Tatsachen in ihrer Reinheit, sondern die leeren von der schulmäßigen Abstraktion ausgehöhlten Formen von Raum, Zeit usw. (...)“ Aus: Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, S. 89.

Anschauungsform apriori anzusetzen. Aber nach Diltheys Ansicht konnte Kant nicht beweisen, dass die Voraussetzung in einer Form des inneren Sinnes apriori zu suchen ist. Mit anderen Worten: Kant hatte die Apriorität der Zeitanschauung als reine Form nicht beweisen können. Kants Irrtum ist hier das Ausgehen von einem zeitlosen Zustand; dadurch ist aber nicht zu erklären, wie ein solcher Zustand uns in einem Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint. Aus diesem Zustand ist insbesondere das Vorrücken der Gegenwart nicht zu erklären.<sup>3</sup> Die Kant'sche Zeitlehre weist nicht auf die Realität der Zeit hin, aber es könnte „sich positiv die Realität der Zeit aus einer vollständigeren Analyse ergeben, als die Kants war.“ (XX, 189) Das erfüllte Dasein, das sich in Vorstellung, Fühlen oder Wollen zeigt, ist die Gegenwart, im Gegensatz zu der Vergangenheit und Zukunft, die die Bilder psychischer Zustände sind. Von daher ist die Zeit im Unterschied zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht als bloße Anschauungsform anzusehen, wie Kant meinte. Sie ist auch nicht eine Linie, die aus gleichen Punkten besteht, sondern die „volle Realität des Bewußtseins [und] grenzt sich in ihr von den bloßen Bildern der Vergangenheit und Zukunft ab.“ (XX, 189) Nach diesen Feststellungen kommt Dilthey zu dem Ergebnis, dass „die Zeit ein Erlebnis“, nicht irgendeine Vorstellung oder Anschauung ist. Zeit als Erlebnis beinhaltet aber auch sittliche Erlebnisse. Dilthey warnt zugleich: Wenn man den Zeitverlauf als eine bloße Form des Auffassens sieht, würde das Ergebnis des sittlichen Willens und die in ihm errungene Entwicklung zu Schein werden. Ob Dilthey darin recht hat, wird sich auf den nächsten Seiten zeigen.

## **2. Diltheys Kritik an Kants Zeitlehre in Ausarbeitungen und Entwürfen zum zweiten Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaften.“**

Gleich nachdem er eingeräumt hat, dass Kants Ansätze die Grundlage seiner eigenen denkerischen Entwicklung bildeten (vgl. V, 5), geht Dilthey im nächsten Absatz zu Vorwürfen gegen Kant über. Um die Realität der geistigen Welt zu rechtfertigen, brauche man vor allem eine Kritik der Lehre Kants, „welche die Zeit zu einer bloßen Erscheinung machte und damit das Leben selbst.“ (Ebd.) Dilthey setzt sich gegen diese Zeitauffassung zur Wehr. Das Leben ist die letzte Instanz, dahinter kann das menschliche Denken nicht zurückgehen. Da das Leben kein abstrakter Begriff, sondern selbst wirklich ist, darf man hinter dem Leben nicht ein Transzendentes suchen. „Denn in dem Lebensverlauf, in dem Wachsen aus der

---

3 Es ist wichtig zu bemerken, dass Dilthey, während er hier die Unbeweisbarkeit der Kant'schen Aprioritätslehre der Zeit kritisiert, sich im zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (vgl. XIX, 216) von dieser Kritik abwendet und mit Kant über die Apriorität der Zeit als reine Form der Anschauung übereinstimmt.

Vergangenheit und Sichhinausstrecken in die Zukunft, liegen die Realitäten, die den Wirkungszusammenhang und den Wert unseres Lebens ausmachen.“ (V, 5) Wenn es wirklich ein Zeitloses hinter dem Leben gäbe, könnten wir es gar nicht erleben, weil das, was wir erleben, immer zeitlich und in der Zeit geschieht.<sup>4</sup> Dilthey will damit zeigen, dass weder die Zeit noch das Leben selbst, wie Kant glaubte, eine bloße Erscheinung ist. Die Zeit wird, wie das Leben, erlebt und verinnerlicht. Dilthey ist grundsätzlich streng dagegen, das Ding-an-sich als etwas Zeitloses und über die Zeit Hinausgehendes anzusetzen. Das, was wir als Realität annehmen, ist zeitlich. Die einzige Realität ist das Leben, außer diesem gibt es keine Realität.

Dilthey fängt in seiner Kritik in „Ausarbeitungen und Entwürfen“ mit einer Feststellung an: Kant habe die innere und äußere Wahrnehmung nicht so zerlegt, dass sich die Realität der Zeit als ein Zeitverlauf im Gegensatz zur Phänomenalität der Räumlichkeit ergeben hat. Kant habe das entscheidende Merkmal der Zeit durch die ungenügende Beachtung der inneren Erfahrung vernachlässigt. Dilthey bewertet die Kant'sche Lehre vom inneren Sinn und der Zeit als „den wichtigsten Angriff gegen die Realität des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen.“ (XIX, 215) Nach Diltheys Ansicht bemühte sich Kant in seinen Analysen der Mathematik und Logik und mathematischen Naturwissenschaft um die Darstellung des in der Form des Intellekts Enthaltenen (vgl. ebd. 216). Nach Kant hat jede Erscheinung als ihre Bedingung neben der Materie die apriorische Form im Subjekt. Diese Bedingung gilt auch für die Erfahrungen, Vorstellungen und Begriffe vom geistigen Leben. Dies besagt, dass das Anschauen unseres Selbst und unserer inneren Zustände eine apriorische Bedingung der Erscheinungen ist. Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit. Sie ist eine apriorische Bedingung der Anschauung. Man kann die Erscheinungen in der Zeit – nicht die Zeit selbst – anschauen. Die Zeit hat nur eine Dimension, die verschiedenen Zeiten dürfen nicht zugleich, sondern nur nacheinander vorkommen,<sup>5</sup> während die verschiedenen Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind.

Dilthey fasst die Kant'sche Zeitlehre so zusammen: Die Zeit ist reine Form der sinnlichen Anschauung, „denn Anschauung ist die Vorstellung, die uns durch

---

4 „Gäbe es hinter dem Leben, das in Vergangenheit und Zukunft verläuft, ein Zeitloses, dann wäre dieses ein Antezedens des Lebens: denn es wäre danach das, was für den Lebensverlauf in seinem ganzen Zusammenhang die Bedingung wäre: dieses Antezedens wäre dann das, was wir eben nicht erlebten und darum nur Schattenreich.“ (V, 5)

5 „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.“ Aus: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 46.



einen Gegenstand gegeben werden kann.“ (XIX, 216) Die einzelnen Zeiten sind nur Teile derselben Zeit. Die bestimmten Größen der Zeit dürfen nur durch Einschränkung gegeben sein. Also ist die Zeit apriorische Form der Anschauung. Sie wird aber von Kant in Bezug auf ihren Erkenntniswert durch die Antinomie erwiesen. Diese Antinomie und der Widerspruch zwischen der Notwendigkeit des Weltzusammenhanges und dem erkennenden Bewusstsein können nur durch die Annahme der Subjektivität der Zeit aufgelöst werden. Es scheint, dass für Dilthey, obwohl er mit der angesetzten Apriorität der Zeit einverstanden ist, doch die Auffassung, die die Zeit subjektiv erklärt, widerlegt wird. Er ist nicht davon überzeugt, dass diese Antinomie aufgrund der Annahme der Subjektivität der Zeit aufgelöst werden kann.

Der zweite und nach Dilthey gravierende Grundfehler Kants ist die Ausdehnung des Begriffs von Erscheinungen auf die innere Erfahrung.<sup>6</sup> Obwohl Kant die subjektive Realität<sup>7</sup> der Zeit in Ansehung der inneren Erfahrungen akzeptiert, begnügt sich Dilthey nicht damit und kommt zum Ergebnis, dass Kant den Lebensverlauf in der Zeit nicht als Erscheinung, sondern als psychische Tatsache, „welche freilich als Produkt von Komponenten aufgefaßt werden kann“, betrachtet. (XIX, 216)

O. Pöggeler stellt fest, dass Dilthey Kant als schärfsten Gegner der Realität der Zeit sieht.<sup>8</sup> In Diltheys eigenem Verständnis von Kant (vgl. XIX, 216) leugnet dieser allerdings auf keinen Fall die Realität der Zeit. Doch hat sie bei ihm nur subjektive, keine objektive Realität, d.h. die Zeit darf nicht von den Objekten stammen. „Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt anzusehen.“<sup>9</sup> Kant ist der Meinung, dass die empirische Realität der

6 Dilthey gibt einige Deutungshinweise auf seine Kritik an Kant in Band XIX, S. 437: „Kant (...) hat die Metaphysik nicht wirklich zertrümmert (...). Metaphysik ist alles, was seit seiner Zeit in Deutschland gewirkt hat. (...) Kant hat die Bedeutung der inneren Erfahrung verkannt, er hat darum den Kritizismus zur Unfruchtbarkeit verurteilt. (...) Er hat andererseits im Zusammenhang hiermit die wahre Natur aller Metaphysik nicht erkannt. (...) Kant studierte den metaphysischen Geist an Präparaten, nicht am Leben. Er fühlt nicht den lebendigen Herzschlag (...). Dieser aber ist die Besinnung über das Leben selber, welches zwar immer neu, aber in seinem wesenhaften Charakter immer dasselbe ist und von der metaphysischen Besinnung allmählich immer weiter aufgefaßt wird. Der beste Beweis hierfür liegt darin, daß er die Gottesidee und die Idee der Seele in einer Linie mit der kosmogonischen Idee behandelte, welche letztere doch nur in unserem Bedürfnis des Erkennens begründet ist, während die beiden ersten im Leben selber ihre Wurzel haben.“

7 Kant antwortet in Bezug auf den Vorwurf, dass er der Zeit keine empirische Realität zuschreibe: „Die Zeit ist Wirkliches, (...) nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meine Bestimmungen in ihr (...). Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen.“ Aus: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 37.

8 Pöggeler, „Dilthey und die Phänomenologie der Zeit“, S. 118.

9 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 37.

Zeit eine grundlegende Bedingung menschlicher Erfahrung ist. „Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen.“<sup>10</sup> Die Zeit ist nichts „als die Form unserer inneren Anschauung.“<sup>11</sup> Wenn wir von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit abstrahieren, verschwindet auch der Begriff der Zeit, „und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut.“<sup>12</sup> Die Zeit ist kein vom Subjekt unabhängiges Ding. Sie ist immer mit dem Subjekt verbunden und ist „darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.“<sup>13</sup> Dilthey kritisiert besonders Kants These, die Zeit sei „nichts, als die Form unserer inneren Anschauung“. Da bei Dilthey die innere Erfahrung nicht immer von den Gegenständen abhängig ist (vgl. I, 394), bedeutet die Zeit immer mehr als nur eine Form unserer inneren Anschauung. Die innere Erfahrung, auf welcher die Geisteswissenschaften beruhen, ist gleichwertig mit der äußeren Erfahrung. Kants Fehler, so Dilthey, war der Versuch, im Namen der Wissenschaftlichkeit die Wirkung der äußeren Erscheinungen auf die innere Erfahrung auszudehnen. Die Realität der Zeit gilt für Natur- und Geisteswissenschaft. Nach Dilthey hat Kant die Realität der Zeit im Zusammenhang mit der inneren Erfahrung bei den Geisteswissenschaften vernachlässigt, während er die Realität der Zeit im Namen der Wissenschaftlichkeit zu rechtfertigen versuchte.<sup>14</sup> Also bleibt Diltheys Kritik an Kant, dass dieser die Realität der Zeit nicht annehme, in der Schwebe, weil Kant ganz klar zwar nicht die objektive, wohl aber die subjektive Realität der Zeit akzeptiert. Dilthey will im Gegensatz zu Kant den Bereich der Realität der Zeit deutlich erweitern.

Dilthey stimmt mit Kant überein, dass die Zeit apriorische Form ist. „Der erste Satz Kants [der erste Satz der transzendentalen Ästhetik] von dem Zeitverlauf als einer apriorischen Form ist von ihm richtig erwiesen.“ (XIX, 216) Dilthey glaubt wie Kant daran, dass die Zeit kein empirischer Begriff, sondern eine apriorische Form ist. Die Apriorität der Zeit stellt sich in der Einheit des Bewusstseins dar. Die Kontinuität der Zeit leitet sich hieraus ab. Mit Kants Worten: Die Zeit ist kein empirischer Begriff, „denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde

---

10 Ebd.

11 Kant erklärt, was er damit sagen wollte: „Ich kann zwar sagen: Meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt.“ Aus: Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 38, Anm.

12 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 37.

13 Ebd.

14 Pöggeler fasst in diesem Sinne Diltheys Bemühung um die Realität der Zeit zusammen: „Diltheys Lehre von der Realität der Zeit läuft also auf den Versuch hinaus, von den Geisteswissenschaften her eine Wissenschaftlichkeit zu rechtfertigen, die die Kantische Kritik als eine einseitig ausgerichtete überholt.“ Aus: Pöggeler, „Dilthey und die Phänomenologie der Zeit“, S. 119.

selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge.“<sup>15</sup> Man kann das Zugleichsein oder Nacheinandersein verschiedener Zeiten nur unter dieser Voraussetzung verstehen. Dilthey betont mit der Berufung auf den ersten Satz der transzendentalen Ästhetik, dass der Unterschied zwischen Materie und Form hier noch fehlt.

Demgegenüber teilt Dilthey die Auffassung nicht, dass die Zeit eine reine Form der sinnlichen Anschauung sei. Im vierten Absatz sagt er, der zweite Satz (er meint den vierten Absatz der transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft*) Kants sei falsch. Die Zeit ist nicht eine reine Form der Anschauung, analog zum Raum; wenn es so wäre, sollten sich ihre Teile voneinander nur durch ihre Stellung im Ganzen unterscheiden. Obwohl verschiedene Zeiten nur Teile derselben sind, sind diese Bestandteile der Zeit selbst bei der Abstraktion von ihrem besonderen Inhalt voneinander verschieden. Gegenwart ist z. B. als in der Erfahrung gegebenes Dasein, „wie es in der Zeit Seiten des psychischen Lebens und unser Selbst als Wirklichkeit“ enthält (XIX, 217), verschieden von Vergangenheit und Zukunft. Obwohl es nur eine einheitliche Zeit gibt, sind ihre Teile inhaltlich nicht gleich, sondern von den Subjekten her verschieden. Die Zeit ist immer im Erlebnis unseres Selbstbewusstseins mitenthalten. „Daher ist die Zeit in der Totalität unseres Selbstbewußtseins gegeben, nicht eine Tatsache der bloßen Intelligenz.“ (Ebd.) Die Zeit als reine Form der Anschauung anzunehmen, ist nach Dilthey eine Erfindung der bloßen Intelligenz. Sie darf nicht von der Totalität unseres Selbstbewusstseins und somit von unserem Leben getrennt gedacht werden, man kann sie nicht unabhängig von Bewusstseinsereignissen annehmen. Sie wird auch erlebt und hat Einfluss auf das Bewusstsein. Es scheint, dass Dilthey hier recht hat. Die Zeit ist bei Kant weder empirisch noch von den Objekten abhängig. Dies ist ein Schwachpunkt von Kants Zeitlehre, weil es immer unklar bleibt, wie die Zeit als reine Form der Anschauung betrachtet werden soll.

Dilthey führt seine Kritik in diesem Sinne weiter, indem er die Auffassung Kants kritisiert, dass die Zeit subjektiv sei (ebd. 217). Nach Dilthey kann Kant nicht erklären, wie wir den Verlauf der Zeit erfahren. Dilthey geht von dieser Kritik zur Erläuterung der Dauer und Veränderung in der Zeit über.

### **3. Dauer und Veränderung in der Zeit im Zusammenhang der Kritik an der Kant'schen Zeitlehre**

Dilthey entwickelt unter diesem Titel eher seine eigenen Gedanken zur Zeit, als an Kant Kritik zu üben. Er nutzt aber die Gelegenheit, ab und zu Kant zu

---

<sup>15</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 46.

kritisieren. Er behandelt das Thema paragrafenweise und beginnt im §1 mit der Analyse des Wahrnehmungszustandes. Dieser besteht aus Elementen, die aber vom Zustand selbst verschieden sind. Dilthey bezeichnet diese Elemente als Empfindungen. Die Wahrnehmung darf aber nicht nur mit diesen Empfindungen erklärt werden. Sie sind als in der Wahrnehmung enthalten gefunden. „Aller Wahrnehmung kommt nur eine Eigenschaft oder Beschaffenheit zu, aus welcher der Begriff der Zeit abstrahiert ist.“ (XIX, 217) Man erhält den Zeitbegriff vielmehr durch das Abstrahieren von den Eigenschaften der Wahrnehmungen. Dies wird von Kant als Form (Form des inneren Sinnes) bezeichnet. Dilthey kritisiert diesen Gebrauch des Begriffs Form bei Kant entschieden (vgl. ebd. Anm. S. 412). Denn die Verschiedenheit der Elemente ist ein Resultat des Verhältnisses, das die Zeit konstituiert und das sich von Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft ausweitet. Dilthey beschreibt dieses „Verhältnis von erfülltem Leben, der Totalität, zu der Vorstellung eines solchen.“ (Ebd.) Da sich unsere Wahrnehmung immer in diesem Verhältnis (Gegenwart-Vergangenheit- Zukunft) abspielt, könne man durch Kants Annahme die Abstraktion des Begriffes der Zeit nicht erklären.

Dilthey geht in §1a von der Abstraktion der Zeit zur Dauer über.<sup>16</sup> Die Dauer eines psychischen Zustandes, in welchem keine Veränderungen stattfinden, kann nur durch die Erwägung anderer Fälle verstanden werden. Man fühlt die Dauer eines psychischen Zustandes, wenn man sich in diesem Zustand seinem Wahrnehmungsfeld gegenüber passiv verhält und eine Veränderung in demselben nicht stattfindet. „So wenn wir nach innen in einem Zustand von Passivität sind. In diesem Zustande haben wir kein Selbstbewußtsein einer Dauer desselben.“ (XIX, 217) Dilthey macht hier einen Unterschied zwischen der Dauer eines psychischen Zustandes und dem Bewusstsein von der Dauer selbst. Während in der Dauer eines psychischen Zustandes keine Veränderung stattfindet, ist im Bewusstsein von der Dauer Veränderung möglich. Dilthey stellt im nächsten Absatz (1b) fest, dass ein Bewusstsein der Dauer sich regelmäßig an Veränderungen knüpft. In diesem Fall muss man die Bewusstheit der Dauer und die Richtung der Aufmerksamkeit auf dieselbe auseinanderhalten. Diese Aufmerksamkeit des Subjekts sucht die Dauer zu bestimmen, und durch diese

---

16 Dilthey gibt hier keine Definition davon, was Dauer ist. Er knüpft die Dauer an einen psychischen Zustand. Demgegenüber beschreibt Kant die Dauer durch die Beharrlichkeit: „durch die Beharrlichkeit, bekömmt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 226. Ohne dieses Beharrliche ist kein Zeitverhältnis möglich. Die Zeit kann an sich nicht wahrgenommen werden und „an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt angesehen werden.“ (Ebd.) Die Beharrlichkeit liegt als Substanz in allen Erscheinungen. In diesem Sinne könnte man die Beharrlichkeit als Vorbedingung von Dauer verstehen.

Tätigkeit der Aufmerksamkeit entsteht dann erst die abstrakte Vorstellung der Zeit. Wir suchen die Zeit in dem einfachsten denkbaren Fall auf, „in welchem in uns ein Wahrnehmungszustand, vermöge der Veränderungen, welche er erleidet, ein Bewußtsein von Dauer als seine Eigenschaft in sich schließt.“ (XIX, 217-218)

In unseren Wahrnehmungszuständen sind die Veränderungen mannigfaltig. Sie haben aber eine gemeinsame Beschaffenheit. Wenn das Bewusstsein nicht unterbrochen wird, geht der Zustand A des Bewusstseins ohne weiteres in den Zustand B über. Die Bewegungen sind auch wie Veränderungen<sup>17</sup> nach dem Inhalt der Wahrnehmung immer kontinuierlich: „Töne mögen scharfe Übergänge zeigen, der Wahrnehmungszustand bildet dennoch ein Kontinuierliches.“ (XIX, 218)<sup>18</sup> Kant behandelt, im Gegensatz zu Dilthey, den Begriff der Veränderungen ausführlich. Kant gründet den Begriff der Veränderung auf den der Beharrlichkeit. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen dessen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art von Existieren, „welche auf eine Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt.“<sup>19</sup> Alles, was sich verändert, wechselt nur seinen Zustand. Da dieser Wechsel nur den Bestimmungen zukommt, die aufgehoben werden können, so können wir paradoxerweise sagen: „nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen *Wechsel*, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben.“<sup>20</sup> Kant macht hier einen Unterschied zwischen der Veränderung und dem Wechsel. Veränderung bezieht sich auf die Beharrlichkeit, während die Bestimmungen nur wechseln können.

Dilthey sieht die Dauer als natürliche Form an, in der sich das Bewusstsein vollzieht. Man hat das Bewusstsein von Dauer unabhängig von den Dingen. „Dauer einer Wahrnehmung ist uns ohne jedes Bewußtsein unseres Selbst gegeben.“ (XIX, 219) Dauer ist wie ein Gefühl, das keine Vermittlung braucht. Die Dauer kann nur durch das Denken oder Leben eines anderen Wahrnehmungszustands unterbrochen werden, und durch diese Unterbrechung finden wir die Verschiedenheit in unserem Wahrnehmungszustand.

---

17 Die Veränderungen und Bewegungen werden bei Kant als Modi der Zeit bezeichnet. Beide dürfen ohne Zeit nicht gedacht werden. Kant fügt hinzu, dass „der Begriff der Veränderung (als Veränderung des Ortes) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein ebendesselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begrifflich machen könnte.“ Aus: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 49.

18 Fast ein ähnliches Beispiel findet man auch bei Bergson. Dazu vergl. Bergsons *Zeit und Freiheit*, S. 75.

19 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 231.

20 Ebd.

Der Wahrnehmungszustand, der Modifikationen in sich schließt und sich immer modifiziert, präsentiert sich in einer kontinuierlichen Dauer. Die Dauer ist in diesem Sinne die Grundlage der Wahrnehmungszustände. Wenn man den Wahrnehmungszustand psychologisch betrachtet, findet man ihn in Handlungen, Betätigungen. Hier entsprechen sich diese beide Seiten, d.h. der Wahrnehmungszustand und sein psychischer Akt. Dilthey folgert, dass Dauer und Folge in der Zeit psychische Zustände sind, die in der Natur unseres Bewusstseins gegründet und gemäß dessen Äußerungen Akte sind. „Unser Bewußtsein erteilt dem Prozeß diese seine Eigenschaft.“ (XIX, 219) Dilthey gibt hierin Kant Recht, dass Dauer und Folge in der Zeit als Eigenschaft (des menschlichen Bewusstseins) unseren psychischen Zuständen anhaften. Das heißt, um irgendetwas in Dauer oder in der Folge der Zeit aufzufassen, muss diese Eigenschaft der Bewusstseinsakte schon vorhanden sein.

Ohne diese Eigenschaft der Bewusstseinsakte ist für den Menschen das Wesen der Dauer und der Folge nicht zu begreifen. Das entspricht auch dem, was man unter dem inneren Sinn und seiner Form versteht. Etwas, das unser Bewusstsein enthält, wird so vorgestellt, wie es im Bewusstsein enthalten ist, weil hier nur der Unterschied zwischen Eigenschaften psychischer Zustände besteht, die manchmal bewusst werden, ab und zu jedoch aufgrund der Umstände nicht bewusst werden können. Mit dieser Eigenschaft unseres Bewusstseins treten wir in eine reale Welt, „die uns so gegeben ist, wie sie an sich ist.“ (XIX, 220) Dilthey kommt durch diese Aussage zu dem Ergebnis, dass es völlig falsch wäre, wenn man behauptete, dass Dauer, Folge, Zeit aus Unzeitlichem entstanden wären oder so vorgestellt würden. Solche Vorstellung ist unmöglich. Er wirft Kant in diesem Zusammenhang vor, dass er die Zeit aus Unzeitlichem entstehen lasse, indem er an die Transzendentalität der Zeit glaube, wogegen er „deutlich machen [will], wie ein jeder Versuch, Dauer, Folge, Zeit aus unzeitlichen Elementen entstanden vorzustellen, in sich selber unmöglich ist. Dies sollte an sich klar sein. Und doch hat kein Geringerer als Kant gegen diese Wahrheit angekämpft.“ (Ebd.)

Diltheys Kritik an Kant endet damit nicht. Da weitere Notizen im Original aber schwer entzifferbar sind, können wir sie hier nicht weiter verfolgen. Doch führt er seine Kritik gegen Kant in der Anmerkung in Band XIX (vgl. S. 437) weiter. Dort beginnt er mit einem Vorwurf gegen die Kant'sche Transzendenzauffassung. Sie sei falsch, weil sie „jenseits der bewußten psychischen Akte, welche alle zeitlich sind und Zeit fordern (Wollen, Begehren, Ideenassoziation oder Schluß), im Selbst der Seele ein Ort für das Zeitlose postuliert.“ (XIX, 437) In der Tat gibt es aber gar keinen Ort in der Seele für das Zeitlose. Hinter das Leben kann das Denken des Menschen nicht zurückgehen. Deswegen enthält Kants Lehre

eine falsche Transzendenz in sich (vgl. ebd.). Es gibt in der Seele nur das, was durch das Bewusstsein erlebt wird. Das Leben besteht in bewussten psychischen Akten bzw. Erlebnissen, die auch zeitlich sind und Zeit brauchen. Deswegen wäre es falsch, wie es Kant laut Dilthey getan hat, die Zeit aus Zeitlosem abzuleiten. Solche Ableitung ist aufgrund der Zeitlichkeit der Dinge unmöglich, denn es gibt gar keine Dinge, die außerzeitlich sind. „Was Zeit in sich schließt, muss selbst zeitlich sein.“ (Ebd.)

Man hat nun aber zu fragen, ob Kant wirklich die Zeit aus etwas Zeitlosem ableitet. Unserer Meinung nach versteht Dilthey Kant hier wahrscheinlich falsch. Bei Dilthey gibt es keine Erklärung dafür, wie und warum Kant diese Ableitung macht. Vielleicht ging Dilthey davon aus, dass Kant die Transzendentalität der Zeit annimmt. Er könnte sich bei seiner Kritik auf eine solche Annahme Kants berufen. Aber Kant löst angeblich dieses Problem, indem er die Apriorität der Zeit annimmt. Wenn die Zeit a priori ist – Dilthey gibt hierin Kant Recht –, dann ist die Frage überflüssig, ob die Zeit bei Kant aus einem Zeitlosen entsteht. Wenn Dilthey mit diesem Vorwurf meinen würde, dass die Zeit bei Kant aus einem Zeitlosen, z. B. aus Gott, entsteht, wäre das allerdings völlig falsch, weil Kant mit der transzendentalen Idealität der Zeit<sup>21</sup> gewiss nicht die Verbindung zwischen Gott und Zeit meint.

Diltheys dritter Vorwurf (vgl. XIX, 438) basiert also auf dem ersten und zweiten. Es ist die Feststellung, dass Kant die Realität der Zeit nicht akzeptiere. Er will damit sagen, dass Kant, indem er die Realität der Zeit nicht hinnehme, an die Möglichkeit glaube, die Vorgänge des psychischen Lebens an verschiedene Parteien desselben verteilen zu können. Also kann dasselbe nicht zugleich im Schlaf oder wachend sein, „es kann nicht zugleich seine Aufmerksamkeit auf ein Objekt konzentrieren und ohne Konzentration oder Willensanstrengungen sein etc.“ (XIX, 438) Alle diese logischen Regeln gelten aber nur unter Voraussetzung der Realität der Zeit. Wenn die Zeit nicht real wäre, wäre dieses aber der Fall. Es ist Fehler

---

21 Kant erklärt in *Kritik der reinen Vernunft* (B 52-53), was er darunter versteht: „Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierhin besteht also die **transzendente Idealität** der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, ebenso wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst (...) voraussetzt, daß sie objektive Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, sofern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansieht.“

von Dilthey, mit dieser Behauptung Kant einen Vorwurf zu machen. Schon Kant selbst weist den Vorwurf zurück, dass er die Realität der Zeit nicht hinnehme.<sup>22</sup> Er sagt einmal in *Kritik der reinen Vernunft* (B 53): „Und unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte.“ Im folgenden Absatz (B 54) sagt er, unter Berufung auf die innere Erfahrung: „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr.“ Die Zeit ist also real sowohl als objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände als auch in Ansehung der inneren Erfahrung. Wie Dilthey auf seine Schlussfolgerung kam und wie er zu der Überzeugung gelangte, dass Kant die empirische Realität der Zeit verleugne, darüber gibt es bei Dilthey keine ausführliche Erklärung.

Dilthey unterstützt mit dem folgenden Absatz (vgl. XIX, 438, Nr. 4) den ersten, d.h. die Zeitlichkeit des Innewerdens des Willenaktes. Der erste und der vierte Absatz ergänzen sich. Das Innewerden des Willensaktes zeigt uns, dass „dieser Zeitdauer in sich schließt. Ohne solche ist dieser kein lebendiger, realer Vorgang mehr.“ (Ebd.) Die inneren und äußeren Vorgänge können nur durch die Zeitlichkeit ihre Realität gewinnen; andernfalls hätten sie gar keine Bedeutung.

Real und wirklich ist, was wir erfahren und erleben. Außer unserer Erfahrung gibt es keine Wirklichkeit. Also „gibt es gar keine Transzendenz.“ (Ebd.) Dilthey zeigt hier seine Verwandtschaft mit den Positivisten. Er beschuldigt die „abstrakte Schule“, dass die Zeitlehre durch sie auf eine falsche Bahn gebracht worden ist. Er zielt darauf ab, die Analyse der Erfahrung der Tatsache so rein wie möglich „herauszuschälen aus dem psychischen Tatbestande als solchem.“ (XIX, 220) Indem wir diese Aufgabe erfüllen, erkennen wir, dass die erkenntnistheoretische Auffassung dieser Schule nur einen Teil des Erfahrungsbestandes in sich fasst. Die Zeitanalyse der „abstrakten Schule“ war nicht klar, sondern schattenhaft; es konnte „die Verflüchtigung der Zeit in eine Form des inneren Sinnes dem philosophischen Chemiker in der Retorte der Kritik der reinen Vernunft leicht gelingen (...).“ (Ebd.)

In der *Kritik der reinen Vernunft* legt Kant, wie Dilthey meint, zwei Charakteristiken der Zeit zugrunde: erstens die Annahme, dass die Zeit eine Dimension hat, und zweitens, dass verschiedene Zeiten nicht gleichzeitig, sondern nur nacheinander sein dürfen. Diese Argumente dürften nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, weil „sie apodiktische Gewissheit haben.“ (XIX, 220) Dilthey

---

22 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 54.



ist nun der Meinung, dass die erste Tatsache schon in der zweiten enthalten ist. Wenn die verschiedenen Zeiten nicht gleich, sondern nur nacheinander sind, hat die Zeit natürlich nur eine Dimension. Deswegen drücken die beiden Argumente für ihn dasselbe aus, nämlich die Tatsache, dass wir ein Vorher und Nachher in unserem Selbstbewusstsein auseinanderhalten. Da alle psychischen Akte zeitlich sind, „bildet diese Tatsache ein konstantes Grundverhältnis in aller Forschung und nur in diesem Sinne kann es <als> apodiktisch oder a priori bezeichnet werden.“ (Ebd. 220) Dilthey begründet hier die Apriorität der Zeit durch die psychischen Akte. Während Kant die Apriorität der Zeit auf der Unmöglichkeit der Ableitung der Zeit von Objekten beruhen lässt, führt Dilthey die Apriorität der Zeit auf die psychischen Akte zurück.

Im folgenden Absatz analysiert Dilthey die Beziehung zwischen den psychischen Akten und der Zeit. Durch Abstraktion unterscheidet man drei Eigenschaften der psychischen Akte:

1. Sie haben eine Dauer, wo sie konstant sind.
2. Diese Dauer könnte größer oder kleiner als diejenige gleichzeitiger psychischer Akte sein.
3. Die psychischen Akte stehen zueinander in der Beziehung des Vorher und Nachher. In der Dauer der Aufeinanderfolge geschehen die Erlebnisse. Durch sie entstehen die psychischen Akte.

Dilthey betont hier die Zusammensetzbarkeit der Eigenschaften der psychischen Akte mit der Zeitlinie. Dies beruht darauf, dass wir diese Linie auch in einer stetigen Sukzession bzw. „in einem dauernden psychischen Akte auffassen.“ (Ebd. 221) Er vergleicht hier die Zeit mit dem Raum und versucht, den Raum von der Zeit her zu verstehen. In diesem Zusammenhang erhält die Anschaulichkeit der Außenwelt das Übergewicht. Dilthey lenkt die Aufmerksamkeit auf die falsche Auffassung, dass die Zeit aus gleichförmigen Elementen zusammengesetzt sei. Das besagt, dass „nach Abstraktion von ihrem besonderen Inhalt die Elemente als Zeitelemente gleichartig seien ähnlich wie die des Raumes.“ (Ebd.) Diese Auffassung führt aber zum Irrtum, weil der Raum auf einer zu weit gehenden Abstraktion beruht. Die Eigenschaften des Raumes, z. B. die Deckungsgleichheit eines Raumteiles mit einem anderem und die Indifferenz seiner Lage zu seiner Größe, sind unterschiedlich im Vergleich mit der Zeit. Die wirkliche Zeit hat keine solche Eigenschaft (vgl. ebd. 438, Anm. 416).

Dilthey geht nun von der Unterscheidung der Eigenschaften von Raum und Zeit zur Aufeinanderfolge über. Dass unsere inneren Zustände aufeinanderfolgen, heißt noch nicht, dass ein Bewusstsein diese Aufeinanderfolge in sich schließt. Um

dieses Bewusstsein und das Innewerden des Zeitverlaufs zu verstehen, muss man sie mit unserem Bewusstsein und mit der Erinnerung verbinden. Sie können „nur mit unserem Selbstbewußtsein und der Erinnerung verbunden gedacht werden.“ (XIX, 221) Selbstbewusstsein ist Grundvoraussetzung für das Verständnis des Zeitverlaufes und somit für das Leben. Die Bestandteile dieser Aufeinanderfolge sind nicht gleichförmige Elemente, sie sind nach Abstraktion von ihrem Inhalt als Zeitbestandteile voneinander verschieden, denn sie stellen sich als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft dar.

Die Zustände, die in der Zeit aufeinander folgen, und die Dauer des einzelnen Zustandes machen ein bestimmtes Zeitquantum aus. Dieses bildet eine Einheit und diese wiederum liegt in der Zeitdauer, die einer Wahrnehmung oder einer Vorstellung zu ihrer Entstehung bedarf. Um die Zeitdauer im Bewusstsein hervorzuheben, braucht man entweder eine Wahrnehmung von etwas oder eine Vorstellung von etwas. Dilthey gibt ein Beispiel,<sup>23</sup> um die Beziehung zwischen dem Zeitquantum und der Dauer zu zeigen: Wiederholte Lichteindrücke haben dieselbe Wirkung auf das Auge wie eine kontinuierliche Beleuchtung. Dilthey kommt durch dieses Beispiel zu dem Ergebnis, dass das Maß der Zeit subjektiv und für verschiedene Organismen ein Verschiedenes ist.

## Bibliographie

**Bergson, H.**, *Zeit und Freiheit (Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889), Meisenheim am Glan 1949.

**Dilthey, W.**, *Gesammelte Schriften*, 20 Bände, 1914-1990 (Band I-XII: Stuttgart und Göttingen; Band XIII-XX: Göttingen).

- Band V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. von G. Misch, 1958<sup>3</sup>.
- Band XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca.1870-1895)*, hrsg. von H. Johach und F. Rodi, 1982.

---

23 Dieses lautet: „befindet sich auf einer schwarzen Scheibe ein selber weißer Punkt und die Scheibe rotiert schnell genug, so erscheint anstelle desselben ein weißer Kreis, der in allen Punkten gleichmäßig [ist] und nichts von Bewegung zeigt. Alle Stellen der Netzhaut, an welchen der Kreis sich abbildet, empfangen jede einen Lichteindruck, welcher so schnell sich wiederholt, daß er kontinuierlich erscheint und seiner Kürze wegen nicht so scharf ist, um weiß zu erscheinen, daher grau.“ (XIX, 222)

- Band XX: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, hrsg. von H.U. Lessing und F. Rodi, 1990.

— *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, hrsg. und eingeleitet von H.U. Lessing, Göttingen 1983.

**Kant, I.**, *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke, hrsg. von A. Görland, Berlin 1923.

**Pöggeler, O.**, „Dilthey und die Phänomenologie der Zeit“, in: *Dilthey Jahrbuch*, Band III, Göttingen 1985, S. 105-140.

## Özet

### Dilthey Tarafından Kant'ın Zaman Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Dilthey Kant felsefesinin kendi felsefi gelişimindeki etkisini açık bir biçimde ifade etmesine karşın, özellikle Kant'ın zaman anlayışına ve onun transdantal felsefesine tam bir karşı oluş içerisinde. Dilthey tinsel dünyanın kurulmasının tamamlanması için Kant'ın bu anlayışlarına yönelik eleştiriyi mutlak anlamda gerekli görür. Ona göre Kant, zamanı “yalın bir görü” olarak görmüştür ve böyle bir görüşle hayatın hakikatini anlamak mümkün değildir. Hayat biricik hakikat olup bunun arkasında Kant'ın iddia ettiği gibi “zamansız” bir şey yoktur. Ayrıca Kant iç ve dış tecrübeyi “gerçek zaman” ile “mekânın fenomenliği”ni temellendirecek bir biçimde analiz edememiştir. Bu hata Kant'ı görünüm kavramını içsel tecrübeye kadar genişletmek zorunda bırakmıştır. Kant, içsel tecrübeyi empirik tecrübeden farklı olduğunu göz ardı etmiştir.

Anahtar kelimeler: Zaman, Kant, Dilthey, hayat, görü, içsel tecrübe, mekân, algı.



## معايير التعزير

طونجاي باش أوغلي \*

### The Criteria of Ta'zir

This paper aims to display that the ta'zir punishment in Islamic law is not subject to a limitless and arbitrary discretion; on the contrary, the use of the discretionary power is limited with certain principles. There are firmly established rules for ta'zir punishments in terms of their aims, types, quantity/duration, conditions of execution, executors, evidence, and so on. So, the discretionary power left to the qādis or legal authorities mostly pertains to the choice of the proper type of punishment and proper quantity/duration that best serve the aim. However, throughout the Islamic history there have been faqīhs in every madhhab that, considering the principle of maslahah, i.e., public good, gave qādis a broad discretionary power and those that rejected the validity of certain types of ta'zir punishments such as death penalty and fines.

Keywords: Ta'zir, punishment, crime, al-siyāsa al-shar'iyya, fine, death penalty, maslahah, discretionary power

### ١ - المدخل:

التعزير<sup>١</sup> موضوع واسع في الفقه الإسلامي، وقد نال في الأيام الأخيرة عناية الباحثين به، وهو ليس أقل قدرًا وأهمية من الحدود والقصاص من جهة التطبيق. بما يحفظ مصالح الناس. وقد اخترنا معايير التعزير كموضوع هذه الدراسة إنطلاقًا مما رأيناه من أن النقاش الفقهي حول التعزير يحتاج إلى التوضيح والتحقيق، وذلك من ثلاثة أوجه:

\* الدكتور، باحث في الفقه وأصوله بمركز البحوث الإسلامية (İSAM)، استانبول.  
١ إذا استعملنا كلمة التعزير في هذه المقالة مطلقًا إستعملناه كعنوان عام لباب مو أبواب في الفقه شامل للجرائم والعقوبات وما يتعلق بهما جميعًا. أما إذا قصدنا الجرائم أو العقوبات وحدها فاستعملناه مثل وقلنا الجرائم التعزيرية أو العقوبات التعزيرية.

أولاً، ينبغي تأييد كونه اجتهادياً يُتبع فيه العلم، وهو أوسع مجالاً من العقوبات الأخرى لإظهار قدرة الإجتهد وأحرى لتوجيه الجهود في إقامة العدالة؛ إذ أكثر العقوبات في الشرع فوّضت إلى تقدير ولي الأمر لا عن نسيان وإهمال بل عن حكمة وتيسير، ولم يترك تقدير هذه العقوبات المفوضة سدى دون ضابط تعتمد على إثارة العواطف والظنون والأوهام المروّجة في عصر ما، بل فيها معايير شرعية وسنة متّبعة تجب رعايتها.

وثانياً، فهو من جهة تطبيق الشريعة؛ إذ نجد تاريخياً بعيداً للنقاش حول التعزير وما يتعلق به، وفيه تأكيد صفة الشرعية للتعزير، أعنى وجوب استناده إلى الشرع الشريف. وقد مرّ هذا النقاش عبر التاريخ على الأقل على أربع مراحل، وهي كالآتي: ١- أحرى الفقهاء في العصور الأولى تقييمات حول الأحاديث والآثار المروية حول التطبيقات الأولى للتعزير وناقشوا المسائل المتعلقة به في أبواب متفرقة في دور تأسيس الفقه. ٢- ثم بدأوا بتخصيص باب في الكتب الفقهية خصوصاً منهم الفقهاء الشافعية، وذلك مثل ما فعل أبو إسحاق الشيرازي في المذهب والغزالي في الوسيط في القرن الخامس الهجري. غير أن تخصيص باب مستقل له لم يستقر في هذا العصر كما نرى ذلك في الحاوي للماوردي وبحر المذهب للرويانى والمبسوط للسرخسي. أما الماوردي وأبو يعلى الفراء في كتابيهما المشهورين باسم الأحكام السلطانية والجويني في الغياثي ونهاية المطلب وابن حزم في المحلى بحثوا التعزير بشموله. وكذلك الغزالي بحث التعزير في الوسيط كموضوع شامل للجرائم غير الجنايات الموجبة للقصاص والجنايات السبعة الموجبة للحدود. ونرى في هذا العصر أنه قد وردت تطبيقات لا تتفق مع الشريعة، بل صدرت مباشرة من تحييلات مصلحة عقلية موهومة أو عادات محلية مستحدثة أو تقاليد الملوك القديمة. ٣- وبعد العصر الخامس الهجري بدأ الفقهاء من الحنفية والمالكية يخصصون له باباً، فوضعوه تحت كتاب الحدود أو الجنايات، وخصوصاً تحت حد القذف. وربما بسبب هذا الفهم للتعزير أكثر فقهاء الأحناف والمالكية من ذكر مسائل الإعتداء بالقول مثل الشتم والتحقير وأثر ذلك في بحثهم عن العقوبة وما يتعلق بها من العفو وما شابهه. وربما يكون من الأنسب في معرفة آراء الحنفية في التعزير أن يرجع الباحث إلى آرائهم في السياسة الشرعية أيضاً لتكمل بعضها ببعض؛ وعلى رغم اختلاف التأليف في الموضوعين فالتعزير والسياسة الشرعية بمعناها الخاص مترادفان عندهم. وقد أكثر الفقهاء ابتداءً من القرنين السابع والثامن الهجريين من تأليف الموضوع في

٢ أنظر مثلاً رد الغزالي حول الاستناد إلى المصلحة في التعزيرات: «و لو فتحنا هذا الباب ... لاتخذنا دأب الأكاسرة وعادة الملوك الغابرة قدوتنا في الايالات تشوقاً إلى رعاية المصلحة ولاتخذ كل من له مسكة من العقل ودربة في النظر عقله دستوره وأسوته ولانقلب الشرع ظهراً لبطن حتى لا تبقى له قاعدة مرعية». انظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي (بغداد ١٣٩٠/١٩٧١)، ص ٢٢٦.

الكتب والرسائل. وإلى جانب أسباب أخرى أثار الجوّ السياسي في ذلك بعد إحتلال المغول لبلاد المسلمين وتطبيقهم قانونهم المسمي بالـ«ياسه»؛ فإن المغلوب يقلد الغالب، والحكام في كل زمان يرغبون في تقليد ما رأوه أفضل في السياسة في جلب القوة وتنظيم الأمور من النظم والمؤسسات والعادات الإدارية. ولذلك بدأ الحكام المسلمون تقليد نظام الدولة المغولية،<sup>٣</sup> فأنكر الفقهاء امتثال عاداتهم وتطبيق قوانينهم واتخاذها نموذجًا، واجتهدوا لبيان الأحكام الشرعية من التراث الفقهي حتى يكون هديًا للتطبيق. ومثال ذلك ما كتبه ابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن فرحون والطرابلسي في عهد المماليك؛ وفي عهد الدولة العثمانية كتب العديد من رسائل التعزير والسياسة مثل رسائل شيخ الإسلام جيوبي زاده وابن نجيم ومحمود الفناري ودهه أفندي وحسن كافي الآفحصاري. فقد كوّن ابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن فرحون نظرية شاملة للتعزير والسياسة الشرعية، واتبعهم في ذلك الفقهاء من مذاهب مختلفة في عهد الدولتين، فوقع التطبيق وفقًا لآرائهم. ٤- وأما عن أوسع ما كتب ونُوقش حول التعزير فقد جاء في التاريخ الحديث المعاصر،<sup>٤</sup> خصوصًا عندما بدأ أقوام في أقطار شتى من دار الإسلام يخرجون من سيطرة الدول المتسعمرة ويؤسسون دولاً جديدة ومستقلة، فاهتم الفقهاء بتطبيق الشريعة وقبولها كمصدر في التشريعات الحديثة وكتبوا كتبًا جديدة على منهج القانون الغربي، فسعوا لإثبات صلاحية الشريعة ومرونتها لكل زمان ومكان. ولكن صارت بعض هذه الجهود إلى تأييد مجرد لمنطق الدولة الحديثة من التحكم على كل شيء في المجتمع بما فيه التشريع وظهرت الحاجة لتأييد أن المصدر والمنهج والحكم في الجرائم والعقوبات التعزيرية يجب أن يبنى على الفقه الإسلامي، وأن لا تكون قوانينها مقتبسة من خارج نظام الفقه وإلا ستكون ساقطة الإعتبار ومنافية لأصول الاجتهاد الصحيح.

٣ أنظر مثلاً: أحمد بن علي المقرئزي، الخطط (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ٢٢٠/٢-٢٢١. وفي كلام ابن قيم الجوزية إشارة إلى ذلك: «فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بإمر وراء ما فهمه هؤلاء (يعنى فقهاء زمانه) من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا فتفاقم الأمر». أنظر: الطرق الحكمية، تحقيق: محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، بدون تاريخ)، ص ١٨-١٩. وفي الحقيقة أنه ما كان الفقهاء ناقصين في فهم الشريعة ولكن الأوضاع السياسية والظروف الإدارية تغيرت وأن الحكام في بداية عهد المماليك قلدوا الأجنب ولم يكتفوا بما جاء من التراث الفقهي، فلذلك جرّب الفقهاء مثل ابن تيمية وابن قيم وابن فرحون والطرابلسي تكوين باراديقما جديدة في الفقه.

٤ أول من كتب في التعزير في هذا الدور -حسب معرفتي- هو علي خان (ت. بعد ١٢٣٠/١٨١٥)، قاض هندي تولي القضاء في كلكتا وصنف جامع التعزيرات (أنجزه تأليفا سنة ١٢٢٠). أنظر: الزركلي، الأعلام (بيروت ٢٠٠٢)، ٤/٢٨٤؛

و ثالثاً، أردنا بهذه المقالة أن تكون سطورها مساهمةً لجانب مهمل في التعزير، علماً بأن اهتمام الفقهاء في القرن الماضي كان متوجهاً لقبول الشريعة في الدول الجديدة كمصدر شرعي من المصادر إن لم تكن مصدرًا وحيداً في التشريع؛ فلذلك بنوا التعزير على المصلحة، وأطلقوا عنان الأمور، واقتضى ذلك تحديد وتنقيح معايير التعزير وموازنة طرف الإطلاق بطرف الانضباط. كما ظهرت الحاجة للتحديد بضوابط المصلحة، فإن هناك حاجة أيضاً للتذكير بضوابط التعزير أو معاييرها حتى لا يظن أحد أن الأمر فوضى وأنه خارج عن الضوابط والشروط.

وليست غايتنا في هذه الدراسة استيعاب موضوع التعزير ولا مسائله ولا تاريخ تطبيقه، إذ لا يمكن ذلك أن يستوعب ويجمع في سطور مقالة؛ بل سنناقش التعزير من جهة المعايير الشرعية في تعيين الجرائم وتقدير العقوبات حتى نُمهد بذلك الطريق لبناء منهج قويم في تقدير العقوبات التعزيرية، ونسهل للمطبق إقامتها وفقاً لأحكام الشرع الشريف. وأما منهجنا في النقاش فهو تعريف المصطلح أولاً إن كان هناك حاجة إليه في صحة فهمه، وتمييز ماهيته بأنواعه وفوارقه من المصطلحات المشابهة، ثم سرد رأي الفقهاء ورأينا في المسألة دون التفاصيل في الأدلة، ثم نذكر المعايير العامة ونفصل بين ما يجوز وما لا يجوز من العقوبات ونضبط المعايير الخاصة لكل جنس منها بقدر ما أمكن. وسنتعرض في المدخل إلى ماهية التعزير وعناصره وحكمه وما يتعلق بالموضوع بشكل موجز، ثم نتبعه بمناقشة المعايير التي ينبغي للقاضي أن يراعيها في تقدير العقوبة وتنفيذها.

### أ- ماهية العقوبات التعزيرية وغايتها

إن العقوبات التعزيرية عقوبات غير مقدره بعينها على المعاصي، أي الجرائم التي وضعت من قبل الشرع ولكن لم توضع مقابلها عقوبة معينة مثل الحدود والقصاص وفوضت تقديرها إلى ولي الأمر. فالتعريفات تختلف حسب الرأي<sup>٥</sup> ونرجح هنا أن تتوضح ماهية التعزير بعناصره من الجريمة والمجرم والمجني عليه والضرر الناتج ونوع العقوبة ومقدارها وإثبات الدعوى والمقدرين للعقوبة والمنفذين لها.

فالعقوبات في الفقه تنقسم إلى ثلاثة أصناف من الحدود والقصاص (بما فيه الديات) والتعزيرات. أما الكفارات فهي مختلف في كونها عقوبة، وفي رأينا فهي ليست عقوبة بمعنى الكلمة وإن كان

٥ أنظر مثلاً: الماوردي، الأحكام السلطانية (بيروت ١٤١٥/١٩٩٤)، ص ٣٨٦؛ عبد العزيز عامر، التعزير في الشريعة الإسلامية (القاهرة ١٣٨٩/١٩٦٩)، ص ٥٢؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية (الكويت ١٤٠٨/١٩٨٨)، ٢٥٤/١٢.



فيها وجه منها، ولكن جهة العبادة غالبية فيها؛ وهي ناقصة من جهة الإيجاب إلا كفارة الظهار. وقد أشار ابن عبد السلام إلى أنها عبادات وقربات لا تصح إلا بالنية بخلاف الحدود والتعزيرات.<sup>٦</sup> والعقوبات التعزيرية تكون أصلية في كثير من الأحوال، وقد تكون بدلاً من العقوبات الأخرى، وقد تكون تبعية وتكميلية لعقوبة أصلية من العقوبات المقدرة.

وأما الغاية الكلية في التعزير فهي نفسها في العقوبات المقدرة، إذ العقوبات التعزيرية من أهم وسائل الأداء لوظيفة إقامة العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما في سائر العقوبات من الحدود والقصاص. فقد أخبر الشرع عن المعاصي التي تضر بالمقاصد الأصلية من حفظ النفس والدين والعقل والنسل والعرض والمال، ولم يضع لكثير منها عقوبة معينة كي لا يضيق مجال التطبيق ولينظم كل مجتمع حسب ظروفه. ومن المعلوم أن العقوبات التعزيرية، وذلك مثل العقوبات المقدرة، متوجهة إلى حفظ الحقوق سواء فيما يتعلق بحقوق الله تعالى أو حقوق العباد، وهي بالتالي متوجهة إلى المنع من تفشي السوء بأن تكون زاجرة عن الضرر للفرد أو المجتمع ومُصلحة للمجرمين.

وأما عن عناصر التعزير فهي كالآتي: ١- فالجريمة هي المعصية لا غير، ونستعمل الجريمة والجنائية والمعصية والذنب ألفاظاً مترادفة. ٢- والعقوبة التعزيرية ما وضع الشرع إطارها بدون تقدير لعينها زاجرة للجرائم التعزيرية، وهي غير الحد والقصاص. وسنذكر الجريمة والعقوبة التعزيرية بأنواعها فيما بعد. ٣- وأما المجرم، فالضابط فيه أن كل عاقل بالغ ارتكب منكراً أو آذى إنساناً أو حيواناً بغير حق بقول أو فعل أو إشارة أو ترك واجب فهو مجرم يستحق التعزير. فبالتالي تختلف أهلية العقوبة في التعزير من العقوبات المقدرة: كل عاقل بالغ أهل للعقوبة فلا فرق فيه بين مسلم وغير مسلم، وبين ذمي ومستأمن، وبين حر وعبد، وبين ذكر وأنثى؛ ولكن القدامى من الفقهاء الذين لم يفرقوا بين التعزير والتربية قد قالوا بالآتي: كل مميز أهل للتعزير مع أن فعل المميز لا يسمى معصية. ٤- وأما المجني عليه فيمكن أن يكون فرداً أو جماعة، حياً أو ميتاً، آدمياً أو حيواناً أو ما تعلق بالإنسان تعلقاً شديداً لاستمرار حياته من البيعة أو الدولة والمؤسسات. وترتكب الجريمة بتعبير آخر ضد حقوق الله أو حقوق العباد. وعند تقدير العقوبة التعزيرية يعتبر حال المجني عليه وتضرره من الجريمة. ٥- وأما الضرر، فلا ضرورة في كونه مادياً في الجرائم التعزيرية، بل يعتبر الضرر المعنوي أيضاً مثل ما يكون في ترك عبادة أو الشتم، كما تعتبر أيضاً تهلكة الضرر وتوقعه أو احتمال التسبب في ضرر.

٦ عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دارالمعرفة، بدون تاريخ)، ص ١٥٠ («قاعدة في الجواب والزواجر»).

وقد ذكر العلماء عددًا من الفروق بين الحدود والتعزير لتوضح ماهية الأخير،<sup>٧</sup> وأهمها أن العقوبات مقدرّة في جرائم الحدود والقصاص وغير مقدرّة في التعزير كما أشير إليه في التعريف. فالتعزير يختلف عن العقوبات الأخرى من جهة شروط عناصره؛ وأما عن الفروق الأخرى التي ذكرت في الكتب الفقهية فهي كالآتي: ١- التعزير تأديب يمكن تطبيقه بدون وجود معصية، مثل التأديب للأطفال والمجانين الذين هم ليسوا بمكلفين ولا يسمى فعلهم معصية. ٢- وأنه يسقط بالتوبة والعتو وتجاوز فيه الشفاعة والصلح. ٣- وأنه تختلف فيه العقوبة حسب المراتب والمنازل الإجتماعية، أعنى حال المجرم وحال المحني عليه، ٤- وأنه لا تلزم فيه صفة الشهادة وعددها، ٥- وكذلك يمكن فيه قضاء القاضي أو ولي الأمر بعلمه ومشاهدته، ٦- وأنه يثبت مع الشبهات، ٧- وأن التقادم معتبر فيه، ٨- وأنه يمكن تقديره وتطبيقه من جهة الأولياء غير الإمام ونائبه، مثل الأب والزوج والوصي والمولى والمعلم على من تحت ولايتهم، ٩- وأن العقوبة تختلف باختلاف المناطق والأمكنة والأزمان والأعراف، كما تختلف حسب عظمة الجريمة وحال المجرم والمحنى عليه، ١٠- وأنه يمكن التخيير فيه، أعنى الاختيار بين أنواع العقوبة حسب المصلحة، ١١- وأن الجريمة تكون فيه ضد حق الله وحق العباد بيد أن في الحدود حق الله غالب في غير القذف، ١٢- وأن العقوبات التعزيرية لا تتداخل، ١٣- وأنه يجوز في التعزير أخذ الكفيل، ١٤- وأن في التعزير لا يحبس المجرم بالتهمة ولتعديل الشهود، ١٥- وأن التعزير يورث مثل القصاص.

وهذه الفروق بعضها راجع إلى شروط عناصر التعزير، وبعضها يذكر بسبب تعريف معرف، أعنى أن في التعريف كثيرًا ما يدخل ما يشبه التعزير مثل التأديب والتربية. وكثير من هذه الفروق ليست متفقا عليها بين الفقهاء أو ليست سارية في العقوبات التعزيرية كلها، بل نكاد نجد لكل جريمة تقييمًا مستقلًا حسب عناصرها وجنسها. فمثلًا هناك قولان في اعتبار التقادم وعدم اعتباره في التعزير، والتوبة والعتو ليسا مقبولين في الجرائم كلها،<sup>٨</sup> والحقوق بنوعيتها (حقوق الله وحقوق العباد) جارية في الحدود والتعزير وليس هناك فرق بينهما.

و لتوضيح ماهية التعزير ينبغي أن نشير إلى ما يشابهه أو يتعلق به من المفاهيم. فهناك ستة مصطلحات ذات الصلة بالتعزير أو تفضي نتائجها إلى الإصلاح مثل التعزير: التأديب للتربية،

٧ أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٨٦-٣٨٩؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦)، ٦٤/٧-٦٥؛ القرافي، الفروق (بيروت ١٤١٨/١٩٩٨)، ٣١٩/٤-٣٢٥؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (استانبول ١٤٠٤/١٩٨٤)، ٦٠/٤.

٨ قال ابن نجيم في الأشباه أن "التعزير لا يسقط بالتوبة كالحل"، أنظر: أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥)، ١٨٤/٢-١٨٥.

والأمر بالمعروف، والسياسة الشرعية، والحسبة، والمصلحة، والاستصلاح. فبين هذه المصطلحات وبين التعزير إما مشابهة وإما عموم وخصوص من وجه وإما تعلق من جهة الاستناد. فتأديب الأب وأولاده والمدرس تلاميذه والزوج زوجته والمولى عبده بالقول والضرب الخفيف ليس من العقوبة بمعناها الاصطلاحي؛ فإن التأديب قد يكون على ترك مندوب وترك عادة مباحة أو لتكوين خلق. ولا يسمى ما فعله الأطفال من المنكرات معصية في حقهم وإن كان منكراً في ذاته بغض النظر عن فاعله، فإن التعزير والتأديب للتربية يتشاركان في هدف الإصلاح ولكن يفترقان من جهة المفهوم وصاحب الصلاحية للتطبيق ومقدار الفعل الزاجر ونوعه. ولقد عمم أكثر الفقهاء معنى التعزير حتى يشتمل على التأديب؛ فمثلاً قال القرافي في آخر كتابه تنقيح الفصول: «التأديب والزجر إما مقدر كالحُدود أو غير مقدر كالتعزير، وهو مع الإثم في المكلفين أو بدونه في الصبيان والمجانين والدواب.»<sup>٩</sup> فلما لاحظنا أن التعزير لا يحتوي على الزلات والأخطاء والأفعال المغايرة للآداب والمعايشة اليومية فقط بل يحتوي على الجرائم الكبيرة ينبغي تفريق التأديب من العقوبة اصطلاحاً.

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو أعم وأوسع من التعزير، لأن قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم القواعد التي يستند إليها نظام المجتمع المسلم ومشروعية السياسة وإدارة الدولة والجمعيات الخيرية؛ أعني بما أن هذه المؤسسات مشروعة طالما أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر. فالتعزير كذلك يستند إلى تحقيق هذه القاعدة الجلية ولكنهما يفترقان من أربعة أوجه: أولاً، إن التدابير والإجراءات في الأمر بالمعروف تتنوع ولا تنحصر في عقوبة أو عمل بالقول أو الفعل، بل العقوبات والقتال في سبيل الله والتبليغ والوعظ وما شابهها من الأفعال والأقوال كلها داخلية في الأمر بالمعروف؛ والتعزير ينحصر في العقوبات، وهو نوع أو جزء من الأمر بالمعروف. وثانياً، إن الأمر بالمعروف يطبق لإحياء المصلحة أو لإنهاء مفسدة في المجتمع بشكل عام بغض النظر عن الأفراد؛ وأما العقوبات التعزيرية فهي متوجهة دائماً إلى جريمة معينة لشخص معين أو أشخاص معينين. وثالثاً، إن الأمر بالمعروف بشكل عام قد يكون قبل المعصية وقد يكون أثناءها وبعدها؛ وأما العقوبات التعزيرية التي هي جزء من الأمر بالمعروف لا تكون إلا بعد ارتكاب الجريمة. ولذلك - وهذا هو الوجه الرابع - فالأمر بالمعروف حق وواجب لكل مسلم بشكل عام إلا ما استثني منه الذي فوض إلى ولي الأمر أو السلطة مثل إقامة الحدود، والتعزير من هذا القسم المستثنى وليس حقاً لكل مسلم بل تقديره موكول إلى اجتهاد المجتهدين وتنفيذه موكول إلى ولي الأمر.

٩ القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (القاهرة ١٤١٤/١٩٩٣)، ص

وأما السياسة الشرعية<sup>١٠</sup> فقد تستعمل في اصطلاح بعض الفقهاء الحنفية بمعنى التعزيز؛ ولكنها أعم من التعزيز في أكثر استعمالاتها، ولها معنيان غير معناها الخاص المرادف للتعزيز: أحدهما السياسة العادلة، أعنى إدارة الدولة وفقاً للأحكام الشرعية والسنة النبوية. وثانيهما هو تنظيم أمور الدولة من النظم الإدارية والمالية والجزائية وتقدير الفراغات -على رأي من قبل وجودها- التي تختلف باختلاف الأعراف والأزمان والتي فوضت من قبل الشارع إلى ولي الأمر في إطار الأحكام الشرعية ابتداء من المقاصد الأصلية وابتغاء تحقيق العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالتعزير على كلا المعنيين أحد أنواع التصرفات في السياسة الشرعية، إلا أن التعزير ليس من التدابير الإدارية بل هو تصرف قضائي؛ فإن للسياسة الشرعية أدوات من الترغيب والترهيب، والتعزير منها.

وأما الحسبة فهي مراقبة إدارية للإجراءات الإدارية والاقتصادية لمؤسسات القطاع العام أو القطاع الخاص بالمجتمع وذلك لتحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة الأخلاق وحسن الإدارة والأمن التجاري. وهي أخص من السياسة الشرعية التي هي إجراءات تسعى لتحقيق الأمر بالمعروف في مستوى الوطن كله بنظر كلي. وكثيراً ما يدخل التعزير في صلاحيات المحتسبين؛ فالحسبة بالتالي تشمل تطبيق التعزير ما لم يتعلق به الدعوى والإثبات، أعنى أموراً تثبت بالمعينة ويقدر المحتسب أن يتدخل فيها مباشرة. فتقدير التعزير وتطبيقه وظيفة قضائية، والحسبة وظيفة إدارية للمراقبة؛ إلا أنه يمكن توديع إقامة التعزير للمحتسبين في أحوال خاصة يعاينها المحتسب مباشرة أو تختص بمجال وظيفته.

وأما المصلحة بمعنى رعاية المقاصد الكلية وهي قواعد مستنتجة من النصوص الشرعية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ فالتعزير متوجه إلى تحقيق المصلحة أي المقاصد الكلية ومساهم فيها. وأما المصلحة بمعنى دليل يُستند إليه في الإجتهد المصلحي -وهو يسمى الاستصلاح أيضاً- أعنى الحكم بالمصلحة المرسله في المسائل التي لم يرد النص في عينها ولا يمكن تحديد علتها، فهي مع التعزير تشاركه في أن تقديرهما مفوضان إلى المجتهد أو ولي الأمر. والتعزير هنا أحد المجالات التي تُترك تقديرها للاجتهد المصلحي على رأي من قبله؛ فالجريمة التعزيرية محكوم فيها في هذا الاجتهاد، والعقوبة التعزيرية حكم والمصلحة المرسله دليل الحكم ومستنده. وبهذا المعنى

١٠ أنظر لهذا المصطلح: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ١٧؛ المقرئزي، الخطط، ٢/٢٢٠؛ علاء الدين على بن الخليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٣)، ص ١٦٩؛ أحمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية (القاهرة ١٤٠٩/١٩٨٨)، ص ٢٥-٢٨؛ ناصر على ناصر الخليلي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي (القاهرة ١٤١٢/١٩٩٢)، ص ٢٠٣-٢٢١؛ «سياسة»، الموسوعة الفقهية، ٢٥/٢٩٤-٣١٠.

الأخير لا نقبل المصلحة كدليل كما سيتبين فيما بعد؛ ولكن كثيراً من العقوبات التعزيرية استندت إليها في التطبيق التاريخي، مثل العقوبات التعزيرية بالمال، بل ندعي أن الشرع عيّن أجناس العقوبات ووضع المعايير وإن لم ينص على أعيان العقوبات لأعيان الجرائم.

## ب- أسباب وشمول التعزير وحكم الإقامة به

إن العقوبة التعزيرية مشروعة في كل معصية ليس فيها حد على رأي الحنفية والحنابلة؛ وعلى قول الشافعية والمالكية - وهو قول للحنابلة أيضاً - في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة، إلا أن بعضهم استثنوا منه بعض الجرائم الموجبة للكفارات مثل هتك حرمة شهر رمضان، فأروا فيها التعزير أيضاً إلى جانب الكفارة. وأما القصاص - بما فيه الديات - فلم يذكره إما لأنه يدخله التعزير بدلاً عنه أو تكميلياً له، وإما لأن الحد قد يستعمل بمعنى العقوبات المقدرة فيشمّل القصاص. فلا فرق بين المعاصي في شمول التعزير لها سواء كانت المعصية من مقدمات ما فيه حد مثل السرقة غير التامة، أو لم يكن كذلك مثل شهادة الزور وتزوير الأوراق الرسمية، وسواء تعلقت بحق الله تعالى أو بحق آدمي. وفي فهم «المعصية» قولان: أ- فالقول الأول إنما عبارة عن ترك الواجبات وفعل المحرمات فقط، ب- والقول الثاني يتلخص في أن العقوبة تكون على فعل محرم أو ترك واجب أو ترك مندوب أو فعل مكروه؛ وهو رأي ابن فرحون وطائفة من الفقهاء. ولكن إذا فسرنا قولهم بأن فعل المكروه أو ترك المندوب إنما يعاقب إذا تكرر وصار معصية فلا فرق بين القولين. وتكون العقوبة التعزيرية بدلاً عن القصاص وتثبت مع الدية؛ وعلى رأي بعض الفقهاء المعاصرين يمكن اجتماع العقوبة التعزيرية بالحدود والكفارات، فتكون تبعية أو تكميلية لهما.<sup>١١</sup>

١١ أنظر: الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمد ابراهيم - محمد محمد تامر (القاهرة ١٩٩٧/١٤١٧)، ٦/٥١٤-٥١٥؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت ١٩٨٤/١٤٠٥)، ٣/١٤٨؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/٦٣؛ ابن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض ١٩٩٧/١٤١٧)، ١٢/٥٢٣؛ النووي، روضة الطالبين، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (الرياض ٢٠٠٣/١٤٢٣)، ٧/٣٨٠-٣٨٣؛ القرافي، الذخيرة (بيروت ١٩٩٤)، ١٢/١١٨؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، تحقيق: أبي عبد الرحمن الأخصري (بيروت ١٩٩٨/١٤١٩)، ص ٥٢٤؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية (بيروت ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص ٩٦؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام (بيروت ١٩٩٥/١٤١٦)، ٢/٢١٧-٢١٨؛ الطرابلسي، معين الحكام، ص ١٩٥؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت ١٩٩٧/١٤١٨)، ٤/٢٥١-٢٥٢؛ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت ١٩٩٧/١٤١٨)، ٥/٧١؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضناوي (بيروت ١٩٩٧/١٤١٧)،

وأما فيما يتعلق بالجروح التي فيها حكومة عدل هل هي من التعزير أم لا؛ فإن الفقهاء لم يشيروا إلى هذه المسألة على الرغم من قولهم بأن عقوبات بعض الجروح غير مقدرة وفيها حكومة عدل. وبحوثها في باب الدييات من أجل أن تقديرها مربوط بالدييات المقدرة بشكل قوي وأنها لا تبدل بعقوبة أخرى مثل الضرب أو الحبس وأن فيها جهة الضمان إلى جانب جهة العقوبة، وليس ذلك في العقوبات التعزيرية.

وقسم الأستاذ عبد القادر عوده أسباب التعازير إلى ثلاثة أقسام: المعاصي والمصلحة العامة والمخالفات.<sup>١٢</sup> وأما الأمثلة التي أوردها للمصلحة العامة فهي من قبيل التأديب أو التدابير الإدارية والأمنية مثل توثيق المتهم بالجريمة وليست هذه بعقوبة، وإلا لا يمكن قبول العقوبة على البريء، فهو أمر مصاد للقواعد الشرعية. وأما المخالفات فراجعة إلى مسألة ترك المندوب أو فعل المكروه. وقد أشار إلى ذلك الأستاذ بهنسي وأكد أن التعزير على المعاصي فقط.<sup>١٣</sup> واتجه الأستاذ عبد العزيز عامر إلى منهج مشابه للأستاذ عوده في أسباب التعازير مع وجود فرق فيه قائلاً بأن هناك معاصي لا تعزير فيها على رأي بعض الفقهاء ولكنه مال إلى رده. وقال أيضاً بأن هناك جرائم ليست من المعاصي، فالجريمة ليست مرادفة للمعاصي، بل هي أوسع منها.<sup>١٤</sup>

و جمع بهنسي أسباب التعزير في أربعة مواد: ١- الجرائم التي لا حد فيها، ٢- جرائم الحدود التي فقد ركن من أركانها، ٣- الشروع في جرائم الحدود، ٤- مصلحة راجحة للتعزير تكميلاً على عقوبة أصلية من الحدود.<sup>١٥</sup>

و هل هناك أمر ليس من المعصية في شيء مع أنه يعاقب فاعله؟ يمكن تمثيل ذلك بالتهرب الضريبي وإخلال نظام المرور وما شابههما من التنظيمات الإدارية الوضعية ما لم يتسبب فاعله في إتلاف نفس أو مال. غير أنه يجاب على ذلك بأن طاعة أولى الأمر واجبة، والضرائب إذا كانت عادلة في جمعها وصرافها يكون معنى التهرب تعدياً على حقوق أولى الأمر وعلى المسلمين جميعاً وفراداً من التعاون على البر والتقوى الذي هو واجب ديني. وأما إخلال نظام المرور فيكون سبباً لزوال الأمن النفسي والمالي وإن كانت جزئيات ذلك النظام ليست إلا مواضع للتنظيم.

١٠٤/٥؛ أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر، ١٨٢/٢-١٨٣؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٦٦/٤-٦٧؛ "تعزير"، الموسوعة الفقهية، ٢٥٧/١٢-٢٦٠، ٢٧٦-٢٨٤.

١٢ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالوضع القانوني (القاهرة ١٩٧٧)، ١٢٨/١-١٥٦.

١٣ أنظر: أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام (القاهرة ١٩٨٨/١٤٠٨)، ص ٢٧-٣٣.

١٤ أنظر: عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٨٣-٩٠.

١٥ أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ١٨-٢٣.

وكذلك كل تنظيم إداري موضوع لسد حاجة الناس المشروعة في ظروف معينة ينبغي الإنقياد له، لأن المسلمين إذا تواضعوا وتصالحو على شيء لتنظيم أمورهم فهو عُرفٌ معتبر في ظروفه؛ وهو مثل العقود الخاصة التي ينبغي الوفاء بشروطها، فلا حق لأحد في إفساد النظام بسبب المنافع الشخصية. ولا يعتبر إخلاله أو تغييره معصية بذاته وذلك بسبب ماهيته الوضعية إلا إذا تعلق ذلك بحقوق العباد من الراعي والرعية. فيمكن الجواب على السؤال إذاً بأن الأمثلة المقدرة لا تخرج من المعصية. نعم، إن هناك أموراً ليست محرمة بأعيانها وبذواتها ولكن يعاقب فاعلها بسبب مآلها وغايتها التي وضعت لها وبسبب تعلق حقوق العباد بها؛ فكم من أحكام الشريعة وأقضية القضاة تستند إلى أمور تؤدي إلى المحرمات. ولو فرضنا وقدرنا حادثة أخلت تنظيمًا إداريًا مع أنها لا تحتوي على أي تعد على حقوق الله أو حقوق العباد فلا عقوبة إذاً.

وأما فيما يتعلق بمسألة هل التعزير واجب الحكم به وإقامته أم مفوض إلى رأي ولي الأمر أو نائبه من القضاة؟<sup>١٦</sup> فذكر الفقهاء بأن القول عند الأحناف والمالكية والحنابلة هو وجوب الحكم به وعند الشافعية عدم وجوبه. فالأحسن أن نذكره مفصلاً في نقطتين:

١- ففيما يتعلق بجرائم فيها عقوبة التعزير أصلية كالآتي: (أ) إن كانت الجريمة متعلقة بحقوق العباد فالحكم بالعقوبة وتنفيذها واجب ما لم يعف صاحب الحق. ومن الفقهاء من رأى أن لرئيس الدولة حق التعزير لتحقيق الزجر والتنكيل ولو عفا صاحب الحق. أما قول من قال إن لرئيس الدولة العفو ولو لم يعف صاحب الحق فلا اعتبار له، لأن حقوق العباد ثابتة ولم يجوز الشرع التصرف فيها بغير إذن صاحب الحق ورضاه لا في المناكحات ولا في المداينات ولا في العقوبات. (ب) وأما ما كان حق الله غالباً فيه، فرأى الجمهور أن المحرم يستحق العقوبة وجوباً، إلا أن الحكم والتنفيذ يفوضان إلى تقدير ولي الأمر، فيتخير بين العقوبة والعفو حسب المصلحة والمصلحة تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان: في الجرائم الكبيرة والمتوجهة ضد الشعائر الدينية

١٦ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٨٧-٣٨٨؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص ٢٨١-٢٨٢؛ الجويني، الغيائي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب (قطر ١٩٨٠/١٤٠١)، ص ٢١٨؛ نفس المؤلف، نهاية المطالب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (بيروت ٢٠٠٧/١٤٢٨)، ص ٣٤٨/١٧-٣٤٩؛ عبد الله بن نجم بن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد أبو الأحقان - عبد الحفيظ منصور (بيروت ١٩٩٥/١٤١٥)، ص ٣٥٠/٣؛ ابن قدامة، المغني، ٥/٥٢٦-٥٢٧؛ القرافي، الذخيرة، ١٢/١٢؛ نفس المؤلف، الفروق، ٤/٣٢٠؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٣؛ ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دارالفكر، بدون تاريخ)، ٥/٣٤٦؛ البهوتي، كشف القناع، ٥/١٠٦؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٦/٢٠٧-٢٠٩؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية، ١٢/٢٦١.

والأخلاق العامة والمنفعة العامة التي عظمت مسؤولية ولي الأمر لحفظ الحقوق العامة فالعقوبة فيها واجبة؛ وفي الأحوال التي نعتبر العفو فيها أصلح مثل توبة المجرم وإصلاح حاله مع خفة جريمته فلولي الأمر حق العفو فيها.

٢- وفي الجرائم التي تكون عقوبة التعزير فيها بدلا للعقوبة المقدرة التي تسقط بفقدان شرط أو وجود مانع، أو عفو المستحق، أو تكون تبعية وتكميلية على عقوبة أصلية من الحدود والقصاص والتعزير؛ فرأي الجمهور فيها تفويض الحكم إلى تقدير ولي الأمر. غير أن البعض من الفقهاء مثل الجويني لا يقبل التعزير بدلا في الحدود بأنه لا حق للإمام في تعزير المجرم في الحدود إن عفا المستحق عنه.<sup>١٧</sup>

### ج- صلاحية التقدير والتطبيق

وقد بينت الشريعة ضوابط العقوبات التعزيرية تماما مثل ما تم تعيين الجرائم التعزيرية من قبل الشريعة أيضا. وفي هذه المقالة سنتعرض بالتالي إلى تلك الضوابط أو المعايير التي تنبغي مراعاتها. وأما صلاحية التقدير فلولي الأمر ووكلائه أو نوابه في مجال القضاء من القضاة والمحتسبين وغيرهم بشرط الإجتهد. هذا، فقد وُضع شرط أهلية الإجتهد لأن تقدير العقوبة مسألة اجتهادية لها قواعد وضوابط لا يجوز التحكم -أي الحكم عشوائيا- فيها. فإذا لم يكن ولي الأمر أو نوابه من أهل الإجتهد فعليهم أن يسألوا أهل العلم ويشاوروهم. والمشاورة والإستفتاء يمكن لجمع من العقوبات مرة واحدة قبل حدوث الوقائع لأنواع من الجرائم كما يمكن عند حدوث كل واقعة، وترجيح أحد الطريقتين مفوض لعرف الدولة. وقد رأينا في التاريخ وفي أدبيات الفقه أن تقدير العقوبة قد فُوض للقضاة غالبا؛ ومع ذلك فهناك أمثلة كثيرة على أن الولاية من مراتب مختلفة والمحتسبين قدروا وطبقوا العقوبات إلى جانب القضاة. وأشار بعض الباحثين إلى أن «أى عقوبة تقضى بما لأي جرم لم يكن مقدرا بشكل كامل باستثناء قليل منها في الدول التركية في القرون الوسطى.»<sup>١٨</sup> وأما الدولة العثمانية فقد سلكت طريقا مختلفا عن الدول الإسلامية السابقة، إذ حددت وعينت أكثر العقوبات التعزيرية بالقوانين المعروفة باسم «قانون نامه» بتحضير العلماء الكتاب وتصويب شيخ الإسلام أي المفتي العام في الدولة العثمانية يليه إمضاء السلطان، وألزموا القضاة بتطبيق تلك القوانين ولم يتركوا لتقديرهم إلا مسائل محددة. وأما في وقتنا الحالي فنرى فيه رأيين أساسيين: فالرأي الأول يدافع فيه بعض الفقهاء عن فكرة

١٧ أنظر: الجويني، نهاية المطلب، ١٧/٣٤٩.

١٨ أنظر: Cüneyt Kanat, Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza (İstanbul 2010), s. 29



تفويض صلاحية التقدير إلى القضاة أو ترك مجال واسع لهم بسبب لزوم أهلية الاجتهاد في تقدير العقوبات. والرأي الثاني يقول بأن تقنين الجرائم والعقوبات من قبل حدوث الوقائع أفضل. ومال أكثرهم إلى الجمع بينهما.<sup>١٩</sup>

وأما فيما يتعلق بالآخرين هل لهم صلاحية في التعزير أم لا؟ ففي رأي أكثر الفقهاء سيد الأسرة يربي ويعزر من كان في ولايته، خصوصاً فيما يتعلق بحقوق نفسه وفي بعض حقوق الله؛ إلا أن الولد إذا بلغ لا يعزّره الأب ولا يعزر الزوج زوجته إلا في حالة النشوز.<sup>٢٠</sup> وأما الذين فرقوا بين التربية والتعزير فيقولون بأنه لا صلاحية لسيد الأسرة في التعزير إلا في مسائل قليلة متعلقة بالذنوب الصغائر أو مسائل لا توجد فيها جريمة أصلاً، بل يربي الأب أولاده ويحذرهم تحذيراً.<sup>٢١</sup> وكذلك أشار الغزالي إلى أن الأب له حق التأديب بالضرب لولده المميز؛ ولكن إذا بلغ الولد رشده لا حق له في ذلك.<sup>٢٢</sup> ويعني ذلك بأننا لو قبلنا صلاحيتهم لأدّى ذلك إلى فساد نظام الصلاحيات وإلى الظلم والتقديرات العشوائية. وفي رأينا أن الشارع فوض صلاحية العقوبة في حالتين محددتين إلى غير ولي الأمر، وهما: للزوج على زوجته عند حالة النشوز وللمولى على عبده أو أمته عند حالة العصيان لأوامره المشروعة وذلك في غير الحدود.<sup>٢٣</sup> وفي غير ذلك يمكن تجزئة الصلاحية وتفويضها بأن يفوض ولي الأمر ما فوض إليه الشرع من صلاحية المعاقبة إلى المسؤولين الإداريين وإلى غيرهم بشرط عدم الحاجة إلى الدعوى والإثبات وبشرط عدم الظلم في التطبيق. وفي وقتنا الحالي فوض تقدير العقوبة في قضايا معينة إلى هيئات التفتيش والمراقبة مثل الهيئة العليا لمراقبة سوق الطاقة أو الهيئة العليا لمراقبة البنوك وشركات التمويل، ومراقبة تطبيق قواعد المرور للشرطة، ومراقبة أمن الأغذية والعقوبة عند إخلالها لمؤسسات حكومية مركزية أو للبلديات المحلية. ففي كل ذلك نجد تجزئة القضاء وتفويض بعضها إلى صلاحيات مؤسسات خارج المحاكم. وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن يأذن ولي الأمر للرجوع إلى التحكيم في مسائل محددة.

١٩ أنظر مثلاً: عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٤٧٩-٤٨٤، ٥٣٠-٥٣١؛ أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ٣٥.

٢٠ أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٥٨/٧؛ النووي، روضة الطالبين، ٣٨٢/٧-٣٨٣؛ القرافي، الذخيرة، ١١٩/١٢؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٧٧/٤؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي، ٢١١/٦-٢١٢.

٢١ أنظر: النووي، روضة الطالبين، ٣٨٢/٧؛

٢٢ أنظر: الغزالي، الوسيط، ٥١٣/٦.

٢٣ دده أفندي، السياسة الشرعية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم (اسكندرية ١٤١١)، ص ١٤١.

وقال بعض الفقهاء الأحناف بأن لكل مسلم صلاحية التعزير إذا رأى منكراً، على أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تمكنه من إزالة المنكر بيده.<sup>٢٤</sup> وقال بعضهم: التعزير الواجب حق لله يلي إقامته كل أحد؛ بينما لم يفرق بعضهم وقال إن التعزير مفوض إلى الإمام.<sup>٢٥</sup> ونعتقد أن التفريق أدق في هذا المقام، أعنى أن لكل مسلم منع المنكر ونهيه قبل حدوثه وإزالته عند رؤيته، ولولي الأمر المعاقبة بعد وقوع المنكر وإكمال الجريمة.<sup>٢٦</sup> فمن رأى مثلاً قنات المسكرات في مكان فله منع شربه وبيعه وكسر القنات؛ وأما هدم الدكان أو إغلاقه وعقوبة الباعة بالجلد أو الحبس فللمحتسب والقاضي. كما أن من رأى إخلال قاعدة من قواعد المرور من قبل سائق ما، فله التحذير والتأنيب، ولكن المعاقبة بمنع السيارة من المرور أو أخذ رخصة السائق فللمسؤولين الإداريين.

#### د- الدعوى والإثبات وتنفيذ الحكم في التعزير

١-الدعوى: ينبغي طلب المستحق للمحاكمة إذا كان حق العبد غالباً، ولا يحكم القاضي مباشرة إذا لم يشتك المحني عليه أو عفا عن المجرم. وقال بعض الفقهاء: للقاضي حق العقوبة في المسائل كلها إذا رآه مناسباً للمصلحة علماً بأن الله حقاً في كل جريمة؛ وهذا وجيه إذا كانت هناك شبهة الخوف من تهديد المجرم. وفي المسائل التي غلب فيها حق الله فيبدأ فيها القاضي بالدعوى بعلمه أو بشكاية أحد من الناس.

٢-الإثبات: لا توجد شروط ضيقة في إثبات دعاوى التعزير على عكس ما في العقوبات المقدرة من الحدود والقصاص. ويمكن إثبات الدعوى بالبينة واليمين والإقرار والنكول وعلم القاضي والقرائن، ويمكن الرجوع إلى أخبار وشهادة من ليس أهلاً للشهادة، ولا يعاقب المحتسب إلا عند مشاهدته لأمر لا تحتاج إلى الدعوى والإثبات. وليس كل طرق الإثبات صالحاً لكل الجرائم بل ينبغي التفريق. فإذا كان حق العبد غالباً فأدلة الإثبات هي مثل ما يكون في دعاوى المعاملات المالية؛ ويمكن في بعض الأحوال استناد القاضي إلى علمه. أما إذا كان حق الله غالباً

٢٤ ابن الهمام، فتح القدير، ٣٤٦/٥؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٦٥/٤.

٢٥ دده أفندي، السياسة الشرعية، ص ١٣٩-١٤١.

٢٦ لقد أشار الماوردي إلى هذا في صدد الفرق بين المتطوع والمحتسب، أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٩١. وكذلك أفاده دده أفندي، أنظر: السياسة الشرعية، ص ١٤٢. وانظر أيضاً: ابن نجيم، البحر الرائق، ٧٠/٥. وأنظر أيضاً: أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ٧٩-٨٠، ١١٦.

فتتدرج قوة طرق الإثبات حسب تدرج كبر المعصية، وفي كثير من الدعاوى يكفي خبر العدل الواحد إذا أيدته القرائن.<sup>٢٧</sup>

٣- تنفيذ الحكم أو سقوطه والضمان: تُنفذ العقوبات التعزيرية من قِبَل ولي الأمر أو من عيّنه من الموظفين.<sup>٢٨</sup> ويجب رعاية طرفين: الأول هو رعاية الزجر وسد باب الفساد وإصلاح المجرم، والثاني أن لا يعتدى ولا يعاقب أكثر مما ينبغي لأنه تجاوز على حق العبد. وإذا أدى التعزير إلى تلف عضو المجرم أو سبب مرضاً شديداً له أو أثراً مستمراً في جسمه أو سبب موته، فعلى رأي الشافعية يجب الضمان وهو رواية عند المالكية، وعلى رأي المذاهب الثلاثة لا ضمان إن لم يكن هناك تعدد أو تعمد.<sup>٢٩</sup> وتبنت مجلة الأحكام العدلية الرأي الثاني بقاعدة «الجواز الشرعي ينافي الضمان» (م. ٩١). ولا تتداخل العقوبات التعزيرية إلا ما كان حق الله غالباً فيها.<sup>٣٠</sup>

ويمكن سقوط العقوبة<sup>٣١</sup> بعفو المستحق وبالصلح فيما غلب فيه حق العبد؛ ولا يستحق غيره عفو المجرم، ولا يسقط الحق بالموت أو بالتوبة وصلاح الحال والتقدم. وأما ما غلب فيه حق الله فيمكن سقوطه قبل الحكم أو بعده أو أثناء التنفيذ. يموت المجرم وتوبته وصلاح حاله وبالتقدم. وأما العفو لولي الأمر أو القاضى فيحكم به بشرط كونه أقرب للإصلاح؛ وإذا توقعنا أن المجرم يعود إلى فساده ولا يتزجر والعفو يجرى الآخرين على الجريمة فلا ينبغي العفو. ومن الفقهاء من رد العفو كسب لسقوط العقوبة وأسباب أخرى مطلقاً في حق الله.<sup>٣٢</sup> ودور الشبهة ليس بكبير في سقوط العقوبات التعزيرية بخلاف الحدود التي تدرأ بالشبهات، لأنه يعتبر الظن الغالب في التعزير دون النظر إلى كيفية حصوله. ولذلك يجوز تعيين المدعى وكيلاً فأخذ الوكيل حقه في غيابه. غير أنه لا يعنى ذلك عدم اعتبار الشبهة كلياً، بل هي معتبرة إذا كانت قائمة في ثبوت الجريمة لإنعدام دليل يؤدي إلى ظن غالب أو لنقص ركن من أركانها.<sup>٣٣</sup>

٢٧ أنظر مثلاً: أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ٩٢-٩٦.

٢٨ أنظر: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٧٥٦.

٢٩ أنظر للأراء حول الضمان: ابن قدامة، المغني، ٥/٥٢٧-٥٢٨.

٣٠ للتداخل أنظر: البهوتي، كشاف القناع، ٥/١٠٥؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٤/٧٤.

٣١ أنظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص ١٥٨؛ دده أفندي، السياسة الشرعية، ص ١٣٦-١٣٧؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٤/٨١؛ عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٥٠٨-٥٢٧؛ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٧٧٠، ٧٧٦-٧٨١؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية، ١٢/٢٨٤-٢٨٧.

٣٢ أنظر: أحمد بن محمد الدردير، شرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ٤/٥٠٤.

٣٣ أنظر: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٢١٤-٢١٦.

## هـ- أنواع الجرائم والعقوبات التعزيرية

إن الجرائم التعزيرية هي المعاصي إما بترك الواجبات وإما بارتكاب المحرمات. غير أن العقوبات التعزيرية لا تجري في الحدود والقصاص كعقوبة أصلية إلا بدلاً أو زيادة على الأصل على رأي من قبله من الفقهاء. ولا يقتضي ترك المندوب أو فعل المكروه عقوبة تعزيرية إلا إذا تحول إلى معصية بالتكرر أو بالتحاق عناصر مزيدة به. ولذلك لا نأخذ بقول من قسم الجرائم التعزيرية إلى ثلاثة أقسام: المعاصي والضرر للمصلحة العامة والمخالفات. ولا يمكن تحديد عدد الجرائم والعقوبات التعزيرية لسببين: أولاً، إن تحديد صور الجرائم المختلفة صعب جداً؛ وثانياً، قد تظهر أشكال وأنواع جديدة من الجرائم في المجتمعات والأدوار المختلفة. وقد تحدث صور جرائم بأبعاد جديدة لا تعرف من قبل، على الرغم من أن كل أنواع الجرائم تقع في دائرة النصوص الشرعية بعينها أو بوصفها. ومن أمثلة ذلك في يومنا هذا تجارة المخدرات، وتشكيل عصابة بأشكالها المتنوعة وجرائم الإنترنت وجرائم الوسط الإلكتروني.<sup>٣٤</sup>

ومهما كان التحديد لعدد الجرائم وصورها قد أصبح متعذراً إلى حد بعيد، إلا أنه يمكن تقسيمها وتصنيفها حسب حجم المعصية ومجالها وشمولها والمنفعة التي أخلتها:<sup>٣٥</sup>

١- من جهة حجم المعصية: فالمعصية إما صغيرة وإما كبيرة.<sup>٣٦</sup>

٢- من جهة مجال المعصية: فهي الجرائم المخلة بالأمن الديني، وترك العبادات، والجرائم ضد أمن النفس. مما فيه أمن العقل والصحة والعرض، والجرائم ضد نظام الأسرة، والجرائم ضد الأمن المالي والتجاري، والجرائم المخلة بنظام العمل وأمن مكان العمل، والجرائم ضد الأخلاق العامة والنسل والعفة، والجرائم ضد الأمن العام والمنافع العامة للمجتمع، والجرائم السياسية. وقد قسم ابن فرحون الجنايات إلى سبعة: الجنايات على النفس والعقل والمال والنسب والعرض وجناية المحاربين والجناية في الأديان.<sup>٣٧</sup>

٣٤ أنظر لتعداد الجرائم التعزيرية بعضها أو أكثرها: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٦-٩٧؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢١٨-٢١٩، ٢٢٥-٢٢٧؛ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/١٣٤-١٤٢؛ "تعزير"، الموسوعة الفقهية، ١٢/٢٧٦-٢٨٤.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul 1968), 3/312-323.

٣٥ أنظر لتقسيم مفصل للجرائم: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٧٨-١٠٩.

٣٦ أنظر للتمييز بينهما: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص ١٩-٢١؛ نفس المؤلف، القواعد الصغرى، تحقيق: إياد خالد الطباع (دمشق ١٤١٦/١٩٩٦)، ص ٧٦.

٣٧ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/١٧٧. وانظر أيضاً: الطرابلسي، معين الحكام، ص ١٨٠.

٣- من جهة المحني عليه وشمول المعصية: فيمكن تصنيفها مثل الجرائم العادية والسياسية والجرائم ضد شخص معين أو فريق معين من المجتمع والجرائم ضد المنفعة العامة للمجتمع أو كيان الدولة. ونهج ابن تيمية تصنيفاً من هذا القبيل على أساس العلو والفساد: أ- جرائم العلو والفساد، ب- جرائم الفساد بدون العلو (مثل الجرائم العادية)، ج- جرائم العلو بدون الفساد.<sup>٣٨</sup>

٤- من جهة شكل ارتكاب الجريمة وقصد الجاني واعتياده: فهي الجرائم البسيطة أو الإعتيادية والجرائم الفعلية أو التركبية والجرائم الأولية أو المتكررة والجرائم المشهود عليها أو غير المشهود عليها والجرائم المقصودة أو غير المقصودة والجرائم الفردية أو الجماعية أو المنظمة.

وأما العقوبات التعزيرية<sup>٣٩</sup> فيمكن تقسيمها إلى أصلية أو فرعية ومن جهة جنس الزجر ومحلّه:

١- من جهة كون العقوبة أصلية أو فرعية: فهي بالتالي تكون أصلية أو بدلية أو تبعية أو تكميلية.

٢- من جهة جنس الزجر ومحلّه: فهي العقوبة البدنية والسالبة للحرية والمالية والحرمان والتحقير المعنوي والتشغيل.

وأما ما يدخل تحت هذه الأجناس من أنواع العقوبات التعزيرية التي نوقشت في الفقه فسنوجزها فيما يلي تحت عنوان «المعايير الخاصة لأجناس العقوبات».

## ٢- المعايير المرعية في التعزير

يمكن أن نقسم المعايير إلى ثلاثة أقسام: المعايير العامة، والمعايير الخاصة بأجناس العقوبات، والمعايير الخاصة بالعقوبات الخاصة. هذا، وقد أشرنا في بداية مقالتنا بأننا لن نستطيع أن نفصل في جميع المسائل المتعلقة بالموضوع متمشين مع طبيعة الاختصار في المقالات، لذلك رأينا من الأنسب أن نهمّل فيها المعايير الخاصة بالعقوبات الخاصة، أعنى المعايير والضوابط الخاصة بكل عقوبة على حدة، فنترك هذا المجال إلى الكتب المختصة بها. ومع ذلك سوف يأتي بالمقالة بعض الإشارات إلى تلك المعايير الخاصة أثناء النقاش فيما بعد.

٣٨ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ١٤٠-١٤٢.

٣٩ أنظر لتقسيم مفصل للعقوبات: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٣٢-٦٣٤؛ ولليبحث المفصل لأنواع العقوبات التعزيرية أنظر: عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٣٠٤-٤٦٤.

## أ- المعايير العامة:

وقد تقدم ذكر بعض المعايير من جهة أسباب وشمول التعزير والمقدّر والمنقذ ومسيرة القضاء من الإبتداء والإثبات والسقوط والعفو، فلا نعيدها هنا إلا على سبيل التأكيد. فنشير إلى المعايير من جهة أركان التعزير وعناصره:

## (من جهة الجريمة)

١- شرعية الجريمة: ينبغي أن تكون الشريعة هي المصدر الوحيد للجرائم. وقد أفاد الفقهاء المعاصرون هذه القاعدة بالعبارة التالية: «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص.»<sup>٤٠</sup> فالجرائم التعزيرية يُبنى بالنصوص الشرعية وذلك إما بذكر اسم الجريمة في النص أو بذكر جنسها ووصفها وخصائصها. ومن الفقهاء من يتبنى رأيًا آخر ويقول إن الجرائم التعزيرية لم يحددها الشرع ولم ينص على كلها بل نص على جملة منها وترك الباقي لأولى الأمر، وأرشد إلى معالم ذلك ضمن ضوابط معينة، فلا يتأتى إحصاء جميع الجرائم.<sup>٤١</sup> نعم، لا يمكن إحصاء الجرائم بتنوع صورها، كما يمكن أن تظهر صور جديدة باختلاف التغيرات في المعيشة والفنون والمجتمعات. ولدى التحقيق نرى الجرائم التعزيرية مذكورة في النصوص اسمًا أو حسنًا، أي بحددها في النصوص بجنسها ووصفها. وأما إذا كانت الجريمة الحادثة لا تختلف عما في النص إلا في بعض صفات زائدة، فهناك خلاف في كونها اسمية أو وصفية، أعنى هل هي منصوص عليها أم هي جريمة جديدة حكمها اجتهادي، مثل أنواع الفواحش الجديدة. وفي آخر المطاف، الحكم فيها سهل المنال. وأما إذا كان هناك أفعال يراها المجتمع أو السلطة أو دول العالم بالاتفاقات الدولية جرائم فما هو الحكم؟ ويجدر بنا أن نذكر أولاً أنه لا نستطيع أن نعتبر المجتمع أو السلطة أو الاتفاقات الدولية مصدرًا، لأن المصدرية في الأحكام منحصرة في الشرع والفعل لا يكون جريمة إلا يجعل الشريعة إياه جريمة بالنص الصريح أو بمفهومه. فللجرائم الموضوعية من قبل تلك الثلاثة ثلاث حالات:

١- مطابق للشريعة: أعنى هي معصية في الشريعة. ٢- مخالف للشريعة: هذا مردود قطعًا، لأنه تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله. ٣- مشتببه بينهما: إذا كان فعل أو ترك مباح من القسم الذي يباح تصرف أولى الأمر فيه بالتقييد والتنظيم يمكن بالتالي أن ينهاه أو لو الأمر من المسلمين. ومثال ذلك بعض جرائم السير مثل السرعة أكثر من حد معين. وأما إذا كان الفعل مباحًا من القسم الذي لا يباح التصرف فيه ويراه قانون دولة أو إتفاقية دولية أو عُرف مجتمع جريمة فلا

٤٠ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/١٢٦-١٢٧، ١٤٢-١٤٣، ١٤٨؛ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: قسم الجريمة (القاهرة ١٩٧٦)، ص ١٧١، ١٧٩.

٤١ أنظر مثلاً: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/١٢٧؛ حسن أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام (الكويت ١٤٠٧/١٩٨٧)، ص ٢٧.

اعتبار بذلك من وجهين: عدم الموافقة للشرع وعدم صلاحية تلك الثلاثة للمصدرية ولا يُعتبر أمر أولى الأمر به مشروعاً.

٢- ثبوت الجريمة: إن العقوبة لا تكون إلا على ذنب ثابت.<sup>٤٢</sup> ولا ثبوت للجريمة إلا بينة أو قرينة تؤدي إلى غالب الظن. وقال الغزالي في ذلك «لا عقوبة إلا بجناية ولا تظهر الجناية إلا بينة».<sup>٤٣</sup> وجاء في الحديث «ولو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم.»<sup>٤٤</sup>

(من جهة العقوبة)

٣- شرعية العقوبة:<sup>٤٥</sup> نتعرض في هذه القاعدة إلى أربع نقاط: ١- تقييد العقوبات وعدم الإطلاق فيها: كما بينت الشريعة الجرائم التعزيرية فإنها بينت العقوبات التعزيرية بقواعدها وإطارها وأجناسها و إن تركت أعيانها غير مقدرة. وقول الطرابلسي بأن «التعزير لا يختص بفعل معين ولا قول معين»<sup>٤٦</sup> لا يعنى أن المعاقبة مطلقة بل نص الشارع على أجناس العقوبات وإطارها. وكذلك قول الأستاذ عبد القادر عوده كقاعدة عامة بأن «كل عقوبة تؤدي إلى تأديب المجرم واستصلاحه وزجر غيره وحماية الجماعة من شر المجرم والجريمة هي عقوبة مشروعة»<sup>٤٧</sup> ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بقاعدة منع التعذيب والإفساد وبقاعدة مشروعية العقوبة ذاتها. ونظن أن العقوبات غالباً لا تخرج من الأجناس التي سنناقشها فيما يلي، ويمكن أن توجد في جزئيات الأجناس عقوبات جديدة مثل نوع جديد من الحرمان والتشهير. ولا يجوز كل نوع من أجناس العقوبات، بل بعضها ممنوع وبعضها مشروع. فكذلك لا يناسب اختيار كل نوع من العقوبات لكل الجرائم. وكذلك رأي بعض الفقهاء بأن التعزير مستنده الاستصلاح أو المصلحة المرسله ليس على إطلاقه. كيف يمكن أن يُقتل مسلم بلا دليل صريح من النص؟ بل ينبغي أن ننظر إلى الطرفين من الجريمة والعقوبة في التعزير: أكثر الجرائم التعزيرية معلومة بالنص، والجرائم الأخرى نجدتها بأوصافها وأجناسها موجودة في النصوص. وأما طرف العقوبة فهو الذي لا توجد فيه نصوص معينة في أكثر الأحوال؛ وهذا ساق الفقهاء إلى الأخذ بالمصلحة المرسله وغلبوها على

٤٢ ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣)، ص ٥٠.

٤٣ أنظر لهذه القاعدة: الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٣٠.

٤٤ صحيح البخاري، «تفسير القرآن»، سورة آل عمران، ٣.

٤٥ أنظر: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/١٢٦، ١٤٥، ٦٣٠، ٧٠٤؛ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة: قسم الجريمة، ص ١٨٧؛ أحمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية، ص ٣٥٥-٣٥٧.

٤٦ الطرابلسي، معين الحكام، ص ١٩٥.

٤٧ أنظر: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٨٦.

الأدلة الأخرى، ولا ينبغي ذلك لأن هناك معايير أخرى لا يمكن حصرها في معنى النفع والضرر إلا بتوسيع معنى الاستصلاح. وفي الحقيقة لا يفوض جنس العقوبة وذاها ومقدارها على الإطلاق إلى ولي الأمر، بل لا يمكن فهم مصالح العباد وأسباب سعادتهم بالتجارب العادية والموازن العقلية المستقلة عن الوحي.<sup>٤٨</sup> ٢- حرمة الإقتباس: إن الشريعة مؤسسة وموضوعة على التوحيد فلا يجوز الاقتباس من أنظمة القوانين الأجنبية والوضعية وقوانينها. مع أن المقارنة العلمية والبحث عن أوضاع أنظمة القوانين الأخرى لمعرفة التجارب الإنسانية جائز، ولكنه لا يجوز الاقتباس، لأن وحدة النظام الفقهي يتضرر كما جربناه عبر التاريخ؛ ولأن العقيدة الوجودية والرؤية العالمية وسلوك الحياة وقيم الأخلاق وفكرة المنافع والمثل التاريخية التي في أساس المواد القانونية الأجنبية تختلف عن الإسلام في كثير من الأحوال. لذلك لا يمكن عد القوانين المقتبسة من نظامي القانون الغربي -أعني الفرنسي والإنكليزي- قوانين تعزيرية مشروعة، ولا يفيد موافقة بعض موادها لشريعتنا ولا أن نرفع طرفاً من هذه القوانين، لأن منطق القانون الغربي ومحتواه وتاريخه ومقاصده مختلف ومخالف، فلا اعتبار للتوافق الصوري. ٣- إن تقدير العقوبات التعزيرية اجتهادية، فيقدر القاضي التعزير باجتهاده. ومعنى تقدير التعزير بالاجتهاد استعمال المصادر الشرعية؛ فإن لكل مسألة نازلة حكماً في النصوص أو بعبارة أخرى ما من مسألة إلا ولها حكم شرعي على رأي قوم من الفقهاء. وعلى رأي آخر يمكن أن تكون هناك مسائل تركها الشارع بغير حكم عن علم وحكمة توسيعاً وتيسيراً على العباد. وكلاهما يتفقان على أن واجب الفقيه أن يجتهد ليجد الحلول الشرعية لكل نازلة. وذلك يقتضي أن نحكم في المسائل بالاجتهاد إن لم نجد نصاً خاصاً، ولا حق لأحد أن يحكم بالتحكم عشوائياً أو على قواعد مقتبسة من نظام قانون أجنبي منسوب إلى دين آخر أو رؤية علمية أخرى. وكذلك الجرائم والعقوبات التعزيرية لم تترك على الهوى بل إنها مسائل اجتهادية تابعة للأحكام الشرعية ينبغي أن يحكم فيها أهلها أعنى الفقهاء. فأولو الأمر من رئيس الدولة وغيره إن كانوا فقهاء فلهم صلاحية الاجتهاد والحكم في المسألة وإن لم يكونوا كذلك فعليهم الاستفتاء من أهله والاستعانة بهم. و أمر أولى الأمر لا يحول غير مشروع إلى مشروع، ولا يحق التصرف له في الواجب وقسم من المباحات التي هي حقوق ضرورية للعباد. فلا يحق له المنع من المباحات إلا بمبرر شرعي، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وليس معنى تفويض التقدير إلى أولى الأمر أن تكون له السلطة المطلقة فيه. ٤- وأما التقنين فليس بشرط أصلاً وله محاذير لا يليق ذكرها هنا، ولكنه يسهل العمل للقضاة والمنفذين وهي أجدر للمساواة في التطبيق. ونرى في التاريخ أن الدولة العثمانية سلكت تبين كثير من العقوبات التعزيرية في القوانين والفرمانات. وقد رجح بعض الفقهاء المعاصرون أن تكون للقضاة صلاحية تقدير واسعة لتأمين

٤٨ أنظر: محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت

١٩٨٢/١٤٠٢)، ص ٦٧-٦٨.



كون التعزير مستندا إلى القواعد الفقهية وجوزوا التقنين في التعزير لمنع الفوضى وللتناسق في التطبيق بين المناطق المختلفة وحفظ حقوق الأفراد. وقد جمع الأستاذ القرضاوي الفكرتين وقال: «والأولى في عصرنا أن تضبط أنواع التعزير بعقوبات محددة بقوانين، منعاً للفوضى وحرصاً على حقوق الأفراد، مع إبقاء مجال للقاضي بوضع حدين أعلى وأدنى للعقوبة يختار بينهما».<sup>٤٩</sup>

٤- شرعية التقدير: كون التعزير شرعي التقدير معناه أن تفويض التعزير إلى ولي الأمر لا يعني أن اختيار عقوبة ومقدارها عشوائي، بل كما أن العقوبات التعزيرية معلومة الجنس من الشرع فإن اختيار عقوبة مناسبة من بين العقوبات المشروعة له قواعد: أ- أولاً، يجب أن يكون الباعث حماية المصالح الإسلامية لا حماية الأهواء والمنافع الشخصية أو الطائفية. ب- وثانياً، إن القواعد العامة في سائر العقوبات الشرعية جارية في التعزير أيضاً، مثل رعاية العدل والمساواة في تطبيقها على الأشخاص، ومثل منع المثلة والتعذيب، أعني أنه لا تكفي شرعية العقوبة، بل إن شكل المعاقبة وكيفية تنفيذها يجب أن يوافق القواعد الشرعية أيضاً. فمثال ذلك لو قُضي بالقتل في جريمة حد أو قصاص وأراد القاضي تغليظ العقوبة بزيادة تعزير فلا يجوز التغليظ بالمثلة أو بإحرق الجسد أو تجزئته مما نرى كثيراً في التطبيق التاريخي. ت- وثالثاً، ينبغي رعاية طرفي الإصلاح والزجر؛ فيلزم أن تكون العقوبة قاضية على الفساد وزاجرة للمجرم وغيره وشفافية لصدور المجني عليه وأهل الإنصاف من جهة، وأن لا تؤدي إلى الإتلاف والإسراف في الانتقام من جهة أخرى، لأن الهدف ليس الزجر وإزالة الفساد والتطهير فقط بل الإصلاح والتأديب أيضاً. وأما في التاريخ فغلب الحكام طرف الزجر والانتقام في المعاقبة لتوفير الأمن في البلاد، "فكان الهدف من المعاقبة في الدول التركية في القرون الوسطى هو تطهير المجتمع من الجريمة والمجرم وأن تكون زاجراً لمن كان ميالاً إلى ارتكاب الجريمة أكثر من اصلاح المجرم وذلك كان يتم بتجريد المجرم من المجتمع أو إعدامه. ولذلك كانت العقوبات تنفذ غالباً أمام الشعب لينزجروا، ولعله من أجل هذا الهدف نفسه ربما كانت العقوبات أشد وأغلظ بكثير مما ينبغي."<sup>٥٠</sup> ث- ورابعاً، ينبغي التوازن والمائلة في تقدير العقوبة بأن تكون العقوبة على قدر المعصية وأن تكون متناسبة معها ما أمكن. فأشار الفقهاء أثناء كلامهم إلى اعتبار ذلك، فمثلاً قالوا «يكون التعزير على قدر الجناية».<sup>٥١</sup> وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه القاعدة في الآيتين الكريمتين بالآتي: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (الشورى ٤٠) و«وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» (النحل ١٢٦). وينبغي أن تكون العقوبة من جنس العمل بقدر الإمكان.<sup>٥٢</sup> ج- وخامساً، في

٤٩ يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (بيروت ١٤١٧/١٩٩٧)، ص ١١١.

٥٠ أنظر: Kanat, Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza, s. 29-30.

٥١ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، ١٤٨/٣.

٥٢ أنظر لهذه القاعدة: ابن تيمية، الحسبة، ص ٦٤-٦٦.

تقدير العقوبة تنبغي رعاية عناصر الجريمة من كبر الجريمة والضرر الحاصل منها وحالة المجرم من الصلاح والفساد واعتياده للجرائم وحالة المجني عليه والنية ودرجة الشدة والوحشة في ارتكابها؛ وتعبير آخر تنبغي رعاية أسباب التخفيف والتشديد أو التعليل في العقوبة.<sup>٥٣</sup> ح- وسادساً، تنبغي رعاية الترتيب والتدرج في المعاقبة، فلا يرقى القاضي إلى مرتبة أعلى وهو يرى ما دونها مؤثراً كافياً.<sup>٥٤</sup>

٥- شرعية المنهج: إن القواعد العامة وتفسير النصوص وشروط القضاء والإثبات كلها تؤخذ من الشريعة وتفهم في إطارها ولا ينبغي أن تؤدي المبالسة والمشاغبة بينها وبين القواعد الموجودة في أنظمة القوانين الأخرى إلى الخلط بين مضمونيهما، فلا اعتبار للتفسير المستند إلى الأصول والقيم غير المقبولة شرعاً؛ فإن المصالح كلها راجعة إلى تحقيق أهداف الشريعة، وهي راجعة إلى تحقيق التبعيد أو العبودية لله، ولا يعتبر تفسير المنافع والمفاسد والضرر ومفاهيم الجريمة والعقوبة وما يتعلق بهما بما ينافي ذلك.

٦- حرمة البلوغ إلى الحدود:<sup>٥٥</sup> وهذه القاعدة على قسمين: أولاً، ينبغي أن تكون العقوبات التعزيرية أقل وأهون من الحدود والقصاص على العموم؛ وثانياً، إذا كان للجريمة حد من جنسها ينبغي أن لا تبلغ عقوبتها إلى ذلك الحد. فقد جاء في الرواية «من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين».<sup>٥٦</sup> وإن كانت الرواية مرسلة فمفهومها ثابت من النصوص الشرعية والقواعد الفقهية. وقد بينت الشريعة العقوبات الخطيرة لبعض الجرائم الكبائر وترك بعضها للاحتجاج من غير نسيان. فلا ينبغي أن يصل مقدار التعزير وشدته إلى الحد ولا أن تقاس الجرائم التعزيرية على جرائم الحدود للحكم بعقوبة مثلها أو أشد منها. فمثلاً، أكل الربا وأكل مال اليتيم والغصب وأكل الخنزير ليست أقل ذنباً من السرقة وشرب الخمر ولكن لا يجوز القول بقطع يد أكل الربا ومال اليتيم قياساً على السرقة. وبعض الفقهاء لا يرون هذه القاعدة ويقولون: هناك أشخاص

٥٣ أنظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٧؛ نفس المؤلف، الحسبة، ص ٥٠؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٥. وانظر لأسباب التشديد والتخفيف وأشكالهما: ناصر الخليلي، الظروف المشددة والمخففة، ص ٢٣١-٢٥٦، ٢٩١-٣١٢. وانظر أيضاً: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة: قسم الجريمة، ص ٥٨، ١٩٦، ٢٩٠؛ وقسم العقوبة، ص ٧٧.

٥٤ أنظر: الجويني، نهاية المطالب، ١٧/٣٦٢؛ النووي، روضة الطالبين، ٧/٣٨١؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٢.

٥٥ أنظر: الجويني، الغياثي، ص ٢١٩، ٢٢٨؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٢٥-٢٢٦؛ نفس المؤلف، الوسيط في المذهب، ٦/٥١٥؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، ٣/١٤٨؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/٦٤؛ ابن قدامة، المغني، ٥/٥٢٦؛ القرافي، الذخيرة، ١٢/١١٨.

٥٦ البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ٨/٥٦٧.

وحالات لا يمكن الزجر فيها بعقوبات دون الحدود وتقتضي المصلحة عقوبة أشد منها. غير أن المصالح المعتبرة لا تؤيد هذا القول، فلا حاجة لزيادة العقوبة إذا بحثنا عن أسباب الجرائم ومنايعها وأصناف المجرمين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد في أصناف المجرمين وفي مسألة عقوبة القتل تعزيراً. وقد عاقب السلطان بيارس استعمال المسكرات والمخدرات بأشد العقوبات (مثل القتل) حتى يمنع الفساد في المجتمع، وعاقب السلطان مراد خان الرابع الشاربين والمدخنين والنفافين (مدمني المخدرات) بالقتل للقضاء على الفساد وأهله ولتأسيس الأمن والاستقرار، فكان تأثير تلك السياسة مؤقتاً لأن الفساد العريض في المجتمع لا يخلع من أصوله في مدة قصيرة بمجرد عقاب شديد وأن إنهيار الدولة والمجتمع لا يمكن إيقافه بمجرد العقوبات، لأن هذا يتناقض مع طبيعة الإنسان والوقائع البشرية.

٧- الاعتبار بالعقوبات المقدرة: وقد أشرنا إلى ذلك فيما قبل بأنه لا يقاس على أصول العقوبات المقدرة ولا حق للمجتهد ولا للدولة في وضع حد جديد أو عقوبة مثل الحد، ولا تقاس عقوبة معصية تعزيرية على الحدود في أصل الوضع. ويمكن اعتبار الفروع والاستنباط من مفهوم مجموع العقوبات المقدرة، لأنها (أي العقوبات المقدرة) أمهات العقوبات؛ وفي شروطها واتباعها وتطبيقها مسائل كثيرة يمكن الاستنباط من قواعدها ومقارنتها بعضها ببعض. فقد فعل ذلك الفقهاء في مسألة الضمان مثلاً إذا أدى تنفيذ العقوبة إلى الإتلاف.

٨- اجتماع العقوبتين: نفهم من هذه القاعدة شيئين: ١- يجوز ضم نوع من العقوبة إلى نوع آخر في جريمة واحدة مثل الجلد مع الحبس أو الجلد مع النفي إذا اقتضت أسباب التغليب ذلك؛ ٢- يجوز اجتماع العقوبة التعزيرية بالقصاص وبالحد وبعقوبة تعزيرية أخرى. وأما فيما يتعلق بتفاصيل شروط الاجتماع فتركها للكتب الفقهية المختصة بهذا الموضوع.

٩- حرمة التعذيب: مُنع التعذيب بأنواعه من المثلة وقطع الأعضاء وكسرها في التعزير؛ فإن الكرامة الإنسانية محفوظة على رغم التشديد في العقوبات، فلا ينبغي أن يخلط بين التشديد أو التغليب في العقوبة والتعذيب. فالمحارب من غير المسلمين يقتل في الحرب ولكن تحفظ كرامته كإنسان؛ فكرامة المجرم من المسلمين أو أهل الذمة أولى أن تحفظ. والتشديد يكون بحكم شرعي والتعذيب يكون بحكم عاطفي وهو غير مشروع. ولا يتضمن التعزير شيئاً من إتلاف عضو المجرم (المثلة) بقطع أو كسر أو تسبب في الشلل (إزالة القدرة أو الأهلية العملية للعضو)، ولا يجوز تعذيبه بالألات ولا يضار غيره من أسرته بذنبه، فهذا أيضاً من أنواع التعذيب. فنحن لا نملك التصرف على العباد إلا بقدر ما أذن الله فيه ولا يستحق أحد أن يتعدى حدوده في المعاقبة؛ بل الغاية منها الإرشاد إلى طريق الصلاح للمجرم؛ فإن سلكه فهذا هو المقصود، وإن رجع وزاد حرمًا يزداد عقوبة بقدر ما زاد. وجاء في الحديث النبوي: ”ما انتقم رسول الله صلى الله عليه

وسلم لنفسه في شيء يؤتى إليه حتى تنتهك حرمت الله فينتقم الله. ٥٧٠ فعلامه الانتقام لله رعاية شريعته في تنفيذ العقوبة وعدم الإعتداء عليها. ولقد جاء في الآية الكريمة: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (المائدة ٨).

١٠- حرمة الإفساد: ١- لا يجوز إفساد المحرم أخلاقياً ولا تعريضه لوسائل الإفساد؛ لا أعنى بذلك التعذيب والاعتصاب الجنسي فقط، بل سوق المحرم إلى الكذب وسوء الأخلاق بالقول أو الفعل وإستعماله في السوء. وحبسه في أماكن غير صالحة للإصلاح من أهم الوسائل للإفساد؛ بل إذا حُبس مع من لا يناسب ربما يتعلم طرائق جديدة للجريمة ويصر على الجرم وينضم إلى عصابات الجرائم أو إلى منظمات الإرهاب. ٢- لا يجوز إفساد غيره من المجتمع أو نظام الدولة حيث يكون ضرر مسيرة المعاقبة أكثر من الجريمة نفسها، وذلك بسلب الأمن لنظام القانون أو نشر الفواحش أو تقوية الإرهاب ونشر التحسس أو ضياع حقوق المعصومين الأبرياء. ومن أهم أشكال هذا الإفساد في التاريخ هو سلوك طريق غير مشروع للوصول إلى هدف مشروع؛ فمثلاً يُستعمل أهل الفساد أو الإرهاب -ياغماض النظر عن جرائمهم- لمعاقبة المجرمين أو المعارضين السياسيين والعصاة المحاربين على الدولة أو الحكومة فيكون ما أفسدت هذه السياسة أكثر مما أصلحت.

١١- دور الزمان في العقوبة: ١- التقادم: قد مرّ بجمالاً قبل ذلك. ٢- مسألة تطبيق العقوبة على الماضي: إن الجرائم أي المعاصي قد بينتها الشريعة ولذلك ما يحدّ من الجرائم فهي موجودة بعينها أو بوصفها في النصوص، فلا تقع هذه المسألة ولا نحتاج إلى إعلان الجرائم إلا في حادثتين نادرتين: أ- إذا لاحظ أولو الأمر مصلحة في تقييد بعض المباحات لحفظ المقاصد الأصلية من الضروريات والحاجيات، فيمنع المباح مثل تقييدات المرور لحفظ النفس والمال. ومن الممكن أن يجهل الناس ذلك فنحتاج إلى الإعلان. ب- إذا أسلم قوم أو أفراد فلم يمض وقت كاف أو لم تكن لهم فرصة لتعلم أحكام الدين، فهم معذورون، فلا تطبيق على الماضي. وأما إذا رجع قوم عن الإرتداد أو نجح قوم مسلمون من تسلط حكومة غير مسلمة فهل هذا معتبر ولا عقوبة لما قد سلف؟ فهذا يقتضي تقييم ظروف كل قوم على حدة. فمن كان تحت إكراه ملجئ ومُنع من إظهار الدين وتعلمه مثل ما كان في دور السلطة الإشتراكية فلا تطبيق على الماضي.

١٢- الشمول المكاني: ١- الجرائم ثابتة بوضع الشرع ولا تختلف حسب المناطق والأقاليم إلا ما كان لملاحظة أولى الأمر أو القاضي فيه دور، فإن الجرائم والفساد في الأرض لا يختلف بالمكان، والوقوف ضدها و محاربتها واجب ديني ولا يعتبر المكان فأين وقعت الجريمة في الأرض هي تعد جريمة، لأن المسلمين خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

٥٧ صحیح البخاری، "الحدود"، ١٠.

ولكن طرق محاربتها تتنوع ومن بينها المعاقبة؛ ومن جهة نوع العقوبة وكيفية تطبيقها وقع الخلاف بين الفقهاء. فهناك مسائل: أ- هل تعاقب الجرائم التي ارتكبت في دار الحرب؟ ب- وما دور اختلاف السلطة أو وجود دول مختلفة في دار الإسلام؟ أعني هل تعاقب الجرائم التي ارتكبت في بلدة حكم عليها البغاة أو في بلدة حكم عليها المرتدون أو في دولة أخرى لقوم من المسلمين؟ وما دور الإختلاف في العقوبات التعزيرية إذا كان نظام القانون تابعاً للشريعة؟ وما دور نظام القانون المختلط غيرها؟ وما دور نظام القانون العاري من الشريعة كلياً؟ ت- وما حكم المحرم المسلم على إختلاف الديار والدول؟ ث- وما حكم المحرم غير المسلم كذلك؟ ج- وما الفرق بين العقوبات المقدرة والتعزيرات في كل ذلك؟ فهذه المسائل المطروحة تقتضي بحثاً شاملاً، فيرجع فيها إلى كتب الفروع. ٢- ليس للدولة تخصيص منطقة للمستأمنين أو المعاهدين من غير المسلمين لا يجري فيها الأحكام الشرعية بما فيها العقوبات.

(من جهة المحرم والمجني عليه والضرر الحاصل)

١٣- الأصل حرمة المسلم وبراءته حتى تثبت جريمته: لقد جاء في خطبة حجة الوداع "فإن الله تبارك وتعالى قد حرّم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا." ٥٨ وهذا أصل في العقوبات كلها. وأما التهمة أو توقع الجريمة فلا تبرر المعاقبة، فلا حق لأحد في ذلك؛ ولا يمكن الاستناد إلى قصة موسى عليه السلام في سورة الكهف لأن صاحبه فعل ما فعل بالوحي.

١٤- أهلية الأداء وآثار العوارض: فإن الصبي والمجنون ليسا أهلاً للجريمة؛ وللعوارض مثل الإكراه والخطأ والجهل أثر في تخفيف أو سقوط الجريمة.

١٥- كون العقوبة شخصية: ٥٩ أعني كونها منحصرة في المحرم ولا تتعدى لأسرته أو أصدقائه؛ فقاعدة لا تزر وازرة وزر أخرى تفيد ذلك.

١٦- تطبيق العقوبة على السوية: ٦٠ إن المسلمين جميعاً على درجة متساوية فيما بينهم في الحقوق والواجبات على رغم إختلافهم في متاع الدنيا من الرزق والنسب والذكاء والمواهب والمنازل الإجتماعية والعلم، كما جاء في الحديث النبوي «المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على

٥٨ صحيح البخاري، "الحدود"، ٩.

٥٩ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٣٠؛ أحمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية، ص ٢٨١.

٦٠ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٣١؛ أحمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية، ص ٢٨٢-٢٨٣.

من سواهم ويسعي بدمتهم أذناهم.»<sup>٦١</sup> وأهل الذمة لهم ما لنا وعليهم ما علينا باستثناء بعض الحقوق والواجبات التي سببها اختلاف الدين وهي مبنية في الفقه. ولكن مساواة الأفراد لا يمنع اعتبار أسباب التخفيف والتغليظ، فإن الأحوال العارضة من الخطأ والنسيان والجهل والإكراه تؤثر على الحكم كما هو معروف في الفقه. وأما ما جاء في الحديث «أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود»، لا يدفع قاعدة مساواة الوضيع بالشريف، لأن معنى «ذوي الهيئات» أصحاب الصغائر الذين لا تختوي جرماتهم على حقوق العباد؛ والعفو عنهم والستر عليهم أنسب وأوفق لحالهم.<sup>٦٢</sup> والضابط أن كل من ارتكب منكراً أو آذى مسلماً أو ذمياً بغير حق بقول أو فعل أو إشارة أو ترك يلزمه التعزير.

١٧- أثر اختلاف الدين: ١- لا يوجد الفرق في تطبيق التعزير بين أهل الأديان، فإنه يشمل أهل الذمة والمستأمنين؛ غير أن عقوبات بعض المعاصي ضد حقوق الله المحضة مختصة بالمسلمين مثل ترك العبادات. ومن المعلوم أن في أصول الفقه خلافاً في كون غير المسلمين مكلفين بالشريعة؛ فإنهم عندنا مكلفون في الدنيا محاسبون في الآخرة بما إلا أنهم لا يُكروهون عليها في بعض الأحكام الفرعية مثل العبادات وأحكام الأطعمة وبعض أحكام الأسرة لأنه غير مفيد بدون الإيمان. ٢- لا يجوز إعطاء الامتيازات القضائية لمواطني الدول غير المسلمة مثل تحكيم قوانينهم في الدعاوي كلها في دار الإسلام.<sup>٦٣</sup> فما كان في الماضي كان من عجز الدولة أو تعاون الحكام وانخداعهم فتضرر منه المسلمون.

١٨- اختلاف العقوبة باختلاف الأمكنة والبلدان وظروف المجتمع: هذه القاعدة لا ينبغي تفسيرها على أن العقوبات تختلف باختلاف الجرائم، لأن الجرائم لا تختلف حسب البلدان والأشخاص إلا في صورها. وإنما الغاية من هذه القاعدة اعتبار الظروف الاجتماعية من البدوة

٦١ سنن أبي داود، «الديات»، ١١.

٦٢ سنن أبي داود، «الحدود»، ٤. وإن فهمناه بمعنى أنهم أشرف الناس ورؤسائهم فهم إن يحتنبون ما يضر منزلهم الاجتماعي وشهرتهم غالباً ويحتنبون من أشياء تافهة فيكونون في نهاية المطاف من أصحاب الصغائر، وإن لم يكونوا كذلك هم وسائر الناس سواء. فمن ذل نفسه بارتكاب الجرائم القبيحة أو اعتدى على حقوق العباد فلا إقالة له. وبعض الفقهاء قد رتب الناس على مراتب من جهة العلم والتدين والحسب والنسب والمنزلة الاجتماعية وذكر أن العقوبة تزداد تدريجياً حسب حال المجرم. ولكن هذا لا يعتبر إلا في عدد قليل من الصغائر التي ارتكبت مرة أولى ولا يمكن تعميمه، بل أفاد الفقهاء أن في أكثر المعاصي خصوصاً الكبائر التي من خواصها نشر الظلم والفساد لا يجوز التفريق بين الناس. أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، ٦٠/٤-٦١، ٦٢.

٦٣ أنظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة: قسم الجريمة، ص ٣١٦.

والحضارة والفنون والأعراف والتربية والاستقامة السياسية والاقتصادية، لأنها تختلف حسب الأدوار الزمنية والمجتمعات وتؤثر في الجرائم وذلك يعتبر في المعاقبة.

١٩- اختلاف العقوبة باختلاف أوصاف العناصر من الاعتیاد وشدة الضرر ووحشة الجريمة وبراءة المجني عليه. ولا ينبغي تفسيرها ضد مساواة الأفراد وتفريق الناس على طبقات النسب والغنى فإن هذا التفريق مما ترده الشريعة؛ بل القوي ضعيف حتى يؤخذ منه الحق والضعيف قوي حتى يؤخذ له الحق عند الشريعة. وإنما الغاية منها بيان أنه لا يستوي في العقوبة من أصاب ذنباً خطأ ومن اعتاد على الجرائم، ولا يستوي الضرر الكبير بالصغير، ولا يستوي من أضر طفلاً بريئاً بوحشة ومن أضر رجلاً عند المشاجرة بينهما. والازدياد في العقوبة حالة الاعتیاد والقصد من الطبيعي؛ إذا اعتاد المجرم على نفس الجريمة أو على ارتكاب الجرائم المختلفة أو قصد إضرار المجني عليه بغير حق وبغير استفزاز من قبل المجني عليه فتزداد عليه العقوبة بقدر ما ارتكب من الجرائم.

٢٠- اختلاف العقوبة بمسامة الضرر: إن الأصل في تقدير العقوبة هو الفعل، أعنى العصية، وهل هي تام أو ناقص بغض النظر عن الضرر. غير أن العقوبة تختلف باختلاف حسامة الضرر الحاصل فيما يتعلق بحقوق العباد أو بنظام الدولة والمنافع العامة أي في الجرائم التي سرى ضررها إلى الآخرين بالنتائج الملموسة؛ فلا يستوي من غل من مال الخزينة بمقدار قليل ومن تسبب في إفلاسها. ويمكن تقسيم الضرر بحسب المصلحة التي أحل بها إلى ثلاثة: ضرر للمصالح الضروريات وضرر للحاجيات وضرر للتحسينيات. فإن ضرر الاعتداء على النفس بإتلاف النفس أو عضو منها أعظم من الاعتداء على الحرية، وهو أعظم من الاعتداء بالشتيم على كرامة الشخص، فتتدرج العقوبة بتدرج الضرر.<sup>٦٤</sup>

٢١- اختلاف العقوبة باختلاف أصناف المجرمين وأسباب جرائمهم: فلا يمكن تجريد المجتمع من الجرائم والمجرمين تماماً، لأن الناس مجبولون على المعاصي بالطبيعة مع أنه من الممكن تقليلها إلى أبعد الحدود. ولم يكن المجتمع في العصر الأول للإسلام عارياً من الجرائم تماماً، بل كان هناك طوائف من المنافقين والفساق مع أن الجرائم قد قلت بسبب السياسة العادلة؛ كما أشار إليه الغزالي من أن «التعزير لا ينبئ على التشهي بل ينبئ على ما يلوح لهم (للولاة) من المصلحة في حال الجاني».<sup>٦٥</sup> إن الجرائم تصدر كلها إما عن الهوى وطغيان النفس وإما عن الجهل. وكل ذلك إما يرافقه إنكار الأحكام الشرعية وعدم الرضى بها أو لا. وكل ذلك إما مع موافقة وإطاعة للسلطة المشروعة وإما مع معارضة لها. وبناء على ذلك يمكن أن نجمع أنواع

٦٤ أنظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة: قسم الجريمة، ص ٤٩-٥٢.

٦٥ الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٢٤.

المجرمين في أربعة أقسام: الموافقون المسلمون، والمعارضون من المسلمين، والمعارضون من المنافقين والمفسدون بدون إنكار بين. ١-الموافقون المسلمون: إن أكثر الناس في المجتمع الإسلامي في عهد الاستقامة موافقون للقيم الإسلامية ولا يقصدون ارتكاب المعاصي إلا عن جهل أو طغيان جزئي ولا يصرون على الجرائم وينزحرون بالإرشاد وبعقوبات ملائمة. ٢-المعارضون من المسلمين: لا بد وأن يكون في كل زمان معارضون للسلطة. وهم إما من أهل الحق أو من أهل البدعة الذين لا يمكن تكفيرهم ببدعتهم، ولكنهم لا يريدون إلا الإصلاح بزعمهم. فلا ينبغي أن يعاقبوا ما لم يعصوا بالقوة، بل النقد للسلطة حقهم وجوابهم بالحكمة والجدال المقرب إلى الحق وزجرهم عن إظهار الأفعال البدعية. وأما إذا مال الحكام إلى عد معارضتهم المعقولة جريمة أو سعوا لإفسادهم أو استفزازهم حتى يعصوا فيعاقبهم فهذا ظلم منهم، لأن ذلك يؤدي إلى إكثار الفساد والجرائم ويفقد الناس الأمن تحت الضغط فتظهر عصابات الجرائم ويقوى النفاق. فأكثر الوقائع المؤلمة في التاريخ حدثت بسبب الممارك السياسية وتعدي الحكام في معاملة المعارضين بشدة وبسبب حيبهم للقوة المستبدة. ٣-المعارضون من المنافقين: هم المنافقون الواعون بنفاقهم لا يراعون حدود الله، بل يحاربونها علانية أو تحت رقاب عقيدة بدعية ولا يرقبون إلا ولا ذمة إذا أتت لهم الفرصة. ٤-المفسدون بدون إنكار: فهم إما مدمنو الجرائم، أناس تربوا منذ الصغر على سوء الخلق والإعتداء على الناس ونشأوا على الجريمة، وإما سفهاء من الناس يعيشون على الفسق والتلذذ بأشياء تافهة، إن لم يقصدوا الجريمة فإن سوء أخلاقهم يجرحهم إليها، وإما لصوص هم أهل عصابات الجرائم الذين يريدون المال الكثير بجهد قليل ولا يباليون من أي جهة كسبوا. فالمجرمون من الصنفين الأخيرين (المعارضين المنافقين و المفسدين بدون إنكار الدين) إذا ارتكبوا جريمة تستلزم حدًا أو قصاصًا فيعاقبون بها؛ وإن ارتكبوا جريمة أقل فلا يعاقبون إلا على درجة جرمهم، فلا حق لقتلهم أو تعذيبهم بسبب سوابقهم من الجرائم أو تهمة إنكارهم للقيم الإسلامية. وإذا ارتكبوا الجرائم التعزيرية فرادى تكفي العقوبات التعزيرية والتدابير الأمنية والإدارية لزرعهم واصلاحهم، ويُتدرج بهم في العقوبة حيث يزدادون في الجريمة والضرار. وأما المجرمون الذين يؤسسون عصابات كبيرة أو منظمات إرهابية ويستولون على الناس فطريق الجدال معهم ليس بالعقوبات فقط بل بالسياسة الشرعية الشاملة للتربية والتدابير الإدارية والاقتصادية والثقافية إلى جانب العقوبات كما بينها النبي (عليه الصلوة والسلام) بسنته. وإذا حكم المنافقون أو المفسدون الجبارة على بلدة يبدأ عهد الفتن والفترة في تلك البلدة وينشرون الفساد وأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف. فهناك إذاً حالتان أصليتان للمجتمع الإسلامي: حالة تستند حكومتهم إلى الشريعة ويحكمهم خيارهم وأكثر الناس يطيعهم ويقتنع بسياساتهم، فلا حاجة للتعدي والتجاوز على العقوبات الشرعية من الحدود والقصاص والتعزير. وحالة يحكمهم شرارهم من المنافقين أو الفساق الجبارة ولا تستند حكومتهم إلى الشريعة أو يكون إستنادها إليها شكلية وتطبيقها إياها جزئيا، فلا تكفي العقوبات المنفردة لإصلاح المجرمين أيًا كانت شدتها، لأن الفساد ينبع



من مركز السلطة الذي كان المفروض أن ينشر العدل والصلاح. وفي هذه الحالة ينبغي أن لا نتعدى حدود الشريعة أيضاً لأنه إذا استولى المفسدون على الناس فلا يمكن دفع شرهم عن طريق المحاكم التي يسيطرون عليها. وطريق الإصلاح ليس منحصرًا في المعاقبة. وإذا عوج أكثر الناس في المجتمع واتبعوا سبيل الغي والفساد فتزل عليهم عقوبتهم عامة (أنظر: الأنعام ٦٥، ١٤٧، النحل ١١٢، الروم ٤١)؛ فلذلك لا حاجة ولا حجة للتعدي على الحدود في التعازير.

(من جهة النظام الجنائي والسلطة)

٢٢- وحدة الغايات والأهداف في النظام الجزائري: إن المقاصد الأصلية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال والقواعد العامة جارية في التعزير كما هي معتبرة في الحدود والقصاص، وينبغي أن يراعي الفقيه وولي الأمر هذه الوحدة المنطقية والغائية.

٢٣- وحدة السياسة الجنائية والإدارية والتناسق في نظام الدولة: إن العقوبات في الشريعة على مراتب، وأعلىها الحدود والقصاص، فهي رادعة وزاجرة لجرائم مهمة. فإذا روعيت مراتب العقوبات والتناسق بينها والغايات التي وضعها الشرع في السياسة الجنائية يحصل ما يتوقع من الفوائد والإصلاح. وقول أبي يوسف لهارون الرشيد يشير إلى ضرورة هذا التناسق في السياسة الجنائية حيث قال له: "لو أمرت بإقامة الحدود لقلّ أهل الحبس وخاف الفساد وأهل الدعارة ولتناهوا عما هم عليه."<sup>٦٦</sup> وإن التعزير وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداة للسياسة الشرعية إذا استعمل في موقعه الصالح وفي إطاره الصحيح؛ كما أشار الأستاذ حسن أبو غدة إلى استعمال القوانين الوضعية عقوبة واحدة وهي الحبس على أكثر الجرائم وإنتاج ذلك سيّات كثيرة إضافية فضلاً عن عدم حصول الزجر المتوقع.<sup>٦٧</sup> وإنا نعلم أن العقوبات ليست وسيلة وحيدة وكافية لإصلاح المجرمين و مكافحة الجرائم فينبغي تناسق العقوبات مع التدابير السياسية في تحقيق المقاصد وقضاء حاجات الناس ورعاية الأسرة وتحسين نظام التربية والمراقبة على المؤسسات وتنفيذ أعمالها. فمن لوازم السياسة الشرعية أن يوافقها النظام الجزائري بما فيه التعزير. وإذا كانت السياسة الشرعية قد سادت في مجتمع ما، فالمتوقع أن يقل عدد الجرائم بالتدابير المانعة ونشر المعروف وأن لا يظهر السوء والفساد ويجتنب الناس ارتكاب السيّات علانية. وأما إذا أهملت السياسة وظائفها وأخلت بوحدة النظام أو اتبعت طوائف من الحكام هواهم فيكثر الفساد والجرائم فيفقد الحكام والعوام موازنة الحياة فيعتدون في الجرائم والعقوبات.

٦٦ أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة ١٣٩٦)، ص ١٦٣.

٦٧ حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٥٩٧.

٢٤- وحدة التنفيذ في العقوبات: إن تنفيذ التعزير موكول إلى ولي الأمر قاعدة وإلى الموظفين والمأذونين من قبله نيابة؛ فلا صلاحية لأحد غير ولي الأمر في تطبيق التعزير ولو على من تحت ولايته باستثناء ما ذكرناه فيما قبل من الحالتين. وأما تنفيذ التعزير من قبل السلطة فيمكن أن يتبع قاعدة وحدة القضاء ويمكن أن تنجز صلاحية التنفيذ حسب المجالات بين نواب ولي الأمر من القضاة والمحسبين وغيرهم.

٢٥- العدل: هل الهدف مثالي أم واقعي وعملي في المعاقبة؟ أعني هل الهدف من العقوبة التعزيرية إصابة العدل أو إشفاء صدور المجني عليهم والمجتمع وأخذ النتائج المموسة؟ فالحق أنه لا يمكن دعوى إصابة العدل بذاته في الحكم بالتعزير ولا يمكن الاقتناع بإشفاء صدر المجني عليه والنتائج المموسة؛ ومع ذلك يمكن أن نقول بأنه إن كانت الجريمة ثابتة وحكم على المجرم بالعقوبة ونفذت وفقاً للشروط الشرعية ورضي المجني عليه وأهل الخير والإنصاف واطمأن ضميرهم وانزجر من كان فيه الميل إلى الجريمة وأصلح المجرم حاله في النتيجة فالحكم أقرب إلى العدل.

#### ب- المعايير الخاصة لأجناس العقوبات:

وقد سبق فيما قبل أن تفويض تقدير العقوبات التعزيرية ليس على إطلاقه، بل الجرائم معلومة بالنصوص؛ وكذلك أجناس العقوبات وأنواعها المشروعة وأمثالها وقواعدها معلومة بالنصوص لفظاً أو استنباطاً، والتفويض في اختيار نوع مناسب ومقدار مناسب. وسنحاول في هذا القسم تبين المعايير لأجناس العقوبات بتحليل خمسة أسئلة على قدر الإمكان: ١- ما هي أنواع العقوبات في كل واحد من الأجناس؟ وأيّها مشروعة؟ ٢- العقوبات المشروعة صالحة لأيّ الجرائم أو لمن من المجرمين؟ ولماذا؟ وما هو الارتباط بينهما وما هو المبرر؟ ٣- كيف تقدر العقوبات وبأي عدد أو مدة؟ ٤- ما هي الأحوال العارضة؛ متى وأين وتحت أي الشروط تقدر العقوبات وما هي الأحوال والشرائط والأوضاع المعتبرة؟ ٥- كيف تقدر العقوبات، أعني على حدتها أو باجتماع؛ مرة أو متوالية؟

ومن المعروف في مصادر الفقه القديمة أن هناك قواعد وشروطاً خاصة وتفاصيل لتقدير وتطبيق كل واحد من العقوبات التعزيرية وأن أكثر التفاصيل تدور حول الجلد وعدده

---

٦٨ لا تقصد بالارتباط هنا العلاقة العلية علماً بأن العلة أحكاماً وضعية ولا تثبت إلا بالنص أو الاستنباط من النص ولا نجد هنا إلا الارتباط في أكثر الأحوال بين الجرائم والعقوبات بتقييم التجارب وبفحص النصوص والروايات والموازنة بينها وذلك أضعف من العلية.

والحبس ومدته. وأما العقوبات الأخرى فلم تنل عناية ما ناله الجلد إما بسبب رد الفقهاء إياها قاطبة، وإما بسبب رأيهم أن الخوض فيها غير مفيد لأنها مفوضة إلى رأي القضاة ولا يمكن الإلزام بقول ما لعدم النص. فقد اتفق الفقهاء في بعض أنواع العقوبات التعزيرية مثل الجلد والحبس والتوبيخ واختلفوا في بعضها، فأطلق بعضهم في ذلك ولم يحددها، ولكن كثيراً من الفقهاء المتقدمين حددها بأنواع معدودة. فإذا تتبعنا المصادر<sup>٦٩</sup> نرى أن العقوبات التعزيرية على رغم كثرة عددها وأنواعها لا تتعدى ستة أجناس غالباً وسنناقش تلك الأجناس فيما يلي:

#### ١- العقوبات البدنية: ٧٠

هذه العقوبات متوجهة إلى توجيع بدن المجرم. وهي على ثلاثة أنواع: التوجيع والإتلاف والتحقير الجسدي. فنقول إن الشريعة لا تقبل شيئاً من العقوبات البدنية كتعزير إلا في نوع من التوجيع بشروط خاصة؛ وأما الإتلاف وسائر أنواع التوجيع والتحقير الجسدي فلم يأذن به الشرع وإن كان رأي بعض الفقهاء يفيد جواز أنواع منها. ونستعمل كلمة المثلة هنا لإتلاف ما دون النفس بأي طريق كان، وكلمة التعذيب المادي لأنواع التوجيع المحرمة. وكل مثلة تحتوي على التعذيب المادي وليس بالعكس.

أ-الإتلاف: فهو إما قتل وإما إتلاف ما دون النفس. واتفق الفقهاء في حرمة إتلاف ما دون النفس تعزيراً، ورأوه من قبيل المثلة والتعذيب وكلاهما حرام في الشرع. فلذلك منعوا قطع

٦٩ حدد السمرقندي العقوبات التعزيرية بثلاثة أنواع وهي التغليظ بالقول والحبس والضرب (بمعنى الجلد)؛ وابن قدامة حددها بالضرب والحبس والتوبيخ وزاد البهوتي على ذلك بالصفع والعزل عن الولاية، أنظر: علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، ٣/١٤٨؛ ابن قدامة، المغني، ١٢/٥٢٦؛ البهوتي، كشاف القناع، ٥/١٠٦. وأطلق ابن تيمية في الأنواع وقال يكون التعزير بكل ما فيه إيلاام الإنسان من قول وفعل وترك قول وترك فعل، وزاد النفي عن الوطن والهجر والقتل والعقوبات المالية وغير ذلك على التوبيخ والحبس والضرب؛ أنظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٧-٩٨؛ نفس المؤلف، الحسبة، ص ٥٠-٦٤. أنظر أيضاً: ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢١٩؛ عبد العزيز عامر، التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٠٤-٤٦٤؛ حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٢٨-٣٤.

٧٠ أنظر: عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٣٠٤-٣٥٩؛ عبد الرؤوف محمد أحمد الكمالي، "التعزير بالقتل في الفقه الإسلامي"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ٣٩/١٤ (الكويت ١٩٩٩/١٤٢٠)، ص ١٦٧-٢٠٣؛ حسين أبو زيد، العقوبة الجسدية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (بيروت ١٩٩٧/١٤١٨)، ٢/٥٠٤-٥١١.

الأعضاء أو فقأها (مثل فقاء العين) أو قلعها (مثل قلع الأظافر)؛ وإزالة القدرة أو الأهلية العملية لها من حواس البصر والسمع والشم وغير ذلك.

أما القتل تعزيراً<sup>٧١</sup> فمنعه كذلك جمهور الفقهاء، لأن الشارع تكفل ببيان مواضع الإلتلاف بالنصوص الخاصة لعظمة شأنه كما هو معلوم من الحدود والقصاص؛ واستدلوا بالقواعد الثابتة في الشرع والمقاصد العامة وادعوا أن أسباب القتل محددة بالنصوص، ولا يجوز أن يستحل دم مسلم بدون دليل قوي من النص. ومن المعلوم أن الله بين حكم ما كثر النزاع فيه بين الناس وأعرض عن بعض المعاصي دون نسيان، وعدّد الجرائم التي تستحق القتل؛ والكبائر ليست عقوباتها واحدة بل تختلف ولا ينبغي قياس كبيرة على كبيرة أخرى، فلا ينبغي أن نجوز عقوبة مثل القتل بناء على عظمة ضرر المعصية فقط. وأما بعض الفقهاء فقد جوزوا القتل في مواضيع محددة واعتلوا في ذلك ببعض المحرمات الكبيرة وتأويل الروايات الواردة والأقوال المروية لأئمة المذاهب مثل أبي حنيفة ومالك رحمهما الله. ومن الجدير بالذكر هنا أن موضوع التعزير قد تطور البحث فيه بجوانبه المتعددة في الكتب الفقهية بعد القرن الخامس الهجري، وخصوصاً في العصر المملوكي، ونال عناية الفقهاء بتأسيس نظريته وتبلورت صورته بجمع مسائله بالاستيعاب في ذلك العصر. فلذلك نرى لدى الاطلاع على المصادر أن المحوزين لذلك من متأخري الأحناف والمالكية والحنابلة علقوا على الروايات الواردة من أئمة المذاهب ووسعوا دائرة التعزير بالقتل قياساً أو تخريجاً على أقوالهم. فمثلاً ذكروا الجرائم التي يجوز القتل فيها عند المالكية والحنابلة مثل الزندقة والتجسس أو الجاسوسية ونشر البدعة؛ وذكروا التكرار في شرب الخمر وإتيان الحيوانات واللواط على رأي بعض الحنابلة، واللواط والقتل خنقاً عند أبي حنيفة وعلقوا وخرّجوا عليها. ووضع بعض متأخري الحنفية قاعدة عامة بأن المعاصي التي تضر المجتمع وأمن الدولة ووحدها ضرراً كبيراً، وتكرر من فاعله وكان من جنسه ما يوجب القتل ولا يمكن سده إلا به، يجوز تعزيره بالقتل، وسموا ذلك باسم «القتل سياسة» واستندوا إلى قاعدة منع

٧١ أنظر: الحويني، الغيائي، ص ٢١٩-٢٢١؛ نفس المؤلف، نهاية المطالب، ٣٤٨/١٧، ٣٦٤؛ الغزالي، الوسيط في المذهب، ٥١٦/٦؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص ٥٢٥؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٨-١٠٠؛ نفس المؤلف، الحسبة، ص ٥٢-٥٣؛ ابن قيم، الطرق الحكمية، ص ١٥٦-١٥٧؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٣؛ دده أفندي، السياسة الشرعية، ص ٩٥-١٠٤؛ البهوتي، كشف القناع، ١٠٦/٥، ١٠٨؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٦٢/٤؛ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٨٧-٦٨٩؛ أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ٤٠-٤٤؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي، ٦/٢٠٠-٢٠١؛ ناصر الخليلي، الظروف المشددة والمخففة، ص ١٤٨-١٥٢؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية، ٢٦٣-٢٦٤.

«السعي بالفساد في الأرض»، ومثلوا لذلك بالتكرر في الكبائر مثل سب الأنبياء والقتل بالمثل والقتل خنقاً والسحر واللواط والسرقة والدعوة إلى البدعة والزندقة.<sup>٧٢</sup> ولدى التحقيق نرى أن الأمثلة التي أوردوها إما راجعة إلى حد من الحدود أو تعميم حكم الأمثلة الشاذة بالقياس أو إلى الاستدلال بالمصلحة المرسله أو من قبيل ملء الفراغ في فقه المذهب. فلنفصل ذلك في ثلاثة مواد كالآتي:

١- تفسير ما كان حداً بالتعزير؛ فمثلاً قال القائلون بالقتل تعزيراً بأن من ارتكب اللواط يقتل تعزيراً استناداً إلى حديث نبوي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به.»<sup>٧٣</sup> فإذا صح الحديث فمعناه أن عقوبة اللواط مقدره بالنص وتلتحق بالحدود، كما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد بن الحسن والشافعية والمالكية والحنابلة، وليست مفوضة إلى ولي الأمر. وأما الإمام أبو حنيفة فقد ترك ذلك الحديث لأنه لم يصل إليه بسند صحيح، وفسر فعل الصحابة من قتل اللوطيين بأنهم فعلوه تعزيراً. ولم يقصد بذلك توسيع مجال التعزير، لأنه أجاز القتل عند التكرر وتركه على رأي الخليفة وهو على عادته يحتاط في النفس والمال ويدراً العقوبات فيما ضعف دليله أو ظهرت فيه الشبهة. وأما المتأخرون فقد سلكوا فيه منهجاً مخالفاً وبعيداً عن المنهج المذكور. وكذلك سائر الأمثلة من إتيان الحيوانات وقتل من يريد أن يفرق وحدة المسلمين وقتل شارب الخمر في الرابعة وقتل الساحر - لو سلمنا صحة حكم هذه المسائل ومستنداتها من الأحاديث - فهي مقدره. وأما كون عقوبات هذه المعاصي حدوداً مستقلة أو داخله في حدود أخرى وكيفية شروط تطبيقها فهي مسألة فرعية بعد ثبوت العقوبة بالنص، فلا معنى لإيرادهم إياها في التعزير وقياس مسائل أخرى عليها. وكذلك بعض الجرائم راجع إلى حد من الحدود (مثل سب الأنبياء) فهو راجع إلى حد الإرتداد (أو هو نقض العهد إن ارتكبه ذمي)<sup>٧٤</sup>؛ والسحر كذلك لأن كثيراً من الفقهاء فصلوا بين أنواعه وعللوا قتل الساحر باستحلاله السحر وبشركه وبخثوا السحر في باب الردة،<sup>٧٥</sup> وبعضها الآخر راجع إلى حد الحرابة أو البغي.

٧٢ أنظر لمناقشة أقوال وأدلة الطرفين: عبد الرؤوف الكمال، «التعزير بالقتل في الفقه الإسلامي»، ص ١٧١-١٩٥.

٧٣ سنن أبي داود، «حدود»، ٢٨؛ سنن الترمذي، «حدود»، ٢٤.

٧٤ أنظر لنقاش هذا الموضوع: ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله الحلواني - محمد كبير شودري (الرياض، ١٤١٧/١٩٩٧). يرى ابن تيمية أن سب النبي حد مغلظ لا يستتاب فاعله وهو ملحق بالردة، أنظر مثلاً: ١٣/٢، ٥٥١/٣، ٧٦٠، ٩٠٩.

٧٥ أنظر مثلاً: القرافي، الذخيرة، ٣١/١٢-٣٧. كما أشار إليه القرافي ينبغي التعريف به والتفصيل بين أنواعه لأنه ليس إراقة الدماء بسهل ولا القضاء بالكفر، أنظر خاصة: ٣٦-٣٧.

٢- توفير التوازن في المذهب ومنع استغلاله: أما القتل بالمثل والقتل حنقاً على رأي أبي حنيفة لا يوجب القصاص؛ ولما أصبح ذلك ذريعة إلى الجرائم قال فقهاء المذهب بالقتل تعزيراً إذا تكررت الجريمة سداً للذريعة وملءاً للفراغ في فقه الإمام الذي يعتبر فقهه بعيداً جداً عن توسيع مجال القتل تعزيراً وعن العقوبات الشديدة. وأما عند أبي يوسف ومحمد والمذاهب الأخرى فحكم هاتين المسألتين القصاص؛ فبالتالي لا ينبغي أن يقاس أو يخرّج عليهما غيرهما من المعاصي.

٣- الحكم بالمصلحة المرسلّة: قال بعض المتأخرين «إذا تكررت السرقة من المجرم ولم يندفع شره بالحدود فيقتل تعزيراً». ولدى التحليل للمبرر نسأل: ما معنى أنه «لم يندفع شره بالحدود»؟ إن قاوم المجرم بالسلاح فهذا يعطى صاحب المال أو الشرطة حق المدافعة بالسلاح، وهذا ليس تعزيراً. وإن كانت له عصابة منظمة يقتلون ويسرقون فذلك راجع إلى حد الحراية. وإن لم يكن له سلاح ولا عصابة ولم يقتل أحداً فتكررت جريمته فيُكرر له حد السرقة ويُحبس حبساً مديداً، فلا حاجة للقتل. كما أن المجوزين يعتلون بتجويز الإمام مالك وبعض الآخرين قتل الجواسيس والزنادقة وأهل البدعة. وليس ذلك على إطلاقه ويحتاج إلى التدقيق والتحقيق. إن الزنديق منافق واع بكفره لا غير، يخفي كفره إذا ضعف ويظهره إذا قوي، فحكمه حكم المنافق. وللمنافق أربعة مراتب من الجرائم: أ- كفر ونفاق في عيشه الفردي دون بيان صريح، ب- بيان فكره دون أن يدعو أحداً، ج- دعوته إلى كفره سرّاً أو علانية، وهو عامل بمنظمة سياسية - سرية أو علنية - معارضة للحكومة أو الدولة، د- دعوته إلى كفره علنياً وخروجه على الحكومة أو الدولة بالسلاح. فحاصل القول إن المنافقين لم يُقتلوا في عهد النبي (عليه الصلوة والسلام) والخلفاء ما لم يخرجوا بالسلاح أو أظهروا كفرهم، فلم يعاقبهم النبي (عليه الصلوة والسلام) إلا على أفعالهم الظاهرة، مثل بنائهم مسجد الضرار فهدمه. فلما ارتدت القبائل البدوية وخرجت على الدولة قاتلهم المسلمون؛ فلا معنى لقتل الزنادقة بمجرد كفرهم استناداً إلى المصلحة المرسلّة ولا لإيراد قتلهم في التعزير. وأكثر ما فيه أنه إذا أظهر كفره ودعوته لا يستتاب على رأي بعض الفقهاء لعدم صحة رجوعه؛<sup>٧٦</sup> وهذه مسألة فرعية بالنسبة للأصل، ولها مسألة مشاهمة وهي عقوبة سب الأنبياء بالقتل بدون الاستتابة عند البعض، وكذلك المرتد المحارب يجوز قتله بدون الاستتابة. وكذلك المتدعة إذا بلغ غلوهم إلى مرتبة الإرتداد أو العصيان فمقوتبتهم راجعة إلى حد الإرتداد أو حد البغي؛ فهاتان منصوص عليهما وهي بمثابة الدفاع عن النفس للدولة المشروعة. وأما ما لم يبلغ فعلهم درجة البغي أو الحراية أو الإرتداد فلا يقتل المعارضون السياسيون بمجرد نشرهم الفتنة ومعارضتهم للحكومة وتنظيمهم السري

٧٦ فقد قال ابن شاس المالكي أن توبة الزنديق تقبل وقول من قال لا تقبل شاذ بعيد عن المذهب.

أنظر: عقد الجواهر الثمينة، ٣/٢٩٨-٢٩٩.

ما لم يستعملوا السلاح؛<sup>٧٧</sup> بل لكل جريمة عقوبة معادلة، وإن الفتنة والفساد ليست على مرتبة واحدة.<sup>٧٨</sup> ولدى التحقيق يوجد الفساد في المعاصي كلها، فهل يقتل كل من يضر الآخرين ويضر نظام الأسرة ونظام الاقتصاد ونظام الدولة إذا كثر فساده وتكررت جرائمه؟ بل ينبغي أن نفهم «السعي بالفساد في الأرض» على مراتب مختلفة في الجرائم؛ فمثلاً أكل الربا معصية كبيرة قد أنذر الله تعالى فيها بالحرب: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئِنَّكُمْ رُءُوسُ أُمُومِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٥٩﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (البقرة، ٢٧٩-٢٧٨). والحرب بماهيتها تحتوي على القتال والقتل. إذاً، هناك حد للربا أو هو راجع إلى حد آخر، ولكن لا يقتل كل من أكل الربا لأن فساد أهل الربا متفاوت؛ وكذلك البدعة والنفاق والفواحش والجرائم الأخرى متفاوتة. وأما الجاسوس المسلم<sup>٧٩</sup> أو الذمي إن كان جاسوساً للأخبار (أخبار السياسات والقرارات) في أيام الصلح لا يقتل ما لم يتسبب في قتل أحد. وقرئ أبو يوسف بين المسلم والذمي فقال بتعزير المسلم بالحبس حتى يتوب، وبقتل الذمي<sup>٨٠</sup> ربما لأنه ناقض العهد. وأما إن كان جاسوساً للحرب أو الإرهاب فأفشى أسرار الحرب والحركات العسكرية أو التكنولوجيا العسكرية أو تسبب في قتل طائفة من المسلمين، أو تسبب في هدم المباني العسكرية أو انفجار الطائرات ومخازن القنابل (وكان كل ذلك في أيام الصلح) فحكمه حكم من قاتل في صفوف الكفار، لأن الحرب تمتد إلى أيام الصلح تخطيطاً وتجهيزاً وتبدأ من وراء ميدان الحرب؛ ولا معنى للتمييز بين أفراد الجيش، بأن هذا من صنف محارب وهذا من صنف خادم بل كلاهما من الجيش.<sup>٨١</sup> فلا معنى لإدخال قتل جاسوس الحرب والإرهاب في التعزير، بل جرمته راجعة إلى حكم المحارب أو إلى حد الحاربة في حالة الإرهاب. ولا يسمى قتل المحارب الكافر تعزيراً، بل ولا عقوبة بمعناها الخاص في القانون الجزائري. وأما التحقير أو السب لرئيس الدولة أو تحقير الدولة فليس بسبب مشروع للقتل، لأن الرئيس أحد من المسلمين ولا يقتل أحد لسبب ولاة الأمور إلا أنه يعزَّر بالجلد أو الحبس لكرامة مقام الرئاسة. وجاء في الروايات أن رجلاً شتم أبا بكر الصديق وأغلظ القول له في عهد خلافته وغضب

٧٧ أنظر لنقاش مسألة قتل الزنديق والمبتدع من حيث الأصول: الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٢١-٢٢٧.

٧٨ لمراتب المجادلة بأهل البدعة أنظر: الجويني، الغيائي، ص ٢١٥-٢١٦، ٢٢٧-٢٢٩. هذا نفس الطريق الذي رأي الجويني للمجادلة بالزندقة، أنظر: الغيائي، ص ٢٣٠-٢٣١.

٧٩ أنظر لآراء المذاهب فيه: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٨-٩٩.

٨٠ أنظر فيه: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٠٥-٢٠٦.

٨١ أما حادثة حاطب بن أبي بلتعة في عهد النبي لا تخرج عن هذه القاعدة إن أفشى هو الحركة العسكرية بوقتها وتفصيلها. أما سب عفوه، لأنه لم تتم الجريمة ولم يفعله الصحابي ذلك إلا عن ضعف لا عن ارتداد أو فساد ولأنه من أهل البدر.

الخليفة عليه غضبًا شديدًا، وأراد بعضهم قتله ولكن الخليفة لم يأذن به وقال «ليس هذا لأحد بعد رسول الله (عليه الصلوة والسلام)». <sup>٨٢</sup>

فحاصل القول بأننا إذا بحثنا عن أوصاف الفعل وجدناها إما داخلة في حد وإما ليست بدرجة تقتضي القتل، ولكن بسبب العواطف السياسية والمصلحة المرسله والقياسات الفاسدة فتح بعض الناس باب القتل بغير حق. كما قلنا إن معصية من المعاصي إذا ورد نص في قتل مرتكبها فعقوبتها مقدره، وإذا لم يرد فيها نص فلا ينبغي التعدي على محارم الله بالمصالح المزعومة، بل الخطأ في العفو أهون من الخطأ في المعاقبة. وكذلك لا يجوز أن يتشبه رجل أن يكون أرحم من الشريعة، كما لا تجوز الغيرة والتشديد أكثر منها. فإذا روعيت قواعد السياسة الشرعية والتدابير المانعة للجرائم وطبقت الحدود والقصاص فلا حاجة للقتل تعزيرًا. فالعبرة من التاريخ تفيد أن أكثر القتل يقع جراء الممارك السياسية بسبب عدم الرضا من تقسيم المقامات والأموال وأسباب القوة وعدم الرضا بالقرارات السياسية الإدارية. ومن فقد الموازنة في إقامة السياسة الشرعية يطلبها في القتل بالتعزير والتشديد بالعقوبات فتكثر أخطاؤه. وإن كان الفساد شائعًا في نفس المجتمع أو فيما بين الحكام فالحل إما أن يجاهد الحكام للإصلاح بالمشاورة والصلح وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وإن خرجت طائفة من الناس عن الطاعة فيكون الحكام مظلومين وأهل العصيان ظالمين، فيعاقبون بالحدود حسب جرمهم. وإما أن يظلم الحكام وتفقد حكومتهم مشروعيتها فينجر تراكم المظالم في نهاية المطاف إلى انهيار الدولة؛ فلا حق للحكام في المعاقبة قبل حدوث الجريمة ولا حق لهم في معاقبة المجرم أكثر مما ينبغي بأسباب سياسية.

ب- التوجيع: فهو أنواع لا تبلغ مستوى الإتلاف، ونقسمه على قسمين: التوجيع المشروع والتعذيب المادي أو الجسدي الممنوع. وأما المشروع فهو الجلد فقط. وأما التعذيب المادي فأنواعه كثيرة جدًا، مثل كسر العظم، والضرب الشديد -بما فيه الصفع والوكز واللكر وغيره-، والتوجيع بالخنق والحرق، والاعتصاب، والإكراه على المحرمات مثل أكل الميتة، ومنع قضاء الحاجة، والمنع من النوم، والمنع من أداء العبادات، والتوجيع والتعطيش -أي منع الأكل والشرب- والتعذيب بالآلات وغير ذلك. <sup>٨٣</sup> كل ذلك ممنوع إلا ما دل الشرع على جوازه وهو الجلد. وأما غيره فمن باب التعذيب المحرم.

٨٢ سنن النسائي، «تحريم الدم»، ١٦، ١٧.

٨٣ أنظر للتعذيب والأفعال الممنوعة في هذا الصدد: حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٥٢٩-٥٣٣. وانظر لنهي الأحناف من الصفع: ابن نجيم، البحر الرائق، ٦٨/٥.



وأما الجلد<sup>٨٤</sup> فقد ذكر الفقهاء في تقديره ثلاثة معايير: على معيار التحديد بأدنى الحدود أن عددها لا يجوز أن يتجاوز أدنى الحدود؛ وقالوا في ذلك أعداداً مختلفة، نحو تسع وتسعين، وتسع وسبعين، وخمس وسبعين، وتسع وثلاثين. وعلى معيار اعتبار جنس الحدود يستنبط كل تعزير من جنس حده ولا يجاوزه، أعنى إن كان هناك حد من جنس المعصية فالعقوبة تكون أقل منها؛ فمثلاً رجل وُجد حمر في رحله فالعقوبة تكون أقل من حد الشرب.<sup>٨٥</sup> وعلى معيار المصلحة ينبغي اعتبار كبر الضرر وحال المحرم والمجني عليه، ولا يوجد حد أعلى بل يمكن أن يكون أكثر من الحدود بالغاً ما بلغ فهو مفوض إلى تقدير ولي الأمر؛ وهذا قول المالكية وبعض الفقهاء الآخرين؛ وهذا ضد المعيار العام الذي ذكرنا فيما قبل من حرمة البلوغ إلى الحدود.

وأما الصلب حياً كعقوبة تعزيرية فقد جوزه الماوردي وبيّن شروطه، وتبعه في ذلك المتأخرون من مذاهب مختلفة. فالماوردي نقل رواية في الصلب حياً، ولكنها غير موجود في الصحاح.<sup>٨٦</sup> أما ما نقل من قتل العرنين وصلبهم فهو راجع إلى حد الحراية.<sup>٨٧</sup> ولا نجد تطبيق الصلب تعزيراً في عهد النبي (عليه الصلوة والسلام) ولا بعده في عهد الخلفاء الراشدين. ويمكن الاستدلال بالقياس لقول الفقهاء القائلين بالصلب تعزيراً، وهو أن جنس الصلب مشروع في حد الحراية؛ فالصلب حياً يكون مشروعاً في التعزير بالطريق الأولى.

٨٤ أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٦/٦٤؛ ابن قدامة، المغني، ١٢/٥٢٤-٥٢٦؛ النووي، روضة الطالبين، ٧/٣٨٢؛ ابن قيم، الطرق الحكمية، ص ١٥٦؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٢-٢٢١؛ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٨٩-٦٩٤؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية، ١٢/٢٦٤-٢٦٨.

٨٥ وكثير من الفقهاء - ومن بينهم الشافعية والحنفية والمالكية- لم يعملوا بالحديث القائل «لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله» بأسباب منها وجود أدلة أقوى من هذا الحديث. أنظر: صحيح البخاري، «المحاربين من أهل الكفر والردة»، ٢٩؛ صحيح مسلم، «الحدود»، ٤٠؛ ولشرح الحديث وقول الفقهاء في عدد الجلد: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (الرياض ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ١٥/٦٩٨-٧٠٠؛ وانظر أيضاً: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ١٠٠-١٠١.

٨٦ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٨٩-٣٩٠؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٨٣؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٤؛ البهوتي، كشاف القناع، ٥/١٠٧؛ «تصليب»، الموسوعة الفقهية، ١٢/٨٧.

٨٧ أنظر: سنن النسائي، «تحريم الدم»، ٧-٩. لا يوجد هذه الزيادة أعنى «الصلب» في الروايات الأخرى للحديث لا في النسائي ولا في غيره. وأما ما ذكر من التعطيش وسمل الأعين في بعض الروايات فهو عقوبة بطريق القصاص. وعند بعض الفقهاء حديث العرنين منسوخ.

ت-التحقير الجسدي أو الإهانة الجسدية:<sup>٨٨</sup> فهو مثل حلق اللحية وتسويد الوجه والتوجيع دون الضرب، مثل فرك الأذن وتجريد الملابس وإجبار المجرم على القيام وإيقافه بين يدي الناس إهانة له. فهو يشبه التعذيب والتحقير المعنوي مثل السب والشتيم. وأما التوجيع دون الضرب إذا طُبق لكبار السن يكون تحقيراً أكثر من أن يكون ضرباً. وعلى الرغم من كثرة استعمال هذا النوع من العقوبات في التاريخ الإسلامي، فإن كثيراً من الفقهاء لا يقبلون التحقير الجسدي إلا في بعض المسائل مثل شهادة الزور؛ ولكنه أولى أن يسد باب التحقير الجسدي عامةً لأن دليله ضعيف ولا يكون زاجراً بل ذريعة إلى سوء الاستعمال، وهو ضد كرامة المسلم، مع أن هناك طرقاً أخرى لتشهير المجرمين إن كنا نحتاج إلى التشهير.

فخلاصة معايير هذا الجنس كالتالي: ١-المشروع من العقوبات البدنية التعزيرية هو الجلد فقط. وأما الإتلاف أو إتلاف ما دون النفس فممنوع قطعاً. وأما التحقير الجسدي والصلب، فالأحوط والأقرب إلى التقوى فيهما تركهما. ٢-إن الجلد يناسب كل جريمة من جنسها حد مثل نشر الفواحش والسرقه غير التامة. ويناسب أيضاً الجرائم العادية والإعتداء على المال مثل الغصب. ٣-وأما العدد فقد مر خلاف الفقهاء في ذلك، فالأولى أن لا يزداد على الحدود في جريمة واحدة. ٤-ولا اعتبار للظروف الخاصة ومقامات الأشخاص إذا كانت الجريمة كبيرة وتحتوي على الاعتداء على حقوق العباد وظلمهم. وأما إذا كانت الجريمة صغيرة وتحتوي على الإخلال بحقوق الله، فرأينا فيه أن الجلد غير مناسب لأنه ربما يكون سبباً للتنفير، مثل المعاقبة على ترك العبادات فالأولى فيها الحبس. ٥-ويمكن اجتماع الجلد مع الحبس والتشهير والتغريب والحرمان.

## ٢- العقوبات السالبة للحرية:<sup>٨٩</sup>

تذكر المصادر لهذا الجنس ثلاثة أنواع وهي الحبس، والنفي أو التغريب، والإقامة الجبرية. وتوجد هنا بعض العقوبات الأخرى مثل المنع من دخول مدينة أو منطقة عقوبة، كما توجد أنواع ممزوجة مثل الحبس والربط بالأغلال والسلاسل، و«قلعة-بندليك» التي هي ممزوجة من الحبس والنفي، فكان يجبر المجرم على الإقامة في قلعة ولا يؤذن له من الخروج عنها في عهد الدولة العثمانية. ولا خلاف في جواز تلك الأنواع في التعزير. وأهم الأنواع هو الحبس

٨٨ أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٩٠؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٢٤؛ البهوتي، كشاف القناع، ١٠٧/٥.

٨٩ أنظر: عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٣٦٠-٣٩٤؛ حسن أبو غدة، أحكام السجن، خاصة القسم الأول (ص ٣٧-٢٥٩) والخاتمة (ص ٥٩٣-٦٠١؛ ٦٠٧-٦١١)؛ أنظر: عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ١/٦٩٤-٧٠٠؛ «تعزير»، الموسوعة الفقهية، ١٢/٢٦٨-٢٧٠.

لكثرة استعماله في التعزير. وأصبح الحبس عقوبة أصلية للجرائم في القانون الغربي. غير أنه قد نقد مساوئه كثير من العلماء والمفكرون قديماً وحديثاً؛ وعلى الرغم من ذلك فأوه أهون من العقوبات البدنية. وذكّر من بين سلبيات الحبس انعدام قوة الردع، وإفساد المسجونين بعضهم بعضاً، وتعطيل الإنتاج، وإرهاق خزانة الدولة، وتضييع بعض الواجبات الدينية، وعدم تسكين ضمير المجتمع والمجني عليه، والمشاكل الروحية والعائلية الناتجة من طول الحبس، وتدني مستوى الأخلاق، وما إلى ذلك.<sup>٩٠</sup> وأشار إلى أن الحبس روجع إليه في عهد النبي (عليه الصلوة والسلام) كتدبير احتياطي للمتهم أو تدبير إجباري للمدين المماطل أكثر منه كعقوبة أصلية للمجرم.<sup>٩١</sup> وأكد ذلك قول فقيه معاصر آخر بأن «ليس للحبس الصدارة والأولوية بين أنواع التعزير الأخرى، بل هو أشبه بالعقوبة الاحتياطية الاضطرارية. ولا يجوز تعطيل الحدود والمعاقبة على جرائمها بالحبس.»<sup>٩٢</sup> وعلى ذلك ادّعى الفقيه نفسه أن الحبس الشرعي يتجنب السلبيات التي ذكرت من قبل، وعدّ له أسباباً، منها أن الإسلام راعى مراتب الجرائم وشرع الحدود والقصاص للجرائم الكبيرة لا الحبس للكل كما في القوانين الوضعية، ولأنه راعى العوامل الخلقية والتربوية إلى جانب العوامل المادية في معالجة السجين ولم يهمل وجدانه وضميره، ولأنه تقصر مدة البقاء في الحبس غالباً، وتعليق مدة الحبس على التوبة يحرض السجين لإصلاح حاله، إلى جانب عدة أسباب أخرى.<sup>٩٣</sup> هذا صحيح ومسلم، ولكننا نرى في التاريخ أنه لم تقدر الدول الإسلامية على محافظة تلك المعايير والإيجابيات كل زمان؛ فمثلاً نصح أبو يوسف الخليفة هارون الرشيد بأن قال «لو أمرت بإقامة الحدود لقلّ الحبس ولخاف الفساق وأهل الدعارة ولتناهوا عما هم عليه. وإنما يكثر أهل الحبس لقلة النظر في أمرهم.»<sup>٩٤</sup> وقال المقرئ الذي عاش في عهد المماليك: «أما الحبس الذي هو الآن فإنه لا يجوز عند أحد من المسلمين وذلك أنه يجمع الجمع الكثير في موضع يضيق عنهم غير متمكنين من الوضوء والصلاة... وهم يصرخون في الطرقات الجوع، فما تصدق به عليهم لا ينافهم منه إلا ما يدخل بطونهم، وجميع ما يجتمع لهم من صدقات الناس يأخذه السجن... وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر ونحو ذلك من الأعمال الشاقة...»<sup>٩٥</sup> فبالتالي ينبغي اجتناب مساوئ الحبس بقدر ما أمكن، وهذا لا يكون بتحويل السجون إلى الفنادق السياحية لعدم الزجر فيها ومعنى العقوبة ولا يكون بإعطاء صلاحيات كبيرة لإدارة السجون دون

٩٠ حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٥٩٣-٥٩٦.

٩١ Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 16/55.

٩٢ حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٦٠٧.

٩٣ حسن أبو غدة، أحكام السجن، ص ٥٩٨-٦٠١.

٩٤ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٦٣.

٩٥ أنظر لتمام ملاحظاته وتقييماته: المقرئ، الخطط، ١٨٧/٢.

المراقبة لها؛ بل أحسن السجون ما كانت فارغة ولا يطول بقاء المسجونين فيها مع كثرة الجهود لإصلاحهم مدة بقائهم.

وأما النفي والإقامة الضرورية والمنع من دخول منطقة فإنها تستعمل لعدة جرائم مثل نفي أهل الفحش، والشذوذ مثل البكر الزاني والمختنن، ونفي أهل الفساد من السوق مثل المحتكرين.<sup>٩٦</sup> ربما لا يناسب النفي بعض المجرمين؛ فتقدير كون النفي مصلحاً أم لا يرجع إلى القاضي فيقدره حسب الأشخاص والوقائع.

وخلاصة معايير هذا الجنس: ١- المشروع من هذا الجنس هذه الأربعة المذكورة فيما قبل، وهي الحبس والتغريب والإقامة الضرورية والمنع من دخول منطقة. ٢- كلها مناسبة لجرائم الاعتداء على منافع العامة وأمواهم وعلى مؤسسات الدولة وإجراء أعمالها. وتناسب أيضاً الجرائم ضد الأخلاق العامة ونظام الأسرة والأمن الاقتصادي وجرائم ترك العبادات. ٣- ومدة العقوبة على ثلاثة أنواع: الحبس المشروط بإصلاح الحال والتوبة، والحبس المؤقت والحبس المؤبد. فاللازم لجرائم ترك العبادات والجرائم التي ضد الأخلاق العامة عقوبات مشروطة المدة. وأما الجرائم ضد العامة ومؤسساتها والأمن الاقتصادي فيناسبها الحبس المؤقت. وأما الحبس المؤبد فلا يستعمل إلا لمن عظم خطره ولم يبلغ درجة جرائم الحد من جنسه، مثل الجرائم المنظمة من قبل أعضاء منظمات الإرهاب أو عصابات الجرائم أو تكررت جريمته، مثل السارق الذي قُطعت يده ورجله من قبل فسرق ثالثاً فيحبس مؤبداً على اختلاف بين المذاهب. ومعنى المؤبد حبسه حتى ينقرض جيله إن كان المجرم من منظمة إرهابية مثلاً، وهذا يتحقق في ربع العصر أو يبلغ الشيخوخة ويفقد طاقته للجرائم إن كان مجرمًا عاديًا مثل السارق. ٤- اختيار العقوبات مشروط بكونه نافعاً زاجراً؛ فالتغريب مثلاً أو الإقامة الضرورية في البيت إذا أدى إلى فساد أكبر أو يتوقع تكرار الجريمة فلا معنى في اختياره. وأما إذا كانت السجون مليئة وساءت إدارتها وظروفها فلا ينبغي اختيار الحبس أو إطالة مدته لأن فيه إكثار الفساد. ٥- وهذه العقوبات يمكن اجتماعها بعضها ببعض وبالجلد والتشهير وأنواع الحرمان؛ ولكن لا نرى تبديل الحبس وغيره بالعقوبات المالية، أعنى أن تؤخذ النقود بدلاً من الحبس.

### ٣- العقوبات المالية: ٩٧

إن أكثر الفقهاء المتقدمين لم يروا العقوبات المالية مشروعة؛ ومن رآها مشروعة لم يجوزها إلا في مسائل قليلة، ولذلك لا نجد الموضوع في المصادر القديمة إلا نادراً. وأما الفقهاء المتأخرون فقد

٩٦ أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٨٦؛ ابن حجر، فتح الباري، ١٥/٦٦٩.

٩٧ أنظر: الجويني، الغياثي، ص ٢٨٧-٢٨٩؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٤٣-٢٤٥؛ ابن قدامة، المغني، ٥/٥٢٦؛ ابن تيمية، الحسبة، ص ٥٣-٦٤؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/١٥٩.

ناقشوا مشروعية العقوبات المالية بالتفصيل، ولم يجوز الأحناف والشافعية والحنابلة -على القول الأرجح في المذهب الحنبلي- هذه العقوبات بسبب أنها لا يوجد لها أصل يستند إليه أو يقاس عليه، وأنه لا يُحل ذنب من الذنوب مال مسلم إلا ما شُرِع من باب الديات، وأنه لا يناسب من جهة السياسة الجزائية تجويز تلك العقوبات التي تفتح المجال إلى الغضب والظلم. غير أن علماء المالكية والحنابلة جوزوا الإتلاف والتمليك في بعض المسائل استناداً إلى بعض الروايات. ثم بحث ابن تيمية الموضوع بالتفصيل وقسّم العقوبات المالية إلى ثلاثة أنواع، أي الإتلاف والتغيير والتمليك؛<sup>٩٨</sup> والذين جاؤوا من بعده أضافوا الغرامة والمصادرة. وعد بعض الفقهاء الحرمان المالي وحجز المال أو إمساكه مدة معينة والمنع من التصرف فيه من العقوبات المالية. غير أن فقهاء المذهب الحنفي بعد أن فسروا العقوبة بالمال بحجزه مدة معينة، مثلوا لها بإمساك أسلحة البغاة وحيولهم ونقودهم إلى نهاية العصيان ليتسلموها بعد توبتهم أو توضع في بيت المال إن لم يتوبوا. وفيما يلي سنناقش بالإيجاز مشروعية العقوبات المذكورة من جهة القواعد ونحدد بالتعريف، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ثم نضبّطها بالمعايير.

أولاً إن إتلاف المال معناه إعدام الشيء أو إهلاكه حتى لا يستفاد منه؛ وهو على قسمين: الإتلاف لذات المادة أو لغيرها. فالأول متعلق بأعيان الأشياء، أي بإتلاف المواد غير المتقومة بالنسبة للمسلم مثل الخنازير والمسكرات وآلات القمار والأصنام. واتفق الفقهاء في جواز إتلاف هذه المواد إذا وجدت في يد المسلم. وهل يعد هذا الإتلاف عقوبة مالية؟ فيه نظر. والقسم الثاني متعلق لا بعين المادة بل بصفتها أو بكونها محلاً أو وسيلة للمحرمات بأن تكون فيها مفسدة في وجه الاستعمال أو وجه الإنتاج لها؛ وإن كانت المادة مالا متقوماً في الأصل، مثل إراقة الحليب المزوج بالماء والمنتجات الغذائية التي لم تُنتج على شروط النمط المرسوم وإتلاف النقود الورقية الزيّفة. ورؤي أن النبي (عليه الصلوة والسلام) أمر بكسر الأواني التي تحفظ فيه المسكرات وهدم مسجد ضرار، وهدم عمر وعلى (رضي الله عنهما) حوانيت البيع للمسكرات. وفي هذا القسم

٢٢٠-٢٢١؛ الطرابلسي، معين الحكام، ص ١٩٥؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٦٨/٥؛ دده أفندي، السياسة الشرعية، ص ١٣٨؛ البهوتي، كشاف القناع، ١٠٦/٥-١٠٧؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٦١/٤-٦٢؛ عبد العزيز عامر، التعزير، ص ٣٩٥-٤٣٥؛ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ٧٠٥/١-٧٠٨؛ أحمد فتحي بهنسي، التعزير في الإسلام، ص ٣٧-٤٠؛ محمد سعيد رمضان البوطي، محاضرات في الفقه المقارن (دمشق ١٤٠١/١٩٨١)، ص ١٤٨-١٦٨؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي، ٢٠١/٦-٢٠٥؛ ناصر الخليلي، الظروف المشددة والمخففة، ص ١٦٧-١٩٧؛ ماجد أبو رخية، "حكم التعزير بأخذ المال (الغرامة المالية)"، ضمن مسائل في الفقه المقارن، لجمع من المؤلفين (عمان ١٤١٨/١٩٩٧)، ص ٢٥٥-٢٧٠؛ "تعزير"، الموسوعة الفقهية، ٢٧٠/١٢-٢٧٣.

تفصيل بين مقدور التفريق من المادة أو الصفة اللاحقة المرودة وبين غير مقدور التفريق. وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء يرون جواز إتلاف كليهما، إلا أن أكثر الفقهاء لا يرون ذلك. وعلى هذا لا يتلف مقدور التفريق بل يفرق من المقصود اللاحق المذموم. وأما غير مقدور التفريق فيتلف مثل النقود المزيفة، أو يُؤخذ من صاحب المال ويُنفق على ذوي الحاجات إن لم يكن ضرر في ذلك، مثل الأغذية المنتجة بغير النمط المرسوم، أو لا يتلف ولكن يباع عليه بيان وصفه، أو يُجبر صاحب المال لاستعماله في وجه مشروع مثل المباني المستعملة في أمر غير مشروع من قبل. وأما هدم النبي (عليه الصلوة والسلام) مسجد ضرار فمُؤوّل بأن البناء صار من قبيل غير مقدور التفريق من الصفة اللاحقة بكونه مركزاً وشعاراً للنفاق والضرار ولخطر تكرار الجريمة فيه. وأما أواني المسكرات فقد كُسرت لكونها مصنوعة خاصة للمسكرات، وما كانت تستعمل في غيرها أو بسبب تذكيرها بصورتها ورائحتها بالمسكرات؛ وفي كل هذه الخيارات فالأواني غير مقدور التفريق من الصفة اللاحقة المرودة. والمفهوم من ذلك أن إتلاف الأموال المنتقمة أقرب ليعد من العقوبات المالية؛ غير أن مقدور التفريق منها لا يُتلف على رأي الجمهور، ويجوز إتلاف غير مقدور التفريق فقط.

وأما التغيير فمعناه أن يُغيّر المال حتى يفقد الصفة المذمومة فيه، ثم يستعمل على صورته الجديدة. فمثاله تجزئة النبي (عليه الصلوة والسلام) قماش الوسادة الذي فيه صور ذوي الحياة. وهل التغيير بتلك الصورة عقوبة؟ فيه نظر. بل هذا الفعل مجرد النهي عن المنكر، خصوصاً بأنه (عليه الصلوة والسلام) تصرف في ملكه. ولو وُجدت قنات للمسكرات فأرسلت بعد تكسيورها وتمشيمها أو بدون تكسيورها إلى المصنع لإعادة الإنتاج، فهذا تغيير ونهي عن المنكر وليس بعقوبة ما دام الزجاج المهشم أو ثمنه سُلم إلى مالك القنان. وكذلك لو بنى مقاول (متعهد) مبنى وزاد فيه طابقاً أو استعمل فيه ميازيب وأنابيب لم ترخص فيها البلدية فقضى القاضي على المقاول أن يهدم الزيادة ويغير الأنابيب بما يطابق النمط المرسوم هل هذا يعد عقوبة؟ فيه نظر. بل هذا قرار قضائي لا عقوبة فيه. وأما لو قضى بهدم المبنى كله أو دفع مبلغ لبيت المال لكان ذلك عقوبة مالية، ولا يجوز ذلك عندنا.

وأما التملك فتعريفه كعقوبة مالية، أخذ مال أو نقود من ملك المجرم وتمليكه للمجني عليه إن كان هناك من يتضرر من الجريمة مباشرة أو تمليكه لطائفة من الناس. وله صورتان مذكورتان في المصادر: ١- أن يؤخذ الحليب المخلوط بالماء من بائعه الغاش ويُتصدق به على الفقراء، ٢- وأن يأخذ ضعف ما سرق من السارق الذي سقط الحد عنه بسبب نقص بعض شروط الحد ويعطى للمسروق منه. وعلى قول أكثر الفقهاء لا يجوز كلاهما لأنهما مخالفان للقواعد الثابتة من الشريعة؛ والروايات القليلة مؤولة بالنسخ أو بالمرجوحية أمام النصوص الأقوى. وعلى قبول الصورة الأولى مجال تطبيق هذه العقوبة محدود بالباعة والتجار والمنتجين. وأما أنسب الأقوال

الشرعية فهو قول من قال بأن القاضى يعين وكياً ممن يأمن، فيبيع المال المغشوش بشرط أن لا يضر استعماله ويبين خصائصه للمشتري ثم يسلم الثمن للمالك الغاش. وأما العقوبة التعزيرية فتكون بإخراجه من السوق والحرامان من التجارة مدة معينة أو الحبس أو الجلد والتشهير أو مجرد التوبيخ حسب الجريمة.

وأما الغرامة فمعناها أخذ النقود أو المال من المجرم عقوبة لجريمة ما ووضع المأخوذ في بيت المال. وأما ما أخذ ضمناً مقابل ما يتلفه المجرم فليس بعقوبة؛ وأما العقوبة بالحرامان من بعض الحقوق المالية فليست من قبيل الغرامة المذكور تعريفها. والغرامة بأخذ النقود أصبحت من أكثر أنواع الجرائم استعمالاً في القوانين الوضعية الغربية مع عقوبة الحبس. فالغرامة تؤخذ كعقوبة أصلية مثل ما يكون في عقوبات السير أو بدلاً للحبس أو تكميلية للعقوبة الأصلية؛ وله صورتان المذكورتان في المصادر الفقهية: ١- أخذ مال أو نقود من المجرم الذي سقط عنه الحد بسبب نقص بعض شروط الحد، مثل سارق الضالة أو سارق الثمر المعلق والجالس في مجلس الشرب ولم يثبت في حقه حد الشرب لعدم ثبوت شربه. ويذكر أحياناً تضعيف ما سرق من المال أو كتم من الضالة. ٢- أخذ شطر مال مانع الزكاة؛ فحكم الغرامة مثل التملك. فعلى قول أكثر الفقهاء لا يجوز كلاهما لأنهما مخالفتان للقواعد الثابتة من الشريعة؛ والروايات القليلة مؤولة بالنسخ أو بالمرجوحية أمام النصوص الأقوى.

وأما المصادرة فيختلف حكمها حسب تعاريفها: ١- قد يكون مرادفاً للعقوبة المالية إتلافاً أو أخذاً أو إخراجاً من ملك المجرم بالبيع أو غير ذلك. وهذا ليس ما قصدناه هنا. ٢- قد يعرف بأخذ المال عقوبة على جنائية إذا كان المجرم موظفاً للدولة أو ناظرًا للوقف أو غير ذلك من الناس. وعلى هذا التعريف المصادرة نفس الغرامة، فتأخذ حكمها والتقييد بالموظفين يجعلها نوعاً خاصاً منها. ٣- أخذ الضرائب عظيمة القدر من الأغنياء كرهاً منهم أثناء الضرورات المالية، مثل الحروب والعصيان وإفلاس الخزينة. وليس هذا من العقوبات ولا ندخل لتفاصيل أحكامها. ٤- ونرجح تعريفها بأنه أخذ مال غير مشروع من مال المجرم أو المتهم من الموظفين ووضعه في بيت المال. ويدخل في هذا تعريفه بأخذ ما حصل للموظف بجاه الولاية بأخذه المال من الناس برضاهم أو بغير رضاهم. وبهذه الصورة هي ليست عقوبة لأنه لا يأخذ من حق المجرم شيئاً عقوبة بل يأخذ منه ما لا يستحقه. وينبغي تمييزها من رد الحق والغصب والغرامة والتملك. وأما رد الحق إلى صاحبه فمثلاً لو ثبت لشخص ما زيادة في ثروته بأخذه ملك الغير بطريق غير مشروع فأخذت هذه الزيادة منه وأعيدت إلى ملاكها الحقيقيين فهذا رد الحق الواجب إلى أهله وليس بعقوبة ما لم يتغير مقدار المال المأخوذ في الطرفين ولم يزد عليه شيء. وإذا كان المالك الحقيقي بيت المال فرد الحق والمصادرة يتواطآن؛ وإذا كان رجلاً من الناس أو مؤسسة أو منظمة من المنظمات الخاصة يختلفان. ولا فرق بين كون سبب الزيادة غير المشروعة هو الغصب أو الربا

أو الرشوة أو الاختلاس أو الغش أو السرقة أو غير ذلك؛ فالمصادرة تخص المجرمين من الموظفين الذين تثبت زيادة في ثروتهم من طريق غير مشروع أو غير معلوم أو لا يقدر هو على بيان مصدره المشروع، فتؤخذ الزيادة إلى بيت المال؛ وربما يكون المالك الحقيقي فرداً من الناس ولكن لا يعلم أو لا يظهر. وأما الغصب بطريق أخذ مال الغير بالإكراه بغير سبب شرعي فتكون المصادرة نوعاً خاصاً من الغصب إن لم تستند إلى سبب شرعي أو لم يُرد المال إلى صاحبه إذا كان معلوماً كما تكثر نماذجها في التاريخ. والإتلاف والغرامة والتملك والمصادرة كلها مشتركة في معنى نزع المال من المجرم ولكن من جهة الملكية؛ ومآل المال يختلف في بعضها عن بعض: ففي الإتلاف يكون المال المتقوم ملكاً للمجرم ومآله إلى الإعدام. وفي التملك -على رأي من جوزه- كذلك ملكيته للمجرم ومآله إلى المجني عليه أو آحاد الناس. وفي الغرامة والمصادرة مآله إلى خزينة الدولة ولكن الملكية تختلف، فتؤخذ الغرامة من ملك المجرم والمصادرة على تعريفنا ليست عقوبة لأنه لا تجري في ملكه.

والمصادرة إذاً حسب التعريف ليست عقوبة وليست غصباً، بل أخذ مال زائد غير مشروع أو غير معلوم المصدر حصل في ثروة الموظف أثناء وظيفته بعد محاسبته ورد ما كان معلوم المالك منه إلى مالكة. وما رُوي عن مصادرة عمر (رضي الله عنه) أموال ولاته محمول على ذلك وليست عقوبة؛ فمثلاً رُوي أنه صادر شطر مال أبي هريرة (رضي الله عنه). ويعد أن يكون السبب كسب المال من طريق محرّم مثل الغصب والرشوة والغش، لأنه لم يرو أنه عزّره بل حاسبه ثم أراد رده إلى وظيفته. وربما أخذ الهدايا منه بأنها غير مشروعة للموظفين، وأخذ من ربح تجارته رأياً منه أن الوالي مأجور في وقته كله للعامة، ولما اشتغل بالتجارة أخذ منه قسطاً مقطوعاً كما يؤخذ ذلك من العبد المأذون له في التجارة.

و نرى أن العقوبات المالية قد طبّقت في الدول الإسلامية عبر التاريخ، وخصوصاً أن تلك العقوبات قد لقيت مجالاً واسعاً للتطبيق في الدولة العثمانية.<sup>٩٩</sup> واتخذوا هذه العقوبات من موارد خزينة الدولة، ورأوا ما أعطي لرجال الدولة من الأموال أمانة في أيديهم يتصرفون فيها أثناء وظيفتهم للخدمات؛ ثم إذا انتهت وظيفتهم ترد إلى الخزينة وكانوا يبقون ما يكفي لمعيشة أسرهم. غير أن الأحق أن لا تخلط العقوبة بموارد الخزينة، لأنه فساد بذاته؛ فكان يصادر مال الرجل ولو كان مظلوماً لسد الفراغ في الخزينة. ولموارد الخزينة طرق كثيرة تبدأ بالضرائب؛ فأخذ المال بالعقوبة لسد فراغ الخزينة أشد فساداً من أخذ الضرائب أكثر من الحاجة وطاقة الناس.

فخلاصة معايير هذا الجنس: ١- أن الذنب لا يبرر أخذ المال، ولا يؤخذ مال أحد بلا سبب شرعي، وليس في الروايات ما يبرر ذلك ولا يقاس على الروايات المعدودة إن صح نقلها بدون

٩٩ أنظر مثلاً: Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş* (Konya 2008), s. 106-135



تغيير المعنى. ولدى بحثنا للنصوص والقواعد المستنبطة منها وآراء الفقهاء والأمثلة للعقوبات المالية، نرى أنه لا يدخل إتلاف غير المتقوم والتغيير والمصادرة على تعريفنا في مفهوم العقوبة أصلاً؛ وأكثر الفقهاء قبل العصر الحديث لم يروا شيئاً من العقوبات المالية من إتلاف أو تملك أو غرامة. وعلاوة على مخالفتها للقواعد الشرعية للعقوبة بأخذ المال مساوئ كثيرة، منها الإفساد للأمن المالي، ومنها أن تكون زاجرة للغنى، ومنها أن تفقد المساواة في العقوبة. ولا نرى جواز المعاقبة بهذا الجنس إلا بنوعين: الحرمان المالي وإتلاف المال المتقوم غير مقدور التفريق عن وجه استعماله. ٢- ويناسب الحرمان من السوق وبعض الحقوق الجرائم المخلة بالأمن الاقتصادي وصحة العامة والجرائم ضد الخزينة. ٣- وأما مدة الحرمان فتقدر حسب ظروف الجريمة والمجرم، فيكون مؤبداً أو مؤقتاً أو مشروطاً بإزالة الضرر وإصلاح الحال. ٤- فلا تقييد في المكان والزمان والظروف الأخرى لتقدير عقوبة الحرمان المالي؛ إلا أن الظروف الاقتصادية وضرر الجريمة تؤثر في شدته ومدته. ٥- يمكن اجتماع الحرمان المالي بعقوبات الحرمان غير المالية وأنواع العقوبات السالبة للحرية مثل الحبس والتغريب.

#### ٤- العقوبة بأنواع الحرمان:

هذا النوع أكثر ارتباطاً بالقرارات السياسية من الأنواع الأخرى، مثل المنع من ممارسة بعض الحقوق، والهجر والمقاطعة والعقوبات الانضباطية بما فيها العزل من العمل. وأما المنع من ممارسة بعض الحقوق فهو أوسع دائرة من الأنواع الأخرى، وهو أهم أنواع الحرمان. مثال ذلك: المنع أو التقييد من السياحة والمنع من العمل في مؤسسات الدولة ورد الشهادة في المحاكم، وإبطال الرخصة للعمل في قطاع معين من التجارة والاستثمار وإبطال اللقب الإداري أو العلمي أو العسكري وإبطال رخصة السياقة. وهذا النوع خطير جداً في زماننا لأنه يمكن أن يكثر الظلم فيه، والتفرقة بين الناس بسببه؛ ولذلك يجب تقييد تلك العقوبات وأسبابها من الجرائم كلها على حدة بشروط معتبرة شرعاً.

وأما الهجر والمقاطعة (أي قطع العلاقات) فيكون ضد الأشخاص والمؤسسات من الشركات والجمعيات بأشكال عديدة، مثل قطع المكالمة وقطع المبيعات والعلاقة الحاصلة بين الشركاء، ومنع الشركة من فتح المكاتب، والإسقاط من العضوية، إلى آخره.

وأما العقوبات الانضباطية في الدوائر الحكومية أو الشركات في وقتنا الحالي فتحتوي غالباً على الإنذار والعتاب (أو التنديد) والعقوبة النقدية وتزليل الرتبة وتغيير القسم أو مكان العمل والعزل من العمل. وكل ذلك جائز بالشروط الموافقة للعدل، إلا العقوبة النقدية فإنها عقوبة مالية بأخذ جزء مقطوع من الراتب الشهري مرة واحدة أو أكثر وهو بغير عوض مشروع، وليس الجزء المقطوع بدل ضرر ولا يُؤخذ كبديل صلح، لأن قرار القطع من الراتب يُتخذ

من طرف واحد وليس بمصالحة طرفين. وأما إذا كانت العقوبة بصورة تنقيص الراتب فذلك اقتراح عقد جديد للموظف، غير أنه يحافظ على حقوقه السابقة الناشئة من العمل. وأما العزل من العمل فيكون للخيانة في العمل بأخذ الرشوة أو الاختلاس أو الضرار المتعمد للمؤسسة أو لبيت مال الدولة أو تزوير الوثائق المهمة أو إفشاء السر والتجسس لتحصيل المنفعة الشخصية أو ما شابه ذلك.

فخلاصة معايير هذا الجنس: ١- إن العزل من العمل وتزليل الرتبة وتغيير مكان العمل والمنع من ممارسة بعض الحقوق والهجر والمقاطعة عقوبات مشروعة. ٢- العزل من العمل يناسب من أخذ الرشوة أو غل في مال الدولة أو ارتكب التجسس لصالح الأجانب أو التزوير في الأوراق الرسمية. وتزليل الرتبة وتغيير مكان العمل لمن كانت جريمته أدنى مما ذكر مثل تكرار الإخلال بالأوامر أو سوء المعاملة للمواطنين. والمنع من ممارسة الحقوق يناسب من استعمل حقاً معيناً بسوء، مثل أخذ رخصة السياقة من الذي تكرر إخلاله بقواعد السير وإبطال رخصة الدكاكين والحوانيت للبيعة الذين يغشون الزبائن. ٣- تقدر مدة الحرمان حسب الجرائم واعتياد المجرم مؤقتاً أو مؤبداً أو مشروطاً بإزالة الضرر وإصلاح الحال. ٤- ينبغي أن لا يستعمل الحرمان كسلاح سياسي أو وسيلة للمنافع الشخصية أو الطائفية فيكون ظلماً. ٥- يمكن اجتماع الحرمان مع الجلد والتشهير والحبس والنفي.

#### ٥- عقوبات التحقير المعنوي:

يكون التحقير المعنوي بالتوبيخ والتشهير. وأما ما قال البعض من كون التعزير بالكلام، فيبدأ بالوعظ ثم التهديد والتوبيخ كما جاء في الآية الكريمة (النساء ٣٤)، فإن الوعظ والتهديد لا يكونان من العقوبة في شيء؛ فهل يقال للواعظ في المسجد الذي ينذر بالعذاب هو يعاقب المستمعين؟ بل الآية جمعت وسائل السياسة الشرعية ومن بينها العقوبة. وإذا كانت العقوبة متوجهة إلى المجرم فهي التوبيخ أو العتاب. وإذا كانت متوجهة إلى العامة لإعلامهم بالمجرم ليتجنبوا ضرره ويتم تحقير المجرم بشدة فهي التشهير. وأما القول في التوبيخ فيتجه إلى ذات المجرم أو فعله بالتعيب لا بالشتم والسب. ١٠٠ فلا نرى التوبيخ جزاءً مفيداً إلا للأتقياء وذوي الحياء الذين لا يصدر منهم القبايح إلا خطأ ونادراً. وأما التشهير ١٠١ فيكون بقصد التحقير وإعلام الناس ليتجنبوا ضرره، فهو من قبيل التحقير المعنوي، وقد يحتوي على ضرر مالي. ويكون بالنشر

١٠٠ لا يجوز الشتم والسب حتى قالوا "إن الأب يعزر إذا شتم ولده"، أنظر: أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر، ١٨٧/٢. علماً بأن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة، إذا حرم شتم الأب ولده فيحرم الشتم على ولي الأمر والقاضي بطريق أولى.

١٠١ أنظر: السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ١٤٥/١٦.

عن طريق وسائل الإعلام أو بتطويف المجرم في الميادين. فالتشهير أنفع للعلامة إذا كانت الجريمة تكررت من المجرم أو متوقعة من الآخرين.

وخلاصة معايير هذا الجنس: ١- المشروع هو التوبيخ دون السب والشتن، والتشهير بوسائل شتى. ٢- والتوبيخ مناسب للصغيرة ولذوي الهيات من الذين لم تتكرر جرماتهم. والتشهير مناسب لمن يتوقع ضرره للعلامة مرة أخرى. ٣- ويمكن التوبيخ بالكتابة، ويمكن تسجيله مدة معينة حسب أهمية الجريمة. وأما صفة التشهير ومدته فتختلف حسب الحاجة. ٤- ينبغي أن لا يؤدي التشهير إلى انتشار الجريمة ولا يكون ترويحاً لها وأن لا يُتخذ وسيلة للمنافع الشخصية في السياسة والتجارة. ٥- والتوبيخ للجريمة الصغيرة لا يجتمع عادة مع العقوبات الأخرى، ولكن في الجرائم الكبيرة يكون زيادة على العقوبات الأخرى؛ ويمكن إجتماع التشهير بالجلد والعقوبات السالبة للحرية وعقوبات الحرمان.

#### ٦- التشغيل الإجباري:

من المعلوم أن تشغيل السجناء لتعليمهم صنعة أو مهنة أو كسباً لعيشهم في السجن -إن كان برضاهم ودون استعمار- مشروع وممدوح. ونقصد بالتشغيل الإجباري هنا أنواعاً: ١- التشغيل للتأديب ٢- أو التشغيل للإستعمار، ٣- أو للتعذيب ٤- أو للحاجة العامة ٥- أو لأداء دينه. فإذا كانت الجريمة ضد المنافع العامة، وهي صغيرة خفيفة مثل إخلال قواعد المرور أو نظافة الطرق أو معاملة الأولاد والزوجة بسوء بدون ضرر كبير، فعوقب المجرم بقراءة الكتب في المكتبة مدة معينة أو بتنظيف مستتره مدة قصيرة، فذلك مشروع لأنه بقصد التأديب. والتشغيل للتأديب يمكن أن يكون كعقوبة أصلية أو بديلة، أعنى يكون بدلاً عن الحبس لمدة قصيرة. وأما التشغيل لأسباب أخرى فممنوع؛ غير أننا في التاريخ نرى نوعاً من تطبيق ذلك للحاجة العامة. فيذكر مثلاً في الدولة العثمانية أن بعض المجرمين عوقبوا بالتجديف للأسطول البحري للجيش. وهذا التعزير كتب في القوانين التي صدرت من السلاطين بتصديق المفتي العام وقضى بها القضاة في المحاكم؛ وذلك يعنى أن بعض الفقهاء يذهبون إلى ذلك. ومن المعلوم أن التعزيرات في الدولة العثمانية كانت شديدة لسياسة الدولة في حفظ النظام والأمن؛ فلكل أمة ظروفها الخاصة ولا نُسأل عما يفعلون. ولا نرى للتشغيل الإجباري دليلاً، ولا نرى تبديل أي عقوبة إلى التشغيل.

#### ٣- الخاتمة

قد ناقشنا في هذه المقالة معايير التعزير لتمهيد الطريق لبناء منهج قويم في تقدير العقوبات التعزيرية والتسهيل للمطبق في إقامتها. ودعوى المقالة أن التعزير مقيد بالمعايير

ولو كان غير مقدر، فإنه ما فُوض تقديره على الإطلاق بل فوض اختيار النوع وتقدير المقدار فقط ولهما شروط.

أكدنا على وجوب شرعية الجرائم والعقوبات التعزيرية؛ واتضح مما سبق أن مسائل التعزير فيها مجال واسع للاجتهاد الفقهي، ولا يجوز القول فيها من تلقاء الهوى وعدم اعتبار المعايير فيها. وقبل البحث عن المعايير حاولنا تمييز التعزير عن المصطلحات المشابهة لكي تتضح ماهيته وخصائصه، وأضفنا أقسامًا لتبيين مجاله وشموله وما يتعلق بتنفيذه، وكل ذلك تمهيدًا لفهم المعايير وتوضيحها. وفي قسم المعايير استنبطنا المعايير العامة أو جمعنا ما كانت متفرقة في المصادر أولاً، فرأينا أن بعضها مشتركة بين التعزير والعقوبات المقدرة وبعضها تختص به. ثم حاولنا توضيح المعايير الخاصة لأجناس العقوبات التعزيرية، فوجئنا أكثر اهتمامنا لفصل المشروع منها من الممنوع، وحاولنا أيضًا بيان أجوبة الأسئلة التي طرحناها في بداية القسم. فنقول نتيجة لهذا القسم بعدم جواز الإتلاف تعزيرًا، كان على صورة القتل أو على صورة إتلاف ما دون النفس، وبعدم جواز أخذ المال تعزيرًا، فنحصر أنواع العقوبات التعزيرية في الجلد والحبس والتوبيخ والحرمان في أكثر الأحوال؛ وهناك عقوبات أخرى في كل من الأجناس.

و من ناحية السياسة الشرعية والحقبة التاريخية التي نعيش فيها، نرى أننا في عهد جديد من تاريخنا، فيستحدث تأسيس التوازن بعد أن هُدمت المؤسسات القديمة والتوازن القديم بينها والذي تم تأسيسه في عهد المماليك والدولة العثمانية؛ فذلك يقتضي تقييمًا جديدًا، فإن رجال الدولتين من الأمراء والعلماء رجحوا العقوبات الشديدة، ففتحوا باب التعزير بالقتل وأخذ المال، فوسعوه. فمثلاً، وُضعت عقوبات مالية بأخذ النقود لكثير من الجرائم في الدولة العثمانية أصلية في بعض الجرائم، وتكميلية في الحدود والقصاص. أثر في ذلك وجود حاجتين: أولاً، إن الدول المستندة إلى مجتمع مكون من القرويين والبدو تختار بطبيعتها النضال والقتال والتشديد قبل المؤانسة والتصالح لحل المشاكل والاختلافات. وثانياً، إن الدول الكبرى آنذاك كانت مستندة إلى الزراعة في أصل نظام الموارد؛ فإذا انقطعت أو قلت الموارد من الغنائم والخراج وضرائب التجارة وأوا العقوبة المالية من موارد خزانة الدولة. وكذلك ظروف طوائف المجتمع ورجال الدولة والمعارك بينهم تؤثر في كثرة القتال والقتل. ففي الدولة العثمانية قبل فتح استانبول لا نرى التعزير بالقتل إلا نادراً، لأن أكثر رجال الدولة كانوا من العلماء الأحرار، فكانت قوة السلطان مقيدة بهم. فلما أصبح أكثر الرجال من ممالك السلطان - وهذا أسباب إدارية وسياسية - فاستبد السلطان في حكمه وكثرت معارك أحزاب المماليك بعضهم ببعض فكثرت القتل تعزيرًا. وقد نرى في تاريخ الدولة العثمانية أن أكثر القتل تعزيرًا (أو سياسة في اصطلاحهم) وقع على رجال الدولة من السيفية (البيروقراطية

العسكرية) والقلمية (البيروقراطية المدنية) غير العلمية (العلماء)، أعنى كان تطبيق عقوبة القتل نادرًا على العلماء والرعايا (الشعب). فتلك أمة قد حلت، كانت لها ظروفها الخاصة، ولنا عبر فيهم. وأما الآن، فالدول الحديثة لا تحتاج إلى تشديد في العقوبات التعزيرية لأن وسائل السيطرة كثرت وقويت في يد السلطة، فإنها تجد قدرة ووسائل فنية متنوعة لتحكم على كل أنحاء البلد وعلى مختلف طبقات المجتمع؛ فازديادها في القوة والسيطرة يزيد تأثير اجراءاتها وتصرفاتها، فلا ينبغي اللجوء إلى العقوبات الشديدة لأن تطبيق العقوبات المقدرة تتكفل بزجر المجرمين المكابرين.

## Özet

### Ta'zîr'in Ölçü ve Kaideleri

Bu makale, ta'zîr cezalarının takdirine yön verecek birtakım ölçü ve kaidelerin bulunduğunu, dolayısıyla hâkime sınırsız ve keyfî bir yetki tanınmadığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ta'zîr cezaları hedefleri, türleri, miktarı/süresi, uygulama şartları, uygulayıcısı, ispat yolları, cezanın düşmesi gibi çeşitli açılardan kaidelere bağlanmış olup hâkimin takdir yetkisi daha çok hedefleri gerçekleştirecek şekilde uygun ceza türünü ve miktarını/süresini seçme gibi hususlarda ortaya çıkmaktadır. Tarih boyunca hemen her mezhep içinde ta'zîr cezalarını maslahat düşüncesiyle temellendirerek hâkime geniş bir takdir yetkisi tanıyan fakihler olduğu gibi, başta idam ve para cezaları olmak üzere bir kısım ta'zîr türlerinin meşruluğunu kabul etmeyenler de bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Tazîr, ceza, suç, siyaset-i şer'iyeye, malî ceza, ölüm cezası, maslahat, takdir yetkisi



## مسألة تأخير البيان عند الأصوليين

أرطغرل بونوقالين\*

### The Problem of Ta'hir al-Bayān in Islamic Law

Ta'hir al-bayān, i.e., adjournment of the announcement of the verdict (al-hukm), is an important and much discussed topic in usul al-fiqh. Under this topic, scholars of usul al-fiqh discussed the following issues: adjourning the announcement and declaration of the verdict until or after the time of necessity, making the announcement of the verdict gradually (tadrij), making the announcement of a general verdict in public but declaring the details in a narrow circle, and so on. Majority of the scholars pointed out that adjourning the announcement of the verdict until the time of necessity is legally acceptable, and demonstrated that this is the way that verdicts are normally given. Although their discussions were confined to the period of the revelation of the Qur'an, this method, it is argued, can be considered as a source of inspiration in giving fatwas and regulations for later periods.

Key words: usul al-fiqh, al-bayān, ta'hir al-bayān, al-hukm, tadrij, tadarruj, announcement of the verdict, declaration of the verdict

### تمهيد

عُرِّفَ البيان في اصطلاح الأصوليين بتعريفات متعددة. ويمكن اختيار تعريف ابن الهمام من بين هذه التعريفات لشموله أقسام البيان عند الحنفية. فالبيان عند ابن الهمام هو: "إظهار المراد من لفظ الكتاب أو السنة بدليل سمعي غير اللفظ الذي أُدِّي المرادُ به ابتداءً أو إظهارُ انتهاء المراد من النص أو رَفْعُ احتمال إرادة غيره وتخصيصه عنه". وهذا التعريف يشمل بيان التقرير والتفسير والتغيير والتبديل والضرورة على التقسيم المشهور عند الأحناف.<sup>1</sup> فبيان التقرير هو تأكيد معنى النص. وبيان التفسير هو بيان معنى النص المجمل والخفي والمشارك. وبيان التغيير هو بيان فيه تغيير لموجب النص السابق، ويشمل ذلك الشرط والاستثناء والتخصيص والتقييد. وبيان التبديل

\* الدكتور، باحث في الفقه وأصوله بمركز البحوث الإسلامية (ISAM)، إستانبول.

1 أمير بادشاه، تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، 3/171-172.

هو النسخ. وبيان الضرورة هو البيان المستفاد عن طريق سكوت الشارع.<sup>٢</sup> والمقصود بالبيان عند المتكلمين من الأصوليين هنا بيان المحمل العام والمجاز والمشارك والمطلق والفعل المتردد بين معانيه.<sup>٣</sup> وبعبارة أخرى هو بيان المحمل والظاهر الذي لا يراد به ظاهره.<sup>٤</sup> فهو يشمل بيان التفسير وبعض أنواع بيان التغيير عند الحنفية. واختلف في إطلاق البيان على التخصيص والتقيد ونحوهما عند المتكلمين، هل هو على المعنى اللغوي للبيان أو هو اصطلاح لبعض الأصوليين.<sup>٥</sup>

أما المقصود بالحاجة فهي ضرورة معرفة مراد الشارع من خطابه حتى يتمكن المكلف من العمل وفق الأمر أو النهي الشرعي. وبعضهم عبر بالفعل بدلا عن الحاجة؛ لأنه رأى أن لفظ الحاجة لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال، فينبغي أن يقال حسب رأيه: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل، وإلى وقت وجوب الفعل.<sup>٦</sup> ورُدَّ على ذلك بأنه لا يلزم من التعبير بالحاجة القول بمذهب المعتزلة المذكور، فإن المقصود بالحاجة هنا ليست حاجة المكلف إلى التكليف، بل حاجة المكلف إلى بيان ما كُلفَ به. بالإضافة إلى ذلك فإن كون المؤمنين في حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب ليس مختلفا فيه، وإنما المختلف فيه هو التحسين والتقبيح العقليان. وقد استعمل الفقهاء لفظ الحاجة كثيرا.<sup>٧</sup>

وتأخير البيان يقسمه الأصوليون إلى قسمين. أحدهما تأخير البيان عن وقت الحاجة. والثاني تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. والمقصود بالخطاب نص الشارع من الكتاب أو السنة. وقد بحث الأصوليون موضوع تأخير التبليغ كرفع لمسألة تأخير البيان. لكنهم لم يدخلوا التبليغ في معنى البيان هنا وإن كان البيان بمعناه الواسع يشمل تبليغ الأحكام. ويدل تفريقهم بين التبليغ والبيان أنهم يقصدون بالبيان هنا إيضاح النص المبلَّغ. وقد عبر الأصوليون الأحناف عن

٢ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي (بيروت ١٩٩٤/١٤١٤)، ٢١٥-٢١٦، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٨٥، ٢٩٧؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٤/٣.

٣ عبد المجيد الديباني، المنهاج الواضح في علم أصول الفقه، (بنغازي ١٩٩٥)، ٣٨١/١-٣٨٢.

٤ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ١٠٢/٢.

٥ سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (بيروت ١٩٨٨/١٤٠٩)، ص ٢٧٧.

٦ تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (القاهرة ١٩٨١/١٤٠١)، ٢٣٧/٢-٢٣٨؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٢/٢.

٧ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، تحقيق: عمر سليمان الأشقر (الكويت ١٩٩٢/١٤١٣)، ٤٩٣/٣؛ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ١٠٢/٢.



تأخير البيان وتعجيله بكونه مفصولاً عن المبين أو موصولاً به. وكذلك عبروا بالتراخي بمعنى التأخير.<sup>٨</sup> كما استعمل الدبوسي وغيره كلمتي مقارن وطارئ بمعنى الموصول والمفصول.<sup>٩</sup>

وتبغى الإشارة إلى أن وقت البيان عند الأصوليين محدود بحياة النبي عليه الصلاة والسلام. فسواء كان هناك تأخير للبيان أو لم يكن فكل ذلك يجب أن يكون قد تم في زمن الرسالة؛ لأن بيان المراد بالنص لا بد أن يكون من طرف المتكلم نفسه. وتجدد الإشارة إلى أن الفقهاء قد بنوا كثيراً من الفروع الفقهية على آرائهم في مسألة تأخير البيان.<sup>١٠</sup> ويمكن تناول ما بحثه الأصوليون في هذه المسألة تحت العناوين التالية:

### ١- تأخير البيان عن وقت الحاجة

المقصود بتأخير البيان عن وقت الحاجة هو تأخير البيان عن وقت الفعل في الواجبات الفورية، أي التي حضر وقتها ويجب أن تؤدي فوراً، بحيث إذا تأخر البيان عن هذا الوقت لم يتمكن المكلف من الفعل، لأنه لا يعرف مضمون الخطاب الشرعي. وصورته أن يقول مثلاً: صلوا غداً، ثم لا يبين لهم في غد كيف يصلون، أو: آتوا الزكاة عند رأس الحول، ثم لا يبين لهم عند رأس الحول كيف يؤدون أو إلى من يؤدون، ونحو ذلك.<sup>١١</sup>

اختلف الأصوليون في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. فقال معظمهم بعدم جوازه، حتى حكوا فيه الاتفاق أو الإجماع مما يدل على قلة المخالف. وقال بعضهم بجوازه.<sup>١٢</sup> والمقصود

٨ حافظ الدين النسفي، كشف الأسرار (بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦)، ١١٢/٢؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٢/٣.

٩ أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت ١٤٢١/٢٠٠١)، ص ٢٢١.

١٠ فخر الإسلام البزدوي، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت ١٤١٤/١٩٩٤)، ٢١٦/٣-٢١٨؛ شمس الأئمة السرخسي، الأصول، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (إستانبول ١٩٨٤)، ٢٨/٢، ٣٠؛ جمال الدين الإسني، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (بيروت ١٤٠١/١٩٨١)، ص ٤٣٠-٤٣٢.

١١ نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨)، ٦٨٨/٢.

١٢ أبو الحسن علي بن عمر ابن القصار، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسين السليمان (بيروت ١٩٩٦)، ص ١١٧؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، تحقيق: خليل الميس (بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣)، ٣١٥/١؛ أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق:

بالجواز هنا عند الأكثرين الجواز العقلي لا الوقوع. فقد اتفق معظم الأصوليين على عدم وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة. فالشارع قد بين جميع المحملات وما يحتاج إلى البيان من أوامره ونواهيه في وقت الحاجة بدون تأخير.<sup>١٣</sup> وزعم بعضهم أن تأخير البيان عن وقت العمل واقع، واحتجوا ببعض الأدلة كما سيأتي.

والاختلاف في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مبني على الاختلاف في جواز التكليف بما لا يطاق، فمن جوّز هذا جوّز ذلك.<sup>١٤</sup> والذين جوزوا التكليف بما لا يطاق عقلا هم كثير من الأشاعرة.<sup>١٥</sup> وبذلك قال ابن حزم الظاهري أيضا.<sup>١٦</sup>

عبد المجيد تركي (بيروت ١٤٠٧/١٩٨٦)، ص ٣٠٣؛ إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله حولم النيبالي - شبير أحمد العمري (بيروت ١٤١٧/١٩٩٦)، ٢/٢٠٨؛ القاضي أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المبارك (الرياض ١٤١٠/١٩٩٠)، ٣/٧٢٤؛ الغزالي، المستصفي، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، دون تاريخ)، ٣/٦٥؛ أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة (مكة المكرمة ١٤٠٦/١٩٨٥)، ٢/٢٩٠؛ ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي (بيروت ١٩٩٤)، ص ١٠٤، ١٠٧؛ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويح (مكة المكرمة ١٤١٦/١٩٩٦)، ٥/١٨٩؛ صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح (مع التلويح للفتازاني) (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ٢/١٨؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٣.

١٣ ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: مطبعة العاصمة، دون تاريخ)، ١/٧٥.

١٤ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣١٥؛ أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي (بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨)، ١/٤٧٣؛ إمام الحرمين الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة ١٣٩٩)، ١/١٦٦؛ الغزالي، المستصفي، ٣/٦٥؛ فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني (الرياض ١٣٩٩/١٩٧٩)، ٣/٢٧٩؛ سيف الدين الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام (بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠)، ٣/٤١؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٨٨؛ صدر الشريعة، التوضيح، ٢/١٨؛ جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل (مع سلم الوصول لمحمد بخيت المطيعي) (دون تاريخ و مكان الطبع: عالم الكتب)، ٢/٥٣١؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٣.

١٥ الجويني، التلخيص، ٢/٢٠٨؛ شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ)، ص ٢٨٢؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ص ٩. وقد قال الجويني بأن حكاية جواز التكليف بما لا يطاق عن الإمام أبي الحسن الأشعري هو سوء فهم لمذهبه. انظر: البرهان، ١/١٠٢-١٠٣.

١٦ ابن حزم، الأحكام، ١/٧٨.

## أ- أدلة المجوزين

أدلة الجواز العقلي هي أدلة جواز التكليف بما لا يطاق عند من يجوز ذلك عقلاً.<sup>١٧</sup> وهي مسألة معروفة في أصول الفقه.

واحتج من زعم وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة بأن جبريل أخر بيان صلاة الصبح من ليلة الإسراء. وأجيب من جهة الجمهور بأن أول صلاة يجب أداؤها كانت صلاة الظهر من اليوم الذي بعد ليلة الإسراء. ولو كانت صلاة الصبح من ذلك اليوم واجبة الأداء لبينها جبريل عليه السلام. أو يقال: صلاة الصبح ليلة الإسراء لم تجب إطلاقاً؛ لأن وجوبها كان مشروطاً بالبيان قبل فوات وقتها، ولم يبين ذلك له صلى الله عليه وسلم، ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء.<sup>١٨</sup>

واستدل بعضهم على وقوع ذلك بما روي أن بعض الصحابة كانوا فهموا قوله تعالى: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»<sup>١٩</sup> على حقيقته، فكانوا ينظرون في السحور إلى الخيط الأبيض والأسود حتى يتبين لهم ذلك. ثم نزلت «مِنَ الْفَجْرِ»،<sup>٢٠</sup> ففهموا أن المقصود هو الفجر.<sup>٢١</sup> وأجيب عن هذا بأن المعنى المجازي للخيط الأبيض والأسود كان مشهوراً عندهم، فاكْتَفَى بذلك في البداية، لكن لما خفي المعنى على بعضهم صرّح بالبيان بعد ذلك.<sup>٢٢</sup> وقيل: هو محمول على غير الفرض من الصوم، ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض.<sup>٢٣</sup>

ومال القاضي أبو بكر ابن العربي (١١٤٨/٥٤٣) إلى جوازه، وعلل ذلك بأنه ليس من باب تكليف ما لا يطاق ولكن من باب رفع الحكم وإسقاطه في حق المكلف.<sup>٢٤</sup> يعني أنه إذا لم يبين الحكم في وقت الحاجة فإنه يسقط عن المكلف ولا يؤخذ بفعله.

١٧ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣١/٢-٥٣٢.

١٨ ابن قاسم العبادي، الآيات البينات على شرح المحلي على جمع الجوامع، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت ١٤١٧/١٩٩٦)، ١٦٢/٣؛ سيدي عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، ص ٢٧٤؛ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ١٠٢/٢.

١٩ سورة البقرة ١٨٧/٢.

٢٠ دوام الآية السابقة.

٢١ صحيح البخاري، «الصوم»، ١٦.

٢٢ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ١٠٢/٢.

٢٣ سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ١٨/٢.

٢٤ أبو بكر ابن العربي، المحصول، تحقيق: حسين علي اليدري - سعد فودة (عمان ١٤٢٠/١٩٩٩)، ص ٤٩.

## ب- أدلة المانعين

استدل المانعون لتأخير الخطاب عن وقت الحاجة عقلا وشرعا بعبدة أدلة. ويمكن ذكر هذه الأدلة على الشكل التالي:

- إن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به غير ممكن، لأنه تكليف بما لا يطاق. ٢٥
- قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، ٢٦ وأنه ليس في وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف به. ٢٧

- إن تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل لم يقع، فلم يرد عند الشارع أمر أو نهي يحتاج إلى البيان وجاء وقت العمل بذلك الأمر أو النهي ثم لم يبين الشارع المراد منهما. بل كل النصوص المحتاجة لى البيان قد تم بياها على وجه يتمكن به المكلف من العمل بها.

## ٢- تأخير البيان إلى وقت الحاجة

المقصود بتأخير البيان إلى وقت الحاجة هو أن يرد النص من الكتاب أو السنة محتاجا إلى البيان في الجملة ولا يكون البيان مقرونا به لعدم الحاجة العاجلة إليه، ثم يرد بعد ذلك البيان متراخيا، سواء جاء وقت العمل به أو لم يجئ. وذلك في الأوامر والنواهي التي ليست فورية. فقد يرد الخطاب وليس له معنى ظاهر، مثل أن يكون فيه لفظ خفي أو مجمل أو مشترك أو متواطئ، فيتأخر بيان المراد بهذه الألفاظ. وقد يرد الخطاب وله معنى ظاهر لكنه يكون مستعملا في معنى غير ظاهر، مثل أن يكون الخطاب عاما في الظاهر فيتأخر عنه التخصيص، أو مطلقا ويتأخر عنه التقييد، أو يكون مقيدا بزمن فيأتي فيما بعد ما يبين نسخه.

## أ- آراء الأصوليين في المسألة

اختلف الأصوليون في تأخير البيان إلى وقت الحاجة على تسعة مذاهب. أربعة مذاهب منها آراء مشهورة، اعتنى بها الأصوليون استدلالا ومناقشة وبحثا. وبقية المذاهب في المسألة لم تلق

---

٢٥ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٥/١؛ أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٣/١؛ الجويني، البرهان، ١٦٦/١؛ الغزالي، المستصفى، ٦٥/٣؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٧٩/٣؛ الآمدي، الأحكام، ٤١/٣؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٨٨/٢؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٨/٢؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣١/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٤٩٣/٣.

٢٦ سورة البقرة ٢/٢٨٦.

٢٧ ابن حزم، الأحكام، ٧٥/١؛ أبو يعلى، العدة، ٧٢٤/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٩٠/٢.

تأييدا عند الأصوليين، ولكن ذكروها بدون استدلال ومناقشة تُذكر. ويمكن عرض الآراء في المسألة على النحو التالي:

١- يرى بعض الأصوليين عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فعلى رأيهم يجب أن يكون البيان متصلا بالخطاب. وروي هذا القول عن الإمام أحمد بن حنبل (٨٥٥/٢٤١) والمزني (٨٧٨/٢٦٤).<sup>٢٨</sup> وعزي هذا الرأي إلى داود الظاهري (٨٨٤/٢٧٠) وابنه أبي بكر محمد (٩١٠/٢٩٧)<sup>٢٩</sup> وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفي (٩٤١/٣٣٠). وهو قول أبي بكر الأبهري المالكي (٩٨٦/٣٧٥). وبه قال أبو بكر عبد العزيز غلام الخلال (٩٧٤/٣٦٣) وأبو الحسن التميمي (٩٨٢/٣٧١) من الحنابلة. ونُسب إلى بعض المتكلمين.<sup>٣٠</sup> وعُزي هذا الرأي إلى بعض الحنفية أو كثير من أصحاب أبي حنيفة أيضا.<sup>٣١</sup> لكن لا يصح هذا العزو. ولعل الذين عزوا هذا الرأي إلى بعض الحنفية لم يفرقوا بين بيان المحمل وبيان التخصيص، فقد فرق الحنفية بينهما، فأجازوا تأخير الأول ومنعوا تأخير الثاني كما يأتي.<sup>٣٢</sup>

٢٨ يأتي أسفله رواية القول بالجواز عنهما. وهذا يدل على أنهما لم يصرحا في المسألة، وإنما استنبط المتأخرون ذلك من كلامهما.

٢٩ وعزوه إلى أهل الظاهر عموما لا يستقيم كما فعله الإمام الغزالي وغيره. انظر: الغزالي، المستصفي، ٦٥/٣-٦٦؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩١؛ الأمدي، الأحكام، ٣/٤٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٨٨. فابن حزم عَلم أهل الظاهر لا يقول بذلك كما مر.

٣٠ أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي (إستانبول: مكتبة الإرشاد، دون تاريخ)، ٢/٤٧؛ ابن القصار، المقدمة، ص ١١٩؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣١٥؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٥، ٧٢٦؛ ابن حزم، الأحكام، ١/٧٥؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٣؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢٠٩-٢١٠؛ الغزالي، المستصفي، ٣/٦٦؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩١؛ الأمدي، الأحكام، ٣/٤٢؛ شهاب الدين القرافي، نفاث الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض (مكة المكرمة ١٤١٦/١٩٩٥)، ٥/٢٢٦٧؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١١٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٨٨؛ ابن تيمية، المسودة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ)، ص ١٧٩؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٨. ونقل رجوع أبي بكر الصيرفي عن رأيه بعد مناظرة الأشعري له. انظر: تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢/٢٣٨؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٦، ٤٩٧. وعزاه بعضهم إلى أكثر الحنابلة. انظر: التفتازاني، التلويح، ٢/١٨. وهذا العزو لا يتفق مع مصادر الحنابلة.

٣١ الجويني، التلخيص، ٢/٢٠٩-٢١٠؛ الغزالي، المستصفي، ٣/٦٥؛ الأمدي، الأحكام، ٣/٤٢؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٥.

٣٢ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٠.

ونُسب جواز تأخير تخصيص العام إلى عامة المعتزلة.<sup>٣٣</sup> وهو مخالف لما نقل عنهم في معظم المصادر. فقد قال أبو علي الجبائي (٩١٦/٣٠٣) وابنه أبو هاشم (٩٣٣/٣٢١) والقاضي عبد الجبار (١٠٢٥/٤١٥) وجمهور المعتزلة بأنه لا يجوز تأخير البيان إلا بيان التبديل الذي هو النسخ.<sup>٣٤</sup> ويرى بعضهم منع تأخير البيان مطلقاً حتى في النسخ. ولقائل أن يقول بأن هذين القولين هما في الأصل قول واحد، ولكن لم يذكر استثناء النسخ في أحدهما لكونه أمراً معلوماً، فالنسخ متأخر بطبيعته عن الحكم المنسوخ؛ أو أنهم لم يعدوا النسخ بياناً وإنما عدوه رفعا للحكم.<sup>٣٥</sup> ولكن كلام أبي الحسين البصري (١٠٤٤/٤٣٦) من المعتزلة واضح في أنه لا بد أن يرد بيان إجمالي أن هذا الحكم سينسخ مع ورود نفس الحكم، وقد رد على القاضي عبد الجبار الذي يرى جواز تأخير بيان النسخ.<sup>٣٦</sup> وأبو الحسين البصري يرى أنه يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر فقط مثل المشترك اللفظي، فهو ليس ممن يمنع تأخير البيان مطلقاً.<sup>٣٧</sup> لكن وجود هذا الرأي عنده يدل على أنه من المحتمل أن يكون هناك من يرى منع تأخير البيان مطلقاً حتى في النسخ.

٣٣ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٢/٣.

٣٤ نسب هذا الرأي إلى المعتزلة عموماً. انظر: أبو يعلى، العدة، ٧٢٦/٣؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٣/١؛ الجويني، البرهان، ١٦٦/١؛ الغزالي، المستصفى، ٦٥/٣؛ الكلذاني، التمهيد، ٢٩١/٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٨٨/٢. ولكن أبا الحسين البصري من المعتزلة له رأي آخر سيأتي. فالأولى نسبته إلى جمهورهم. وذكر الفخر الرازي أن أكثر من تقدم أبا الحسين البصري من المعتزلة على هذا الرأي. انظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨١/٣. ونسبه القرافي وغيره إلى جمهور المعتزلة أو أكثرهم. انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٢؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩؛ التفتازاني، التلويح، ١٨/٢؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣٢/٢-٥٣٣.

٣٥ الغزالي، المستصفى، ٧٢/٣؛ القرافي، نفائس الأصول، ٢٢٦٨/٥؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢٣٦/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٤٩٨/٣؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٤/٢.

٣٦ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٦/١، ٣٢٤؛ الكلذاني، التمهيد، ٢٩١/٢-٢٩٢؛ الآمدي، الإحكام، ٤٢/٣؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٨٨/٢؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢٣٦/٢؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٤/٢. فلا حاجة إلى الاستدلال على وجود هذا الرأي بالتأويل والاستنباط العقلي كما فعل بعض الباحثين من غير إشارة إلى رأي أبي الحسين البصري الصريح في ذلك. انظر: محمد إبراهيم الحفناوي، أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، (المنصورة ١٤١٢/١٩٩٢)، ص ١٠٣.

٣٧ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٦/١.

٢- قسم الحنفية البيان إلى أقسام كما ذكرنا أعلاه. ولم يتحدث الأصوليون الأحناف عن تأخير بيان الضرورة الذي هو البيان عن طريق سكوت الشارع؛ لكنهم ذكروا أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان يعتبر بياناً.<sup>٣٨</sup> وقد تحدثوا عن تأخير أنواع البيان الأخرى. فبيان التقرير الذي هو في معنى التأكيد للدلول نص سابق متفق على جواز تأخيره، لأنه لا يغير شيئاً في معنى النص المتقدم بل يقرره ويؤكدده فقط.<sup>٣٩</sup> وبيان التبديل المسمى بالنسخ متأخر بطبيعته عن الخطاب المنسوخ، فهو يرفع الحكم المتقدم.<sup>٤٠</sup> أما بيان التغيير فيشمل الشرط والاستثناء وتخصيص العام وتقييد المطلق. ويمتنع تأخير الشرط والاستثناء لأنه يكون رفعا للحكم الثابت بمطلق الكلام فيكون بمعنى النسخ، كما أنه مخالف لأسلوب كلام العرب. إلا أن ابن عباس أجاز تأخير الاستثناء على خلاف في مقدار هذا التأخير. وأجاز ابن حزم الظاهري تأخير الاستثناء.<sup>٤١</sup> وذهب الحنفية إلى جواز تأخير بيان التفسير الذي يشمل بيان الحفي والمحمل والمشارك في اصطلاحهم، واختلفوا في تأخير بيان التخصيص والتقييد. فجوز مشايخ سمرقند من الحنفية تأخير بيان تخصيص العام عنه. ويتفرع عليه القول بجواز تأخير صرف كل ظاهر عن ظاهره.<sup>٤٢</sup> لكن المختار عند جمهور الحنفية المنع من تأخير بيان مخصص العام، وكذلك صرف كل ظاهر، كتقييد المطلق وتعيين النكرة. وقد قال به أبو الحسن الكرخي (٩٥٢/٣٤٠) والخصاص (٩٨١/٣٧٠) ومشايخ العراق والدبوسي (١٠٣٩/٤٣٠) ومن تبعهم من المتأخرين.<sup>٤٣</sup> ونسب الغزالي هذا الرأي إلى جماعة

٣٨ البزدوي، أصول البزدوي، ٢٨٨/٣.

٣٩ أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢١؛ ابن حزم، الإحكام، ٨٠/١؛ السرخسي، الأصول، ٢٨/٢؛ البزدوي، أصول البزدوي، ٣/٢١٧؛ النسفي، كشف الأسرار، ١١٢/٢؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٨/٢؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٢/٣.

٤٠ وبعض الحنفية لا يسمون النسخ بياناً، لأنه رفع للحكم بعد الثبوت. فهو تبديل للحكم بحكم آخر، وإن كان من الممكن اعتباره بياناً في حق الشارع تعالى، لأنه عالم بحقائق الأمور. ويطلق هؤلاء بيان التغيير بمعنى الاستثناء، وبيان التبديل بمعنى الشرط. انظر: السرخسي، الأصول، ٣٥/٢، ٥٤.

٤١ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٢؛ ابن حزم، الإحكام، ٧٧/١؛ البزدوي، أصول البزدوي، ٣/٢٣٦-٢٣٩، ٢٤١-٢٣٩؛ السرخسي، الأصول، ٣٦/٢، ٤٥-٤٦؛ النسفي، كشف الأسرار، ١١٣-١١٥؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٨/٢؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/١٧٢-١٧٣؛ محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، (دون تاريخ و مكان الطبع: ٥٣٢/٢).

٤٢ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٣/٣.

٤٣ الخصاص، الفصول، ٤٨/٢؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢١، ٢٢٣؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٥/١؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٣/١؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٦؛ الجويني،

دون أن يعينهم.<sup>٤٤</sup> ونُسب إلى بعض الشافعية.<sup>٤٥</sup> ورأي الحنفية هو نفس الرأي المنقول عن بعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي (٩٤١/٣٣٠) وغيره بأنه يجوز تأخير بيان المجمل فقط ولا يجوز في غيره كالعموم.<sup>٤٦</sup> ومعنى عدم جواز تأخير البيان في تخصيص العام وتقييد المطلق عند الحنفية هو أنه لا يكون التخصيص والتقييد المتأخر بيانا تفسيريا أو تغييريا، ولكنه يكون نسخا لبعض حكم اللفظ. والنسخ عندهم يسمى ببيان التبديل كما تقدم.<sup>٤٧</sup>

٣- يرى أبو الحسين البصري (١٠٤٤/٤٣٦) من المعتزلة بأنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة فيما ليس له ظاهر يمكن العمل به مثل المشترك اللفظي.<sup>٤٨</sup> أما النص الذي له ظاهر يمكن العمل به فلا بد من ورود البيان المقترن معه. فلا يجوز تأخير بيان التخصيص أو النسخ أو الأسماء المنقولة إلى الشرع واسم النكرة إذا أريد به شيء معين. وهذا البيان يمكن أن يكون بيانا تفصيليا أو إجماليا. والبيان الإجمالي مثل أن يذكر أن هذا العام ليس مرادا به العموم بل هو مخصوص في الحقيقة، وهذا الحكم سينسخ، وهذه النكرة مراد بها فرد معين. وأما البيان التفصيلي فكأن يقال

التلخيص، ٢/٢١٠-٢١١؛ البزدوي، أصول، ٣/٢٢٠، ٢٢١؛ الآمدي، الأحكام، ٣/٤٢؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١١٥-١١٦؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٢؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٩؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/١٧٣. وقد نسب الطوفي إلى الكرخي وجماعة من الفقهاء أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره كالظاهر والعموم والنسخ ونحو ذلك من صور البيان. انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٨٨-٦٨٩. وقد أخطأ في نسبة القول بمنع تأخير البيان في النسخ إلى الكرخي، فالكرخي في ذلك مع الحنفية.

٤٤ الغزالي، المستصفى، ٣/٦٦.

٤٥ أبو سحاق الشيرازي، التبصرة، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق ١٤٠٣)، ص ٢٠٧؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩١؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٢.

٤٦ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٦؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٦، ٤٩٩. حُكي عن أبي بكر الصيرفي أقوال مختلفة، وقد سبق أعلاه حكاية القول بالمنع عنه أيضا، لكن نقل الزركشي من نص الصيرفي كلاما طويلا يدل على أنه يرى رأي الحنفية. انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/٤٩٦، ٤٩٩.

٤٧ الجصاص، الفصول، ٢/٧٢.

٤٨ وتمثيل الرازي بالألفاظ المتواطئة إضافة إلى المشترك اللفظي ونقله ذلك عن أبي الحسين البصري رده الإسنوي بأنه فاسد معنى لأن للمتواطئ ظاهرا وهو ما شاءه المكلف من الأفراد، وبأنه فاسد نقلا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك. انظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٢٨١؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٣؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ٢/١٠٣. وذكر العطار أن المتواطئ ظاهر بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الأفراد، لكنه غير ظاهر بالنسبة للأفراد المعينة. انظر: حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ٢/١٠٣.



هذا العام مخصوص بكذا وهذا المطلق مقيد بكذا وهذا الحكم سينسخ في وقت كذا.<sup>٤٩</sup> وهذا التفصيل نُقل عن كثير من فقهاء الشافعية،<sup>٥٠</sup> لكن في النقل عنهم نظراً.<sup>٥١</sup>

٤- يرى جمهور الأصوليين أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز، ولا يرون مانعاً من ذلك ما دام وقت العمل بمضمون الخطاب لم يتعين. ونُقل هذا الرأي عن الإمام مالك (٧٩٥/١٧٩) والشافعي (٨٢٠/٢٠٤) وأحمد بن حنبل (٨٥٥/٢٤١) والمزني (٨٧٨/٢٦٤) على وجه الاستنباط من كلامهم. وهو رأي أبي العباس ابن سريج (٩١٨/٣٠٦) من الشافعية، ومحمد بن أحمد بن بكير (٩١٧/٣٠٥) وابن القصار (١٠٠٧/٣٩٧) من المالكية، وابن حزم الظاهري (١٠٦٤/٤٥٦)، وأبي عبد الله الحسن بن حامد (١٠١٢/٤٠٣) وأبي يعلى (١٠٦٦/٤٥٨) وأبي الخطاب (١١١٦/٥١٠) من الحنابلة، ومشايخ سمرقند من الحنفية. ونسبه أبو يعلى وأبو الخطاب إلى الأشعرية وأكثر أصحاب الشافعي. ونُسب إلى أكثر المالكية والمحققين من أصحاب الشافعي. ونسبه الجويني (١٠٨٥/٤٧٨) والغزالي (١١١١/٥٠٥) إلى أهل الحق.<sup>٥٢</sup>

٥- لا يجوز تأخير بيان الظاهر، ويجوز تأخير بيان المحمل إذا كان اللفظ يدل على أنه سيرد البيان له في المستقبل. نحو قول القائل: أعط زيدا حقه إذا بينه. وقالوا في نحو قوله تعالى: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»<sup>٥٣</sup>، وقوله عز وجل: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»<sup>٥٤</sup> بأنه إذا لم يكن المراد

٤٩ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٦/١؛ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ١٠٣/٢، ١٠٤.

٥٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٢/٣.

٥١ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣٣/٢؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢٣٦/٢-٢٣٧؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٠/٣-٥٠١.

٥٢ الجصاص، الفصول، ٤٧/٢؛ ابن القصار، المقدمة، ص ١١٨، ١٢١؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٥/١؛ ابن حزم، الأحكام، ٧٥/١؛ أبو يعلى، العدة، ٧٢٥/٣، ٧٢٦؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٣/١؛ الجويني، التلخيص، ٢٠٩/٢؛ الجويني، البرهان، ١٦٦/١؛ الغزالي، المستصفى، ٦٥/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٩٠/٢-٢٩١؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٠/٣؛ الآمدي، الأحكام، ٤٢/٣؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٨٨/٢؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٨-١٧٩؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣١/٢-٥٣٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٤٩٤/٣-٤٩٥؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٣/٣. وقد اختلف في عزو ذلك إلى الشافعي وصحة استنباطه من كلامه. انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤٩٦/٣، ٤٩٧.

٥٣ سورة الأنعام ١٤١/٦.

٥٤ سورة البقرة ٤٣/٢.

بهما صلاة وزكاة معهودة فلا يجوز تأخير البيان في مثله عن وقت الخطاب.<sup>٥٥</sup> وذهب هؤلاء إلى أن الأمر يقتضي الفور، فوجب أن يكون بيانه مقرونا به ليتمكن تنفيذه، وإلا كان فيه تكليف ما لا يطاق. وأجاب الجصاص عن هذا بأن الأمر ليس للفور دائما، بل يرد على التراخي أيضا. فمتى ورد لفظ مجمل لا يمكن العمل به دل وروده بهذا الشكل على أنه لم يُطلب فعله في الحال، وعلى أن وجوب العمل به موقوف على ورود البيان في حقه.<sup>٥٦</sup>

٦- يجوز تأخير بيان العموم دون المجمل. وعبر عنه بعضهم بأنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل فيما له ظاهر، ولا يجوز فيما لا ظاهر له. وبه قال بعض الشافعية.<sup>٥٧</sup> ونُسب إلى أبي الحسين البصري.<sup>٥٨</sup> لكن قوله المذكور في كتابه «المعتمد» يغير هذا كما تقدم أعلاه. واستدل لهذا القول بأن العموم قبل البيان مفهوم وله فائدة، والمجمل قبل البيان غير مفهوم وليس له فائدة.<sup>٥٩</sup> أي أن العمل بالعام ونحوه ممكن قبل ورود البيان، ولا يمكن العمل بالمجمل ونحوه قبل ورود البيان.

٧- يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد. وحُكي هذا المذهب عن الكرخي وبعض المعتزلة. لكن الكرخي نقل عنه تلميذه الجصاص الرأي المشهور عند الحنفية كما سبق. وذكر هذا القول الباقلاني والشيرازي وغيرهما. ونسبه أبو الحسين البصري إلى بعض الفقهاء. ونسبه الغزالي إلى طوائف دون تعيين.<sup>٦٠</sup> واحتج هؤلاء بأن الإجمال في الخبر يوهم الكذب، فيجب تداركه بالبيان، بخلاف الأمر. ويجاب عنه بأن الإجمال في الأمر يوهم تعلق الحكم بغير محله من الأعيان أو الزمان، وهو قبيح كالكذب.<sup>٦١</sup> كما قيل: كل الأدلة على جواز تأخير البيان في الأوامر والنواهي تدل على جواز ذلك في الوعد والوعيد، بل الوعد والوعيد بالإجمال أولى، لأنه لم يتعلق بهما عمل.<sup>٦٢</sup>

٥٥ الجصاص، الفصول، ٤٧/٢.

٥٦ الجصاص، الفصول، ٧٦/٢.

٥٧ الشيرازي، التبصرة، ص ٢٠٨؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢٩١/٢؛ الإسنوي، التمهيد، ص ٤٢٩.

٥٨ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩.

٥٩ الجصاص، الفصول، ٤٧/٢؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢٣٧/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٠/٣.

٦٠ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٥/١؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٣/١؛ الجويني، التلخيص، ٢١١/٢؛ الغزالي، المستصفى، ٦٧/٣؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢٩١/٢؛ الآمدي، الأحكام، ٤٢/٣؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٨٨/٢؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢٣٧/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٠/٣.

٦١ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩٥/٢.

٦٢ الجويني، التلخيص، ٢٢٣/٢.

٨- يجوز تأخير بيان الأخبار، ولا يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي. ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ولم ينسبه إلى أحد. ونسبه ابن تيمية إلى قوم من المتكلمين.<sup>٦٣</sup>

٩- لا يجوز تأخير البيان في المشترك والمجاز، فلا بد من وجود قرينة تدل على المعنى المراد، لكن قد لا يتبين المخاطب المراد إلا بعد السؤال، فيبين له. أما العام والمطلق والأسماء العرفية مثل الصلاة والزكاة فيجوز تأخير البيان فيها إذا كانت هناك قرينة تدل على أن هناك معنى خاصاً أو مقيداً أو زائداً على اللفظ المذكور. وهذا رأي ابن رشد الحفيد. وقد استدل على رأيه بأن هذا البحث لغوي، فلا بد فيه من النظر في اللغة، ومع استقراء كلام العرب يُرى أن الخطاب بلفظ مجمل غير مفهوم إطلاقاً لا يوجد في كلامهم، وإنما الموجود هو الخطاب بلفظ يفهم منه معنى غير واضح تماماً، لكن توجد معه قرينة لفظية أو حالية تدل على المعنى المقصود، وذلك في المشترك والمجاز؛ أو توجد قرينة تدل على أن هناك موضعاً للسؤال أو أنه سيأتي بيان تفصيلي للمراد.<sup>٦٤</sup>

### ب- أدلة آراء الأصوليين ومناقشتها

لقد اهتم الأصوليون بذكر أدلة الآراء الأربعة الأولى والتي هي رأي الجمهور ورأي أكثر المعتزلة ورأي الحنفية ورأي أبي الحسين البصري. أما الآراء الخمسة الباقية فلم يهتموا بذكر أدلتها لضعفها وقلة القائلين بها. وقد ذكرنا ما استدل به لهم على قلته أثناء ذكر الآراء أعلاه. لذلك سوف يكون اهتمامنا منصباً على ذكر أدلة الآراء الأربعة الأولى ومناقشتها.

#### ١- أدلة المانعين:

استدل المانعون لتأخير البيان إلى وقت الحاجة بما يلي:

- المقصود من الخطاب هو إيجاب العمل والتكليف به، وذلك يتوقف على الفهم، والفهم لا يحصل بدون البيان. فلو جاز تأخير البيان لأدى ذلك إلى التكليف بشيء غير مفهوم، والعمل بشيء غير مفهوم من المستحيلات. وقد اعترض على هذا بأن المقصود من الخطاب ليس هو العمل بما يقتضيه فقط، بل يقصد أيضاً العلم به والاعتقاد بما يوجبه. والإجمال والاشترار لا يمنعان من العلم ووجوب الاعتقاد.<sup>٦٥</sup>

٦٣ الشيرازي، شرح الملح، ١/٤٧٣؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩؛ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢/٢٣٧.

٦٤ ابن رشد، الضروري، ص ١٠٤-١٠٧.

٦٥ ابن حزم، الأحكام، ١/٧٦-٧٧؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٨-٧٢٩؛ السرخسي، الأصول، ٢/٢٨-٢٩؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١١٢-١١٣؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٣؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٠.

- إن الخطاب بالنص الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به غير مفيد لأي معنى، وهو مثل خطاب العربي بلغة العجم. لذلك يجب أن يقتصر به البيان ولا يتأخر عنه، حتى يمكن للمكلفين فهمه والعمل بما يوجبه، لأن المقصود الأولي من الخطاب هو الإفهام. فتأخير بيان المراد به يوقع المخاطب في الجهل وعدم الفهم، وذلك عبث لا يليق بحكمة الشارع. وأما النص الذي له معنى ظاهر يمكن العمل بما يوجبه مثل العام والمطلق، فإن تأخير التخصيص والتقييد عنهما يكون فيه إغواء وتضليل للمكلف، حيث يكون المكلف قد فهم معنى من النص يمكنه من العمل به، ثم يتأخر بيانه على وجه غير الوجه الذي فهمه المكلف، فيتسبب ذلك في خطأ المكلف في الفهم وإيقاعه في الضلال والجهل المركب. وهذا أمر يتره الشارع الحكيم عنه.<sup>٦٦</sup>

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن الخطاب بالنص المجمل ليس مثل الكلام الذي لا معنى له، بل له معنى، ولكن هذا المعنى غير واضح تماما، وهو داخل في مدلولات النص، فإذا سمعه المخاطب يتيهأ ويستعد لقبول البيان الذي سيرد من الشارع حول هذا النص المجمل.<sup>٦٧</sup> فمثلا في قوله تعالى: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»<sup>٦٨</sup> يفهم المخاطب أصل الخطاب ويعزم على أداء الحق وينتظر بيانه ابتداء من وقت الخطاب.<sup>٦٩</sup> أما خطاب العربي بلغة العجم فهو خطاب لا يفيد أصلا، ولا يُعرف أنه أمر أو نهي أو خبر. فافترق المقيس عليه. وهذا القدر من المعنى المفهوم بالنسبة للمجمل أو المشترك مستعمل ومقصود في كلام الناس. فإن الرجل قد يقول لغيره: لي إليك حاجة مهمة، ولا يكون غرضه في الحال إلا إعلام هذا القدر. ولهذا وضعت في اللغة ألفاظ مبهمة كما وضعت ألفاظ لمعان معينة. وأيضا يحسن من رئيس الدولة أن يقول لبعض موظفيه: قد وليتك وظيفة كذا، وسأكتب لك بتفاصيل ما تعمله. ومن الكلام المستحسن أن يقول الرجل لخادمه: غدا الجمعة اخرج إلى السوق، وابتع كل ما أبينه لك صباح الجمعة، ويكون القصد

٦٦ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٣١؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٤؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٦؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢١١-٢١٢؛ نفس المؤلف، البرهان، ١/٣٦٨؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٧٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٨، ٣/٣٠٢؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٦٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٣؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٩-٥٤٠؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٨.

٦٧ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٤؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٦؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢١٧؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٧٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٨؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٦٤؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٤-٦٩٥؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٤٠؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٨.

٦٨ سورة الأنعام ١٤١/٦.

٦٩ الجصاص، الفصول، ٢/٧٤-٧٥؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٦؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٠-٢٢١.

من هذا الكلام هو تنبيه الخادم على التأهب للخروج إلى السوق صباح اليوم الذي ذكره لقضاء الحاجة. وإذا حَسُنَ هذا ولم يُسْتَقْبَحَ في كلام الناس فيصح ذلك من الشرع أيضا. ٧٠ وقيل أيضا: يجوز مخاطبة العرب بلغة العجم. فإن النبي مبعوث إلى العرب والعجم، وما تكلم به من الألفاظ العربية فيه إلزام للعرب والعجم اتفاقا. فإذا ساغ مخاطبة العجم بلغة العرب جاز عكسه أيضا. فالعجم مخاطبون بلغة العرب بشرط أن تُترجمَ لهم. ٧١ كما قيل: لقد وقع الخطاب من الشارع بنصوص لا يراد بها ظاهرها، مثل آيات الصفات التي توهم التشبيه، كقوله تعالى: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، ٧٢ وقوله عز وجل: «وَيَقْتَبِي وَجْهَ رَبِّكَ»، ٧٣ وقوله سبحانه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». ٧٤ فإن المعنى الظاهر لهذه الآيات متفق على عدم جواز نسبته إلى الله تعالى. وقياسا على هذا يمكن أن يرد نص عام مثلا ويكون ظاهره العام غير مراد.

وقد أجاب المعتزلة بأن نصوص الصفات لا يمكن القياس عليها في هذه المسألة، لأن هذه النصوص قد وردت مقترنة مع الدليل العقلي الموجود في الأذهان والذي يمنع من تشبيه الله تعالى بخلقه. أما النصوص المفيدة للأحكام الشرعية العملية إذا وردت على وجه يكون ظاهرها مفيدا لمعنى يمكن العمل به فإنه ليس فيه ما يمنع المكلف من إرادة الظاهر عقلا. فإذا تبين بنص متأخر أن هذا الظاهر غير مقصود فإن هذا يوقع المكلف في الخطأ والجهل والتخبط. وهذا مما يتره الشارع الحكيم عنه. وقد قيل في الجواب عن هذا: إنه قد اشتهر قولهم: ما من عام إلا وخصص، وكثيرا ما يراد بالطلق المقيد. وهذا الاشتهار وتلك الإرادة يجعلان المكلف يتوقف في فهم هذا الخطاب حتى يتكشف له الأمر بورود البيان. وقيل أيضا: ليس العام نصا في الاستغراق، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به موجود في كلام العرب بكثرة، فمن اعتقد قطعية العموم من البداية فهو مخطئ، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن تُرك على ذلك، وينتظر أن يتبَّه على الخصوص. وحينئذ فليس هناك إغواء للمكلف ولا تجهيل له. ٧٥

٧٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٢٣-٣٢٥؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٢/٣.

٧١ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٣١؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٦؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢١٢؛ الجويني، البرهان، ١/٣٦٨؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٧٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٣٠٢.

٧٢ سورة الفتح ٤٨/١٠.

٧٣ سورة الرحمن ٥٥/٢٧.

٧٤ سورة طه ٢٠/٥.

٧٥ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٦؛ السرخسي، الأصول، ٢/٢٩؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٣٠٣؛ عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية (مع روضة الناظر لموقف الدين ابن

- إن تأخير البيان عن وقت الخطاب مخالف للعقل والمصلحة. وقد أوجب عن هذا بأنه ليس كذلك، وأنه يمكن أن تكون هناك مصلحة في إهمال الخطاب أولاً حتى يعتقد العباد حكمه مبهماً، ثم يُبين لهم الأمر فيما بعد، ولو بُين لهم الأمر ابتداءً لفسدوا.<sup>٧٦</sup> وأوجب كذلك بأنه لا عبث في الخطاب بالمحمل أولاً ثم يتأخر البيان. فالإجمال لا يكون إلا لغرض صحيح. وهو مسaire عقول الناس في ذلك الوقت حيث كانوا غارقين في الوثنية والأمية أو تائهة في الضلال. فكان الشارع يخاطبهم أولاً بالشيء إجمالاً مثل قوله: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»،<sup>٧٧</sup> لينتقلوا أولاً من طباع الوثنية إلى الخضوع لله وحده على أي صفة. فإذا اعتادوا على ذلك خاطبهم بالشروط والتفاصيل الكاملة، فيكون ذلك أكثر نفعاً وأقوى تأثيراً. وليس هناك إغواء للمكلف ولا تلبيس عليه في تأخير تخصيص العام ونحوه، فالأمة عليها أن تعتقد ما وصل إليها وتعمل به حتى يظهر المخصص بيانا لذلك العام، ولا يلزم أي قبيح من اعتقاد الشمول أو العمل بما يوجب؛ لأنه لو وقعت الحاجة إلى اعتقاد عكسه أو العمل به لبيّن ذلك في وقته.<sup>٧٨</sup>

- قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»،<sup>٧٩</sup> وقوله عز وجل: «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ». <sup>٨٠</sup> فقد أمر الله نبيه بالتبليغ والبيان فلا يجوز له أن يؤخره؛ لأن في تأخيره مخالفة أمر الله.<sup>٨١</sup> وأجاب الجصاص بأن هذه الآيات إنما تتحدث عن تبليغ المنزل بعينه، والمراد بذلك هو إظهاره وترك كتمانها، كما لا يوجد فيها دلالة على الأمر بالتبليغ والبيان على الفور.<sup>٨٢</sup>

## ٢- أدلة المفصلين:

كما سبق أعلاه فإن هناك مجموعة من الأصوليين فرقوا بين أنواع البيان فأجازوا تأخير بعضها ومنعوا تأخير بعضها. وهؤلاء هم الحنفية وأبو الحسين البصري. وفي الحقيقة يوجد تشابه كبير بين استدلال الحنفية والبصري كما يرى أسفله.

قدامة (الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣)، ١٨٩/٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩٣/٢-٦٩٤؛  
الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٤٠/٢.

٧٦ الجويني، البرهان، ١٦٦/١-١٦٧.

٧٧ سورة البقرة ٤٣/٢.

٧٨ أحمد بن محمد النوزير، المصفي في أصول الفقه، (بيروت ١٤١٧/١٩٩٦)، ص ٦٨١-٦٨٢.

٧٩ سورة النحل ٤٤/١٦.

٨٠ سورة المائدة ٦٧/٥.

٨١ ابن القصار، المقدمة، ص ١٢٠.

٨٢ الجصاص، الفصول، ٥٣/٢-٥٤.

أ- أدلة الحنفية ومن وافقهم:

استدل الحنفية لعدم جواز تأخير التخصيص وما شابهه من صرف اللفظ عن ظاهره بما يلي:

- كما هو المشهور عند الأحناف فإن العام قطعي الدلالة. وتخصيص العام ليس ببيان من كل وجه، بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص، ولكنه دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط. فعند مقارنته للخطاب العام يصح أن يعتبر بيانا له، ولكن عند تأخيره عن الخطاب العام يكون معارضا ناسخا للقدر الذي أخرجته من عموم النص. فلدليل الخصوص باعتبار كونه مغيرا لحكم العام يسمى عند الحنفية بيان تغيير. وبيان التغيير يجوز إذا كان مقارنا كما هو الحال في الشرط والاستثناء، ولا يجوز تأخيره. وأما بيان المجمل فليس بهذه الصفة، بل هو بيان محض لوجود شرطه، وهو كون اللفظ محتমা غير موجب للعمل بنفسه، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيرا وإعلاما لما هو المراد به، فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا، فيصح مقارنا ومتأخرا. والمراد بعدم جواز تأخير التخصيص أنه إذا ورد متراخيا لا يكون بيانا أن المراد من العام بعضه من الابتداء، بل يكون نسخا للحكم في بعضه اعتبارا من وقت وروده، ويبقى العام معمولا به فيما بقي من أفراد. بينما يرى الشافعية أن العام ظني الدلالة. فيكون دليل الخصوص على مذهب الشافعي من نوع بيان التفسير باصطلاح الحنفية، وليس من بيان التغيير، ولذلك يصح عنده مقارنته للعام وتأخيره عنه.<sup>٨٣</sup>

- أنه يلزم منه توجيه المكلف إلى اعتقاد خلاف الواقع، وطلب الجهل المركب منه، وهذا لا يليق بحكمة الشارع.<sup>٨٤</sup> يعني أنه يوقع المخاطب في فهم غير المراد من العام، لأنه يفهمه على عمومه أولا ثم يتبين له فيما بعد أنه مخصوص. ولا يلزم هذا في المجمل، لأن المكلف يقف في أمره

٨٣ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٣-٢٢٤؛ البزدوي، أصول البزدوي، ٢٢٢/٣-٢٢٤؛ السرخسي، الأصول، ٢٩/٢-٣٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٣/٣-٢٢٤؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٩/٢، ٢٠. وبين الزركشي أن كون النص الخاص المتأخر عن العام ناسخا أو مخصصا مبني على القول بمنع أو جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة. انظر: بدر الدين الزركشي، سلاسل الذهب، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي (القاهرة ١٩٩٠/١٤١١)، ص ٢٧٥. وجعل النسفي رأي الشافعي في ذلك بمثابة بيان التقرير، لأن التخصيص بيان لما كان يحتمله العام، فكان تقريراً؛ لأنه يبقى بعد التخصيص موجبا محتমা كما كان قبل التخصيص موجبا محتমা، وهو أمانة بيان التقرير. انظر: النسفي، كشف الأسرار، ١١٦/٢.

٨٤ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٣/٣.

حتى يبينه الشارع، فلا يقع في اعتقاد محذور.<sup>٨٥</sup> وهذا قريب من استدلال أبي الحسين البصري لرأيه فيما يأتي أسفله مطولا.<sup>٨٦</sup>

- واستدل الجصاص وغيره بأنه يلزم على القول بجواز تأخير تخصيص العام ترك القول بالعموم والظاهر والمصير إلى القول بالوقف في العموم. وبأن التخصيص بمثلة الاستثناء، فكما لا يجوز تأخيره لا يجوز تأخير التخصيص. وبأنه إذا ورد خطاب من مخاطب ما ثم فرغ منه على وجه يعرف به أنه قد تم كلامه ثم يأتي بعد مدة فيبين أن كلامه الأول لم يقصد به معناه تماما وإنما قصد به بعض ما يوجه حكم على فاعل هذا بالكذب، والله تعالى خاطبنا بلغة العرب وبأسلوب الحكيم، فهذا مما لا يجوز تصوره في حق الشارع.<sup>٨٧</sup>

وأجاب المجوزون بمجموعة أمور. منها أن القائل بجواز النسخ عليه أن يرى جواز تأخير التخصيص أيضا؛ لأن النسخ في الحقيقة تخصيص في الزمان، فيجوز ورود اللفظ المطلق المتناول لكل الأزمان وإن كان سييئ في المال أن المراد بما بعض الأزمان.<sup>٨٨</sup> ومنها أنه لا يجب اعتقاد عموم ولا اعتقاد خصوص في المتنازع فيه، ولكن يتوقف المخاطب ولا يجزم باعتقاد، ويعتقد أن يطبع ما سييئ له في وقت الحاجة.<sup>٨٩</sup> ومنها أن القائلين بالوقف في العموم يزعمون أنه مع الحاجة لا يحمل العام على العموم إلا بدليل من قرينة ونحوها؛ أما الجمهور فيرون أنه إذا وردت لفظة من ألفاظ العموم في وقت الحاجة حُملت على العموم عند انتفاء القرائن.<sup>٩٠</sup> ومنها أنه يستعمل في كلام العرب اللفظ العام في ظاهره ثم يُبين خصوصه بعد حين، ويُطلق اللفظ المشترك ثم يخصص بأحد احتمالاته بعد زمان؛ ولكن لا يوجد في كلامهم أفراد الاستثناء عن المستثنى. فإن من قال: رأيت القوم، ثم قال بعد عصر طويل: إلا زيدا، لم يعد العرب كلامه ذلك مفيدا منتظما. وأما إطلاق المشكل ثم تبيينه بعد زمان في كلام العرب فأكثر من أن يحصى.<sup>٩١</sup>

٨٥ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٣/٢؛ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ١٠٣/٢.

٨٦ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٤/٣-٢٢٥.

٨٧ الجصاص، الفصول، ٤٨/٢-٥٣؛ أبو يعلى، العدة، ٧٣١/٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٥/١؛ الكلوزاني، التمهيد، ٣٠٤/٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩٥-٦٩٦.

٨٨ الجويني، التلخيص، ٢١٣/٢-٢١٤.

٨٩ الجويني، التلخيص، ٢١٤/٢.

٩٠ الجويني، التلخيص، ٢١٥/٢.

٩١ أبو يعلى، العدة، ٧٣١-٧٣٢؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٥/١؛ الجويني، التلخيص، ٢١٥-٢١٦؛ الغزالي، المستصفى، ٧٦-٧٧؛ الكلوزاني، التمهيد، ٣٠٤/٢.



وأجاب المانعون بأن تأخير بيان المحمل يوهم إرادة كل واحد من محتمليه أو محتملاته مع أن جميعها غير مراد، وهو إيهام للباطل، فهو كإيهام العموم التعميم وإن ظهر بينهما تفاوت في قوة الإيهام وضعفه، غير أن أصل الإيهام موجود في الصورتين، وهو كاف في الجمع بينهما في الحكم. ٩٢

ب- أدلة رأي أبي الحسين البصري:

استدل القائل بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في النص الذي ليس له ظاهر يمكن العمل به، ويمنع التأخير فيما له ظاهر يمكن العمل به - وهو أبو الحسين البصري - بما يلي:

- إن الخطاب الذي له معنى ظاهر يمكن العمل به يحتل أن يقصد به معنيان، المعنى الظاهر أو معنى آخر باطن. أما إذا قُصد به المعنى الظاهر ثم أتى نص يبين أن المقصود به غير هذا المعنى الظاهر فإن ذلك يؤدي إلى إغواء المكلف كما سبق. وهو مما يتتره عنه الشارع الحكيم. وأما إذا قُصد به معنى آخر باطن ولا يوجد دليل يبين أن المقصود به هذا المعنى الباطن فإن هذا يكون تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير جائز. فلا بد إذن من اقتران البيان بهذا النوع من النصوص. أما الخطاب الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به يجوز أن يتأخر بيانه، لأنه لا يتسبب في أي محذور مما سبق. فالمخاطب في هذه الحالة يكون مكلفاً بالتوقف عن الفهم والعمل حتى يأتيه البيان، فلا يقع في الإغواء، ولا يكون مخاطباً بالعبث، لأن الخطاب مفيد لنوع من المعنى ولو كان ذلك المعنى غير ظاهر. ٩٣ وقد عبر القرافي عن ذلك بأن أبا الحسين البصري حوِّز أن يوقع الله عبده في الجهل البسيط دون المركب، لأن الأول لا يخلو الخلق منه، أما الثاني فهو أعظم مفسدة من الأول ويمكن سلامة البشر منه. ٩٤

واعترض على رأي أبي الحسين البصري بأن العموم خطاب لنا في الحال، مع أنه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه، بل لا بد من تفتيش الأدلة السمعية والعقلية حتى يُنظر هل فيها ما يخصه أم لا، فإن لم يوجد فيها ما يخصه فُضي بعمومه. وفي زمان التوقف الخطاب بالعموم قائم مقامه مع أنه لا يجوز اعتقاد ظاهره. وكثرة التخصيص للعام يمكن أن يعتبر مانعاً من اعتقاد الاستغراق في الحال. ٩٥ كما اعترض بأن غرض المخاطب هو الإفهام، لكن ليس على وجه اليقين والقطع، بل بمعنى إفادة الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه. وعلى هذا التقدير لا

٩٢ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٧/١؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩٦/٢.

٩٣ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٦/١-٣٢٠.

٩٤ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٣.

٩٥ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣١٢/٣-٣١٤.

يكون عابثا ولا مغريا بالجهل. ثم الذي يدل على أن الغرض من الخطاب إفادة الاعتقاد الراجح هو أن دلالة الأدلة اللفظية تتوقف على كون النحو واللغة والتصريف منقولاً بالتواتر على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والإضمار والنقل والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي والنقلي. وكل هذه المقدمات ظني. وما يتوقف على الظني أولى أن يكون ظنيا. فثبت أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الاعتقاد الراجح. وهذا القدر لا ينافيه احتمال ورود المخصص بعده.<sup>٩٦</sup> واعتُرض كذلك بأن اللفظ العام إن وجد مع المخصص دل المجموع الحاصل منه ومن ذلك المخصص على الخاص. وإن وجد خاليا عن المخصص دل هو مع عدم المخصص على الاستغراق. وذلك متردد بين هاتين الحالتين على السواء. فهو بالنسبة إلى هاتين الحالتين كاللفظ المشترك بالنسبة إلى مفهوماته. فكما أنه يجوز عند أبي الحسين ورود اللفظ المشترك خاليا عن البيان لأنه يفيد أن المراد أحد تلك المسميات فكذا ها هنا اللفظ العام قبل العلم بأنه وُجدَ معه المخصص أو عُدِمَ نعلم أن المراد إما العموم أو الخصوص، ونعلم أن هذا اللفظ إن وُجدَ معه المخصص أفاد الخاص، وإن عُدِمَ المخصص أفاد العام. فلا فرق بينه وبين المشترك. فكما جاز تأخير البيان هناك جازها هنا.<sup>٩٧</sup>

### ٣- أدلة المجوزين:

استدل الجمهور على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة للعمل به بأدلة عقلية ونقلية. ويمكن عرض الأدلة مع ما قيل في مناقشتها كما يلي:

#### أ- الأدلة العقلية:

- إن تأخير البيان إلى وقت الحاجة لا يترتب على فرض وقوعه محال. لأن غاية ما يترتب عليه هو جهل المكلف بما يلزمه فعله لمدة من الزمن. وهو غير محال. فيجوز مثلا أن يعلم الله تعالى أنه من مصلحةنا أن يخاطبنا بالعموم أولا فنعتقده ثم يبين لنا في خطاب متأخر أن المراد من الأول الخصوص.<sup>٩٨</sup> وبالفعل قد حدث تأخير البيان إلى وقت الحاجة لمصلحة تدريب الأمة على التشريع تدريجا، بعد أن كانت لا تعرف شيئا، ولا عبث في ذلك ولا قبح، ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق، بخلاف تأخير البيان عن وقت الحاجة.<sup>٩٩</sup> واعترض الجصاص على هذا بأنه غير جائز أن تكون المصلحة في أن يتعبدنا بخلاف مراده وأن يبيح لنا الإخبار عن الشيء بخلاف ما

٩٦ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣١٧-٣١٩.

٩٧ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٢٠-٣٢١.

٩٨ ابن القصار، المقدمة، ص ١٢٠؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٨؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٩.

٩٩ أحمد بن محمد الوزير، المصنف في أصول الفقه، ص ٦٨١.

هو به أو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به؛ لأنه يلزم من ذلك التعبد بالجهل والكذب، وهذه الأمور منتفية عن الله تعالى.<sup>١٠٠</sup> وأجيب بأنه لا يعتقد جهلاً؛ لأنه يعتقد العموم مثلاً ما لم يرد التخصيص.<sup>١٠١</sup>

- النسخ تخصيص في الزمان، كما أن التخصيص تخصيص في الأعيان. ثم يجوز أن ترد اللفظة مطلقة في الأزمان والمراد بعضها. فإن لم يبعد ذلك في الأزمان لم يبعد في الأعيان.<sup>١٠٢</sup> ثم المكلف بالأمر الذي سُنِّسَ فيما بعد لا يعلم هل هذا الحكم باق إلى الأبد أم أنه سُنِّسَ في المستقبل. ومع هذه الجهالة الموجودة لدى المكلف فإن النسخ جائز. فينبغي أن يكون تأخير البيان جائزاً أيضاً.<sup>١٠٣</sup> قيل رداً عليه: كل ما حكم الله به ورسوله وهو مما يجوز نسخه وتبديله فغير جائز لأحد أن يعتقد بقاء ما دام النبي حياً، بل يجب علينا اعتقاد جواز نسخه ما بقي النبي. فإذا ورد النسخ فإنما ورد ما كان في اعتقادنا عند ورود الفرض المتقدم.<sup>١٠٤</sup> وقد قال بعض المعتزلة بأن النسخ أيضاً يجب مقارنته للنص الذي سُنِّسَ، بمعنى أنه يجب إعلام المكلفين بأن هذا الحكم سينسخ في المستقبل. وأجيب بأن هذا خرق للإجماع، حيث ثبتت نصوص ليس فيها إشارة إلى أنها ستسسخ مثل التوجه إلى بيت المقدس وغيرها ثم نسخت. وهذا أمر معلوم بالضرورة والتواتر.<sup>١٠٥</sup> كما قيل رداً عليه: هذا مقرون بكل خطاب وإن لم ينطق به المخاطب؛ لأن الدليل قد دل على جواز النسخ. فصار ذلك مقدراً في خطاب صاحب الشرع ومقروناً به وإن لم يذكره. فيقدر مثله في بيان العموم أيضاً، فيقال: اعملوا بعموم الخطاب إلا أن أئين لكم أنه محصوص.<sup>١٠٦</sup> وقيل: تأخير

١٠٠ الجصاص، الفصول، ٥٤/٢؛ السرخسي، أصول، ٣١/٢-٣٢.

١٠١ أبو يعلى، العدة، ٧٣٠/٣.

١٠٢ أبو يعلى، العدة، ٧٢٧-٧٢٨؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٤/١؛ الجويني، التلخيص، ٢١٨/٢-٢١٩؛ السرخسي، الأصول، ٣١/٢؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢٩٨/٢؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٠٤/٣. وقد حكى الباقلاني الاستدلال بهذا الدليل، ثم ذكر أنه غير مستقيم، لأن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عنده وعند معظم المحققين من أصحابه، وإنما هو رفع حكم بعد ثبوته. انظر: الجويني، التلخيص، ٢١٩/٢.

١٠٣ ابن حزم، الإحكام، ٧٧/١؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٠٤/٣؛ الآمدي، الإحكام، ٥٩/٣؛ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، دون تاريخ)، ص ١٨٦؛ عبد العزيز السعيد، ابن قدامة وأثاره الأصولية، ١٨٨/٢.

١٠٤ الجصاص، الفصول، ٥٢-٥٣، ٦١-٦٢؛ السرخسي، الأصول، ٣٢/٢.

١٠٥ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٤-٤٧٥؛ الجويني، التلخيص، ٢٢٠/٢-٢٢١؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢٩٩/٢-٣٠٠.

١٠٦ أبو يعلى، العدة، ٧٢٩/٣.

بيان النسخ لا يخل بصحة الأداء، وتأخير بيان التخصيص أو المفضل يخل بصحة الأداء. وأجيب بأنه لا يخل بصحة الأداء، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الفعل.<sup>١٠٧</sup>

- المقصود من البيان في الخطاب أن يقدم المأمور على فعل المأمور به كما أمر به. فإذا كان الامتثال مؤخرا عن ورود اللفظ فليس في تأخير البيان استحالة، كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب. فإن خطاب العاجز عن الفعل يصح إذا أقدره عليه في حال الفعل.<sup>١٠٨</sup> فالبيان إنما يحتاج إليه المكلف لإيقاع الفعل على وجه ما أمر به، كما يحتاج إلى القدرة والآلة في إيقاعه لكونه مكلفا له؛ فلو لم يؤمر به لم يحتج إلى البيان ولا إلى القدرة والآلة؛ ولذلك لا يحتاج إليها من ليس بمكلف؛ وإذا كان ذلك كذلك وجاز تأخير القدرة والآلة عن وقت الخطاب إلى وقت التلبس بالفعل، لأن ذلك لا يخل بأداء الفعل، جاز ذلك أيضا في البيان.<sup>١٠٩</sup>

#### ب- الأدلة النقلية:

- قوله عز وجل: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعْ لَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ».<sup>١١٠</sup> وحرف العطف «ثم» تفيد التعقيب والتراخي. فقد أمر الله نبيه أولا باتباع الترتيل، وهذا الاتباع متأخر عن الترتيل المدلول عليه بقوله تعالى: «فإذا قرأناه». ثم ذكر البيان بعد الأمر بالاتباع بلفظ «ثم» المفيد للتراخي. فدل ذلك على أن البيان متأخر عن الاتباع الذي هو متأخر عن الترتيل. ووقت الترتيل هو وقت الخطاب، فدللت الآية على تأخير البيان عن وقت الخطاب.<sup>١١١</sup> ولما كان لفظ «بيانه» مفردا مضافا وهو من صيغ العموم أفاد ذلك أن البيان بجميع أفراده الإجمالي والتفصيلي متأخر عن وقت الخطاب. ولما كان الضمير راجعا إلى القرآن والقرآن مشتمل على ما له ظاهر وما ليس له ظاهر كان ذلك دالا على تأخير بيان ما له ظاهر وما ليس له ظاهر.<sup>١١٢</sup>

١٠٧ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٨؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٥؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢/٢٩٩؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٠٥-٣٠٦؛ الأمدي، الأحكام، ٣/٥٩-٦٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢١.

١٠٨ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٢؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٨؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢١٨.

١٠٩ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٤؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٤؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٦٨-٦٩؛ الكلوزاني، التمهيد، ٢/٢٩٨.

١١٠ سورة القيامة ١٨/٧٥-١٩.

١١١ أبو منصور الماتريدي، تأويلات القرآن، تحقيق: عبد الله باشاق - بكر طوبال اوغلي (إستانبول، ٢٠١٠)، ١٦/٢٩٩.

١١٢ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٤؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٥؛ ابن حزم، الأحكام، ١/٧٧؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٦؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣؛ الشيرازي،

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن «ثم» قد تجيء بمعنى الواو، مثل قوله تعالى: «فَالْيَنَّا مَرَجَعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ».<sup>١١٣</sup> بين الأمدي وجه الاستدلال قائلاً: لاستحالة كون الرب شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً.<sup>١١٤</sup> وأجيب بأن «ثم» للتراخي بالتواتر عند أهل اللغة، والمراد من الآية التأخير في الحكم. فلا يُعدّل عن معنى التراخي إذا أمكن الحمل عليه بوجه من الوجوه.<sup>١١٥</sup>

ومن الاعتراضات الواردة بأن لفظ «بيانه» في الآية يراد به البيان بمعنى الإظهار والاشتهار، وليس البيان بمعنى بيان المحمل أو العام أو المطلق أو النكرة. ويدل على ذلك أن المتبادر من اللفظ عند إطلاقه هو معنى الإظهار. يقال «بان الكوكب» أي ظهر، و«بان سور المدينة» أي ظهر. كما أن جعل البيان بمعنى الإظهار والاشتهار يجعل لفظ «ثم» مفيداً لمعناه دائماً؛ لأن الإظهار والاشتهار متأخران دائماً عن الترتيل، بخلاف جعله بمعنى بيان المحمل ونحوه، فإنه يقضي بأن كل بيان متأخر عن المبين. وذلك غير لازم. فقد يكون البيان مقارناً، وحينئذ لا تكون «ثم» في هذه الحالة مفيدة لمعناها. وبذلك ظهر أن الآية غير مثبتة للمطلوب.<sup>١١٦</sup> وأجيب بأن حقيقة البيان هو إظهار الشيء من الخفاء إلى حالة التجلي، وهذا إنما يكون فيما يفتقر إلى البيان، فأما ما هو مبين فلا يوجد.<sup>١١٧</sup>

واعترض كذلك بأن المراد من البيان الوارد في قوله تعالى: «ثم إن علينا بيان» هو إظهار القرآن بالترتيل بدليل أن الضمير في قوله «بيانه» راجع إلى جميع المذكور وهو القرآن الكريم. ومعلوم أن جميع القرآن لا يحتاج إلى البيان، فإن فيه المحكم والمفسر والنص، فيكون البيان المضاف إلى

شرح للمع، ٤٧٣/١؛ الجويني، التلخيص، ٢٢١/٢؛ السرخسي، الأصول، ٣٠/٢؛ البزدوي، أصول البزدوي، ٢٢٠/٣؛ الغزالي، المستصفى، ٦٩/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٩٢/٢؛ الأمدي، الأحكام، ٤٢/٣-٤٣؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٤؛ النسفي، كشف الأسرار، ١١٢/٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩٠/٢؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢١/٣؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٨/٢؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣٣/٢.

١١٣ سورة يونس ٤٦/١٠. بين الأمدي وجه الاستدلال بالآية باستحالة كون الرب شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً. انظر: الأمدي، الأحكام، ٤٥/٣.

١١٤ الأمدي، الأحكام، ٤٥/٣.

١١٥ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٣/٣، ٢٨٥؛ القرافي، نفائس الأصول، ٢٢٦٩/٥-٢٢٧١.

١١٦ أبو يعلى، العدة، ٧٢٦/٣؛ الأمدي، الأحكام، ٤٣/٣-٤٤؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٨٠؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٣٣/٢-٥٣٥.

١١٧ أبو يعلى، العدة، ٧٢٧/٣؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٨٠-١٨١.

جميعها هو إظهاره بالترتيل.<sup>١١٨</sup> وأجيب عن هذا الاعتراض بأن الله أمر نبيه أولاً باتباع قرآنه، وإنما يكون مأموراً بذلك بعد نزوله عليه، فإنه قبل نزوله لا يكون عالماً به.<sup>١١٩</sup> وأجيب أيضاً بأنه لا يمتنع أن يكون المراد بالقرآن بعضه، كما إذا حلف لا يقرأ القرآن ولا يمسه فقرأ آية أو لمس آية فإنه يحث.<sup>١٢٠</sup> فلفظ القرآن متواطئ بين الكل والبعض فلا يكون ظاهراً في الكل.<sup>١٢١</sup>

واعترض أيضاً بأن الآية تدل على وجوب تأخير البيان، وليس على جوازها فقط، ولا يقول بهذا أحد. وأجيب بأن القول بالوجوب صحيح، لكن ليس في الكل، وهو الذي لم يقل به أحد، وإنما في البعض، كما هو المفهوم من الضمير في «بيانه».<sup>١٢٢</sup>

وقد أورد على الحنفية أن «ثم» في هذه الآية للتراخي، والبيان عام، فيشمل بيان التخصيص فينبغي أن يجوز مؤخرًا، وهم لا يجوزونه إلا مقارناً. وأجابوا بأن البيان يطلق في العرف على بيان التفسير غالباً، فهو المتبادر، فلا يشمل بيان التغيير الذي هو التخصيص؛ على أن الإضافة حنسية، فيكفي في ذلك أن يثبت تأخير جنس البيان.<sup>١٢٣</sup> واعترض بأن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل، كما ورد في الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله يُتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذة قراءة جريريل خشية النسيان فتزلت. والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لأجل التعجيل، فإن علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءتك إياه، فإذا قرأناه بلسان جريريل فقرأ على قراءته بعد ذلك، ثم إن علينا تبيينه إلى الخلق بلسانك. ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة.<sup>١٢٤</sup> واعترض أيضاً بأنه مع تسليم أن البيان بمعنى التفسير، لكن كلمة «ثم» إنما دخلت على الجملة، فلو أفاد التراخي أفاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الأولى، فكون البيان على الله مؤخرًا عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه. وهذا لا يوجب وجود البيان

١١٨ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٢٥/١؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٩٢/٢؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٣/٣-٢٨٤؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢١/٣.

١١٩ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢١/٣-٢٢٢.

١٢٠ أبو يعلى، العدة، ٧٢٧/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٩٢/٢-٢٩٣؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٦/٣-٢٨٧؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٨١.

١٢١ القرافي، نفائس الأصول، ٢٢٧١/٥-٢٢٧٢.

١٢٢ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٤/٣-٢٨٥، ٢٨٨؛ صفى الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٠١/٥، ١٩٠٧.

١٢٣ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٥؛ التفتازاني، التلويح، ١٨/٢؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٣٥/٣.

١٢٤ وذكر ابن تيمية أن الاستدلال بهذه الآية ضعيف وهو مخالف لتفسير ابن عباس. انظر: ابن تيمية، المسودة، ص ١٨١.

بعد المحمل متراحيا. بل الحق أن «ثم» هاهنا للانتقال من مطلب إلى آخر لعدم التراخي بين المضمونين. والمعنى: إن علينا الجمع والقراءة، ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير. ١٢٥ وأجاب محمد بن حنبل المطيعي بأن كون سبب النزول هو أن النبي كان يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذة قراءة جبريل خشية النسيان لا يقتضي أن يكون البيان بمعنى تبليغ النظم المتزل، بل غاية ما يقتضيه إفهام النبي أنه لا يخشى النسيان، لأن جمع القرآن في صدره وقرآنه مما أوجبه الله على نفسه، فلذلك نأمر أن تتأني حتى تسمع قراءتنا له على لسان جبريل، فإذا سمعتها فاقراً مثل ما يقرأ. وإلى هنا تم الكلام المتعلق بهذا المطلب. فقولُه بعد ذلك «ثم إن علينا بيانه» لا يَحتَمِل سِوَى معناه الحقيقي، وهو التوضيح؛ لأن البيان لغة كالتبيين بمعنى التوضيح، وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم، واحتماله لغير ذلك بلا دليل، فلا يعول عليه. وأجاب أيضا بأنه إذا جُعِل «ثم» للانتقال من مطلب إلى مطلب آخر كان البيان بمعنى التفسير، ويكون المعنى كما قال «إن علينا الجمع والقراءة، فاتبع ما نقرؤه على لسان رسولنا إليك وهو جبريل، ثم علينا بعد ذلك شيء آخر وهو بيانه، أي بيان ما يحتاج منه للبيان بالنظر إلى الخلق في فهمه من قلبه اللفظي وإن كان القرآن بيانا في نفسه كما قال تعالى: «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ». ١٢٦ فالإضافة في «بيانه» يتعين أن تكون للجنس، لأن المشاهد أنه ليس كل القرآن محتاجا للبيان، بل منه المحكم والنص والمفسر والظاهر والخفي، والخفاء يتفاوت. وهذا كله بحسب قلبه اللفظي الذي نزله جبريل على قلبه صلى الله عليه وسلم بلسان عربي فصيح بليغ. ١٢٧

### ج- أدلة وقوع تأخير البيان فعلا:

- أمر الله تعالى اليهود بذبح بقرة، وكان المراد بها بقرة معينة، لكنه لم يبينها لهم ابتداء، بل بينها لهم بعد ذلك عقيب أسئلتهم المتكررة. ١٢٨ ولو كان المراد بقرة غير معينة في الابتداء لكانت أسئلتهم باطلة لا تستحق الجواب أو كان أوجب عليها بأنه يكفيهم أن يذبحوا أي بقرة، لكنهم أجيئوا على أسئلتهم وأمروا ببقرة لها أوصاف خاصة. ١٢٩ ومما يدل على هذا كون الضمائر في

١٢٥ عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (دون تاريخ و مكان الطبع: دار صادر)، ٤٩/٢-٥٠.

١٢٦ سورة النحل ١٦/٨٩.

١٢٧ الحصائص، الفصول، ٥٦/٢؛ المطيعي، سلم الوصول، ٥٣٤/٢-٥٣٦.

١٢٨ سورة البقرة ٢/٦٧-٧١.

١٢٩ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٤-٢٢٥؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٢٦/١؛ الجويني، التلخيص، ٢/٢٢٢؛ السرخسي، الأصول، ٣١/٢؛ الغزالي، المستصفى، ٦٩/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٦-٢٩٧؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٨/٣؛ النسفي، كشف الأسرار،

الآيات التي تحكي أسئلتهم مثل «مَا هِيَ»، «مَا لَوْنُهَا»، «إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ» تعود على البقرة المنكرة. ١٣٠ واعرترض بأن الكنايات لا نسلم عودها إلى البقرة، ولم لا يجوز أن يقال إنها كنايات عن القصة والشأن، وهذه طريقة مشهورة عند العرب. ١٣١ وأجيب بأن الحكم يرجوع الكنايات إلى القصة والشأن خلاف الأصل؛ لأن الكناية يجب عودها إلى شيء جرى ذكره، والقصة والشأن لم يجر ذكرهما، فلا يجوز عود الكناية إليهما؛ لكن خولف هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع، فيبقى فيما عداه على الأصل. كما أجيب بأن الضمير في قوله تعالى: «ما لونها»، لا شك أنه عائد إلى البقرة المأمور بها، فوجب أن يكون الضمير في قوله: «إنها بقرة صفراء»، عائدا إلى تلك البقرة؛ وإلا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال. ١٣٢

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه كان المراد في الخطاب الأول بقرة مطلقة غير معينة، لكن اليهود لما أكثروا من الأسئلة من غير حاجة ولم يبادروا إلى امتثال الأمر أمرهم الله تعالى ببقرة معينة يصعب وجودها عقوبة لهم على تصرفهم الخاطئ. وتشير الآية الكريمة إلى تعنيفهم على خطأهم هذا، حيث يقول تعالى: «فَدَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ». ١٣٣ وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنما أمر القوم بأدن بقرة، ولكنهم لما شددوا على أنفسهم شدد عليهم»، وروي عن ابن عباس نحوه. ١٣٤ وظاهر الآية يدل على التنكير حيث قال: «بقرة»، والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ، وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤاها ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس، بل موافقة ظاهر النص أولى. ١٣٥ وأجيب عن هذا بأن تعيين البقرة في آخر الأمر بعد إيجابها مطلقة فيه نسخ للفعل قبل حصوله، وهذا ممتنع عند

١١٨/٢؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٦٩١/٢؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٥/٣-٢٢٦؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٩/٢.

١٣٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٨٩/٣؛ الآمدي، الإحكام، ٤٦/٣-٤٧؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٤؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٦/٣-٢٢٧؛ الإسوي، نهاية السؤل، ٥٣٥/٢-٥٣٦؛ التفتازاني، التلويح، ١٩/٢.

١٣١ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٩١/٣؛ الآمدي، الإحكام، ٤٨/٣.

١٣٢ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٩٤/٣-٢٩٥؛ الآمدي، الإحكام، ٤٧/٣.

١٣٣ سورة البقرة ٧١/٢.

١٣٤ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠)، ٢٧٥/١-٢٧٧؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (بيروت ١٩٩٣)، ١٨٧/١، ١٨٩-١٩٠.

١٣٥ الآمدي، الإحكام، ٤٧/٣.



بعض الأصوليين. ١٣٦ لكنه جاز عند آخرين. ١٣٧ وأجيب أيضا بأنه يحتمل أن يكون الدم قد وُجِّهَ إليهم لأهم تباطأوا في تنفيذ المأمور به بعد أن بُيِّنَ لهم بيانا لا شبهة فيه. وعلى ذلك فالدم على التقصير بعد البيان، وليس على الأسئلة التي قصدوا بها البيان. ١٣٨

ومن الاعتراضات الواردة بأن كون البقرة معينة ابتداء يقضي بتأخير البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت الخطاب فقط. وذلك أن بني إسرائيل أمروا بذبح بقرة معينة لم يقم لهم دليل على تعيينها. والأمر يقتضي حصول المأمور به. ولا سبيل لهم إلى فعله لجهلهم بما أمروا به. فجعلها معينة يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة. وهو متفق على منعه. ١٣٩ وأجيب عن هذا بأن التعيين لا يؤدي إلى ما تقولون، لأن الأمر لا يوجب الفور، فأمرهم بالذبح لم يحتم عليهم الذبح على الفور. فإن المطلوب منهم حصول المأمور به، وعليهم أن يحققوه في أي وقت يشاءون. ١٤٠ ورُدَّ هذا بأن الأمر يوجب الفور عند القرينة الدالة عليه، والقرينة هنا تدل على الفور. فإن الأمر بالذبح إنما قصد به الفصل في الخصومة التي كانت موجودة بين بني إسرائيل. والفصل في الخصومات يجب المسارعة به. فكان المؤدي إليه واجبا على الفور. وعلى ذلك فجعل البقرة معينة يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة. ١٤١ وأجيب بأنه جاز عند من يجوز التكليف بما لا يطاق، وأنه هو الصحيح من مذهب المتكلمين. ١٤٢ واستضعف هذا الجواب لأن الكلام هنا في

١٣٦ الجصاص، الفصول، ٦٥/٢؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٧؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٢٦/١-٣٢٧؛ ابن حزم، الإحكام، ٨٢/١-٨٣؛ الآمدي، الإحكام، ٤٨/٣؛ الإسني، نهاية السؤل، ٥٣٦/٢-٥٣٧؛ التفتازاني، التلويح، ١٩/٢.

١٣٧ البزدوي، أصول البزدوي، ٢٢٥/٣؛ السرخسي، الأصول، ٣٤/٢؛ النسفي، كشف الأسرار، ١١٨/٢؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٦/٣؛ صدر الشريعة، التوضيح، ١٩/٢. وقد خالف الإمام الماتريدي أكثر الحنفية في هذا الموضوع، وأخذ برأي المخالفين في تفسير الآية. انظر: أبو منصور الماتريدي، تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي اوغلي- بكر طوبال اوغلي (إستانبول ٢٠٠٥)، ١٥٤/١-١٥٥؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢٢٧/٣.

١٣٨ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٩٦/٣؛ ناصر الدين البيضاوي، منهاج الوصول (مع شرح المنهاج للأصفهاني)، تحقيق: عبد الكريم النملة (الرياض ١٤١٠)، ٤٤٩/١.

١٣٩ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٩٠/٣؛ الآمدي، الإحكام، ٤٩/٣؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٤؛ الإسني، نهاية السؤل، ٥٣٦/٢.

١٤٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٢٩٤/٣؛ الآمدي، الإحكام، ٤٩/٣؛ الإسني، نهاية السؤل، ٥٣٦/٢.

١٤١ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٤؛ الإسني، نهاية السؤل، ٥٣٦/٢.

١٤٢ الآمدي، الإحكام، ٤٩/٣؛ القرافي، نفائس الأصول، ٢٢٧٤/٥.

الوقوع لا الجواز العقلي، ومذهب المتكلمين هو في الجواز العقلي لا الوقوع.<sup>١٤٣</sup>

- قال تعالى: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ»،<sup>١٤٤</sup> فلما سمع المشركون ذلك ذكروا أن عيسى عليه السلام والملائكة يدخلون في عموم هذه الآية، فتزل بيان ذلك في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْنا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ». <sup>١٤٥</sup> فتبين أن «ما» الواردة في الآية ليس عمومها مراداً منها. وقد تأخر بيان هذا عن الخطاب. فدل ذلك على جواز ورود النص عاماً ثم يرد عليه التخصيص.<sup>١٤٦</sup>

وقد اعترض على هذا الدليل بأن لفظة «ما» الواردة في الآية الأولى لا تفيد العموم لما يعقل وما لا يعقل، ولكنها عامة فيما لا يعقل فقط.<sup>١٤٧</sup> ولذلك فلم يكن عيسى عليه السلام ولا الملائكة داخلين في معنى الآية ابتداءً، ولكن وردت الآية المتأخرة لزيادة الإيضاح وإزاحة

١٤٣ تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢/٢٤٠.

١٤٤ سورة الأنبياء ٢١/٩٨.

١٤٥ سورة الأنبياء ٢١/١٠١؛ الطبري، جامع البيان، ١٧/٧٦-٧٧؛ أبو الحسن الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر (جدة - الرياض ١٤٠٤/١٩٨٤)، ص ٣١٥-٣١٦.

١٤٦ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٤؛ السرخسي، الأصول، ٢/٣٠-٣١؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٤؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٢٩٨؛ الأمدي، الإحكام، ٣/٤٩-٥٠؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٤؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١١٩-١٢٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩؛ صدر الشريعة، التوضيح، ٢/١٩؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٩.

١٤٧ نقل في بعض المصادر الأصولية أن النبي عليه الصلاة والسلام قال للمشرك عبد الله بن الزبير الذي اعترض عليه: «ما أجهلك بلغة قومك، ما لما لا يعقل». انظر مثلاً: الأمدي، الإحكام، ٣/٥١؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٨؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٩. وهذه رواية غير ثابتة بل موضوعة. انظر: تاج الدين السبكي، الإبهاج، ٢/٢٤٢؛ أحمد بن حجر العسقلاني، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، (بيروت ١٤١٨/١٩٩٧)، ص ١٨٩. وقد اختلفت آراء اللغويين حول هذه المسألة، فذهب أكثرهم إلى أن «ما» شاملة لما يعقل وما لا يعقل، وذهب بعضهم إلى كونها خاصة فيما لا يعقل. انظر: التفتازاني، التلويح، ٢/١٩؛ أبو البقا أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش-محمد المصري (بيروت ١٤١٩/١٩٩٨)، ص ٨٣٧. وذكر الإسنوي أن استعمال «ما» للعقلاء حقيقةً مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وابن خروف ونقله عن سيبويه، لكنه مخالف لمذهب الجمهور. ورجح كون هذا الاستعمال مجازياً. انظر: الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٩.

الشبهة عن الجاهلين والمعاندين.<sup>١٤٨</sup> وأجيب عن هذا بأن «ما» قد ورد استعمالها فيما يعقل ولا يعقل. والأصل في الاستعمال الحقيقية، فتكون «ما» حقيقة فيما يعقل وما لا يعقل. كما أن أهل اللغة اتفقوا على ورود لفظ «ما» بمعنى «الذي». وكلمة «الذي» متناولة للعقلاء، فتكون «ما» كذلك أيضا.<sup>١٤٩</sup> والمعارضون على النبي صلى الله عليه وسلم كانوا من الفصحاء، فلو لا أن كلمة «ما» تناول المسيح والملائكة لما أوردوه نقضا على الآية. والرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد عليهم ذلك، بل سكت وتوقف إلى نزول الوحي، ولو كان ذلك خطأ في اللغة لما سكت الرسول صلى الله عليه وسلم عن نخطقتهم.<sup>١٥٠</sup> وأجيب بأن الرسول كان يسكت عن جواهرهم إعراضا عن الغلو، لعلمهم باللسان وأهم متعنتون في ذلك.<sup>١٥١</sup> وأجيب أيضا بأنهم إنما أوردوه تعنتا بطريق المجاز أو التغليب، فإن أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول، ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز. فعلى هذا يكون قوله تعالى: «إن الذين سبقت...» لدفع احتمال المجاز، لا لتخصيص العام.<sup>١٥٢</sup> وأيضا أن «ما» لو كانت مختصة بمن لا يعلم لما احتج إلى قوله «من دون الله»، وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتج إلى التقييد بقوله «من دون الله».<sup>١٥٣</sup>

ومن الاعتراضات الواردة أيضا بأن الخطاب في الآية موجه إلى العرب، وهم لم يكونوا يعبدون المسيح ولا الملائكة، وإنما كانوا يعبدون الأصنام.<sup>١٥٤</sup> وأجيب عن هذا بأن العرب كان فيهم من يعبد المسيح والملائكة كما ورد في بعض روايات سبب النزول أيضا. ولأن

١٤٨ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٥؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٦؛ السرخسي، أصول، ٢/٣٣-٣٤؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٢٩٩؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٠؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١٢٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩؛ صدر الشريعة، التوضيح، ٢/١٩-٢٠؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٨.

١٤٩ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٤-٢٩٥؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٠٠-٣٠١؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٨-٥٣٩.

١٥٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٠١؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٩.

١٥١ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١٢٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٣٠.

١٥٢ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٢٩-٢٣٠؛ التفتازاني، التلويح، ٢/١٩-٢٠.

١٥٣ الآمدي، الإحكام، ٣/٥١-٥٠.

١٥٤ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٥؛ السرخسي، الأصول، ٢/٣٣؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٢٩٩.

هذه الآية لو كانت خطابا مع عبدة الأوثان فقط لما جاز توقف النبي صلى الله عليه وسلم عن تخطئة السائل.<sup>١٥٥</sup>

واعترض كذلك بأن «ما» وإن كانت عامة في العاقل وغير العاقل إلا أن البيان لم يتأخر عن الخطاب، بل هو مقارن للخطاب. فإن المبيّن لعدم إرادة العموم ليس هو قوله تعالى: «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى...»، وإنما هو العقل. فإن العقل قاض بأن الشخص لا يعذب بفعل غيره إلا إذا كان راضيا عنه وداعيا إليه. ومعلوم بطريق العقل أن كلا من الملائكة والمسيح غير راض عن عبادة الناس له وغير داعٍ إليها. ومن المقرر في العقول والمنزل في الكتب أيضا أن الله لا يعذب أولياءه وأتباعه في الآخرة، فكان اللفظ مقترنا بدلالة التخصيص. فكان كل منهما خارجا. ونزول قوله تعالى: «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى...» بعد ذلك يعتبر مؤكدا لما فهمه العقل ومقررا له.<sup>١٥٦</sup> وأجيب عن هذا من قبل الجمهور بأن العقل لا يصلح مبيّن؛ لأن عدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الناس لهم لا يعرف إلا من الشرع. فكان قوله تعالى: «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى...» هو المبيّن لعدم إرادة العموم، لأنه هو المفيد لعدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الناس لهم. ورُدّ ذلك بأن الأنبياء والملائكة معصومون، والعصمة ثابتة بالعقل عند المعتزلة، لا بالشرع. وعلى ذلك فالعقل يدرك أن الملائكة والمسيح غير راضين عن عبادة الناس لهم وإن لم يرد شرع بذلك. وورود الشرع به مقرر لما فهمه العقل.<sup>١٥٧</sup>

واعترض ابن حزم بأن عبادة الشخص إنما تكون بمعنى الانقياد لما يأمر به ويريده، وهؤلاء لم ينقادوا لما يأمر به المسيح والملائكة، فادعواهم بعبادتهم كذب، وإنما عبدوا الشيطان وأهواءهم.<sup>١٥٨</sup>

- قال تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام: «إني أرى في المنام أني أذبحك»، أي أبي أمرت بذبحك. ورؤيا الأنبياء وحي. وهذا حكم ظاهر الدوام، ثم بين نسخه بقوله: «وفديناه بذبح عظيم».<sup>١٥٩</sup> وهذا يصلح في الاستدلال لتأخير بيان النسخ.

- 
- ١٥٥ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٠٢-٣٠٣؛ القرافي، نفائس الأصول، ٥/٢٢٨٢.
- ١٥٦ الأمدي، الإحكام، ٣/٥٢٣؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٨.
- ١٥٧ الحصائص، الفصول، ٢/٦٦-٦٨؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٢٩٩-٣٠٠، ٣٠٣-٣٠٤؛ البيضاوي، منهاج الوصول، ١/٤٤٩؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٣٩.
- ١٥٨ ابن حزم، الإحكام، ١/٨٣-٨٤.
- ١٥٩ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ٢/١٠٤-١٠٥؛ الشنقيطي، نشر البنود، ص ٢٧٦.

- ورد قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» ١٦٠ وذو القربى يعم كل قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن بين النبي عليه الصلاة والسلام أن المقصود بذى القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب. ١٦١ وأجيب عن هذا بأن لفظ «ولذي القربى» لفظ مجمل مفتقر إلى البيان، فهو يحتل القرب المعنوي والقرابة البعيدة. ويجوز تأخير بيان المحمل عند الحنفية. ١٦٢

- خصص عموم الغنائم المذكورة في الآية السابقة بالسلب فحكم به للقائل حيث قال: «من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه». ١٦٣ فإن الآية نزلت بعد غزوة بدر، والحديث قد ورد في غزوة حنين، وبين الغزوتين سنوات عديدة كما هو معروف. واعتُرض بأنه لا يمتنع أن يكون البيان قد تقدم. وأجيب بأن الأصل عدم ذلك، فمن ادعاه يحتاج إلى دليل. ١٦٤

- فرض الله تعالى الصلوات الخمس على رسوله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج ولم يبين له أوقاتها. ١٦٥ ثم جاء جبريل إلى النبي عليه الصلاة والسلام وبين له أوقات الصلوات كما ورد في الحديث. ١٦٦ وورد الخطاب الإلهي بالأمر بالصلاة محملاً في قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، ١٦٧ ثم بين النبي صلوات الله عليه كل ما يتعلق بالصلاة لأصحابه بأدائه للصلاة أمامهم، وأمرهم أن يتعلموا منه الصلاة ويفعلوا

١٦٠ سورة الأنفال ٤١/٨.

١٦١ صحيح البخاري، «المغازي»، ٣٨؛ الطبري، جامع البيان، ١٠/٥-٦؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٤؛ السرخسي، الأصول، ٣١/٢؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٦٩-٧٠؛ الكلذاني، التمهيد، ٢/٢٩٦؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١٢١؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩١.

١٦٢ الجصاص، الفصول، ٢/٦٥-٦٦؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٧؛ البزدوي، أصول البزدوي، ٣/٢٣٢-٢٣٤؛ السرخسي، الأصول، ٢/٣٤؛ النسفي، كشف الأسرار، ٢/١٢١.

١٦٣ صحيح البخاري، «فرض الخمس»، ١٨؛ صحيح مسلم، «الجهاد»، ٤١.

١٦٤ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٧؛ ابن حزم، الإحكام، ١/٨٤؛ الكلذاني، التمهيد، ٢/٢٩٦؛ الأمدي، الإحكام، ٣/٥٥-٥٦؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩١.

١٦٥ صحيح البخاري، «الصلاة»، ١؛ صحيح مسلم، «الإيمان»، ٢٥٩.

١٦٦ صحيح البخاري، «مواقيت الصلاة»، ١؛ صحيح مسلم، «المساجد»، ١٦٧.

١٦٧ سورة البقرة ٢/٤٣، ١١٠؛ سورة النساء ٤/٧٧؛ سورة النور ٢٤/٥٦؛ سورة الروم ٣٠/٣١؛ سورة المزمل ٧٣/٢٠.

كما يفعل قائلاً لهم: «صلوا كما رأيتموني أصلي». ١٦٨ والبيان بالفعل يتأخر عن اللفظ كما هو واضح. ١٦٩ وورد أولاً قوله تعالى: «وَأْتُوا الزَّكَاةَ»، ١٧٠ وقوله عز وجل: «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»، ١٧١ فأمر المسلمون بإيتاء الزكاة؛ ثم بينت السنة كيفية أداء الزكاة والنصاب والمقادير وما إلى ذلك. فمن ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «في الرِّقَّةِ رُبْعُ العِشْرِ»، ١٧٢ وقوله: «فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ العُشْرَ». ١٧٣ وبعث النبي معاذاً إلى اليمن فأعلمهم أولاً بوجوب الزكاة ثم بين لهم تفاصيل أحكام الزكاة عند الحاجة وعند سؤالهم عن ما يقع لهم، حتى سألوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئاً من رسول الله حتى أرجع إليه فأسأله، فعلم أن بيان ذلك لم يتقدم. ١٧٤ وورد الأمر بالحج في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، ١٧٥ ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم أفعال الحج بنفسه عندما حج وقال: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ». ١٧٦ وورد الأمر بإقامة حد السرقة في قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، ١٧٧ ثم بينت السنة كيفية إقامة الحد ونصاب السرقة والشروط المتعلقة بإثبات الحد ودرته بالشبهات ونحو ذلك. وورد الأمر بالجهاد ثم ورد بعده بيان أهل الأعداء. ١٧٨ وأيضاً ورد الميراث في القرآن محملاً وعماماً في بعض نواحيه، فبينه الرسول وأوضح من يرث

١٦٨ مسند أحمد بن حنبل، ٥/٥٣؛ صحيح البخاري، «الأذان»، ١٨؛ أبو يعلى، العدة، ٣/٧٢٧؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٧٠؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٩٦؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٢.

١٦٩ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٥؛ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٣.

١٧٠ سورة البقرة ٢/١١٠؛ سورة النساء ٤/٧٧؛ سورة الحج ٢٢/٧٨؛ سورة النور ٢٤/٥٦.

١٧١ سورة الأنعام ٦/١٤١.

١٧٢ صحيح البخاري، «الزكاة»، ٣٨. والرقعة بمعنى الفضة. انظر: ابن منظور، لسان العرب، «ورق».

١٧٣ صحيح البخاري، «الزكاة»، ٥٥.

١٧٤ ابن القصار، المقدمة، ص ١١٩-١٢٠؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٨؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٣؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٢.

١٧٥ سورة آل عمران ٣/٩٧.

١٧٦ صحيح مسلم، «الحج»، ٣١٠؛ الغزالي، المستصفى، ٣/٧١؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/٦٩٢.

١٧٧ سورة المائدة ٥/٣٨.

١٧٨ سورة التوبة ٩/٤١؛ سورة النور ٢٤/٦١. انظر: الغزالي، المستصفى، ٣/٧١.

ومن لا يرث، وبين نصيب الجدة من الميراث، وأنه لا ميراث بين أهل الإسلام وأهل الكفر، وأن الوصية لا تتجاوز الثلث.<sup>١٧٩</sup> وكذلك تشريع النكاح والبيع في القرآن ورد مجتمعا فبين الرسول بالتدرج من يحل نكاحه ومن لا يحل، وما يحل بيعه وما لا يحل. كل هذا جاء متراخيا عن الخطاب المجمل فكان دليلا على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. ولم ينقل وقوع البيان للإجمال السابق في النصوص المتقدمة مقارنة لها. ولو كان لنقل، والأصل عدمه.<sup>١٨٠</sup> ولم يكن النبي يبين تفاصيل هذه الأحكام في مجلس واحد بل كان ذلك علي مر الأيام والأزمان. وما كان ذلك أحكاما تتحدد ولكن كان ذلك تبيينا منه. ولو تُتبع موارد الشريعة وُجدت كلها أو جلها جاريا على هذا المنهج.<sup>١٨١</sup> وكذلك كل عام ورد في الشرع فإنما ظهر دليل خصوصه بعده. وهذا مسلك لا سبيل إلى إنكاره. وإن تطرق الاحتمال إلى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق إلى الجميع.<sup>١٨٢</sup>

وأجيب عن هذه الاستدلالات بأن فرض الصلاة والحج مثلا لم يخل من أن يكون تعلق بمعهود معلوم عندهم فانصرف الأمر إليه، فهذا لا يحتاج إلى بيان، ويكون قوله «صلوا كما رأيتموني أصلي» ونحوه تأكيدا وتقريرا لما علموه. أو يقال بأن هذه الأمور مجتمعة مفتقرة إلى بيان فأخر النبي بيانهما، ويجوز عند الحنفية تأخير المجمل.<sup>١٨٣</sup> كذلك أجيب بأنه لا يمتنع أن يكون قد بين الصلاة لهم بالقول ثم أخر بيانهما بالفعل إلى وقتها.<sup>١٨٤</sup> وقيل في الجواب بأن الأصل عدم ذلك، فمن ادعاه يحتاج إلى دليل.<sup>١٨٥</sup> وأجيب عن منع التوارث بين المسلم والكافر وعدم مجاوزة الوصية الثلث بأن ذلك يعتبر نسخا عند الحنفية، ويحتمل أن تكون السنة بينت هذه الأحكام قبل الآية، فكان

١٧٩ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٥؛ السرخسي، الأصول، ٣١/٢؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٣٤.

١٨٠ ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد (الرياض ١٤١٣/١٩٩٣)، ٣/٤٥٤.

١٨١ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٤/١؛ الجويني، التلخيص، ٢٢٢/٢-٢٢٣؛ نفس المؤلف، البرهان، ١/٣٦٨.

١٨٢ الغزالي، المستصفى، ٧١/٣-٧٢؛ الأمدي، الإحكام، ٥٧/٣-٥٩؛ القرافي، نفائس الأصول، ٢٢٧٧-٢٢٧٩؛ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٠٩/٥-١٩١٥؛ عبد العزيز السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية، ٢/١٨٨.

١٨٣ الحصان، الفصول، ٦٠/٢-٦١؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٧.

١٨٤ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٨.

١٨٥ الكلوثاني، التمهيد، ٢/٢٩٦.

البيان مقارنة للآية. ١٨٦ وأجيب عن حديث معاذ في الزكاة بأنه يجوز أن يكون البيان قد كان تقدم ولم يتبينه معاذ. على أن بيان ذلك هو بالبقاء على حكم العقل في أن لا زكاة في الوقص ولا في غيره إلا ما استثناه الشرع. ١٨٧

### ٣- تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة

ذهب جمهور العلماء إلى جواز تأخير تبليغ النبي ما أوحى إليه من الأحكام. وبه قال أكثر المعتزلة أيضا مثل القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري. وذهب بعضهم إلى عدم جواز ذلك. ومنهم ابن حزم وبعض الحنابلة مثل أبي الخطاب. ١٨٨

ولكن تعرض ابن حزم الظاهري هنا لموضوع آخر، وهو تأخير الله تعالى للبيان الابتدائي للأحكام قبل أن يريد من المكلفين العمل. واستدل ابن حزم على مشروعية ذلك مبدئيا بقول الله تعالى: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». ١٨٩ ومثّل لذلك بالحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى يُعَرِّضُ في الخمر، فمن كان عنده منها شيء فليبيعها. ١٩٠ فلما أتى الوقت الذي أراد الله تعالى أن يوجب اجتنابها أنزل الآيات في تحريمها، وتلا ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس من وقته. وكما أحر الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم بيان المناسك قبل أن يأتي وقت وجوب عملها، فلما أتى وقت وجوبها بينها له عليه السلام، فبينها عليه السلام بفعله غير مؤخر لها. ١٩١

وذكر ابن تيمية أن الحاجة قد تدعو إلى بيان الواجبات والمحرمات من العقائد والأعمال، لكن قد يحصل التأخير في البيان للحاجة إلى ذلك أيضا إما من جهة المبلِّغ أو المبلَّغ. أما المبلِّغ فإنه لا يمكنه أن يخاطب الناس جميعا ابتداء ولا يخاطبهم بجميع الواجبات جملة. بل يبلغ بحسب الطاقة والإمكان. وأما المبلَّغ فلا يمكنه سماع الخطاب وفهمه جميعا، بل على سبيل التدرّج... وأيضاً فإنما

١٨٦ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢٧؛ السرخسي، الأصول، ٢/٣٤-٣٥؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٣/٢٣٥.

١٨٧ أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/٣٢٨-٣٢٩؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٥٣.

١٨٨ ابن حزم، الإحكام، ١/٧٥؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٨٩، ٣٠٦؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٢٧؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٦٦؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٧٩-١٨٠؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٤٠-٥٤١؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٥٠٣.

١٨٩ سورة الأنبياء ٢١/٢٣.

١٩٠ صحيح مسلم، «المساقاة»، ٦٧.

١٩١ ابن حزم، الإحكام، ١/٨٠.



يجب البيان على الوجه الذي يُحصّل المقصود. فإذا كان في الإمهال والاستثناء من مصلحة البيان ما ليس في المبادرة كان ذلك هو البيان المأمور به، وكان هو الواجب أو هو المستحب، مثل تأخير البيان للرجل المسيء في صلته إلى ثالث مرة. ١٩٢

### أ- أدلة المانعين

استدل المانعون بما يلي:

- قول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»، ١٩٣ وأن الأمر يفيد الوجوب والفورية. ١٩٤ واعتراض المجوزون بأن مطلق الأمر لا يقتضي الفورية، وإنما يوجب حصول المأمور به في أي وقت يشاؤه الرسول ما دام لم يفت وقت العمل به. وقيل أيضا: هذا الأمر إنما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي أمر أن يبلغ عليه من تقديم أو تأخير. كما أن باقي الآية تفيد أن الله سبحانه يوجب الكفار، فلا ينبغي له أن يخاف من أي شيء يحصل له من جراء تبليغه للقرآن وأحكامه. وليس هذا المعنى مفيدا للفورية. فإن قيل بأن الأمر بالتبليغ من حيث هو معروف بالضرورة، فإن وظيفة الرسول إنما هي التبليغ، فالأمر لم يحقق فائدة جديدة. وذلك مما يتزده عنه القرآن؛ قيل جوابا عن ذلك بأن الأمر ليس للفور؛ والفائدة التي حصلها هي معرفة أن النقل مطابق لما فهمه العقل وليس مخالفا له. ١٩٥

وأجاب بعضهم بأن الأمر للفور والمأمور بتبليغه فوراً هو القرآن؛ لأنه هو الذي يصدق عليه أنه منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم. ورُدَّ هذا الجواب بأن القرآن قد اشتمل على بعض الأحكام فتكون الأحكام التي اشتمل عليها واجبا تبليغها على الفور، وما دام قد وجب تبليغ بعض الأحكام على الفور وجب تبليغ البعض الآخر كذلك، لأنه لا قائل بالفرق. وأفادوا كذلك بأن الآية تفيد أمر النبي بتبليغ القرآن، لأنه الذي يطلق عليه الوصف بأنه مُنزل من الرب عز وجل.

١٩٢ صحيح البخاري، «الأذان»، ٩٥؛ ابن تيمية، المسودة، ص ١٨١-١٨٢.

١٩٣ سورة المائدة ٦٧/٥.

١٩٤ ابن حزم، الإحكام، ١/٧٥؛ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٧؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٨٩، ٣٠٦؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٦٦؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٤١؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٥٠٣.

١٩٥ الشيرازي، شرح اللمع، ١/٤٧٧؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢/٢٨٩؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٢٨؛ الآمدي، الإحكام، ٣/٦٧؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٤١؛ الزركشي، البحر المحيط، ٣/٥٠٣؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ٢/١٠٥.

وأجيب بأنه إذا وجب تعجيل تبليغ القرآن بمطلق هذا الأمر فكذلك ما أمر به من الأحكام، ولا فصل بينهما. ١٩٦

- استدل ابن حزم بأنه من ادعى أنه عليه السلام كان عنده بيان المناسك مثلاً وكتبها عن أصحابه ومنعهم الأجر بالعلم بها وبالإقرار بجمليتها فقد افترى وكذب نبيه صلى الله عليه وسلم إذ يقول: «إن حقا على كل نبي أن يدل أمته على أحسن ما يعلمه لهم»،<sup>١٩٧</sup> ومن قال بهذا فقد أكذب ربه تعالى إذ يقول عز وجل واصفاً لنبيه صلى الله عليه وسلم: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ». ١٩٨. وإذا كتبهم ما يستعجلون الأجر بالإقرار به ويزدادون علماً بفهمه فقد خالف الصفة التي ذكرها الله تعالى. ١٩٩.

## ب- أدلة المجوزين

استدل المجوزون وهم الجمهور بما يلي:

- يجوز عقلاً أن يأمر الشارع بتأخير تبليغ حكم ما لمصلحة يراها في ذلك، ولا يترتب على ذلك أي محذور. ٢٠٠. وأفاد بعض الأصوليين بأنه يجب تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة دفعا لمفسدة حصلت في تعجيله. فلو أمر النبي بقتال أهل مكة بعد سنة من الهجرة وجب تأخير تبليغ ذلك للناس لأن لا يستعد العدو إذا علم ويعظم الفساد. ولذلك لما أراد النبي قتالهم قطع الأخبار عنهم حتى دهمهم، وكان ذلك أيسر لقتالهم وقهرهم. ٢٠١.

- لا يلزم فيه الإيقاع في خلاف الواقع وطلب الجهل المركب. ٢٠٢. فلا يلزم في تأخير التبليغ شيء مما يلزم في تأخير بيان مخصوص العام مثلاً؛ إذ لا تكليف قبل التبليغ، ولم يؤمر بالتبليغ إلا

١٩٦ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٥/١؛ أبو يعلى، العدة، ٧٣٢/٣؛ الكلوذاني، التمهيد، ٢٨٩/٢؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٢٨/٣-٣٢٩؛ الآمدي، الأحكام، ٦٧/٣؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٤١/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٣/٣.

١٩٧ روي نحوه. انظر: صحيح مسلم، «الإمارة»، ٤٦.

١٩٨ سورة التوبة ١٢٨/٩.

١٩٩ ابن حزم، الأحكام، ٨٠/١.

٢٠٠ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٢٨/٣؛ الآمدي، الأحكام، ٦٦/٣؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٤١/٢.

٢٠١ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٥؛ الشنقيطي، نشر البنود، ص ٢٧٨.

٢٠٢ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٥/٢؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٣/٣.

عند أوانه، وإذا جاز التأخير مع وجود التكليف فمع عدمه أولى. ٢٠٣

- إن وجوب معرفة الأحكام إنما هو لوجوب العمل. ولهذا لا تجب معرفة الأحكام التي لا يجب العمل بها، ولا عمل قبل الوقت، فلا يجب تبليغها. ٢٠٤
- قوله تعالى: «فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ». ٢٠٥ فقوله «بيانه» عام يشمل التبليغ أيضاً، وكلمة «ثم» للتراخي، فيجوز التأخير. ٢٠٦

#### ٤- ما يتفرع على مسألة تأخير البيان

##### أ- مسألة تدريج البيان

اختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة في أنه هل يجوز تدريج البيان بأن يكون على مرات متعددة أو أنه لا يجوز التدرج فيه ويجب أن يكون البيان دفعة واحدة. فذهب جمهورهم إلى الجواز. وذهب بعضهم إلى عدم الجواز. وذهب بعضهم إلى التفصيل بين المحمل والعام فقال: إذا خص بعض العموم لم يرقب بعده تخصيص، وإذا بين المحمل ساغ توقع بيان آخر. وحكى الباقلاني قولاً آخر بأن التدرج في البيان يجوز إذا أعلم الشارع ذلك للمكلفين في بيانه الأول، فأخبرهم بأنه سيأتي بيان آخر للنص. فأما إذا لم يُعلمهم بتوقع البيان فلا يجوز بحيء بيان آخر. ووصف الباقلاني هذا القول بأنه تحكم، أي لا دليل عليه. ٢٠٧

استدل المانعون بأن إخراج البعض من العام مثلاً وإبقاء البعض الآخر من غير إخراج مع أنه سيخرج فيما بعد موهم لاستعمال العام في الباقي بعد الإخراج الأول، وهو تجهيل وتضليل للمكلف يمتنع صدوره من الشارع. ٢٠٨ وأجيب عن هذا من قبل المجوزين بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب بالعام موهم لاستعمال العام في الكل ضرورة أن اللفظ قد وضع له، ومع ذلك لم يمتنع الخطاب به. فتدرج البيان يكون أولى بعدم المنع؛ لأن إخراج البعض لا دلالة له على أن

٢٠٣ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣١٤/١، ٣١٥؛ أبو يعلى، العدة، ٧٣٢/٣؛ الشيرازي، شرح اللمع، ٤٧٧/١؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٣/٣.

٢٠٤ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٣/٣.

٢٠٥ سورة القيامة ١٨/٧٥-١٩.

٢٠٦ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٥.

٢٠٧ الجويني، التلخيص، ٢٢٤/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٢/٣.

٢٠٨ الآمدي، الإحكام، ٦٩/٣؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٤٥/٢؛ الزركشي، البحر المحيط،

٥٠٢/٣؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٤/٢.

اللفظ مستعمل في الباقي حتى يوجد الإبهام ضرورة أن اللفظ لم يوضع لذلك. وغاية ما يفيد أن هذا البعض قد خرج عن العام؛ أما أن غيره سيخرج مثله أو لا يخرج فلا إشعار للفظ به. ٢٠٩

واستدل المجوزون بما يلي:

- الأدلة الدالة على جواز تأخير البيان في الجملة وأنه لا فرق بين البيان مرة واحدة أو على فترات ما دام ذلك قبل الحاجة. ٢١٠

- أنه لو لم يجز لم يقع، لكنه وقع. فإن قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، ٢١١ يُبين على دفعات، وذلك باشتراط نصاب السرقة أولاً ثم بنفي الشبهة عن السارق ثانياً. وكذلك قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، ٢١٢ قد وقع فيه البيان على التدريج فبينت الاستطاعة أولاً بالزاد والراحلة، ثم بأمن الطريق ثانياً. وكذلك قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»، ٢١٣ أخرج منه أهل الذمة أولاً ثم العسيف والمرأة ثانياً. وكذلك آية الميراث أخرج منها ميراث النبي صلى الله عليه وسلم والقاتل والكافر. وكل ذلك على التدريج، إلى غير ذلك من العمومات المخصصة. وفي الجملة العلم بجواز التدريج في البيان كالعلم بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بعد الاستقراء، فإنكاره مع الاعتراف بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب غير سائغ. ٢١٤ فيجوز التدرج في البيان بحسب المصالح والاستعداد النفسي عند المخاطبين وإدراك الوقت المناسب للمصلحة. فقد بين الشارع شروط الصلاة وفرائضها وأنواعها تدريجياً بعد نزول الأمر بها إجمالاً، وكلما تطهرت النفوس من الوثنية والجاهلية نما استعدادها لشروط الصلاة وخشوعها وما إلى ذلك. وكذلك الزكاة فقد صعب على الناس أول الأمر تسليمها والاعتراف بأنها حق لازم، فبين الشارع المقادير والشروط ونحوها تدريجياً بعد الأمر بها إجمالاً. والخمر لم تحرم رأساً، فالفظام عن المؤلف شديد، فأولاً نزل القرآن بأن فيها إثم كبير، ثم نزل بأن لا يقربوها وقت الصلاة ليتعدوا عنها

٢٠٩ الأمدي، الأحكام، ٦٩/٣-٧٠؛ صفى الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٦٤/٥؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٢/٣.

٢١٠ الباجي، إحكام الفصول، ص ٣٠٥-٣٠٦؛ الجويني، التلخيص، ٢٢٣/٢-٢٢٤؛ الأمدي، الإحكام، ٦٩/٣؛ الإسوي، نهاية السؤل، ٥٤٥/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٥٠٢/٣.

٢١١ سورة المائدة ٣٨/٥.

٢١٢ سورة آل عمران ٩٧/٣.

٢١٣ سورة التوبة ٥/٩.

٢١٤ الغزالي، المستصفى، ٧٩/٣-٨٠؛ الأمدي، الإحكام، ٦٩/٣؛ صفى الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٦٢/٥-١٩٦٣.

تدریجاً، ثم نزل التحريم المؤيد الصريح في سورة المائدة. فالتدریج هو الجدير بالتشريع الإسلامي الذي هو للناس كافة، وجاء لكل عصر إلى يوم القيامة.<sup>٢١٥</sup>

### ب- مسألة إسماع العام بدون إسماع مخصصه

اختلف القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة<sup>٢١٦</sup> في أنه إذا ورد العام مبيناً وقت الخطاب وعلم المخصص له فهل يجوز إسماع العام للمكلف بدون إسماع المخصص له أو أنه لا يجوز ذلك ولا بد من إسماع المخصص للعام مع إسماع العام. فذهب فريق منهم إلى الجواز مطلقاً. ومنهم النظام وأبو هاشم الجبائي. وهو مذهب الجمهور. وقال فريق آخر: يجوز إذا كان المخصص للعام عقلياً، ولا يجوز إذا كان المخصص له نقلياً. ومنهم أبو الهذيل العلاف (٢٣٥/٨٤٩) وأبو علي الجبائي. والمقيد والمبين والناسخ كالمخصص في جواز وقوع ما ذكر أو عدم جوازه.<sup>٢١٧</sup> فقد حصل الاتفاق على إسماع المخصوص بالعقل من جهة أن العقل حاصل في الطباع، فيحصل البيان بالتأمل. فتأخره إنما هو من جهة تفریط المكلف لا من جهة المتكلم. وأما المخصص السمعي فليس في الطباع، والمكلف إذا لم يسمعه معذور.<sup>٢١٨</sup>

#### ١- أدلة المانعین:

- إن عدم إسماع المخصص مع إسماع العام يشبه تأخير البيان عن وقت الخطاب، من حيث إن كلا منهما لم يحقق الغرض المقصود من الخطاب. وحيث امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب لما سبق امتنع كذلك إسماع العام بدون إسماع المخصص له. واعتُرض بأن تأخير البيان متنفه هنا، لأنه بينه لبعض المكلفين. ولأن أكثر أحكام الشرع كانت كذلك، فإن النبي لم يبلغ كل أحد، بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقي كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ليبلغ الشاهد

٢١٥ أحمد بن محمد الوزير، المصنفی، ص ٦٨٣.

٢١٦ جعل اللقاني الخلاف المذكور غير مختص بالمانعين تأخير البيان إلى وقت الحاجة بل وكذلك عند المجيزين. ورد عليه في الآيات البينات. انظر: الشنقيطي، نشر البنود، ص ٢٧٩.

٢١٧ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٣١/١؛ الكلوثاني، التمهيد، ٣٠٧/٢؛ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٣٤/٣؛ الشنقيطي، نشر البنود، ص ٢٧٩؛ الأمدي، الإحكام، ٦٧/٣؛ صفی الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٦٦-١٩٦٧؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٥٤٦/٢؛ حسن العطار، حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، ١٠٥/٢.

٢١٨ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٦.

الغائب».<sup>٢١٩</sup> وكذا رسله المبعوثون إلى النواحي لتبليغ الأحكام لم يبلغوا كل فرد، بل أبلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقي.<sup>٢٢٠</sup>

- لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص لكان قد أغراه بالجهل، وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك، وهذا قبيح. واعترض بأنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصص عقليا. على أنه لا يكون مغريا له بالجهل إذا أشعره بالمخصص وأخطر ذلك بباله وحثه على طلبه.<sup>٢٢١</sup> كما أن الإغراء غير حاصل لما تقدم من أن اللفظ العام يفيد ظن العموم لا القطع به.<sup>٢٢٢</sup>

- لو أسمع العام من دون الخاص لجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية. واعترض بأن الفرق بينهما أن العربي لا يفهم الزنجية ولا يتمكن من فهمها إذا لم يكن من يفسرها له، وليس كذلك من حوَّط بالعام. وما قالوه يلزمهم مثله إذا كان المخصص عقليا.<sup>٢٢٣</sup>

- لو أسمع العام دون الخاص للزم المكلف الوقف حتى يفحص عن المخصص، وفي ذلك دخول في قول أصحاب الوقف. واعترض بأنه يلزم مثله في المخصص العقلي. وأيضا فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف، لأن أصحاب الوقف يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن، ونحن لا نقف فيه والحال هذه.<sup>٢٢٤</sup> واعترض أيضا بأن كون اللفظ حقيقة في الاستغراق مجازا في غيره يفيد ظن الاستغراق، والظن حجة في العمليات.<sup>٢٢٥</sup>

٢- أدلة المجوزين:

أما القائلون بالجواز فقد استدلوا عليه بما يلي:

- قد تبين فيما سبق جواز تأخير المخصص عن الخطاب إذا كان سمعيا مع أن عدم سماعه لعدمه في نفسه أشد من عدم سماعه مع وجوده في نفسه. فإذا جاز تأخير المخصص فجواز تأخير إسماعه مع وجوده أولى.<sup>٢٢٦</sup>

٢١٩ صحيح البخاري، «العلم»، ٩.

٢٢٠ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٧؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١٠٦/٢.

٢٢١ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٣٢/١؛ الكلوذاني، التمهيد، ٣٠٨-٣٠٩.

٢٢٢ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٣٧/٣.

٢٢٣ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٣٢/١؛ الكلوذاني، التمهيد، ٣١١/٢.

٢٢٤ أبو الحسين البصري، المعتمد، ٣٣٢/١؛ الكلوذاني، التمهيد، ٣٠٩/٢.

٢٢٥ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣٣٧/٣.

٢٢٦ الآمدي، الإحكام، ٦٨/٣؛ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١٩٦٩/٥.

- أن الواحد منا كثيرا ما يسمع الألفاظ العامة المخصوصة قبل مخصصاتها. وإنكاره مكابرة في الضروريات. ٢٢٧

- أنه لو لم يجز لم يقع في التشريع، لكنه وقع في حوادث متعددة. فإن فاطمة رضي الله عنها سمعت العام وهو قوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...» ٢٢٨ دون أن تسمع المخصص له وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نورث، ما تركناه صدقة» ٢٢٩. كذلك عمر رضي الله عنه لم يسمع المخصص لقوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» ٢٣١ في حق المحجوس، فكان لا يأخذ منهم الجزية حتى سمع الحديث. ٢٣٢ فما قاله المانع أو المفصل تشكيك فيما هو واقع بالفعل فلا يعتد به. وفي الجملة لا حاجة إلى تعداد الصور، فإن العلم بوقوع ذلك يكاد أن يكون ضروريا، والمنصف من نفسه يعلم ذلك من حيث إنه كثيرا ما يسمع العام ولم يسمع جميع مخصصاته في تلك الساعة، ولو سئل أكثر علماء كل عصر عن ذلك لأخبر به، فإنكار جوازه مكابرة للضروريات. ٢٣٣

- يجوز أن يسمع المكلف المنسوخ من غير أن يسمع الناسخ بدليل الوقوع، فإن كثيرا من الصحابة رضي الله عنهم سمعوا أو علموا ما يدل على حكم وعملوا به لفترة من الزمن، ثم سمعوا من صحابي ما يدل على نسخه فتركوا العمل به. وهذا أمر معلوم مشهور. وإذا جاز ذلك في الناسخ والمنسوخ فلأن يجوز في العام وتخصيصه بطريق الأولى. ٢٣٤

### خاتمة

لقد نال موضوع تأخير البيان عند الأصوليين اهتماما لا بأس به، وذلك لعلاقته بمواضيع أخرى رئيسية في علم الأصول. لكن السبب الأهم في ذلك في نظرنا هو الواقع التشريعي

٢٢٧ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٣٦؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨٧.

٢٢٨ سورة النساء ١١/٤.

٢٢٩ صحيح البخاري، «الفرائض»، ٣.

٢٣٠ سورة التوبة ٥/٩.

٢٣١ الموطأ، «الزكاة»، ٤٢.

٢٣٢ فخر الدين الرازي، المحصول، ٣/٣٣٥؛ الأمدي، الإحكام، ٣/٦٨؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ٢/١٠٦؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ٢/٥٤٦.

٢٣٣ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ٥/١٩٦٨.

٢٣٤ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ٥/١٩٦٨، ١٩٦٩.

أو بعبارة أخرى طريقة الشارع في وضع الأحكام وبيائها للمكلفين. فقد وجد الأصوليون أمامهم واقعا وطريقة اتبعها الشارع في مسيرة تشريعه. ورأوا أنه يأتي بالحكم مجملا أو عاما في البداية ثم يتبعه بالبيان والتفصيل والتخصيص ونحو ذلك. ولهذا لم ينكر معظم الأصوليين بمختلف مذاهبهم هذه الحقيقة وهذا الواقع التشريعي، لكنهم اختلفوا في تفسير ذلك وتكييفه أصوليا. فمثلا اعتبر الحنفية التخصيص المتأخر عن العام نسخا للعام في القدر الذي يتناوله التخصيص، بينما اعتبر الجمهور ذلك بيانا للعام. وهذا الاختلاف في الحقيقة مبني على اختلاف وجهات النظر بين الفريقين في دلالة العام على معناه. فالحنفية الذين ينظرون إلى العام على أنه يدل على أفراده قطعاً كان لا بد لهم أن يمنعوا من اعتبار التخصيص المتأخر بيانا، لأنه معارض لدليل قطعي. أما الجمهور الذين يقولون بظنية دلالة العام على أفراده فإنهم لم يجدوا حرجا من اعتبار التخصيص المتأخر بيانا وتفسيرا للمراد من العام، لأنهم رأوا أن تخصيص العام أمر شائع جدا فحكموا بقرب هذا الاحتمال ولم يعتبروا التخصيص معارضا للعام. لكن الجميع في نهاية المطاف متفقون على وقوع ذلك في الشريعة، وإنما الخلاف جار في التكييف الأصولي للمسألة.

من ناحية أخرى فإن تصرف الشارع على هذا النحو في تشريعه للأحكام يدل دلالة قاطعة على اعتبار مصالح المكلفين وقدراتهم في عملية التشريع. وإلا لوضعت الأحكام جملة وتفصيلا مرة واحدة وانتهى الأمر. لكن الشارع الحكيم راعى في تنزيل أحكامه ظروف المكلفين وأحوال المجتمع الإسلامي الأول بما لا يقبل جدالا. فهل هناك إمكانية للاستلزام من تصرف الشارع المذكور واتباع نفس أسلوبه في الافتاء وتطبيق الأحكام في المجتمعات المعاصرة؟ يظهر لنا أن ذلك في حيز الإمكان، بل يرقى إلى درجة الوجوب أحيانا وخصوصا فيما إذا أدى تطبيق حكم ما إلى عكس المرجو من نتيجته. لكن التفاصيل التي تواجهنا على أرض الواقع تتطلب جهدا عقليا وفقهيا كبيرا في طريق الوصول إلى الحلول المناسبة والممكنة التطبيق والمحققة لمراد الشارع في نفس الآن. لذلك فإن الفقيه الذي يعيش في عصرنا تزداد عليه المسؤولية في التعرف على ظروف المجتمع الذي حوله والمسائل التي يهتم الناس بها ويتساءلون عنها. وتمكن الاستفادة أيضا في هذا المجال من البحوث المعاصرة المهمة بمقاصد الشريعة وأولوياتها والمصالح التي يريد الحفاظ عليها، وكذلك من البحوث المهمة بقواعد الضرورة والحاجة والضوابط التي تحكم هذه القواعد. وينبغي للفقهاء والباحثين أن يتبعوا تصرف الشارع في وضع أحكامه إجمالا وبيانا وعموما وخصوصا وإطلاقا وتقييدا، وما قدمه من ذلك وما أخره على وجه التفصيل، حتى تبين لنا أولويات الشارع وطريقته في التشريع، ويمكن لنا اتباع أحكامه والحفاظ عليها على الوجه الذي يحصل مقصوده ورضاه. ولئن كانت هناك بحوث ودراسات تهتم بهذا الموضوع إلا أن المسألة تحتاج إلى تعمق وتفصيل أكثر.



## Özet

### Usulcülere Göre Beyânın Geciktirilmesi Meselesi

Hükümlerin açıklanmasının geciktirilmesi anlamına gelen “te’hîrû'l-beyân” meselesi fıkıh usulünde önemli bir yere sahiptir. Bu başlık altında usulcüler, hükümlerin tebliğ ve açıklanmasının ihtiyaç zamanına kadar ve ihtiyaç zamanından sonra geciktirilmesi, tebliğ ve açıklamanın tedricî şekilde yapılması ve umumi bir hükümün herkese bildirilmesinden sonra onunla ilgili detayların daha dar çerçevede duyurulması gibi meseleler üzerinde durmuşlardır. Usulcülerin çoğunluğu tebliğ ve açıklamanın ihtiyaç zamanına kadar geciktirilmesini câiz görmüşler ve vâkıada hükümlerin bu şekilde geldiğini ortaya koymuşlardır. Usulcülerin tartışmalarında bu mesele vahiy dönemiyle sınırlandırılmış olsa da, şâriin hüküm koymada takip ettiği bu yöntemin sonraki dönemlerde de fetva ve uygulamalara ilham kaynağı olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: fıkıh usulü, beyân, te’hîrû'l-beyân, hüküm, tedric, tederrüc



## Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ'sı*, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir

Hasan Özer\*

Molla Husraw's *al-Risâla fi al-walâ*, Refutation of Molla Gurâni and Molla Husraw's response: Critical Edition

This article includes critical edition of three treatises written by Molla Husraw and Molla Gurâni, two prominent figures of the Ottoman intellectual life, on the inheritance relations of a slave with his former master after being freed (*walâ al-itq*). Molla Husraw wrote a treatise on this juristic problem created by growing number of slaves in the Ottoman Empire in the 9/15th century. Following that work, a number of treatises and fatwa (legal opinion) texts were published of which the first was written by Molla Gurâni. The article presents the Molla Husraw's treatise and refutation of Molla Gurâni to this text. Finally Molla Husraw's response to this refutation will be presented.

Key words: Molla Husraw, Molla Gurâni, slave, inheritance, Ottoman Empire, *walâ al-itq*

İslâm hukuku, kölelerin âzat edildikten sonra eski sahipleriyle hukukî irtibatlarının belirli ölçüde devam edeceğini öngörmekte ve bu irtibatı “velâü'l-itk” kavramıyla ifade etmektedir. Nitekim âzatlî köle, asabe ve ashâb-ı ferâiz grubundan bir mirasçı bırakmadan ölürse, geriye bıraktığı mallar diğer mirasçı gruplarına veya son mirasçı sıfatıyla devlete değil, âzat eden efendisine kalmaktadır.<sup>1</sup> İlk bakışta velâ ilişkisinden kaynaklanan hakların köle âzat eden kişiler açısından nadiren terettüp ettiği düşünülse bile, özellikle esirlik sebebiyle köle olanların ve onların köle statüsünde doğan çocuklarının âzat edilmeleri ve âzat edildikleri ülkede yaşamaya devam etmeleri hâlinde, efendilerine miras bırakma ihtimalleri hayli kuvvetlidir.

\* Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi, Konya.  
Bu çalışmadaki muhtemel hataların şahsıma ait olduğunu belirterek, tahkiki yapılan metinleri okuyup düzeltmeler yapan hocam Sadullah Ergün'e, ayrıca bütün metni İSAM tahkik esasları çerçevesinde gözden geçirip önemli katkılarda bulunan ve geliştiren değerli İSAM araştırmacılarına minnettarlığımı ifade etmek isterim.

1 Velâü'l-itkın getirdiği hak ve sorumluluklara dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), V, 496-9; Kadızâde Ahmed Şemseddin, *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), IX, 225-7.

XIV. asırda Osmanlılar'da esirlik müessesesinin yoğun bir şekilde işletilmediği; ancak bu durumun XV. asrın başından itibaren değişmeye başladığı ve özellikle İstanbul'un fethinden sonra esir sayısında büyük bir artışın kaydedildiği görülmektedir. Kölelerin askerî ve idarî amaçların dışında istihdamının, özellikle gerek hassa çiftliklerinde gerekse özel tarım arazilerinde üretim yapan "ortakçı kullar" zümresinin ortaya çıkışının<sup>2</sup> XV. asrın ikinci yarısında velâ ile ilgili problemlerin hem nicelik olarak büyük bir artış göstermesine hem de yeni icthadları gerekli kılan bir alan yaratmasına sebep olduğu söylenebilir.

İstanbul'un fethi sonrası Osmanlı hukuku ve ilmiyesinin şekillenmesindeki katkılarıyla tanınan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) hem bu devrin önde gelen âlimlerinden biri hem de bir süre İstanbul kadılığı ve yaklaşık beş sene İstanbul müftülüğü yapan bir fakih olarak<sup>3</sup> bu devrin köle âzadı ve velâü'l-ıtk meseleleri konusunda önemli açılımlar getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim İstanbul çevresinde iskân edilecek ortakçı kullara dair 1498 yılına ait bir kanunun ilk olarak 1479'da Molla Hüsrev tarafından kaleme alındığı belirtilmektedir.<sup>4</sup> Aşağıda tenkitli neşri yer alan *er-Risâle fi'l-velâ* adlı eseri de bu çerçevede ortaya koyduğu ilk eserlerinden biri olmalıdır.

Âzat edilmiş bir köle ile "aslen hür" olan bir kadının çocuğunun velâsının kime ait olacağı meselesini tartışan söz konusu risâlede, Molla Hüsrev'in ortaya koyduğu görüşler devrin fukahası arasında dikkat çekici bir tartışma süreci başlatmış ve bir kısmı risâle, bir kısmı da fetva metni şeklinde kaleme alınan bir literatürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Molla Hüsrev'i bu mesele hakkında risâle yazmaya yönelten ortamın ipuçları eserin "Mukaddime"sinde şöyle ifade edilir:

Bu ülkenin sultanları (...) kendileri savaşmak suretiyle cihadın farzietini diğer ülkelerin sultanlarının üstünden kaldırdıkları için o sultanlardan üstün oldukları gibi, bu ülke de (...) kâfirlerle cihad bölgesi olduğu için diğer ülkelerden üstündür. Bu sebeple bu ülkede esir ve köleler çoğalmış ve dolayısıyla velâ problemleri başka bölgelerde olmadığı kadar artmış ve yaygınlaşmıştır. (...) Bu konudaki problemler (daha önceki devirlerde yeterince) yaygın olmadığı için (Hanefî) ulema(sı) da meşhur (fıkıh) eserlerinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almamıştır. Özellikle aslı hür bir kadın ile âzad edilmiş bir

2 bk. Nihat Engin, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXVI, 246-7.

3 Molla Hüsrev'in ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'in vefatından sonra (863/1459) bu makama getirildiği bilinmekten de, bu görevinin ne zamana kadar sürdüğü hakkında kesin bir kayıt bulunmamaktadır. bk. Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985), s. 116-20. Molla Hüsrev hakkında bk. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX, 252-4.

4 bk. Y. Hakan Erdem, *Osmanlıda Köleliğin Sonu 1800-1909*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), s. 27.

erkekten doğmuş çocuğun velâsı problemi yeterince ayrıntılı işlenmemiştir. (...) Günümüz uleması (ebnâü'z-zamân) ise bu kişinin baba tarafının statüsünü tartışma konusu yapmak, fakat anne tarafını ele almamakla yanlış bir yola girmişlerdir.<sup>5</sup>

Hanefî mezhebinin fürû-i fıkıh literatürünü temsil kabiliyetini haiz pek çok esere müracaat eden Molla Hüsrev'in bu eseri, aynı zamanda kendi dönemine kadar bu velâ problemi hakkında mezhep içinde söylenenleri değerlendiren önemli bir araştırmadır. "Mukaddime", "Maksad", "Fasıl" ve "Teznîb" başlıklarından oluşan *Risâle* etrafında bir tartışma literatürünün oluşmasının başlıca sebeplerinden biri de, Molla Hüsrev'in Hanefî mezhebi tarihinde çok önemli roller oynamış Kudûrî, Serahsî, Attâbî gibi Hanefî fukahasına bu mesele çerçevesinde eleştiriler yöneltmiş olmasıdır.

Molla Hüsrev'in *Velâ Risâlesi*'ni, *Dürrer* olarak tanınan meşhur fürû-i fıkıh eserinden önce kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira *Dürrer*'in "Velâ" babında, bu konuda bir risâle kaleme aldığını, geniş bilgi sahibi olmak isteyenlerin söz konusu risâlesine müracaat etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>6</sup>

*er-Risâle fi'l-velâ* hakkındaki ilk yazılı eleştirinin Molla Gürânî<sup>7</sup> (ö. 893/1488) tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Molla Gürânî bu reddiyesinde bir yandan Molla Hüsrev'in Hanefî literatürünü yeterince anlayamadığı ve bu sebeple yanlış tespitlerde bulunduğunu, diğer yandan kaleme aldığı risâlenin Arap dili ve belâgatı açısından zayıf olduğunu vurgulamaktadır. Molla Gürânî eleştirilerine şöyle başlar:

Fuzalâdan bazılarının "velâ sebebiyle miras" meselesi hakkında yazdıkları bir risâleye vâkif olduk. Bu risâlede yazar günümüz ulemâsını doğru yoldan ayrılmakla suçlamakta ve kendini onlardan üstün görmekte olup boş kuru çöllerinde bulunduğunu ve her yazdığı satırın hata ve dikkatsizliklerle dolu olduğunu bilmemektedir. (...)<sup>8</sup>

Molla Gürânî bir yandan eseri boyunca Molla Hüsrev'i "fâdil" diye anarken, diğer yandan onu çok ağır ve sert ifadelerle eleştirmekte ve yazdığı *Velâ Risâlesi*'nin baştan sona hatalarla dolu olduğunu belirtmektedir. Nitekim Molla Gürânî'nin ilk eleştirisi Molla Hüsrev'in "Mukaddime"sinin ilk cümlesine dairdir:

5 Molla Hüsrev, *er-Risâle fi'l-velâ*, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186, vr. 410a.

6 bk. Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul, ts.), II, 36.

7 Molla Gürânî ve eserleri hakkında bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukukçuları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), s. 234-42; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DLA*, XXX, 248-50.

8 Molla Gürânî, *er-Risâle fi reddi Risâleti Molla Hüsrev*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 188, vr. 113a.

Bu ülkenin sultanları (...) kendileri savaşmak suretiyle cihadın farzietini diğer ülkelerin sultanlarının üstünden kaldırdıkları için o sultanlardan üstündür” ifadesi anlamsız (bâtl) bir riyadan başka bir şey değildir. Çünkü bir bölgede bir topluluğun cihad etmesi, diğer bölgelerdeki insanların üzerinden cihadın farzietini kaldırmaz.<sup>9</sup>

Molla Gürânî'nin eleştirilerine karşı Molla Hüsrev, ilk risâlesindeki görüşlerin delillerini gözden geçiren ve destekleyen müstakil bir eser yazmak yerine, onun reddiyesindeki bazı ifade ve tespitlere sert bir üslupla karşılık veren bir cevap metni kaleme almayı tercih etmiştir. Bu cevap metninin mukaddimesinin olmayışı, yazıldığı tarihte dar bir çevreye hitap etmeyi amaçladığını gösterebilir. Nitekim muhtemelen bu sebeple eserin bazı nüshaları “Ecvibe Alâ Molla Gürânî” başlığını taşımaktadır. Molla Gürânî'nin reddiyesinde düştüğü hataları sıralarken her fırsatta okuyucusuna Molla Gürânî'nin durumuna düşmemesini öğütleyen Molla Hüsrev, kendi tespitlerinin “kendisinde değil idrak, idrak şüphesi bulunan kişinin bile farkına varacağı”<sup>10</sup> doğrulukta olduğunu vurgular.

Cevap metninin Molla Gürânî'nin sert ifadelerine misliyle mukabelede bulunmayı hedeflediği açıktır. Nitekim Molla Gürânî'nin Molla Hüsrev'in risâlesinde dil ve üslup açısından rekâket olduğuna dair ifadeleri, metnin sonunda şu cümleyle cevaplanır:

Risâlenin ifadelerini rekâket ve zayıflıkla ma'lûl görmesi onun (Molla Gürânî'nin) kötü karakterinden kaynaklanmaktadır. Tıpkı bok böceğinin yellenme kokusunu güzel bulurken, gül, misk ve anber kokularını çirkin bulması ve diğer güzel kokulardan nefret etmesi gibi.<sup>11</sup>

Molla Gürânî, reddiyesini me'sûr dualarla tamamlarken, “Nefislerimizin şerlerinden Allah'a sığınırız” ifadesini kullanır. Molla Hüsrev'in reddiyeeye cevabının son cümleleri de bu ifadeye getirilmiş bir ta'likdir:

Bu istiâzesi ona (Molla Gürânî'ye) bir fayda vermemiştir. Aksine o, nefsinin şerri (tarafından esir alınmış); yüksek ulemâya (eâlî) üstün gelmeyi ve onların üzerine galip olmayı arzularken, en alt seviyedeki talebelerin alay konusu hâline gelmiştir. Çünkü bu talebeler bile onun, söz konusu Velâ Risâlesi'ni anla(ya)madığının (...) farkındadır.<sup>12</sup>

9 Molla Gürânî, *er-Risâle fî reddi Risâleti Molla Hüsrev*, vr. 113a.

10 Molla Hüsrev, *er-Risâle fî tahkiki mesâili'l-velâ reddin ale'l-Gürânî*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1051, vr. 12a.

11 Molla Hüsrev, *er-Risâle fî tahkiki mesâili'l-velâ*, vr. 14b.

12 Molla Hüsrev, *er-Risâle fî tahkiki mesâili'l-velâ*, vr.14b.

Molla Hüsrev ile Molla Gürânî'nin aralarındaki tartışmanın velâ problemleriyle sınırlı olmadığı âşikârdır.<sup>13</sup> Ancak velâ hakkındaki tartışma bu iki meşhur âlimin arasındaki kavganın bir parçası olarak kalmamış ve gerek çağdaşları gerekse sonraki nesiller tarafından sürdürülen bir dizi metnin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Bu çalışma, Molla Hüsrev ile Molla Gürânî'nin ilgili metinlerini günümüz ilim dünyasına kazandırmayı hedeflediği için, hem söz konusu tartışmanın fikhî tahlili ve değerlendirilmesi hem de daha sonra nasıl sürdürüldüğü soruları ileride gerçekleştirilecek başka çalışmaların konusudur.

### Tenkitle Neşirde İzlenen Yöntem

Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-velâ* adlı eserinin tahkiki için, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Yenicami 1186, Şehid Ali Paşa 2795 ve Esad Efendi 682 numaralarında kayıtlı mecmualar esas alınmıştır. Aşağıdaki metinde Yenicami 1186 numaralı mecmuanın 410-414. varakları arasında kayıtlı bulunan nüsha (أ) rumuzuyla, Şehid Ali Paşa 2795 numaralı mecmuanın 20-23. varakları arasında bulunan nüsha (ب) rumuzuyla ve Esad Efendi 682 numaralı mecmuanın 485-489. varakları arasında bulunan nüsha (ج) rumuzuyla gösterilmiştir.

Molla Gürânî'nin *er-Risâle fi reddi Risâleti Molla Hüsrev* adlı eserinin tahkiki için Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Hamidiye 188, Yenicami 1186 ve Ayasofya 1423 numaralarında kayıtlı mecmualar esas alınmıştır. Aşağıdaki metinde Hamidiye 188 numaralı mecmuanın 113-115. varakları arasındaki nüsha (أ) rumuzuyla, Yenicami 1186 numaralı mecmuanın 421-423. varakları arasında kayıtlı bulunan nüsha (ب) rumuzuyla, Ayasofya 1423 numaralı mecmuanın 160-163. varakları arasında bulunan nüsha ise (ج) rumuzuyla gösterilmiştir.

Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi tahkiki mesâili'l-velâ reddin ale'l-Gürânî* adlı eserinin tahkiki için Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Süleymaniye 1051 ve Hamidiye 188 numaralarında kayıtlı bulunan mecmualar esas alınmıştır. Aşağıdaki metinde Süleymaniye 1051 numaralı mecmuanın 11-14. varakları arasında kayıtlı bulunan nüsha (أ) rumuzuyla, Hamidiye 188 numaralı mecmuanın 116-119. varakları arasında kayıtlı bulunan nüsha ise (ب) rumuzuyla gösterilmiştir.

Nüsha farklılıklarının gösterilmesi ve gerekli açıklamalar İSAM'ın tahkik usulüne göre düzenlenmiştir.<sup>14</sup>

13 Mesela bir davette Molla Hüsrev ve Molla Gürânî'ye tahsis edilen yerlerin çıkardığı protokol problemi hakkında bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 118-9.

14 İSAM tahkik usulüne [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr) adresindeki "Yayınlar/Sürelî Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi" bölümünden ulaşılabilir.

## الرسالة في الولاء لملاً خسرو

[٤١٠ ظ] / بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبه تفتي

الحمد لله الذي أحكم أحكام الشرع المتين، وعظّم قدر من فقّهه في الدين؛ والصلاة والسلام على من أيدّه بالكتاب المبين،<sup>١</sup> سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛ فإن ملوك هذه المملكة خلّد الله تعالى أيام دولة خلفهم، وأفاض سبحانه الرحمة والغفران على سلفهم، كما<sup>٢</sup> فاقوا على ملوك سائر الممالك<sup>٣</sup> بإسقاط فرض الجهاد عنهم بمباشرتهم المعارك فاقت أيضاً هذه المملكة على سائرها بكونها<sup>٤</sup> موضع الجهاد مع الكفار الفجار ذوي الشقاق والفساد.<sup>٥</sup> ولذلك<sup>٦</sup> كثرت فيها السبايا والأرقاء فكثرت بالضرورة المحررون والعتاق<sup>٧</sup> فكثرت فيهم قضية الولاء، وشاعت وانتشرت فيهم قصته<sup>٨</sup> وذاعت بخلاف سائر الممالك<sup>٩</sup> والديار حيث لم تشتهر<sup>١٠</sup> فيها مثل هذا الاشتهار. ولذا<sup>١١</sup> لم يسط القول في مباحته علماؤها في كتبهم المشهورة، ولم يقع فيها كسائر المباحث<sup>١٢</sup> مفصلة منشورة؛<sup>١٣</sup> لا سيما بحث من يولد من حرة الأصل والعتيق، فإنه لكثرة وقوعه كان الحرّيّ بالتعرض له والتحقيق،<sup>١٤</sup> ومع

١ ج - المبين.

٢ ب + إن.

٣ ب ج : الممالك.

٤ أ : لكونها.

٥ ب ج : والعناد.

٦ ب : فلذلك.

٧ ب - والعتاق؛ ج : والعتقاء.

٨ أ : وانتشرت قصته؛ ب : وانتشرت فيهم قصة.

٩ ب ج : الممالك.

١٠ ب ج : لم يشتهر.

١١ ب : ولهذا.

١٢ ج : كسائر الكتب.

١٣ ب : مشهورة.

١٤ ب - والتحقيق.



ذلك لم يتعرّضوا لحكمه نفيًا وإثباتًا إلا قليلاً. ولذا<sup>١٥</sup> ضل أبناء الزمان فيه منهجًا وسبيلًا حيث جعلوا جانب الأب مطمح النظر،<sup>١٦</sup> ولم يدروا ما في ترك جانب الأم من الضرر. واكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة بالاشتهاد والسماع، ولم يقفوا على ما في ذلك من مخالفة الجمهور بل الإجماع؛<sup>١٧</sup> ولكن من قصد عموم النفع من العلماء العظام تعرّضوا<sup>١٨</sup> لما هو المقصد الأصلي والمرام. فمنهم من عبّر عنه بعبارة دالة قطعاً عليه، ومنهم من أورده بما هو ظاهر فيه يجب رده إليه، ومنهم من ذكره بما هو في خلافه<sup>١٩</sup> ظاهر، ولكن يجب صرفه عنه لما أوجبه من دليل باهر. ومن الناس من أخطأ وخبط حيث خلط الصواب بالخطأ والغلط، فيجب التنبيه على فساد كلامه وإظهار مخالفته للرواية والدراية والإزامه،<sup>٢٠</sup> [١١٤ و] / ولا جرم<sup>٢١</sup> حررت رسالة في هذا الباب مستظهِراً بالملك الملهم بالصواب،<sup>٢٢</sup> ورَتَّبَها وهذَّبَها على أحسن ترتيب وألطف تذهيب، حيث اشتملت على: مقدمة ومقصد وفصل وتذنيب.

### [ المقدمة ]

أما المقدمة، ففي بيان<sup>٢٣</sup> أمور تتوقف عليها المباحث الآتية: منها، أن حر الأصل في اصطلاح الفقهاء يستعمل في معنيين؛ أحدهما من لم يجر على نفسه رق، بل تولد من معتقة بعد مضي ستة أشهر من وقت النكاح والعلوق أو ممن في أصلها<sup>٢٤</sup> رقيق. والثاني من لا يكون في أصله رقيق أصلاً.

ومنها، أن الولاء كما صرّح به صاحب الهداية<sup>٢٥</sup> وغيره مبني على زوال الملك، ولهذا قالوا:

١٥ ب : وكذلك.

١٦ ج : مطمح نظر الأنظار.

١٧ أ : بالإجماع.

١٨ أ : وتعرضوا.

١٩ ب : في خلاف.

٢٠ ج - وإلزامه.

٢١ ب : فلا جرم.

٢٢ ب ج : الصواب.

٢٣ أ ج - بيان.

٢٤ أ : أو ممن في أصله؛ ج : أو ممن أصله.

٢٥ هو أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت ١١٩٧/٥٩٣). راجع حول صاحب الهداية: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء،

لا تقبل فيه الشهادة بالتسامع كما في العتق، وزواله<sup>٢٦</sup> فرع ثبوته. وثبوته على الولد يكون من قبل الأم<sup>٢٧</sup> لما تقرّر أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية،<sup>٢٨</sup> ولا يسري ملك الأب إلى الولد، فلا يكون زواله عن الولد إلا من قبل معتق الأم وعصبته في حكمه؛ فإذا لم يكن من جانب<sup>٢٩</sup> الأم رقّ لا يتصور على الولد ولاء.

ومنها، أن اللفظ إذا كان قطعياً في معنى وجب أن يحمل عليه الظاهر المحتمل له ولغيره لا سيما في الروايات.

ومنها، أن المطلق يحمل على المقيد في الروايات، ولهذا ترى في<sup>٣٠</sup> مطلقات المتون كالكثر<sup>٣١</sup> وغيره بقيد<sup>٣٢</sup> يقيد الشراح، وإن كان الشارح هو المصنف كما في الكافي<sup>٣٣</sup> وغيره.

### [ المقصد ]

وأما المقصد ففي نقل روايات يعول<sup>٣٤</sup> عليها وإيراد مباحث تتعلق بها؛ منها، ما ذكره الشيخ علاء الدين أبو بكر الكاساني<sup>٣٥</sup> في البدائع، وهو كتاب ينقل عنه الفضلاء المحققون كالإمام مفيّ

---

تحقيق: بشار عواد معروف و محيي هلال السرحان (بيروت ١٤٠٤/١٩٨٤)، ٢١/٢٣٢؛ أبو الوفاء محيي الدين عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة ١٤١٣/١٩٩٣)، ٢/٦٢٧-٦٢٨.

٢٦ ج : وزوال الملك.

٢٧ ج : كما.

٢٨ أ : في الحرية والرق.

٢٩ ب ج : في جانب.

٣٠ ج - في.

٣١ كتاب كنز الدقائق لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ١٣١٠/٧١٠). راجع حول صاحب الكتاب : أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٢/٢٩٤-٢٩٥؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة (حيدرآباد ١٩٥٠)، ٢/٣٥٢؛ محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، إعتنى به: أحمد الزعبي (بيروت ١٤١٨/١٩٩٨)، ص ١٧٢-١٧٤.

٣٢ أ ب - بقيد.

٣٣ كتاب الكافي شرح الوافي لأبي البركات حافظ الدين النسفي الذي سبق ذكره آنفاً.

٣٤ ب : يقول.

٣٥ هو علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت ١١٩١/٥٨٧). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤/٣٠٥؛ أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٤/٢٥-٢٨.

مصر والشام أبي عبد الله السُّروجي<sup>٣٦</sup> حتى<sup>٣٧</sup> قال في شرحه للهداية: ذكر صاحب المحيط<sup>٣٨</sup> أن النية سنة في الطهارة؛ وكذا في البدائع و التحفة<sup>٣٩</sup> و الغنية<sup>٤٠</sup>. ووافقهم على ذلك صاحب الهداية حيث قال: من شرائط ثبوت الولاء أن لا يكون الأم حرة أصلية، فإن كانت فلا ولاء لأحد على ولدها وإن كان الأب معتقاً، [٤١١ ظ] / لما ذكرنا أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، ولا ولاء لأحد على أمه فلا ولاء على ولدها. فإن كانت الأم معتقة والأب معتقاً فالولد يتبع الأم في الولاء، فيكون<sup>٤١</sup> ولاؤه لمولى الأب لا لمولى الأم لأن الولاء كالنسب؛ والأصل في النسب هو<sup>٤٢</sup> الأب. أقول: تحقيقه أنه أراد بجرة الأصل الحرة<sup>٤٣</sup> الأصلية بالمعنى الثاني بقرينة<sup>٤٤</sup> قوله «ولا ولاء لأحد على أمه»؛ وقد<sup>٤٥</sup> عرفت أن الولاء مبني على زوال الملك، وزوال الملك بالواسطة لا يكون إلا من قبل الأم. وإذا<sup>٤٦</sup> كانت حرة الأصل بهذا المعنى لم يثبت على الولد ملك فلا يثبت عليه ولاء.

٣٦ هو أبو العباس شمس الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني السُّروجي (ت ١٣١٠/٧١٠). انظر: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ١/١٢٣-١٢٩؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ١/٩٦-٩٧.

٣٧ ج : حين.

٣٨ كتاب المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري المرغيناني (ت ١٢١٩/٦١٦). انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، اعتنى به: محمد شرف الدين ياللقايا والمعلم رفعت الكليسي (إستانبول ١٣٦٠-١٣٦٢/١٩٤١-١٩٤٣)، ١/٨٢٣؛ ٢/١٦١٩؛ عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٣٣٦-٣٣٨؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، اعتنى به: ابن الأمين محمود كمال (إستانبول ١٩٥٥)، ٢/٤٠٤؛ خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت ٢٠٠٢)، ٧/١٦١.

٣٩ أ - والتحفة؛ كتاب تحفة الفقهاء لأبي منصور محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت ١١٨٠/٥٧٥). راجع حول صاحب التحفة: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٤/١٨؛ عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٦٠.

٤٠ كتاب الغنية في الفتاوى لأبي الثناء جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القونوي (ت ١٣٧٥/٧٧١). راجع حول صاحب الغنية: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٣/٤٣٥؛ عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٣٣٩.

٤١ أ ج : ويكون.

٤٢ ب ج - هو.

٤٣ أ - الحرة.

٤٤ ج : لقرينة.

٤٥ ب : قد.

٤٦ ب ج : فإذا.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يثبت عليه الولاء إلا من قبل الأم، حتى لو كان في الجانبين رق لوجب<sup>٤٧</sup> أن يكون الولاء لقوم الأم دون الأب.<sup>٤٨</sup> وقد صرح بخلافه حيث قال: فالولد يتبع الأب في الولاء.

قلنا: مقتضى كون الولد تابعاً<sup>٤٩</sup> للأم في الرق والحرية أن يكون كذلك، لكن لما ثبت في<sup>٥٠</sup> كل من الطرفين ضعف بانتفاء شرف الحرية، اعتبر حديث<sup>٥١</sup> «الولاء لحمة كلحمة النسب»،<sup>٥٢</sup> فترجح جانب الأب.

فالحاصل أن في هذا الباب ثبت أصلاً أن يجب العمل بكل منهما بقدر الإمكان، أحدهما: أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية. والثاني: أن الولاء لحمة كلحمة النسب؛ فإن لم يكن في جانب الأم رق يتبعها الولد فلا يثبت عليه الولاء لأنه من آثار الرق. وإن كان في الجانبين رق تعتبر قوة النسب ويثبت الولاء بجانب الأب؛ وهذا ما قال في الهداية. ولو كان الأبوان معتقن، فالنسبة إلى قوم الأب لأهمهما استويا؛ والترجيح<sup>٥٣</sup> لجانبه<sup>٥٤</sup> لشبهه بالنسب أو لأن النصره به أكثر حتى لو كان نسب الأب ضعيفاً بأن يكون عجمياً حر الأصل والأم معتقة، كان الولاء لقوم الأم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، كما ذكر أيضاً في الهداية وغيره.

ومنها، ما ذكر الشيخ رشيد الدين محمد النيسابوري<sup>٥٥</sup> في شرح قول التكملة: وإن احتصم

٤٧ ج : يوجب.

٤٨ ب - الأب.

٤٩ ج : تبعاً.

٥٠ ج - في.

٥١ ج : جانب.

٥٢ ورد الحديث بلفظ «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب». انظر: سنن الدارمي، «الفرائض»، ٥٣؛ محمد ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوت (بيروت ١٤١٤/١٩٩٣)، ٣٢٥/١١؛ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة ١٤١٤/١٩٩٤)، ٢٤٠/٦. وقد أخرجه الطبراني بلفظ: «الولاء لحمة من النسب لا يباع ولا يوهب». انظر: الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله - عبد المحسن بن إبراهيم (القاهرة ١٤١٥)، ٨٢/٢.

٥٣ ج : فالترجيح.

٥٤ ب : بجانبه.

٥٥ هو رشيد الدين محمد بن بن عمر بن عبد الله الصائغ السنجي النيسابوري (ت ١٢٠٢/٥٩٨). انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ١٠٥/٢.

مولى [٤١٢و] / الأب ومولى الأم في ولائه، ففضاؤه لموالي الأم قضاء بالعجز،<sup>٥٦</sup> حيث قال: أراد بهذا أن تكون الأم مولاة لأنها لو كانت حرة الأصل لَمَا ثبت على الولد ولاء؛ ومهما<sup>٥٧</sup> كان أحد الأبوين حرة الأصل لا يكون على الولد المولود منهما ولاء، لأن الأم إذا كانت حرة الأصل فالولد في الحرية يتبعها؛ والأب إذا كان حر الأصل فالولد يتبعه في النسب، والولاء لحمة كلحمته النسب. والمراد بقولنا حر الأصل أن يكون عربياً، لأن العرب لم يجر عليه رق. أقول: إنما قال<sup>٥٨</sup> «والمراد بقولنا حر الأصل» إلى آخره، لأنه<sup>٥٩</sup> لما أطلق القول بأن الأب إذا كان حر الأصل فالولد يتبعه<sup>٦٠</sup> في النسب؛ وردَّ عليه أنه<sup>٦١</sup> يقتضي أن يكون الولد تابعاً لأب عجمي حر الأصل، ولا يكون عليه ولاء لقوم الأم إذا كانت معتقة، وهو خلاف ما<sup>٦٢</sup> صرَّح به في الهداية وغيره. فأراد<sup>٦٣</sup> دفعه<sup>٦٤</sup> بأن المراد<sup>٦٥</sup> الأب حر الأصل أن يكون عربياً قوياً النسب، لأن العرب لم يجر عليه رق لضعف<sup>٦٦</sup> نسبه إذ ليس عليهم إلا السيف أو الإسلام.

فإن قيل: لِمَ لم تعتبر العربية في جانب الأم؟

قلنا: لأن المقصود من اعتبارها تقوية النسب، ولا نسب في جانب الأم يعتد به لتراد<sup>٦٧</sup> تقويته.

لا يقال: قوله «أراد بهذا أن تكون الأم مولاة»<sup>٦٨</sup> مخالف لكلام صاحب الهداية حيث قال في تقرير أصل هذه المسألة قبيل قوله «وإن اختصم موالي الأم وموالي الأب» إلى آخره: «وإن مات

٥٦ ب - بالعجز.

٥٧ ج - ومهما.

٥٨ ج : إنما يقول.

٥٩ ج - لأنه.

٦٠ ب : يتبع.

٦١ ج - أنه.

٦٢ ج - ما.

٦٣ ب : لما زاد.

٦٤ ب : وقع.

٦٥ أ ب + يكون.

٦٦ أ ج : ليضعف.

٦٧ أ - لتراد.

٦٨ أ - مولاة.

المكاتب، وله ولد من حرة وفاء بمكاتبته<sup>٦٩</sup>» إلى آخره، فإن كون الأم مولاة مخالف لكونها حرة. لأننا نقول: لا مخالفة، لأن المولاة<sup>٧٠</sup> إما معتقة أو مولودة من معتقة، وعلى التقديرين يصدق عليها الحرة وإن لم يصدق الحرية<sup>٧١</sup> الأصلية بالمعنى الثاني المذكور في المقدمة<sup>٧٢</sup>.

ومنها، ما<sup>٧٣</sup> قال الإمام شمس الأئمة السرخسي<sup>٧٤</sup> في وجيز المحيط: «إن كانت الأم حرة والأب معتقاً فلا ولاء على الولد<sup>٧٥</sup>». أقول: لم يرد بالحررة المطلقة، لأن هذا الحكم لا يستقيم إلا في بعض [٤١٢ ظ] / أفراده وهو الحرية<sup>٧٦</sup> الأصلية بالمعنى الأول وإلا لم يصح الحكم بعدم الولاء على الولد لما عرفت أن الولاء حينئذ يكون لقوم الأب؛ بل أراد الحرية<sup>٧٧</sup> الأصلية بالمعنى الثاني لما سبق من العبارتين<sup>٧٨</sup> القطعيتين في هذا المعنى؛ وقد عرفت أن ما هو ظاهر في معنى ومطلق يجب رده إلى ما هو قطعي فيه ومقيد.

ومنها، ما ذكر<sup>٧٩</sup> الشيخ أبو محمد مسعود بن الحسين<sup>٨٠</sup> في مختصره المشهور<sup>٨١</sup> بالمسعودي حيث قال: «من كان حر الأم لا ولاء عليه لأحد، فله أن يوالي من شاء». أقول: هذا أيضاً ظاهر فيما ذكرنا، ومطلق يجب<sup>٨٢</sup> رده إلى ما هو قطعي فيه ومقيد على ما سبق.

٦٩ ب : ترك ديناً وفي مكاتبه.

٧٠ ب : لأن مولاة.

٧١ ج : الحرة.

٧٢ فقد قيل في المقدمة: «وثبوته على الولد يكون من قبل الأم لما تقرّر أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية».

٧٣ ب - ما.

٧٤ لعله رضي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت ١١٧٥/٥٧١). انظر: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٣/٣٥٧-٣٥٩

٧٥ ب - على الولد.

٧٦ ب ج : الحرة.

٧٧ ج : الحرة.

٧٨ ج : من القياس.

٧٩ ج : ما ذكره.

٨٠ هو أبو سعيد ركن الدين مسعود بن حسين الكشاني (ت ١١٢٦/٥٢٠). انظر: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ٣/٤٦٥-٤٦٦

٨١ أ ج : المشتهر.

٨٢ ب ج : فيجب.

## [ فصل ]

وأما الفصل، ففي إيراد ما يروى ويرى في الظاهر مخالفاً لما مر من الحق الباهر وبيان عدم المخالفة في الحقيقة بالتنبيه على ما سبق من الرقيقة.

منه ما قال في المئية: <sup>٨٣</sup> «الولد وإن علق حر الأصل بأن كانت أمه حرة أصلية أو عارضية يجوز أن يثبت عليه الولاء؛ <sup>٨٤</sup> إما الولاء لقوم الأب أو لقوم الأم». ثم قال: «إن كان الأب حر الأصل لا ولاء لقوم الأب. وكذا إن كانت الأم حرة الأصل لا ولاء لقوم الأم، لأن حر الأصل لم يجر عليه عتق <sup>٨٥</sup> فلا يثبت الولاء.»

أقول: المتبادر من ظاهره أن الأم إن كانت حرة الأصل مطلقاً جاز أن يثبت على ولدها الولاء؛ وليس كذلك، بل المراد <sup>٨٦</sup> بالحررة <sup>٨٧</sup> الأصلية هنا <sup>٨٨</sup> الحررة الأصلية بالمعنى الأول المذكور في المقدمة بقرينة أنه جعل الولد المتولد من حرة عارضية وهي المعتقة حر الأصل. ثم جعل الحررة <sup>٨٩</sup> الأصلية مقابلة للعارضية، فلا مخالفة بينه وبين ما سبق من الحق؛ فصورة <sup>٩٠</sup> كون الولاء لقوم الأب ما إذا كان في نسب الأب رقيق والولد ولد من معتقة أو ممن ولدت من معتقة. وصورة كون الولاء لقوم الأم <sup>٩١</sup> ما إذا كان الأب <sup>٩٢</sup> نبطياً حر الأصل تزوج بمعتقة إنسان أو من ولدت من معتقة، فإن ولاء الولد في الأول لقوم الأب اتفاقاً وفي الثاني لقوم الأم عند أبي [٤١٣ و] / حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى.

٨٣ كتاب منية المفتي ليوسف بن أبي سعيد بن أحمد السجستاني (ت بعد ٦٣٨/١٢٤٠).  
انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ١٢١١/٢؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين،  
٥٥٤/٢.

٨٤ أ ج : ولاء.

٨٥ ج : رق.

٨٦ أ ب : بل مراده.

٨٧ ج : الحررة.

٨٨ ج - هنا.

٨٩ ج : الحرية.

٩٠ ج : وصورة.

٩١ أ : الأم.

٩٢ ب - الأب.

## [حر الأصل وحررة الأصل]

وأما حر الأصل وحررة الأصل في قوله: «إن كان الأب حر الأصل لا ولاء لقوم الأب، وكذا إن كانت الأم حرة الأصل»؛ وفي قوله: «وإن كان حر الأصل<sup>٩٣</sup> فعلى وجهين» فمحمول على المعنى الثاني له<sup>٩٤</sup> المذكور في المقدمة، فكأنه رحمه الله تعالى أراد بيان الاصطلاح وقصد التنبيه على التوفيق بين الروايات والاصطلاح.

ومنه ما<sup>٩٥</sup> قال في التاتارخانية: ولو شهدا أن أب المدعي هذا أعتق أب الميت هذا وهو يملكه، ثم مات المعتق وترك ابنه هذا وهو المدعي، ثم مات المعتق وترك ابنه وهو<sup>٩٦</sup> الميت، وهو ولد من امرأة حرة قضى بالميراث للمدعي.

أقول: مراده أيضًا بامرأة حرة الحررة<sup>٩٧</sup> الأصلية بالمعنى الأول، فلا يخالف ما<sup>٩٨</sup> سبق من الحق.

## [التذنيب]

وأما التذنيب، ففي نقل ما ذكر في بعض كتب كتب<sup>٩٩</sup> على ظهر شرح<sup>١٠٠</sup> الجامع الصغير للعتّابي<sup>١٠١</sup> وإيراد ما يرد عليه، فإنه قيل فيه: ولو كان أبواه عربيين فلا ولاء على الولد لأحد،<sup>١٠٢</sup> لأن العرب حر الأصل لأنه لا استرقاق عليهم؛ وكذا إذا كانا<sup>١٠٣</sup> نبطيين حرين من الأصل.

٩٣ ب ج - الأصل.

٩٤ ج - له.

٩٥ ب : من.

٩٦ ب : فهو.

٩٧ ب - الحررة.

٩٨ ج : لما.

٩٩ ب - كتب.

١٠٠ ج - شرح.

١٠١ هو أبو نصر (أو أبو القاسم) زين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتّابي البخاري الحنفي (ت ١١٩٠/٥٨٦). انظر: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ١/٢٩٨-٣٠٠؛ عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٦٦.

١٠٢ أ : فلا ولاء على أحد.

١٠٣ ج : إذا كانا.



وكذلك<sup>١٠٤</sup> إذا كان الأب عربياً أو نبطياً وهو حر الأصل والأم معتقة لا ولاء على الولد لأنه يتبع الأب. وإن كانت الأم عربية والأب معتق أو نبطي أسلم ووالي رجلاً أو كانا معتقين، فالولد مولى لموالي الأب لأن الولد يتبع الأب في الولاء كما في النسب؛ إنما الخلاف فيما إذا كانت الأم معتقة والأب مولى الموالات.

أقول: فيه بحث؛

أما أولاً، فلأن ضم النبطي إلى العرب<sup>١٠٥</sup> في قوله: <sup>١٠٦</sup> «وكذلك إذا كان الأب عربياً أو نبطياً وهو حر الأصل والأم معتقة لا ولاء على الولد» غير صحيح لوجهين: الأول، أنه مخالف للرواية<sup>١٠٧</sup> حيث قال في المبسوط وغيره: «إذا كانت الأم معتقة إنسان والأب حر مسلم نبطي لم يعتقه أحد؛ فالولد مولى لموالي الأم في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، وكذلك إذا<sup>١٠٨</sup> كان الأب والى [٤١٣ظ] / رجلاً، وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى في الفصلين لا يكون مولى لموالي الأم ولكنه منسوب إلى قوم أبيه». والثاني، أنه مخالف للدراية،<sup>١٠٩</sup> لما عرفت أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، وأن الولاء مبني على زوال الملك؛ والأم<sup>١١٠</sup> إذا كانت معتقة كان الولد تابعاً لها في زوال الملك، وزواله بالواسطة لا يكون<sup>١١١</sup> إلا من قبل وليها فلا يكون الولاء إلا له.

وأما ثانياً، فلأن قوله: «وإن كانت الأم عربية والأب معتق، فالولد مولى لموالي الأب» باطل، لأنه مخالف للرواية والدراية. أما الأول،<sup>١١٢</sup> فلما عرفت من الروايات الصحيحة أن الأم إذا كانت حرة الأصل لا سيما إذا كانت عربية لا يكون على ولدها ولاء لأحد. وأما

١٠٤ ب : وكذا.

١٠٥ ب : إلى العربي.

١٠٦ ج - وكذلك إذا كان الأب عربياً أو نبطياً وهو حر الأصل والأم معتقة لا ولاء على الولد لأنه يتبع الأب. وإن كانت الأم عربية والأب معتق أو نبطي أسلم ووالي رجلاً أو كانا معتقين، فالولد مولى لموالي الأب لأن الولد يتبع الأب في الولاء، كما في النسب؛ إنما الخلاف فيما إذا كانت الأم معتقة والأب مولى الموالات. أقول: فيه بحث؛ أما أولاً فلأن ضم النبطي إلى العرب في قوله.

١٠٧ ج : يخالف الرواية.

١٠٨ ب : إن.

١٠٩ ب ج : للهداية.

١١٠ ب ج : فالأم.

١١١ ج - لا يكون.

١١٢ ب ج : أولاً.

الثاني،<sup>١١٣</sup> فلما عرفت مراداً أن الولد يتبع الأم في الحرية، وأن الولاء مبني على زوال الملك مملوكية الأب<sup>١١٤</sup> لاتسرى إلى الابن؛ فإذا كانت الأم حرة أصلية،<sup>١١٥</sup> لا سيما إذا كانت<sup>١١٦</sup> عربية كيف يثبت على الولد ولاء؟ وبكونه مخالفاً للدراية يعلم<sup>١١٧</sup> أنه لا اختلاف رواية ههنا ليكون ما ذكر فيه محمولاً عليه، فتدبر واستقم.<sup>١١٨</sup>

وأما ثالثاً، فلأن قوله: «لأن الولد يتبع الأب<sup>١١٩</sup> في الولاء» باطل، لأنه ليس على إطلاقه؛ بل إذا كانت الأم أيضاً معتقة ليتحقق الضعف في الجانبين، ويرجح جانب الأب بكون<sup>١٢٠</sup> النسب له، كما صرح به في شرح<sup>١٢١</sup> الهداية.

وأما رابعاً، فلأن الحصر المستفاد من قوله: «إنما الخلاف فيما إذا كانت الأم معتقة والأب مولى الموالات» مخالف لما نقلنا من المبسوط من كون خلاف أبي يوسف رحمه الله تعالى في الفصلين؛ ولبعض شروح الجامع الكبير حيث ذكر فيه: لو كان الرجل نبطياً فتزوج بمولاة<sup>١٢٢</sup> لقوم الأم،<sup>١٢٣</sup> وللرجل ولاء مولاة أو لم يكن له ولاء مولاة، فالولد تابع للأم<sup>١٢٤</sup> في ولاء العتاقة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: يكون تابعا للأب كما قلنا في العربي؛ وللکافي<sup>١٢٥</sup> ولشروح الهداية وللزاد<sup>١٢٦</sup>

١١٣ ب ج : ثانيًا.

١١٤ ج - الأب.

١١٥ ب : حرة الأصلية.

١١٦ ج - إذا كانت.

١١٧ ج : فعلم.

١١٨ أ : فاستقم.

١١٩ ج : الأم.

١٢٠ ب ج : لكون.

١٢١ أ - شرح؛ ج - به في شرح.

١٢٢ ج : لمولاة.

١٢٣ أ ج - الأم.

١٢٤ ب : الأم.

١٢٥ كتاب الكافي في شرح الوافي لأبي البركات النسفي. تقدم ذكره في الحاشية رقم ٣٣.

١٢٦ لعل المراد به كتاب زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري لمحمد بن أحمد الإسيحابي (ت حوالي ١١٠٧/٥٠٠). انظر: زين الدين قاسم ابن قوطلوبغا، تاج التراجم في من صنف من الحنفية، تحقيق: إبراهيم صالح (بيروت ١٤١٢/١٩٩٢)، ص ٢١٠.

ولشرح [٤١٤و] / الأقطع<sup>١٢٧</sup> أيضاً، حيث صرحوا<sup>١٢٨</sup> فيها بالخلاف في الفصلين، ولم يوجد هذا الحصر فيها ولا في غيرها سوى<sup>١٢٩</sup> هذا الكتاب؛ ولا يخفى على خبير منصف وبالسداد والاستقامة متصف أن كلاماً يكون في نفسه مخالفاً للرواية والدراية ومحفوظاً بكلامين مخالفين للدراية والرواية الصريحة<sup>١٣٠</sup> كيف يصح الاستدلال به<sup>١٣١</sup> والاستشهاد وأنى تأتي به الاعتضاد<sup>١٣٢</sup> والاستمداد.

فقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن الأبوين إذا كانا حرين أصليين بالمعنى الثاني فلا ولاء على الولد. وإذا كانا معتقين أو في أصلهما معتق فالولاء لقوم الأب. وإذا كان الأب معتقاً أو في أصله معتق، والأم حرة الأصل<sup>١٣٣</sup> بذلك المعنى سواء كانت عربية أو لا، فلا ولاء على الولد لقوم الأب. وإذا كانت الأم معتقة والأب حر الأصل بذلك المعنى؛ فإن كان عربياً فلا ولاء على الولد لقوم الأم، وإن كان غير عربي فعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى يكون لقوم الأم عليه<sup>١٣٤</sup> ولاء، خلافاً لأبي يوسف رحمه الله تعالى.

هذا ما تيسر لي في هذا<sup>١٣٥</sup> المحل من التدقيق والتحقيق<sup>١٣٦</sup> والحل<sup>١٣٧</sup> مستظهِراً في ذلك بالملك الوهاب الهادي ضعفاء<sup>١٣٨</sup> عبادته إلى سبيل الصواب.

١٢٧ شرح مختصر القدوري لأبي نصر أحمد بن محمد الأقطع البغدادي (ت ٤٧٤/١٠٨١). راجع حول صاحب الشرح: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ١/٣١١-٣١٢؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ١/٨٠؛ الزركلي، الأعلام، ١/٢١٣.

١٢٨ ج - صرحوا.

١٢٩ ب : بتعين.

١٣٠ ب : للدراية والرواية؛ ج : للدراية الصحيحة والرواية الصحيحة.

١٣١ ج - به.

١٣٢ ب : وأنى تأتي به الاعتقاد؛ ج : وأن يتأتى به الاعتقاد.

١٣٣ ب : حرة الأصلية.

١٣٤ ج - عليه.

١٣٥ ج - هذا.

١٣٦ ج - والتحقيق.

١٣٧ ج : الحل.

١٣٨ ج - ضعفاء.

وقد وقع ١٣٩ الفراغ من نظمها في سلك التحرير وتصويرها على أحسن التصوير بألطف التقرير في أوائل رمضان المبارك عمت ميامنه من شهور سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة، أحسن الله عاقبتها أجمعين. ١٤٠

---

١٣٩ أ : وقد اتفق؛ ب : وقد أيقن.

١٤٠ ب + تمت بعون الله وحسن توفيقه.

## الرسالة في رد رسالة ملا خسرو ملا گوراني

[١١٣ و] / بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي من أراد به خيراً<sup>١</sup> ففقهه<sup>٢</sup> في الدين، ووفقه سلوك سنن أئمة الراشدين؛ والصلاة والسلام على من حاز قصب السبق في مضمار التحقيق وسار جواد فكره على مجرى التدقيق، وعلى من اقتفى أثره ممن نظم<sup>٣</sup> لنا في<sup>٤</sup> فرائد درره وغرره.<sup>٥</sup>

وبعد؛ فقد وقفنا على رسالة أنشأها<sup>٦</sup> بعض الفضلاء في مسألة الإرث بالولاء، نسب فيها<sup>٧</sup> علماء الزمان إلى الضلال عن نهج الحق، وزعم أنه سبق الكل كل سبق، ولم يدر أنه في فيافي التخيل تاه، وفي كل ما سطره ساه ولاه، فنبض منا إذا تأملناها عرق الحمية كحماية الدين، وكشف الظلام عن غرة الصبح المبين بقواطع الرواية وسواطع الدراية، بحيث يظهر الشمس لذي العينين، ولا يبقى في البين مجال القولين. هذا ونشير أولاً إلى ما وقع منه قبل شروعه فيما هو بصدده.<sup>٨</sup>

من ذلك أنه قال: «ملوك هذه المملكة فاقوا سائر الملوك بإسقاطهم فرض الجهاد عن سائر الملوك»، هذا كلامه. ومع كونه صادراً عنه رياء باطل في نفسه، إذ قيام طائفة بالجهاد في قُطر لا يُسقطه عمن في سائر الأقطار. وإنما وهم<sup>٩</sup> من قول علماء الأصول: «فرض الكفاية واجب على الكل، ويسقط بفعل البعض». وإنما قالوا هذا رداً على من قال: «إنه واجب

١ ج - خيراً.

٢ ج : يفقهه.

٣ أ - نظم.

٤ أ - في.

٥ ب - وغرره.

٦ أ + نظم.

٧ ب ج : فيهما.

٨ ب ج : أخذوه.

٩ ج : وهو.

على واحد لا<sup>١٠</sup> بعينه»، وأرادوا بالكل الذين يتصور منهم القيام به، كالجواب للسلام فإنه واجب على كل من كان حاضراً لا على كل من في الدنيا. وقس عليه غسل الميت والصلاة عليه ودفنه.

ومن ذلك ما قاله معترضا على القوم: «اكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة بالإشهاد<sup>١١</sup> والسماع. ولم يقفوا على ما في ذلك من مخالفة الجمهور بل الإجماع». وهذا الذي قاله مع ركاكة لفظه، إذ حق العبارة أن يقول: «اكتفوا في ثبوت العتق بالاشتهاد<sup>١٢</sup> والسماع»، خطأ في نفسه. قال أسروشي<sup>١٣</sup> والعمادي<sup>١٤</sup>: ذكر شمس الأئمة<sup>١٥</sup> أن الشهادة على العتق تختلف فيها، وكذا الولاء، فأين الإجماع بل<sup>١٦</sup> أين الجمهور؟

ومن ذلك أنه قال مشيراً إلى المسألة التي هو بصددتها معترضاً على القوم: «جعلوا جانب الأب مطمح النظر، ولم يدروا ما في جانب الأم من الضرر.» [١١٣ظ] / وهذا صريح في أنه جعل جانب الأم في مسألة الولاء مراعى هو المهم المعتمد<sup>١٧</sup>. وهذا مخالف للحديث وإجماع الفقهاء على أن جانب الأم لا يراعى فيها إلا عند الضرورة، كما سنحققه إذا شرعنا في تحرير<sup>١٨</sup> المسألة إن شاء الله تعالى<sup>١٩</sup>.

١٠ ب - لا.

١١ ب - بالإشهاد.

١٢ ب : بالإشهاد.

١٣ هو مجد الدين محمد بن محمود بن حسين الأُسْرُوشِي (ت ٦٣٢/١٢٣٤). انظر: ابن قوطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٣٧؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/١٩؛ ٢/١٢٦٦؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٢/١١٣.

١٤ ب : قال أسروشي و العمادي والطحاوي. والعمادي هو شمس الأئمة محمد بن محمد بن عبد الستار الكردي (ت ٦٤٢/١٢٤٤). انظر: ابن قوطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢٢٣-٢٢٤؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٩٠-٢٩١؛ طاش كوبرى زاده، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨؛ الزركلي، الأعلام، ٧/٢٨.

١٥ لعل المراد به شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت ٤٨٣/١٠٩٠). انظر: ابن قوطلوبغا، تاج التراجم، ص ١٨٢-١٨٥؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٢٦١-٢٦٢؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٢/٧٦.

١٦ ب : و.

١٧ ب - المعتمد.

١٨ أ ج : في تحقيق.

١٩ ج : إن شاء الله العزيز.

وهذا أوان الشروع في المسألة، ونحرر أولاً محل النزاع، ثم نذكر ما عول عليه في زعمه، ثم نقدم<sup>٢٠</sup> مقدمات لا يخالف فيها أحد من العقلاء فضلاً عن العلماء. زعم هذا الفاضل أن الأم<sup>٢١</sup> إذا كانت<sup>٢٢</sup> حرة أصلية بأن لم يمسهها ولا أحد أصولها رق لا ولاء على ولدها وإن كان الأب معتقاً. والذي عول عليه في ذلك أمور: أحدها، أن بناء الولاء على زوال الملك لأنه سببه. وزوال الملك<sup>٢٣</sup> فرع ثبوته؛ ولا ثبوت ملك على الولد إلا من طرف الأم، لأن الولد يتبع أمه<sup>٢٤</sup> في الرق والحرية. وإذا كانت الأم حرة الأصل بأن لم يمسهها<sup>٢٥</sup> ولا أحد أصولها الرق ولا ملك على الولد من طرف الأب فلا ولاء، لأن سببه زوال الملك<sup>٢٦</sup>. ولما<sup>٢٧</sup> توجه عليه أن العلماء ذكروا في مسألة الولاء «أن الأم وإن كانت حرة<sup>٢٨</sup> الأصل الولاء لموالي الأب»، قدّم مقدمة هي: <sup>٢٩</sup> أن حرة الأصل عند الفقهاء على قسمين: أحدهما، أن لا يمسهها ولا أحد أصولها الرق. والآخر، أن يكون العتق طارئاً عليه أو على أحد أصولها. فحيث أثبتوا الولاء مع حرية<sup>٣٠</sup> الأصل أرادوا<sup>٣١</sup> القسم<sup>٣٢</sup> الثاني، أعني العتق الطاري؛ هذا الذي ذكرناه مدار قوله.

ونحن نقول: الأصل في ثبوت الولاء حديثان لا غير؛ الأول قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»، قاله عند اشتراء أم المؤمنين عائشة رضي الله سبحانه وتعالى عنها وعن الصديق الأكبر بريرة، وقد

٢٠ ج : ثم ننقل.

٢١ أ - الأم.

٢٢ أ ب : إذا كانت الأم.

٢٣ ج - الملك.

٢٤ ج : الأم.

٢٥ ج : بأن لا يمسهها.

٢٦ ب : زوال ملك.

٢٧ ب ج - ولما.

٢٨ ب - حرة.

٢٩ أ - هي.

٣٠ ب : مع حرة.

٣١ ج : أراد.

٣٢ ج - القسم.

شرط من باعها أن يكون الولاء له؛ رواه مسلم والبخاري<sup>٣٣</sup>. والحديث الثاني قوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب»؛ رواه ابن الأثير في النهاية وغيره.<sup>٣٤</sup>

أما الحديث الأول، فاتفق أهل الحديث على أن من في «من أعتق» عام في كل معتق؛ وهو من عموم المجاز، إذ لا يشترط مباشرة الإعتاق، بل إذا أعتق إنسانا يسري أثر الولاء إلى<sup>٣٥</sup> الإرث بالولاء في ذرية<sup>٣٦</sup> المعتق مهما سفلوا،<sup>٣٧</sup> كما أنه يسرى الورثة<sup>٣٨</sup> في عصابات المعتق كيف كانوا أصولاً وفروعاً أو في الحواشي. وعلى هذا إطباق الفقهاء من سائر [١١٤و] / المذاهب معلوم عند كل أحد، ولم يشترط أحد أن أخذ الإرث شرطه<sup>٣٩</sup> أن لا تكون الأم حرة أصلية.

والحديث الثاني «الولاء لحمة كلحمة النسب»، قال في نهاية الحديث وفي شرح الهداية، أعني النهاية:<sup>٤٠</sup> معناه أن انتشار الولاء في الأصول والفروع يشبه انتشار النسب واختلاطه، يعني<sup>٤١</sup> يصير كالشيء الواحد من شدة المخالطة، كالثوب المنسوج من السداء واللحمة لأن الكلام من الاستعارة المكنية.

قال ابن الأثير: وروي «كلحمة الثوب»، وهذا تشبيه لا استعارة. وقال: يروى<sup>٤٢</sup> بفتح اللام وضمه؛ وكان القياس أن تكون النساء أيضاً من<sup>٤٣</sup> مشاركات، إلا أن الحديث وهو

٣٣ ورد الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري، «البيوع»، ٦٧، ٧٣؛ «النكاح»، ١٩، «الفرائض»، ١٩، ٢٢؛ صحيح مسلم، «العتق»، ٥.

٣٤ لقد سبق تخريج الحديث في الرسالة الأولى. انظر: الحاشية رقم ٥٢.

٣٥ أ ب : أي.

٣٦ ب : في ورثة.

٣٧ ب : مهما سفلوا.

٣٨ ج : الورثية.

٣٩ ب ج : بشرط.

٤٠ كتاب النهاية في شرح الهداية لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج البخاري السُّغناقي (ت ١٣١١/٧١١). راجع حول صاحب الكتاب: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ص ١١٤/٢ - ١١٦؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ١٤٧/٢؛ ابن قوطوبغا، تاج التراجم، ص ٩٠؛ طاش كوبرى زاده، مفتاح السعادة، ٢٢٦/٢.

٤١ ب ج : حتى.

٤٢ ب : روي؛ ج : وروي.

٤٣ أ ج - من.



قوله ﷺ: «ليس للنساء من الولاء إلا ما أعتقن، أو أعتقن من أعتقن، أو كاتبن، أو كاتب من كاتبن، أو دبّرن، أو دبّر من دبّرن»،<sup>٤٤</sup> الحديث.<sup>٤٥</sup> قال المرتضى المحقق في شرح الفرائض:<sup>٤٦</sup> هذا الحديث وإن كان فيه شذوذ إلا أنه تأكد بما روي عن كبار<sup>٤٧</sup> الصحابة فصار كالمشهور.

فإن قلت: روى بعض شراح الهداية أن ابن مسعود وشريحاً<sup>٤٨</sup> والنخعي،<sup>٤٩</sup> وهو المروي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، قالوا: إن حكم الولاء حكم الميراث.

قلت: لعله لم يبلغ الحديث<sup>٥٠</sup> هؤلاء، لكن الذي رواه المرتضى المحقق في شرح الفرائض أن مذهب ابن مسعود موافق لهذا الحديث، ولعله اطلع على الحديث بعد ذلك.

وإذا تقرر هذا نشرع<sup>٥١</sup> في بطلان ما استدل به قوله: «الولاء بسبب زوال الملك» مسلم، إذ مع الرق لا يعقل الولاء. وقوله: «الولد يتبع الأم في الحرية والرق» مسلم. وكذا قوله: «ولا ملك لمولى الأب<sup>٥٢</sup> على الولد» مسلم. [و] قوله: «وإذا لم يكن من جانب الأب ملك فلا يتصور زوال الملك إلا من جانب الأم» مسلم. [و] قوله: «وإذا لم يكن

٤٤ انظر: أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، (القاهرة: دار الحديث، دون تاريخ)، ١٥٤/٤.

٤٥ أ: اخرجهن.

٤٦ لعل المراد به كتاب المواهب المكية في شرح فرائض السراجية لناصر الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي، المعروف بابن الربوة (ت ١٣٦٣/٧٦٤). راجع حول صاحب الكتاب: ابن قوطلوغا، تاج التراجم، ص ٢٠٨؛ الزركلي، الأعلام، ٣٢٧/٥.

٤٧ ب: عن خيار.

٤٨ هو أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، الشهير بشريح القاضي (ت ٦٩٧/٧٨)؛ من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الاسلام. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى (القاهرة ١٣٨٨)، ٩٠/٦؛ ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (القاهرة ١٣١٠)، ٢٢٤/١.

٤٩ هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي (ت ٨١٥/٩٦)؛ من أكابر فقهاء التابعين. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٨٨/٦-١٩٩؛ أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء (القاهرة ١٣٥١)، ٢١٩/٤؛ الزركلي، الأعلام، ٨٠/١.

٥٠ ب ج: حديث.

٥١ ب ج: فلنشرع.

٥٢ أ ب: للأب.

من جانب الأم رق فلا<sup>٥٣</sup> يتصور على الولد ولاء». هذه المقدمة غير لازمة لما تقدمها.<sup>٥٤</sup> وبيان عدم اللزوم يتوقف على معرفة الولاء لغةً وشرعاً. أما لغةً، فهو عبارة عن<sup>٥٥</sup> القرب مصدر «ولي»، بمعنى قرب.<sup>٥٦</sup> وأما شرعاً، قال في النهاية شرح الهداية وكذا في الكافي<sup>٥٧</sup> وشرح النافع:<sup>٥٨</sup> الولاء شرعاً عبارة عن التناصر، والتناصر علة الإرث والعقل، وهما بالرجال دون النساء.

وأيضاً قوله: «لحمة كلحمة النسب» يدل على الاختصاص بالرجال، [١١٤ظ] / لأن النسب إنما يكون إلى آباء.<sup>٥٩</sup> وإنما ينسب<sup>٦٠</sup> الولد إلى الأم إذا كان الأب حراً،<sup>٦١</sup> ليس إلا كذا بصيغة الحصر في النهاية و الكافي.<sup>٦٢</sup> فإذا زال الرق عن الأب انقطع النسبة إلى الأم، سواء كانت حرة أصلية أو عارضية بلا خلاف، كولد الملائنة إذا كذب الملائع نفسه انقطع النسبة إلى الأم فصار منسوباً إلى الأب.

فنقول: الولاء سبب عن<sup>٦٣</sup> زوال الملك، وهو عبارة عن التناصر شرعاً، ولا تناصر من طرف النساء. واتفقوا على أن الإرث والعقل معلولا التناصر والنسبة، وهما من خواص الرجال، فلا دخل بحرية الأصل في الأم وعدمها في ذلك؛ ولأن<sup>٦٤</sup> زوال الملك له دخل في الإرث، بل هو سبب

٥٣ ج - فلا.

٥٤ ج : لما تقدمنا.

٥٥ ب - عن.

٥٦ أ - قرب.

٥٧ كتاب الكافي شرح الوافي لأبي البركات النسفي الذي سبق ذكره في الرسالة الأولى. انظر: الحاشية رقم ٣١.

٥٨ لعل المراد به كتاب شرح النافع لحميد الدين علي بن محمد بن علي الضرير الرامشي البخاري (ت ١٢٦٧/٦٦٨) علي الفقه النافع لأبي القاسم محمد بن يوسف السمرقندي (ت ١١٦١/٥٥٦). انظر: عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح و الحواشي (أبو ضبي ١٣٣٢/٢، ٢٠٠٤/١٤٢٥)

٥٩ ج : الولاء.

٦٠ ج : يثبت.

٦١ أ ب : عبداً.

٦٢ ب - والكافي.

٦٣ أ - عن.

٦٤ أ : ولا أن.

الولاء الذي هو التناصر شرعاً وهو علة الإرث والعقل.

فإن قلت: موالي الأب ليس لهم ملك على الولد، فأَيّ علاقة بينهم وبينه حتى استحقوا إرثه؟

قلت: بعد ما أشرنا إلى أن الولاء شرعاً هو التناصر وأن التناصر علة الإرث، فلا<sup>٦٥</sup> وجه للسؤال؛ ويرد النقض أيضاً بالحرية العارضية، فإن الولد تابع لها في الحرية ولا ملك عليه لموالي الأب ولهم ولاء باعتراف الخصم.

والتحقيق أن هذا كما يقول أهل المنطق: «أ» علة ل«ب»، و«ب» علة ل«ج»، فلا عليّة بين «أ» و«ج» ولا تأثير وإن كان علة لعلته. فكذا هنا زوال الملك علة للولاء الذي<sup>٦٦</sup> هو التناصر وهو علة الإرث والنسبة إلى الآباء. قال في النهاية، ومثله في الكافي، في الولد المتولد من الحرّة: الولد جزء من أجزائها فينفصل منها حرّاً.<sup>٦٧</sup> ثم الولاء كالنسب، والولد ينسب إلى أبيه في النسب، فكذلك في الولاء ينتسب إلى من ينتسب إليه أبوه. والأب بعد العتق ينتسب بالولاء إلى معتقه، فكذلك الابن، فلم يفرقوا بين الحرّة أصالة وغيرها؛ فقد طلعت الشمس لذي العينين<sup>٦٨</sup> واضمحل كل ما يخيّله.<sup>٦٩</sup>

والعجب أنه نقل عن بعض شروح الجامع<sup>٧٠</sup> الصغير أنه قال: «إذا كان الأبوان عربيين<sup>٧١</sup> لا ولاء على الولد لأحد،<sup>٧٢</sup> لأن العرب حر الأصل؛ [...] وإن كانت الأم عربية والأب معتق فالولد مولى لموالي الأب، لأن الولد يتبع الأب<sup>٧٣</sup> في الولاء كما في النسب». هذه<sup>٧٤</sup> عبارة ذلك<sup>٧٥</sup> الشرح. ثم قال: «هذا كلام باطل لمخالفة الدراية والرواية الصحيحة». [١١٥ و]

٦٥ أ : لا .

٦٦ ب - الذي .

٦٧ أب + من أجزائها .

٦٨ ج : المعنيين .

٦٩ ب : تخيّله .

٧٠ أ : جامع .

٧١ أب : عن سبيين .

٧٢ ج - لأحد .

٧٣ ج : الأم .

٧٤ ب : أحد .

٧٥ ب : هذا .

/ أما دراية، فتلك الأوهام التي ظهر بطلانها؛ والرواية الصحيحة ما ينقل من البدائع أن ولد<sup>٧٦</sup> حرة الأصل لا ولاء لموالي الأب عليه،<sup>٧٧</sup> وهو كتاب كالعنقاء. ولو سلم وجود ما ذكره كانت رواية شاذة لا يعتد بها. ولفظ البدائع يدل على أن وضع هذا الكتاب للمسائل الغريبة كالنوادير؛ ومن القواعد التي لا خلاف فيها أن الرواية إذا كانت في المختصرات تقدم على المطولات إذا خالف. وتقدم رواية المتون على الشروح، والشروح على الفتاوى، ثم الفتوى على مقدار مؤلفها يقدم بعضها على بعض.<sup>٧٨</sup> وكان قد قدم في المقدمة أن مطلق الرواية محمول على المقيد، فكان الواجب عليه أن يحمل مطلقات الروايات على المقيد في شرح الجامع الصغير؛ ولا يخترع اصطلاحاً على أن حر<sup>٧٩</sup> الأصل قسمان أو يتوقف، فإن نقل البدائع لو<sup>٨٠</sup> صح من كل قده يعارض<sup>٨١</sup> بنقل الجامع الصغير، فأبي دليل دل على بطلان هذا وصحة ذلك.

وأعجب من هذا أنه نقل عبارة المنية، وهي قوله: «الولد وإن علق حر الأصل بأن كانت أمه حرة أصلية أو عارضية، يجوز أن يثبت عليه الولاء إما لقوم الأب وإما لقوم الأم؛ فإن كان الأب حر الأصل فلا ولاء لقوم الأب. وكذا إن كانت الأم حرة الأصل فلا ولاء لقوم الأم، لأن حرة الأصل لم يجر عليه عتق، فلا يثبت الولاء»؛ وهذه عبارته كما نقلها. ثم قال: الحرة الأصلية ههنا بالمعنى الأول المذكور في المقدمة؛ والمعنى الأول عبارة عن الحرة العارضية بدليل أنه جعل الولد المتولد من حرة<sup>٨٢</sup> العارضية<sup>٨٣</sup> حر الأصل، فلا مخالفة بينه وبين ما سبق من الحق. هذا كلامه في توجيه ما نقله لفلان يخالف ما قدمه.<sup>٨٤</sup>

وأنا أقول: ما أليق بهذا أن يقال: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء. أما أولاً، فلأن الحرة الأصلية هنا مذكورة في مقابلة الحرة العارضية المذكورتان معاً. فإذا<sup>٨٥</sup> حمل الحرة الأصلية على

٧٦ ب - ولد.

٧٧ ب : عليها.

٧٨ ب - على بعض.

٧٩ ب : أن حرة.

٨٠ ج : ولو.

٨١ أ : معارض.

٨٢ أ - حرة.

٨٣ ج : الأصلية.

٨٤ ب : ما تقدمه.

٨٥ ج : فلو.

ذلك فما معنى ذكر العارضية بعدها، أو كيف يصح قول المنية في التعليل لقوله لا ولاء لقوم الأم إذا كانت حرة<sup>٨٦</sup> أصلية، لأن حر الأصل لم يجر عليه عتق فلا ولاء.

وإنما أوقعه<sup>٨٧</sup> في هذه الورطة أنه فهم من قول المنية أن الولد وإن علق حر الأصل بأن تولد من حرة أصلية أو عارضية أن المتولد من الحرة العارضية يطلق عليه حر الأصل، ولم يدر أن معنى ذلك أن الولد<sup>٨٨</sup> يتبع أمه ولم يمسه رق، بدليل [١١٥ظ] / ما ذكر بعده من أن حر الأصل من<sup>٨٩</sup> لم يجر عليه عتق. والذي يقطع دابر شبهته ما ذكره البزازي<sup>٩٠</sup> في الحادي عشر في دعوى الرق والحرية: لو ادعى الحرية الأصلية ثم ادعى العتق العارض يقبل، فلا يمنع<sup>٩١</sup> التناقض صحة الدعوى. ولا شك أن التناقض إنما يتصور إذا كان معنى الحرية الأصلية واحداً، وظهر منه ما فرعه<sup>٩٢</sup> الفقهاء على هذه القاعدة أن<sup>٩٣</sup> الحرية الأصلية<sup>٩٤</sup> لا يشترط فيها الدعوى بلا خلاف عند الإمام ويشترط في العارضية؛ ثم بعد اللتيا والتي لو سلم<sup>٩٥</sup> أن الحرة الأصلية يقال عند<sup>٩٦</sup> الفقهاء بالمعنيين، فأى فائدة له في هذا؟

أما عقلاً<sup>٩٧</sup> فإنه جعل علة الإرث زوال الملك؛ وقد بينا فسادَه بأن زوال الملك علة الولاء، والولاء شرعاً عبارة عن التناصر، والتناصر هو علة الإرث والعقل بإطباق الفقهاء. حتى قالوا في أبواب المعاقل: إن الأم وإن كانت حرة أصلية بأي معنى كانت كان العقل على موالي الأب بلا خلاف؛ والعقل والإرث فرقدان، وإن شئت قل توأمان.

٨٦ - أ - حرة.

٨٧ ج : وإنما أوقفه.

٨٨ ب : أن الدار.

٨٩ ج - من.

٩٠ هو محمد بن محمد بن شهاب الكردي الخوارزمي، الشهير بالبزازي (ت ١٤٢٤/٨٢٧)، صاحب كتاب الجامع الوجيز، المشهور بالفتاوى البزازية. انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ١٥٣٦/٢، ١٦٨٨؛ الزركلي، الأعلام، ٤٥/٧.

٩١ أ : ولا يمنع.

٩٢ ج : وظهر منها فرعه.

٩٣ ج : من أن.

٩٤ ب - الأصلية.

٩٥ ب : لم يسلم.

٩٦ ب ج : بين.

٩٧ ب ج - أما عقلاً.

ونقلنا عن النهاية أن الولد منسوب إلى أبيه في الولاء كما في النسب، فولأؤه لمن كان ولاء أبيه له؛ ولا يلاحظ ملك<sup>٩٨</sup> موالى الأب على الابن، سواء كانت أمه حرة عارضية أو أصلية، انعلق<sup>٩٩</sup> الولد حرًا أو حرر بعد الولاء على أي وجه كان؛ لا يخالف في هذا أحد من أرباب المذاهب من عهد الصحابة إلى يومنا هذا.<sup>١٠٠</sup>

وموضع البسط في هذه المسألة علم الفرائض؛ ولم يقل أحد من صنف في علم الفرائض وبسط القول في شرائط الولاء وأحكامه وتفاريقه أن شرطه أن لا تكون الأم حرة أصلية لا نظفر به في زبر الأولين. وله ألفاظ أخر<sup>١٠١</sup> ركيكة، ومعان عقيقة، تمجها الأسماع، وتنفر عنها الطباع، أعرضنا عنها؛ والبعة دلت على البعير، والله بعباده خبير بصير، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة على خير خلقه باطناً وظاهراً.<sup>١٠٢</sup>

---

٩٨ ب : مالكية.

٩٩ ج : انعقد.

١٠٠ أ - هذا.

١٠١ ج - آخر.

١٠٢ أ - وظاهراً؛ ب + فإذا أوهم كلام شيئاً ثم صار فيما بعده ما يدفعه وتبين المراد فيه بحيث يصير نصاً محكماً لدى ذي مسكة مجال وهم. تمت بعون الله تعالى.

## الرسالة في تحقيق مسائل الولاء رداً على الكوراني لملاً خسرو

[١١ظ] / بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله: «سنن أئمة الراشدين»، هكذا وقع فيما أرسل وهو خطأ، والصواب «الأئمة».

[و] قوله: «وفي كل ما سطره ساه ولاه»، كل ذلك من صفات نفسه كما سيظهر إن شاء الله تعالى بحيث لا يخفى على أحد.

[و] قوله: «إذ قيام طائفة»، خبط فاحش ناش عن عدم العثور على كلام الفقهاء. قال في الهداية: <sup>١</sup> الجهاد فرض على الكفاية، إذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقيين. ثم قال: وإذا لم يقيم به أحد أثم جميع الناس بتركه. وقال في النهاية: <sup>٢</sup> لأنه إنما سقط الفرض عن الكل لحصول الكفاية بالبعض، وإذا لم يحصل هذا المعنى تعين الفرض على الناس.

[و] قوله: «وإنما وهم»، بيت: <sup>٣</sup>

عده وهما خيال باطل \*\*\* مضمحل مثل ظل زائل.

[و] قوله: «وأرادوا بالكل» إلى آخره، فرية على علماء الأصول بلا مرية، فإنهم لا يخالفون الفقهاء؛ والفقهاء إنما ذكروا هذا القيد فيما إذا كان الجهاد فرض عين إذا حصل النفي. قال في النهاية: إنما يصير فرض عين على من يقرب من العدو، وهم يقدرّون على الجهاد. فأما على من ورائهم يبعد من العدو، فهو فرض كفاية حتى يسعهم تركه إذا لم يحتج إليهم، فإذا احتج إليهم بأن عجز من كان يقرب من العدو من المقاومة مع العدو أو لم يعجزوا إلا أنهم تكاسلوا وتجاهروا،<sup>٤</sup> فإنه يفترض على من يليهم فرض عين كالصوم والصلاة، لا يسعهم تركه. ثم وثم إلى أن يفترض على جميع أهل الإسلام شرقاً وغرباً على هذا التدرّج.

١ كتاب الهداية في شرح البداية للمرغيناني. وقد تقدم ذكره في الرسالة الأولى. انظر: الحاشية

رقم ٢٥

٢ كتاب النهاية في شرح الهداية لحسام الدين السّغناقي. وقد تقدم ذكره في الرسالة الثانية. انظر:

الحاشية رقم ٤٠

٣ ب : شعر.

٤ أ : و يجاهدوا

[و] قوله: «فإنه واجب على كل من كان حاضرًا»، كأنه توهم من قول صاحب الهداية كصلاة الجنازة ورد السلام أن الجهاد مثلهما في الخصوص، وهو باطل؛ بل التشبيه ليس إلا في مجرد كون كل منهما فرض كفاية، [١٢و] / فإن الجهاد فرض كفاية على كافة الناس كما عرفت. وأما صلاة الجنازة فهي فرض كفاية على أهل البلدة، ورد السلام على أهل المجلس كما هو المسطور في الكتب.

[و] قوله: «على الشهادة والسماع»، هكذا وقع فيما أرسل، وقد غير العبارة بما لا معنى له، فإنها في الأصل هكذا: «على الشهادة بالاشتهاد والسماع»، ولا ركافة في لفظ المعبر بل في فهم المعبر، فإن ذكر لفظ «على» مكان الباء لتضمين الاكتفاء معنى الاقتصار. ثم إن الفقهاء يستعملون السماع مقام التسماع؛ قال في النهاية: ذكر رشيد الدين<sup>٥</sup> في فتاواه أنه إنما يجوز الشهادة على الموت بالسماع إذا كان معروفًا. وقال تاج الشريعة<sup>٦</sup> في شرح الهداية: لأن النسب مما يثبت بالسماع والشهرة وإنما اختير السماع على التسماع لتوافق الإجماع.

[و] قوله: «خطأ في نفسه»، خبط فاحش منشؤه الجهل باللغة وعدم العثور على كلام الأئمة. أما الأول [...] معظم القوم وهو لا ينافي الاختلاف<sup>٧</sup>. وأما الثاني فلما قال في النهاية: ذكر الشيخ الإمام السرخسي<sup>٨</sup> في شرح كتاب الخصاص<sup>٩</sup> «أن الشهادة على العتق بالتسماع لا تقبل بالإجماع»، إنما الخلاف في الشهادة بالتسماع في الولاء، فظهر بطلان قوله «فأين الإجماع، بل أين الجمهور» فتدبر.

[و] قوله: «ما في جانب الأم من الضرر»، هكذا وقع فيما أرسل، وقد غير العبارة بما لا معنى له حيث ترك «الترك»، فإن أصل العبارة: «ما في ترك جانب الأم من الضرر».

[و] قوله: «هو المهم المعبر»، لا دلالة لذلك على هذا، كما لا يخفى على من له أدنى شعور بالتركيب، فضلاً عن أن يكون صريحاً فيه لأن معناه: لا وجه لترك جانب الأم بالكلية بل يجب أن يعتبر في الجملة.

٥ هو رشيد الدين محمد بن عمر بن عبد الله الصائغ السنجعي النيسابوري (ت ١٢٠٢/٥٩٨). انظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ١٠٥/٢.

٦ هو تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحبوبي (ت ١٣٤٤/٧٤٥). انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢٠٣٣/٢.

٧ أ: إلا الاختلاف.

٨ هو شمس الأئمة السرخسي، (ت ٤٨٣هـ/١٠٩٠م). وقد تقدم ذكره في الرسالة الثانية. انظر: الحاشية رقم ١٥.

٩ هو أبو بكر أحمد بن عمرو بن مهير الشيباني، المعروف بالخصاف (ت ٨٧٥/٢٦١). انظر: : أبو الوفاء، الجواهر المضية، ٢٣٠-٢٣٢؛ ابن قوطلوغا، تاج التراجم، ص ١٨-١٩.



[و] قوله: «والآخر أن يكون العتق طارئاً عليه»، فرية على ذلك الفاضل بالباطل وخبط ظاهر لا يصدر إلا عن غافل؛ فإن القسم [١٢ظ] / الآخر ليس ما ذكره، بل [من] لم يجز عليه نفسه رق، بل تولد من معتقة أو من في أصلها رقيق. وستطلع أنه بنى على هذا الباطل كثيراً من الأباطيل.<sup>١٠</sup>

[و] قوله: «ونحن نقول» من ههنا إلى قوله «وإذا تقرر هذا الناظر<sup>١١</sup>»، ذكرت لتكثير الكلام ليس لها فائدة في هذا المقام، على ما لا يخفى على من له شائبة من الإدراك ونوع شعور على ما في الكلام من الاستدراك.

[و] قوله: «هذه المقدمة غير لازمة»، أخطأ المنطقي. أما أولاً، فالأنه يسمى النتيجة مقدمة. وأما ثانياً، فالأنه بعد ما سلم جميع المقدمات المستلزمة للنتيجة ناقش في لزومها، وذلك لأن العلة البعيدة وإن لم تؤثر بالذات في وجود المعلول لكن عدمها يستلزم عدمه. والكلام في الثاني، لا الأول، فتدبر ولا تكن في غفلة.

[و] قوله: «وهماً بالرجال»، هذا ليس من تلك الكتب، وفيه تلبيس وتدليس.

[و] قوله: «يدل على الاختصاص»، لا دلالة فيه على الاختصاص بهم، لأن كون النسب إلى الآباء لا يقتضي كون الولاء لهم، كما إذا كان الأب نَبَطِيًّا أو عجميًّا حرًّا، والأم معتقة؛ فإن النسب إلى الأب، والولاء لموالي الأم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، صرح به في الهداية وغيره.

[و] قوله: «إذا كان الأب حرًّا»، لفظ حرًّا خطأ فاحش، والصواب عبداً أو رقيقاً.

[و] قوله: «ليس إلا كذا بصيغة الحصر»، فيه تلبيس وتدليس لأنه إن أراد بصيغة الحصر قوله «ليس إلا»، فهو فرية على الكتابين بلا مرية، إذ ليس فيهما هذه العبارة في حق الولاء؛ وإن أراد بقوله «النسب إنما يكون إلى الآباء» فمسلم، لكنه لا يفيد أنه انحصار النسب في الآباء لا يقتضي انحصار الولاء في طرفهم، إذ قد يكون النسب للأب والولاء لقوم الأم كما تقرر.

[و] قوله: «انقطع النسبة إلى الأم»، خبط ظاهر لأن انقطاع النسبة إلى الأم بعد زوال الرق عن الأب مذكور في الكتب في بحث جر الولاء؛ ولا تعلق له بما نحن فيه كما لا يخفى [١٣و] / على من له أدنى مسكة.

١٠ أ : باطل.

١١ كذا في النسختين ولعل الصواب «فلنشرع»

[و] قوله: «ولا تناصر من طرف النساء»، نفي جنس التناصر من طرف النساء للغفلة عن قول صاحب الهداية، أو لأن التناصر به أي بالأب أكثر، فتدبر ولا تكن مثله.

[و] قوله: «من خواص الرجال»، هذا أيضاً من الغفلة.

[و] قوله: «فإن قلت: موالي الأب»، منشأ هذه الغفلة عما أفيد في الرسالة حيث قيل: وإن كان في الجانبين رق يعتبر قوة النسب ويثبت الولاء لجانب الأب. وهذا ما قال صاحب الهداية: ولو كان الأبوان معتقن فالنسبة إلى قوم الأب، لأفهما استويا؛ والترجيح لجانبه شبهة بالنسب، أو لأن النصرة به أكثر، فتدبر ولا تكن مثله.

[و] قوله: «ويرد النقض»، خطأ محض منشأه عدم الوقوف على المراد، فإن النقض إنما يرد إذا ادعى أحد أن الملك أو زواله علة تامة للولاء، وليس كذلك؛ بل المدعي أن الملك يعتبر في ثبوت الولاء للولد إذا لم يكن في جانب الأب نسب قوي، كما إذا كان الأب رقيقاً أو نبطياً أو عجمياً، والأم معتقة فإن الولاء حينئذ يكون لموالي الأم، كما تقرر في موضعه.

[و] قوله: «والتحقيق أن هذا»، أخطأ المنطقي في تحقيقه، فإن (أ) وإن لم يكن مؤثراً في (ج) بالذات، لكن انتفاء (أ) مستلزم لانتفاء (ج). والكلام ههنا ليس في التأثير، بل في استلزام الانتفاء للانتفاء.

[و] قوله: «قال في النهاية»، فيه خبط فاحش منشأه عدم استخراج لكلامهما، فإفهما إنما ذكره في مسألة جر الولاء، وأي فائدة له ههنا؟ قال في النهاية: روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «إذا كانت الحرة تحت مملوك فولدت عتق الولد بعثتها إذا ١٢ أعتق أبوهم جر الولاء»، وبه نأخذ لأن الولد جزء من أجزائها، فينفصل الولد منها جرّاً. ثم الولاء كالنسب والولد ينسب إلى أبيه بالنسب، [١٣ظ] / فكذلك في الولاء يكون منسوباً إلى من ينسب إليه أبوه. والأب بعد العتق ينسب بالولاء إلى معتقه، فكذلك ولده. وأراد بالحرة العارضية وهي المعتقة لقوله بعده عتق بعثتها.

[و] قوله: «فلم يفرقوا»، هذه فرية عليهم بلا مرية لما عرفت أنهم أرادوا الحرة العارضية، وهي المعتقة.

[و] قوله: «فقد طلعت»، بيت: ١٣

١٢ ب : فإذا.

١٣ ب : شعر.

عجيب ما له إذ عدّ شمساً \* \* \* ظلام الجهل من فقدان عقل

[و] قوله: «فتلك الأوهام»، ما ذكر في تحقيق الدراية من الفوائد، ليست بأوهام حتى يبطل، بل ما تفوه به في مقابلتها مهملات لا تصدر إلا عن مثله، كما عرفت.

[و] قوله: «والرواية الصحيحة»، خبط فاحش منشؤه الغفلة عما ذكر في الرسالة، فإن الرواية الصحيحة غير مقتصرة على ما ذكر في البدائع، بل معه روايات أخر من كتب معتبرة.

[و] قوله: «ثم الفتوى»، هكذا وقع<sup>١٤</sup> فيما أرسل، والصواب الفتاوى.

[و] قوله: «فكان الواجب عليه»، خطأ ظاهر، إذ ليس له جواز ذلك فكيف الوجوب. لأن حمل المطلق على المقيد إنما يصح إذا كان المقيد مما يعتد به ويعتمد عليه<sup>١٥</sup> ويتقوى بروايات كتب أخر تفيد التقييد كما في البدائع، فإنه مؤيد بروايات كتب ثلاثة معتبرة بعد ما تأيد بالدراية بخلاف ما في شرح الجامع الصغير، فإنه مع كونه مخالفاً للدراية - كما سيبين<sup>١٦</sup> - مخالف لروايات الكتب الأربعة المعتبرة. فبالضرورة يجب أن يراد بجر الأصل في المنية<sup>١٧</sup> وبالجر في التاترخانية<sup>١٨</sup> حر الأصل بالمعنى الأول المذكور في المقدمة فتدبر.

[و] قوله: «ولا يخترع اصطلاحاً»، حملة على اختراع الاصطلاح فساد لا يقبل الإصلاح.

[و] قوله: «فأي دليل دل؟»، أما الدليل على بطلان هذا فلائنه بعد ما كان مخالفاً للرواية الصحيحة - كما تقرر فيما سبق - [١٤و] / مخالف للروايات الصريحة من الكتب الأربعة المعتبرة، ولا يوجد رواية ولو ضعيفة في كتاب ولو مجهولاً مثله يوافقه، ومحفوف بكلامين باطلين مخالفين لكلام الكتب المعتبرة. وأما الدليل على صحة ذاك فلائنه بعد ما كان موافقاً للدراية الصحيحة - كما تقرر فيما سبق - موافق للروايات الصريحة من الكتب الثلاثة المعتبرة.

[و] قوله: «والمعنى الأول عبارة»، خبط فاحش، إذ المعنى الأول ليس إلا هذا؛ بل من لم يجز عليه نفسه رق، بل تولد من معتقه أو ممن في أصلها رقيق كما يظهر من النظر في الرسالة.

١٤ ب - وقع.

١٥ ب - عليه.

١٦ ب : بين.

١٧ وقد تقدمت ذكره في الرسالة الأولى. انظر: الحاشية رقم ٨٣

١٨ كتاب الفتاوى التاترخانية لعالم بن العلاء الدهلوي (ت ١٣٨٤/٧٨٦). انظر: الفتاوى

التاترخانية، تحقيق: القاضي سجاد حسين (كراتشي ١٤١٦/١٩٩٦)، ١/٢٨-٣٥.

[و] قوله: «وأنا أقول ما أليق»، ما أليق بك أن يقال: ما حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء.

[و] قوله: «أما أولاً»، هذا أول لا ثاني له، كما أن قائله في التهور لا ثاني له.

[و] قوله: «فما معنى ذكر»، لا معنى له على ما حرّفه ونقله؛ وأما على ما في الرسالة فله معنى صحيح كما لا يخفى على من له أدنى مسكة.

[و] قوله: «و لم يدر أن معنى الناظر<sup>١٩</sup>»، لا تصدر عن عاقل ولا يتصدى به إلا ساه وغافل، كما لا يخفى على من له أدنى مسكة، فلا تغفل ولا تكن مثله.

[و] قوله: «ما ذكره البزازي»،<sup>٢٠</sup> لا يخفى على من له أدنى مسكة أن ما ذكره البزازي لا ينفعه ولا يضرنه، بل لا تعلق له بما نحن فيه أصلاً فإننا لا سكران، معنى الحرية الأصلية واحد، وهو كون الشخص بحيث لم يجر عليه رق، وهو مشترك بين المعنيين المذكورين في المقدمة. والعارضية عبارة عن كون الشخص بحيث جرى عليه الرق ثم أعتق. ولا شك أن بينهما تناقضاً، لكن أيّ دخل له في هذا المقام.

[و] قوله: «وأظهر منه ما فرعه»، هذا أيضاً مما لا دخل له فيما نحن فيه.

[و] قوله: «فأي فائدة له؟»، منشأ طلب الفائدة أنه لم يبصر أو لم يفهم ما ذكر في الرسالة بعد تحقيق مراد صاحب [١٤ظ] / المنية، حيث قال: فكأنه أراد بيان الاصطلاح وقصد التنبيه على التوفيق على الروايات والإصلاح.

[و] قوله: «أما عقلاً»، هذا يقتضي أن يذكر بعده «وأما نقلاً» ولم يذكر، فهو من غاية الغفلة، فلا تغفل ولا تكن مثله.

[و] قوله: «وقد بينا فساده»، وقد بينا بطلان توهم فساده، فلا تغفل ولا تكن مثله.

[و] قوله: «ونقلنا عن النهاية»، قد بينا عدم استخراج كلام النهاية وبلوغه في الغفلة والبلادة النهائية، تدبر لا تكن مثله.

[و] قوله: «أو حرر بعد الولاء»، كل ذلك تخيلات فاسدة قد تبين فيما سبق فساده.

[و] قوله: «لا نظفر<sup>٢١</sup> به»، كأنه لم يدر يبصر أو لم يفهم ما نقل في الرسالة عن الزبر الأربعة، تدبر ولا تكن مثله.

١٩ كذا في النسختين ولعل الصواب «ذلك»

٢٠ وقد تقدم ذكره في الرسالة الثانية. انظر: الحاشية رقم ٩١.

٢١ أ ج : لا يظفر.

[و] قوله: «وله ألفاظ أُحرِّرُ ركيكة»، لا ركاكة في لفظه ولا غثاثة في معناه، وإنما ترأيان لسوء مزاجه كالتخفساء تستطيب ريح الفسا وتستقبح ريح الورد والمسك والعنبر وتنفر عن سائر الروائح الطيبة وتحذر.

[و] قوله: «ونعوذ بالله»، لم ينفعه هذه الاستعاذة بل لفي شر نفسه حيث أراد التفوق على الأعمالي والغلبة، فصار حاله بحيث كان ضحكة لأداني الطلبة، لأنهم اطلعوا على أنه لم يفهم شيئاً مما وصل إليه من الرسالة بل حرّف كلاً منها عن مواضعها بأسوأ عبارة وأقبح مقالة، ولم يستخرج شيئاً مما نقله عن الأفاضل؛ ومع هذه القبائح تهور على من سماه الفاضل. تم.



---

## KİTÂBİYAT

---

### **The Sociology of Religion**

Grace Davie

London: Sage Publications, 2007. xi + 283 sayfa.

Aydınlanmanın rasyonalist ve pozitivist yapısı içerisinde ortaya çıkan din sosyolojisi, kuruluş döneminde sosyal kurumlardan biri olarak ele aldığı dinin modernleşme sürecine paralel olarak önemini kaybedeceği düşüncesine odaklanmıştır. Kurucu sosyologların dine yaklaşımlarından hareketle inşa edilen sekülerleşme teorileri, geçiş döneminin merkezinde yer almış ve din sosyolojisi çalışmalarında sekülerizm bir ideoloji hâline getirilerek hemen hemen hiç tenkit edilmeden savunulmuştur. David Martin gibi başından beri eleştirel bir tutum sergileyen sosyal bilimciler bir kenara bırakılırsa, sekülerleşme teorilerinin geçerliliği 1990'lı yıllardan itibaren din sosyologları arasında sorgulanmaya başlanmış ve yanlışlığı genel kabul görmüştür. Daha önce *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging* (1994), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (2000) ve *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (2002) isimli kitapları ve çeşitli makaleleriyle bu değişime katkıda bulunan Davie, *The Sociology of Religion*'da düşüncelerini daha geniş bir perspektifle ele alarak teorinin mevcut datayı öncelmesi olarak gördüğü sekülerleşme paradigmasına dayanan klasik din sosyolojisini eleştirmektedir.

İlki beş, ikincisi altı ayrı bölümden müteşekkil iki ana kısım, sosyolojik açıdan dine yaklaşımın tasvir edilip çalışmanın yapısına dair temel bilgilerin sunulduğu "Giriş" ve "Önsöz"den oluşan kitabın temel iddiası, sekülerleşmeye rağmen dinin,

birey ve toplumun hafızasından silinmediği, bilakis modern toplumlarda farklı formlarda ortaya çıktığıdır. Bu nedenle teorik çerçevenin çizildiği ilk kısım, aynı kaynaklardan farklı yorumlara ulaşılması, Avrupa’da yaygın olarak kabul edilen sekülerleşme teorilerine karşın Amerika’da “Rasyonel Seçim Teorisi”nin ortaya atılması ve Eisenstadt’ın çoklu modernite kuramından hareketle tekdüze modernleşme anlayışının sorgulanması gibi yaklaşımlardan müteşekkil olarak hazırlanmıştır. Birinci kısmın sonunda metodolojik tartışmalara yer veren bir bölümün bulunması da yapılan araştırmalarda mümkün olduğunca objektifliği sağlamak ve elde edilen verilerin ideolojiler ekseninde yorumlanmasına engel olmak açısından yol göstericidir.

Çalışmanın ikinci kısmında ise din sosyolojisinin bugünkü temel meselelerine yer verilmiştir. Yazar öncelikle Avrupa ve Amerika’da etkin dinî görüşleri ve dine karşı yaklaşımları, “ait olmadan inanma, vekil din” gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak modern Avrupa’da dine bağlılığın zorunluluktan tercihe geçişini göstermeye çalışmakta; bu çerçevede Rasyonel Seçim Kuramı’nın Avrupa için de geçerli yönlerinin bulunabileceğine işaret etmektedir. Bunu yaparken bilinenin aksine Kuzey Avrupa ülkelerinin -en az inanan ve ibadet eden ülkeler olmasına rağmen- problemlerin çözümünde başvurdukları temel bir kurum konumundaki kiliseye bağlılığını ortaya koymuş, böylece din sosyolojisinde etkin olan taraflı düşüncenin sarsılmasına neden olarak bu alt disiplinin değişimine katkı sağlamıştır. Azınlıklara ve cemaatlere dair problemlerin de ele alınmasıyla birlikte, sosyolojik bakış açısıyla post-modern çağın dini yapı haritası çizilmiştir. Nitekim çoğulculuğa dayanan bu yapı ve yoğunlaşan dinî ilişkilerin ortaya çıkardığı problemler; fundamentalizm, küreselleşme tartışmaları ve gündelik hayatla din ilişkisini inceleyen bölümler hâlinde başarılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bilhassa Nancy Ammerman’ın *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (2006) çalışmasından hareketle hazırlanan “Din ve Günlük Yaşam” bölümü, seküler kabul edilen bir toplumda dahi ölüm ve doğum gibi doğal olaylarda dinî ve mânevî geleneklerin ne kadar önem taşıdığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Pek çoğu Davie’nin daha önce yayımlanmış yazılarının yeniden düzenlenmesiyle ortaya çıkan bu bölümlerle mesele merkezli bir din sosyolojisi kitabı meydana getirilmiş ve düşünürleri esas alan önceki eserlerden farklılaşmıştır. Ancak ilk kez din sosyolojisi dersi alan öğrencilere bu alanın meselelerini ve temel tartışmalarını öğretmek ve modern dünyada dinin hayatî önem taşıyan bir kurum olduğu göz önünde tutularak bu alt disiplinin kendi içerisindeki tartışmalarına girmek şeklinde iki ayrı gayeyle yazılan kitabın, lisans öğrencilerinden ziyade, bu alanda uzmanlaşmak isteyen kişilere uygun olduğu da belirtilmelidir. Zira son zamanlarda din sosyolojisi alanında yapılan tartışmaların geniş bir özeti olarak



da değerlendirilebilecek olan çalışma, bu alana dair bir altyapıyla daha anlamlı hâle gelecektir.

Ele alınan temel meselelere bakıldığında, Grace Davie'nin Anglo-Sakson geleneğini takip ederek din sosyolojisindeki diğer gelişmeleri ihmal ettiği söylenebilir. Konu başlıklarından hareketle bir değerlendirmede bulunulursa; inanç temelli organizasyonlara, dinsel örgütlere ve yeni dinî hareketlere dair çalışmalar görmezden gelinen meseleler arasında sayılabilir. Ancak Batı'nın dinî haritasının çizildiği ikinci kısmın ilk bölümünde bunlara kısmen değinildiği de belirtilmelidir. Eserdeki daha önemli bir eksiklik ise; yalnızca Batı Avrupa ve Amerika'daki oluşum ve problemlerin ele alınması; fakat din sosyolojisiyle ilgili küresel gelişmelere fazla yer verilmemesidir. Bir başka ifadeyle alanla ilgili genel bir problemin yansıması olarak Batılı olmayan toplumların dinlerine ve dine dair problemlerine kayıtsız kalınmış, yalnızca Danimarka'daki karikatür problemi yahut Salman Rüşdi olayı gibi Batı'yla irtibatlı meselelere dikkat çekilmiştir. Bu durumda, aydınlanmanın Avrupa merkezci ve tekdüze modernite algısına karşı çıkmak adına kitabın temel iddialarından biri kabul edilen çoklu modernite anlayışının bir yönüyle eksik kaldığı söylenebilir.

Bu eksiklere rağmen, XXI. yüzyılda dinin önemini kabul edip bunun hangi problemleri ortaya çıkardığını ve bu problemlere metodolojik olarak nasıl yaklaşmak gerektiğini göstererek din sosyolojisine aktif bir görev biçen eserin yakın zamanda tek bir yazar tarafından hazırlanan sınırlı sayıda ana kaynaklar arasına girecek bir değere sahip olduğu vurgulanmalıdır. Hem İngilizce hem de Fransızca konuşan bölgelerde iyi tanınan ve alanında "fil conducteur" kabul edilen bir araştırmacı tarafından yazılması hasebiyle ehemmiyeti daha da artan kitabın, zengin kaynak kullanımıyla ve mevcut teorileri tanıtarak alana dair geniş bilgi sağlama-sıyla günümüz din sosyolojisi literatürü açısından büyük bir kıymeti haiz olduğu inkâr edilemez.

Merve Betül Bayrak

### **Hak Zâil Olmaz: Roma, Türk ve İslâm Hukuklarında Eksik Borç**

Mustafa Demiray

İstanbul: Klasik Yayınları, 2009. 311 sayfa.

Düzen ve istikrarın hâkim olduğu, kişilerarası sosyal ilişkilerin sağlıklı yürütüldüğü bir toplumsal hayatın tesisinde ve bireylerin kanunlara riayetinin sağlan-

ması hususunda sadece devlet gücünün yeterli olmayacağı, ahlâkî ve dinî müeyyidelere de ihtiyaç duyulacağı açıktır. İşte tam bu noktada hukukî müeyyideden mahrum olduğu hâlde ahlâkî ve dinî bir temelden beslenen eksik borç müessesesi karşımıza çıkmaktadır. Kaynağını din ve ahlâktan, adalet, hakkaniyet ve istikrar düşüncelerinden alan, ifalarının geçerli sayılması ve söz konusu borcu düşürmesi cihetiyle hukukî nitelik taşıyan ve ahlâkî borçlarla hukukî borçlar arasında konumlandırılabilir olan eksik borçlar bu çalışmada ayrıntısıyla ele alınmış, ilgililere doyurucu mâlûmat sunulmuştur.

Borçlar hukukunun dikkat çekmeyen bir ayrıntısı gibi gözükken eksik borç müessesesi, aslında doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkide bulunduğu mesâil açısından bütün hukuk düzenlerinde büyük önem taşımaktadır. Hukuk-ahlâk, adalet-istikrar, fıkıh-İslâm hukuku ve diyânî hüküm-kazâî hüküm ilişkisi bağlamında da eksik borç kavramı incelenmeye değer olduğunu ihsas etmektedir. *Hak Zâil Olmaz*'da yazar bu farkındalık sâikiyle konuyu Roma, Türk ve İslâm hukuk düzenleri açısından ele alarak hukuk araştırmalarıyla ilgilenenlere mukayeseli bir hukuk çalışması örneği sunmuştur. İslâm hukuku açısından daha önce incelenmemiş bir konu olan eksik borç kavramını ele alan ve kavramı tarihî seyri içerisinde üç farklı hukuk geleneği açısından inceleyen ilk eser olması çalışmayı daha da değerli kılmıştır.

Eser, “Önsöz”, “Giriş”, beş ana bölüm, “Sonuç”, “Kaynakça”, “Dizin” ve “Madde Dizini”nden oluşmuştur. “Birinci Bölüm”de eksik borç kavramının Roma hukukundaki tarihî seyri ele alınmış, eksik borcun tanımı, mahiyeti üzerinde durulmuş ve Roma hukukundaki eksik borç uygulamalarından örnekler sunulmuştur. Roma hukukunda ilk ortaya çıkan eksik borcun, kölenin borcu olduğuna işaret edilmiş ve eksik borçların doğuştan olabileceği gibi, sonradan ve muvakkaten de olabileceği örneklerle izaha çalışılmıştır. Son olarak da Roma hukukunda tabii borç (obligatio naturalis) olarak ifadesini bulan eksik borçların dava edilememe, ifası muteber olma gibi belli başlı hükümleri üzerinde durulmuştur. Aile reisinin hâkimiyetinin sonucu olarak kölelerin ve aile evlatlarının borçlarının eksik borç teşkil etmesi, Roma hukukundan gelen, “Adalet arayanın elleri temiz olmalıdır” kaidesi mucebince yalancı şahitlik parası, sus payı ya da rüşvet veren kişilerin yaptıkları ödemelerin iade edilmesini talep edememeleri, Roma hukukundaki tabii/eksik borç algısı hakkında fikir vermektedir.

Yazar, çalışmanın “İkinci Bölüm”ünde Kıta Avrupası hukuk geleneğinde eksik borç tasavvurunu genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Fransa, Almanya, İsviçre ve Avusturya hukuklarındaki başlıca eksik borçlar kısaca ifade edilmiştir. Çalışmanın hacim itibarıyla en küçük bölümünü teşkil eden bu bölüm, kitabın temelini oluşturan üç hukuk düzeninin dışındaki hukuklarda, özellikle Türk hu-

kununun tevarüs ettiği gelenek açısından eksik borcun konumu hakkında genel bir fikir verme ve karşılaştırma imkânı sunmayı hedef edinmiş olmalıdır. Zira, kitabın başlığında da ifade edildiği üzere, çalışma sadece Roma, Türk ve İslâm hukuklarını çerçeve edinmiştir.

Kitabın “Üçüncü Bölüm”ü, Türk hukukunda eksik borç telakkisini konu edinmektedir. Yazar eksik borçlar için sıklıkla kullanılan, “Ödenebilir, fakat dava edilemez” şeklindeki ifadeye -eksik borçların bir kere ifa edildiklerinde borç teşkil etmeyen bir şeyin ödemesinin yapıldığı itirazıyla geri istenemeyeceği ve sebepsiz zenginleşmeye bağlı iade taleplerine karşı dayanıklılığı olduğu gerekçesiyle-, “Ödendiğinde geri istenemez” şeklinde bir ilavenin yapılmasını önermektedir. Bu ilaveyle birlikte eksik borç, “Ödenebilir, fakat dava edilemez, ödendiğinde de geri istenemez” şeklinde ifade edilmiş ve kavramın mahiyetine ilişkin daha dakik bir tanım ortaya konulmuştur. Bu ifadeyle, ifa olunabilmeleri sebebiyle eksik borçların da gerçek anlamda borç oldukları, ifaya zorlanamayacakları bilindiği hâlde ödendiğinde başlama sayılmayacağı; ifaya zorlanamayacakları bilinmeden ödendiğinde de sebepsiz zenginleşme davasıyla geri istenemeyeceği anlatılmaya çalışılmıştır. Yazarın şu ifadeleri tam borçla eksik borç arasındaki farkı ortaya koymakta ve yazarın konuyu sunum tarzı ve üslubundaki karakteristik hakkında belli bir fikir de vermektedir:

Tam borçlarda edim, davranışın türüne göre bir şey verme, bir işi yapma ve yapmama türlerinden birinde gerçekleşmektedir. Tesbitimize göre, eksik borçlarda yapma ve yapmama edimleri değil, genellikle verme edimleri söz konusudur. Eksik borçlarda müeyyide unsuru bulunmamaktadır, dolayısıyla borçlunun sorumluluğu da yoktur. Bu tür borçların ifası, borçlunun ihtiyarına kalmıştır. Hukuk düzeni sadece pasif bir müeyyide tanımak suretiyle, yapılan ifanın geri istenmesinin önünü kesmiştir (s. 108).

Devamında Türk hukukunda eksik borç örneklerini ayrı başlıklar altında inceleyen yazar, kumar ve bahisten doğan borç örneğini detaylı olarak ele almıştır. Türk hukukunda eksik borç olarak kabul edilen evlenme tellallığından doğan borç, ahlâkî vazifelerden doğan borçlar, biyolojik madde verme borcu, zaman aşımına uğramış borçlar, eşler arasındaki borçlar ve ana-babanın evladına borcu da ayrı ayrı incelenmiş ve önemli bilgi ve tespitlere yer verilmiştir. Yazar bu bölümü eksik borçların hükümleriyle sonlandırmıştır.

“Dördüncü Bölüm”de İslâm hukukundaki borç kavramını ve eksik borç tasavvurunu inceleyen yazar, eksik borcun temeli olarak kazâî hüküm-diyânî hüküm ayrımına işaret ediyor. Böylelikle yazarın daha evvel yüksek lisans tezinde (“Serahsi’de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayrımı”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001) incelediği konuyla bir süreklilik tesis ettiği de

anlaşıyor. Bu ayrımın sonucunda kazâî borç-diyânî borç ayrımının ortaya çıktığını ifade eden yazar, İslâm hukuku metinlerinde söz konusu edilen tabii/eksik borçların, ifası yönünde kazâî hüküm verilemese de, diyânî hükme göre ifası gereken borçların, yani diyânî borçların bir alt kümesini teşkil ettiğini göstererek, diyânî borçlarla eksik borçlar arasında bir işlem-kaplam ilişkisinin varlığını vurgulamıştır. Yani yazara göre, İslâm hukukunda eksik borçlar, diyânî borçların bir alt grubudur; diyânî borçların sadece bir kısmı eksik borç mahiyetindedir. Mesela, mâlikin hayvanına nafaka temin etme borcunda, bu borcun bir alacaklısı olmadığı için, eksik borç vasfında olmayan bir diyânî borç söz konusudur.

Çalışmanın temelini teşkil eden “Beşinci Bölüm”, İslâm hukukundaki eksik borçların çeşitlerine ve sonuçlarına hasredilmiştir. Bu bölümde öncelikle İslâm hukukunda eksik borcun varlığı meselesi tartışılmış, konuyla ilgili üç farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Bu yaklaşımlar tam borç-eksik borç ayrımı ile İslâm hukukundaki kazâî borç-diyânî borç arasında belli bir ilişki kurmuştur. Mahmesânî ve Ali Bardakoğlu gibi İslâm hukukçuları bu borçlar arasında bir benzerliğe işaret ederken, fukahanın kazâî borç-diyânî borç ayrımı ile eksik borç mefhumuna ulaştıklarını ifade eden Hayreddin Karaman ile M. Âkif Aydın ise tam borç, eksik borç ayrımına karşılık İslâm hukukunda kazâî borç-diyânî borç ayrımı bulunduğunu söylemektedirler. Abdülkâdir el-Fâr ise bu iki ayrımın birbirinin tam olarak mukabili olduğunu düşünmektedir. Yazara göre ise tam-eksik borç ayrımı ile kazâî-diyânî borçlar arasında sebepler ve sonuçlar açısından “kısmî” yakınlıklar ve “kısmî” farklılıklar bulunmakta ve bu üç görüş, Roma, Kıta Avrupası ve Türk hukuklarında tabii eksik borç adıyla düzenlenen ilişkilerin İslâm hukukundaki diyaneten borç kavramıyla ilişkisine işaret etmektedir (s. 170). Dolayısıyla yazar, İslâm hukukunda, Roma-Türk hukuk geleneklerinde tabii/eksik borç kavramına tam olarak tekabül eden bir eksik borç kavramı olmadığını düşünmektedir. Fakat yazar, hukukun bir ölçüde şekilci davranmasının gerektiği ve hayatın bu şekilci tavra uymayan hâllerinin bulunduğu gerçeğinin her kültür havzası için geçerlilik taşımasına bağlı olarak İslâm hukukunda da dava edilemeyen; fakat ifa edildiğinde geçerli olan bazı borçlar bulunduğunu ve diyânî borçlarla aralarındaki işlem-kaplam ilişkisinden dolayı doğrudan diyânî borç olarak da ifade edilmeyen bu borçlar için yeni bir kavram kullanmak yerine, çalışmada dil birliğini sağlamak amacıyla eksik borç tabirini tercih ettiğini belirtmiştir.

Yazar eksik borçları kaynaklarına, sebeplerine, alacaklılarına ve verme borcu-yapma borcu olma, doğuştan-sonradan-muvakkaten eksik borç olma, zayıf-kuvvetli eksik borç olma gibi özelliklerine göre tasnif etmek suretiyle hem Roma-Türk hukuk geleneği doktrinindeki doğuştan-sonradan-muvakkaten eksik borç ayrımını aşan tasnif kriterleri geliştirmiş hem de İslâm hukukundaki eksik borçları

farklı açılardan sınıflamak suretiyle konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Son olarak İslâm hukukundaki diyânî/eksik borç örneklerini inceleyen yazar, zaman aşımına uğramış haklara dair davaların dinlenmemesi, her ne kadar hakkı fiiliyatta elde edilemez hâle getiriyorsa da, “Hakkın asla zâil olmayacağını” belirterek bu veciz ifadeyle eksik borçların, dava imkânını ortadan kaldırırsa da, gerçek anlamda hiçbir zaman hakkı ortadan kaldıramayacağını ifade etmiş ve kitaba *Hak Zâil Olmaz* isminin hangi haklı gerekçeyle verildiğini de göstermiştir.

Bu kitap İslâm hukukundaki eksik borçlar ile Roma-Türk hukuk geleneğindeki tabii/eksik borçların birkaç hususta benzeştiklerini; fakat farklılaştıkları birçok noktanın da bulunduğunu göstermiştir. Benzeştikleri ilk husus, eksik borcun dava yoluyla elde edilememesi; ikinci husus, yapılan ifanın geçerli olması, yani sebepsiz zenginleşme teşkil etmemesidir. Üçüncü benzerlik noktası, alacaklıya yapılan ifayı alıkoyma imkânı tanınmasıdır. Kitabın farklılık olarak nitelendirdiği noktaların ilki ve en önemlisi ise İslâm hukuku açısından borcun mevcudiyeti, yani zimmette sabit olmasıdır. Diğer hukuk geleneklerinde “sözde borç” olarak da ifade edilen eksik borcun gerçek anlamda borç olarak varlığı ise ihtilafıdır. İslâm hukuku açısından önemli ikinci farklılık “meşruiyet” kıstasıdır. Yani İslâm hukukundaki eksik borçlar sadece meşru kaynaklardan doğabilirken, diğer hukuk geleneklerinde kumar ve bahis gibi kaynaklardan da doğabilmektedirler. Yazar diğer bir farklılığın müeyyide unsuru olduğunu tespit etmiştir. Roma-Türk hukuklarında eksik borçların ifasının borçlunun iradesine/keyfine bırakıldığına, İslâm hukukunda ise din kaynaklı bir hukuk olmasına bağlı olarak öte dünya inancı gibi sâikler ve itikadî, diyânî veya uhrevî müeyyideler sayesinde eksik borcun ödenmesinin borçlunun keyfine bırakılmadığına, bilakis kuvvetini dinden alan müeyyidelerle borcun ifasının istendiğine işaret edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Dördüncü farklılık olarak eksik borcun medenî/kazâî borca dönüşmesi çerçevesinde Roma hukukundaki kölenin borcu ile İslâm hukukundaki annenin çocuğunu emzirme borcunun özel durumlarını tartışmıştır. Yani Roma hukukunda kölenin -sahibinin hâkimiyeti sebebiyle dava edilemez olan- borcu, azat edildikten sonra da bu durumunu sürdürmektedir. Annenin emzirme borcu ise kural olarak eksik borç ise de, belirli şartlar altında annenin taayyün etmesi hâlinde kendiliğinden kazâî borca dönüşmektedir. Yazarın beşinci farklılık olarak takdim ettiği husus ise Roma-Türk hukuk geleneğinde eksik mahiyetteki alacağın dava edilemediği gibi, alacaklının kendi fiiliyle de elde edilemez oluşudur. Yazarın tespitlerine göre ise İslâm hukuku açısından özel şartlar çerçevesinde kişinin hakkını kendisinin elde etmesine imkân tanınmıştır.

Günümüz hukukunda düzenlenen eksik borç kavramını ve tarihî kökenlerini incelemeyi ve eksik borçların İslâm hukukundaki tezahürlerini ortaya çıkarmayı hedefleyen çalışmanın konuyu başından sonuna kadar bir bütünlük içinde

incelediği, başlığıyla muhtevasının uyumlu olduğu ve böylece hedefine ulaştığı belirtilmelidir. Yazarın bu hedefi gerçekleştirirken tasnif ve muhteva açısından Roma-Türk hukuk geleneğindeki tabii/eksik borç müessesesi ile İslâm hukukundaki benzer düzenlemeler arasında bir “aynılık” arama gayreti içinde olmaması, yazarın akademik tavrını göstermesi açısından dikkate değerdir. Zira yazarın da ifade ettiği gibi, bu kitabın nihaî gayesi Roma, Kıta Avrupası ve Türk hukukundaki tabii/eksik borç düzenlemelerini çerçeve edinerek İslâm hukukundaki benzeri borç ilişkilerini ve hükümlerini tasnif etmeye ve açıklamaya çalışmaktır.

Yazarın eksik borç kavramını tam borçla birlikte değerlendirerek daha dakik bir tarzda ele alması, eksik borcun mahiyetini, genel yapısını ve ayırıcı özelliklerinin kavranabilmesi adına okuyucuya önemli imkânlar sunmuştur. Konu, başından sonuna kadar bir bütünlük içinde açık ve güncel bir Türkçe’yle ele alınmış, Arapça ve Latince kökenli olan kavramlardan izaha muhtaç olanlar satır aralarında veya dipnotlarda teşrih edilmiştir. Eksik borç kavramını üç ayrı hukuk düzeni açısından inceleyen bu özgün çalışmada, İslâm hukuku açısından hem klasik dönem metinlerine hem de Osmanlı dönemine ait eserlere müracaat edilmesi ve her hukuk düzeninin birincil kaynaklarının kullanılması yazarın konuya ve kaynaklara vukufiyetini göstermektedir. Konu ele alınırken teorik kaynakların yanında fetva mecmualarına, *Mecelle* ve *Nafaka Kanunu* gibi kanunlaştırma faaliyetinin ürünlerine de atıfta bulunulması, konunun uygulamadan örnekler sunularak incelenmesi gibi bir avantaj da sağlamıştır.

Sıklıkla ifade edildiği üzere, hukukî borçları ahlâkî borçlardan ayıran en önemli husus, alacaklının borçluya karşı cebir ve tazyik kullanma imkânıdır. Dolayısıyla bu imkânın bulunmadığı borçlar ahlâkî borç kabilinden sayılır. Fakat eksik borç ne tam anlamıyla hukukî borç ne de tam anlamıyla ahlâkî borçtur; bu ikisi arasında bir mahiyet arz etmektedir. Ahlâk gereği edim yerine getirildiğinde, sanki hukukî bir hakkın ifası yapılmış gibi kabul edilmiş olması da, eksik borcun hukukî borçlardan olduğunu ihsas etmektedir. Böylece eksik borçlar başlangıcı itibarıyla ahlâkî iken, sonu itibarıyla de hukukîlik kazanmaktadırlar. Aynı şekilde eksik borçlar dava ile desteklenememesi yönüyle ahlâkî borçlara; bazı hukukî sonuçlar doğurması cihetiyle de hukukî borçlara benzemektedir. Dava edilemeyen, fakat ifada bulunmuş olan borçlunun iade talebini himaye etmemek, eksik borcun doğurduğu sonuçlardan biridir. Davası kabil olmadığı gibi, herhangi bir hukukî sonuç da doğurmayan mânevî borçlar/ahlâkî borçlar, hukuk alanının dışında kalırken, eksik borçlar hukuka aidiyetlerini bir ölçüde devam ettirir. Yani eksik borçlar, borçlunun ifasının hukuken geçerli sayılmasıyla ahlâkî borçlardan ayrılır. Çalışmada belli ölçüde ahlâkî borç-hukukî borç ayrımı gündeme getirilmiş, eksik borcun bir hukuk bağı değil, bir hakkaniyet bağı teşkil ettiği söylenmiş; fakat bu

ayrım ve ayrımın ortaya çıkardığı tartışma üzerinde yeterli ölçüde odaklanılmamıştır. Oysa eksik borç kavramı ve eksik borç algısı ve tartışması doğrudan bu ayırmadan zuhur etmektedir.

Hukuk literatüründe “eksik borç” konusunu üç hukuk düzeni açısından karşılaştırmalı olarak ele alan ilk eser özelliğine sahip olan söz konusu çalışma, alanında bir başlangıcı temsil etmesi ve hukuk alanına sağladığı katkı açısından da önemlidir. Ayrıca kitap bizce ele aldığı tema itibarıyla, bilhassa günümüz özel hukukunun borçlar hukuku alanında çalışanların, İslâm hukukundaki borç ilişkileri üzerinde araştırma yapanların ve genel olarak hukuk-ahlâk ilişkisi üzerine kafa yoran herkesin okuması ve zikredilen eksik borç örnekleri üzerinden imali fikirde bulunması gerektiği fikrini uyandırmıştır. Akitten doğan eksik borçlardan olan annenin çocuğunu emzirme borcu, bu iş için babadan ücret alıp alamayacağı, kadının ev işlerini yapma borcunun tam borç mu yoksa eksik borç mu teşkil edeceği gibi meseleler, haksız fiilden doğan eksik borçlardan olan had uygulanmış hırsızın çaldığı malı iade borcunun bir eksik borç olup olmadığı, kanundan doğan zaman aşımı ve ebeveyne hizmet borçlarının mahiyeti bu çalışmadan hareketle okunması, daha sonra üzerinde düşünülüp tartışılması gereken önemli meselelerdendir.

Çalışmanın detay denilebilecek bazı zayıf yanları olduğu da söylenebilir. Mesela eksik borcun mahiyetine ilişkin kısımda, eksik borcun mümeyyiz vasfının dava edilememe mi, yoksa yapılmış ifanın iadesinin istenememesi mi olduğu hususunun ihtilaflı olduğu söylenmekle yetinilmiştir. Oysa eksik borcun mahiyetine ilişkin söz konusu tartışmaya birkaç paragrafta değinilmesi daha isabetli olabilirdi.

Çalışmanın sonunda kullanışlı ve zengin bir “dizin” ve kanun maddelerinin bulunduğu geniş bir “madde dizini” yer almaktadır. Son derece kapsamlı olan “Kaynakça” da konuyla detaylı olarak ilgilenenlere geniş bir literatürü bir arada görme imkânı sunmaktadır.

Sevinç Bildik

### **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi**

M. Sait Özervarlı

İstanbul: İSAM, 2008. 192 sayfa.

*Kelâmda Yenilik Arayışları* adlı eserinde kelâmın yeni bir metot üzerine inşasının gerekliliğini vurgulayan M. Sait Özervarlı, tanıtacağımız eserin “Önsöz”ünde

yenilenmenin tarihsel gelenekten bağımsız olamayacağını belirtir. Bu çerçevede ashâbü'l-hadîsin teolojik ilmî birikimini, mütekellimîn ve felâsife gibi diğer güçlü geleneklere alternatif hâle getirme girişiminde bulunan ve bu yönde ciddi bir düşünce kritiği başlatan İbn Teymiyye üzerinde bir çalışma yapmak, yazara cazip gelmiştir.

Eser, İslâm düşünce geleneğinde kendilerine has metot farklılaşmalarıyla önemli bir yer edinen ashâbü'l-hadîs çizgisinin belli konulardaki düşüncelerini ve bazen bu çizgiyi zorlayan bazen de yeni yöntemler üreten İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminin günümüze getirilmesini amaçlayan telif bir çalışmadır.

“Giriş”, dört bölüm ve “Sonuç”tan oluşan eserin “Giriş” kısmında İbn Teymiyye'nin tenkitçi-akılcı yönü vurgulanırken, onun sadece bir muhaddis, fakih veya akaid âlimi olmakla yetinmeyen, bununla birlikte İslâm düşünce tarihini iyi bilen, kendi zamanının meseleleri üzerinde düşünerek tartışan ve bu meselelere katkıda bulunabilen yetkinliğe sahip bir mütefekkir olduğuna dikkat çekilir. Onun düşüncesinin ana çerçevesi belirlenerek bu düşünce sisteminin hangi temel üzerine bina edildiği ortaya konulur.

“İbn Teymiyye'nin Düşünce Ortamı ve İlmî Kişiliği” başlıklı birinci bölümde İbn Teymiyye'nin yetişmiş olduğu ilmî çevreden, düşünce dünyasından ve yaşadığı dönemdeki din, inanç, tarikat ve akımlar hakkındaki endişe ve reddiyelerinden; bütün bunlarla birlikte genelde ilmî, özelde ise ahlâkî kişiliğinden bahsedilmektedir. “İbn Teymiyye'nin Kelâmcılara Eleştirisinin Arka Planı” adlı ikinci bölümde başta İbn Rüşd'ün kelâm tenkitleri olmak üzere, onun etkilenmiş olabileceği bazı kelâm eleştirilerinden söz edilmekte, bu eleştiriler ile İbn Teymiyye'nin eleştirileri arasında mukayeseler yapılmaktadır. Ayrıca ehl-i hadîsin kelâmcılarla olan ilişkilerine de değinilerek konu tarihsel boyutlarıyla ele alınmaktadır.

“İbn Teymiyye'nin Kelâmcılara Metodik Eleştirileri” konulu üçüncü bölümle “Kelâmî Problemlerin Muhtevasına Eleştiriler” adlı dördüncü bölüm hem problemleri hem de İbn Teymiyye'yi anlama bakımından kitabın ana gövdesini oluşturmaktadır. Dördüncü bölümde yazar, İbn Teymiyye'nin kelâmcıları muhteva bakımından tenkitlere tabi tutarken, aynı zamanda alternatif teori ve çözümlemeleriyle yeni bir teoloji inşasına giriştiğine dikkat çekmektedir.

Genel hatlarıyla metot ve muhtevasından bahsettiğimiz kitabın temel tezleri olarak birkaç husus üzerinde durulabilir. Bunlardan ilki İbn Teymiyye'nin Vehhâbilik gibi dinî-siyâsî bir oluşum tarafından benimsenerek katı Selefî bir âlim olarak gösterilmesidir. Bu durum onun tenkitçi-akılcı yönünün geri plana itilmesine neden olmuştur. İbn Teymiyye'nin kendine kadar gelen felsefî ve kelâmî birikimle yüzleşerek bu geleneklere ciddi tenkitler getirebilmiş olması, onun felsefe ve kelâm



alanındaki entelektüel birikimini gösterir. Bu bağlamda kitabın temel tezlerinden bir diğeri, İbn Teymiyye'nin -bilinenin aksine- akılcılık karşıtı olmadığı, tam tersine akıl-vahiy ilişkisini kendine has değerlendirmesiyle tenkit ve çözümlemelere olanak sağlayan alternatif bir akılcılık geliştirdiği düşüncesidir.

Çalışmanın temel tezlerinden bir diğeri, İbn Teymiyye'nin kendi ilmi geleneğini inşa faaliyetinde bulunmasıdır. Eserde tanıtıldığı şekliyle İbn Teymiyye, meseleler karşısında eleştiri yapmakla yetinmeyen, tahlilleri neticesinde yeni teoriler ortaya koyan ve böylelikle kelâmcıların teolojik sistemlerine alternatif olabilecek düzeyde inşa faaliyetine girişen bir düşünürdür. Bu inşa faaliyetinin temelinde ise sahabe ve tâbiûnin açıklamalarına uygun olarak anlaşılan kitap ve sünnet, kendi düşünce metodolojisini oluşturmakta etkili olan Ahmed b. Hanbel gibi müctehit imamlar ile sonrasında Irak, İran/Horasan ve Suriye/Mısır gibi yerlere yerleşip sistemleşen ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî ilim geleneği bulunmaktadır. Ayrıca yazar, İbn Teymiyye'nin kendisini bağlı bulunduğu ilim geleneğiyle sınırlamadığını ve diğer ekol ve şahsiyetlere de ilgi duyduğunu belirtmektedir. Fakat yazar, bu ekol ve şahsiyetlerin kimler olduğu hakkında doğrudan bilgi vermemekte, sadece eleştirdiği düşüncelerden ister istemez etkilendiğini ifade etmektedir. Eserde İbn Teymiyye'nin Moğollar'a karşı duruş sergileyen siyâsî eylemlerinden bahsedilmekte, Haçlı seferleri neticesinde yaygınlaşan hıristiyan gelenek-göreneklerine vermiş olduğu tepkiler ve buna ilişkin fetvaları ile gündem oluşturan mücadeleci kimliğine temas edilmekte, dönemin toplumsal olaylarıyla iç içe olduğu, hâliyle kendi metodolojisini oluşturan unsurların sadece fikrî hareketler olmadığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Yazarın temel olarak yoğunlaştığı nokta, İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisini çeşitli alanlara yapmış olduğu eleştirileri üzerinden inşa edebilmektir. Yazar, İbn Teymiyye'nin kelâma yöneltmiş olduğu eleştirileri önemli bir basamak olarak görür. Onun kelâmcılara yönelik en temel eleştirisi, kelâmcıların kendi ilimlerini "usûlü'd-dîn" olarak tanıtarak kelâmı akîdeleştirmeleri ve böylece kelâm öğrenimini vacip hale getirmeleridir. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an, sünnet ve Selef'ten birinin sözünün delâlet etmediği bir husus dinin esası olamaz. Fakat Cehmiyye ve Mu'tezile etkisiyle oluşan kelâm anlayışı, müteahhirîn döneminde karşı konulması mümkün olmayan bir yapıya dönüşmüş, hatta İslâm esasları hâline getirilmiştir. Hâlbuki dinin temel esaslarını içerdiği için "usûlü'd-dîn" Hz. Peygamber vasıtasıyla vazedilmiş olmalıdır. Bu durumda Hz. Peygamber'den nakledilmemiş usûlü'd-dîn konuları varsa, bundan ya Hz. Peygamber'in dinde olması gereken hususların bazılarını ihmal ettiği ya da sahâbe ve tabiûnin Hz. Peygamber'in açıkladığı hususların bir kısmını gizlediği neticeleri çıkar ki, her ikisi de imkânsızdır. Dolayısıyla Kur'an ve sünnette usûlü'd-dîne dair bütün konular hem mesâil hem

de delâil bakımından vardır. Bütün bunlara rağmen kelâmcılar tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi konuların ötesine geçerek sıfatların nefyi, arazların hudûsu, halku'l-Kur'an'ın kabulü, rüyetullahın inkârı gibi dinin esası olmayan problematik meselelerle ilgilenmişler; bunlara inanmayı zorunlu hâle getirip aksi durumda tekfir yolunu seçmişler ve usûlü'd-dîni anlaşılması mümkün olmayan bir hâle getirmişlerdir. Ayrıca İbn Teymiyye, akli muhakemelerin neticesine muhalefet etmekle tekfir edilmeye karşı çıkmakta, tekfirin sadece Peygamber'in haber verdiklerini inkâr etmekle mümkün olduğunu savunmaktadır. Böylelikle "kelâmın akîdeleşmesi"ne engel olmaya çalışmaktadır. Yazar, İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği kelâmla usûlü'd-dîn farkının daha net anlaşılması için, onun geliştirdiği akıl-vahiy ilişkisi ekseninde konuyu değerlendirilmek gerektiğini belirtir.

Kesin bir vahiyden bahsedebilmek için vahyin ilk muhatabı olan Peygamber'in nübüvvetinin aklen ispat ve kabul edilmiş olması gerekmektedir. Çünkü bir şeyin kendi kendini ispat etmesi "devir"e neden olacak ve hâricî bir tasdiki zorunlu hâle getirecektir. Bundan dolayı Mu'tezile'ye kadar dayanan "hem vahyin hem de Peygamber'in doğruluğunun akla arz edilmesi" ilkesi akli asıl, nakli defer' konumuna getirmiştir. Bu durum, akılla nakil arasında bir çatışma meydana geldiğinde, aklın kabul edilmesi ve naklin de ona uygun olarak te'vil edilmesi görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bu görüş, aksi durumda naklin doğruluğundan bahsetmeyi imkânsız görmektedir. İbn Teymiyye ise, akılla nakil arasında asilfer' şeklinde bir ayrıma gitmeye karşı çıkmakta, böyle bir ayrımın deliller arasındaki bütünlüğü bozacağını ve çatışmaya neden olacağını düşünmektedir. Yazarın burada vurgulamaya çalıştığı nokta, İbn Teymiyye'nin aklılığa karşı çıkarak akli dışlayıcı bir tutum sergilediği düşüncesinin yanlış olduğudur. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre akılla nakil kendi aralarında bütünlük arz etmekte ve aralarında herhangi bir teâruzun bulunması mümkün gözükmemektedir. Eserde, bir yandan İbn Teymiyye'nin akla önem verdiği belirtilirken diğer yandan da onun akıl tasavvuru ortaya konulmuştur. Vahiy merkezli akıl anlayışı geliştiren İbn Teymiyye, Kur'an'ın aklılığını savunur. Çünkü ona göre nassların delâletinden ziyade, aklın delâlet ettiği noktalarda zan ve ihtilâflar vardır. O, aklilikten ziyade kesinliğe dikkat çekerken, sahih nakli reddeden aklın güvenilirliğini yitireceğine temas eder. Çünkü İbn Teymiyye, akli deliller arasında bir bütünlükten bahsedilemeyeceğini ve kendi içlerinde çelişiklerini belirterek sahih nakli bilgilerde şüphe olmadığını vurgular. Ayrıca akıl, imanı ve gaybî noktalarda yetersizdir.

Eserde dikkat çekilen husus, Cüveynî ve Gazzâlî sonrası Aristo mantığı tesirinde kalmış kelâmla usûlü'd-dînin yeniden inşa edilmesine İbn Teymiyye'nin itirazıdır. Yazar, Aristo mantığını en esaslı ve teferruatlı biçimde eleştiren İbn Teymiyye olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye'ye göre, filozofların metafizik

alanındaki prensip (makâsîd) ve metot (vesâil) bakımından düştükleri hataların temelinde, ilâhiyat konularına cephe alan yanlış mantık anlayışlarıdır. Bunun yanında İbn Teymiyye, mantığın temelini oluşturan tasavvur, tasdik, had ve kıyas gibi kavramları tek tek eleştirerek, dinî düşünce ve hayat açısından bu ilmin zorunlu olmadığı hatta gereksiz olduğu sonucuna ulaşır.

Metot bakımından kelâmcıları eleştiren İbn Teymiyye, muhteva bakımından da onlara çeşitli tenkitler yöneltmiştir. O, Kur'an ve sahih habere uyması gereken ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularında, kelâmcıların farklı görüş ve sonuçlara ulaştığına dikkat çekmiş, kendi aralarında çelişki olduğuna değinmiştir. Ayrıca terminolojiden şikâyet eden İbn Teymiyye, Kur'an ve sünnet eksenli kavram üretmeyi önerirken cevher, araz, cisim gibi yeni kavramlara karşı çıkmamış; sadece ele alındıkları bağlam ve yükledikleri mânalar bakımından kelâmcıları eleştirmiştir. Fakat kendisi de kelâmcılarla aynı kavramları kullanmak zorunda kalmıştır.

İsbât-ı vâcib açısından ileri sürülen ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller içerisinde kelâmcılar hudûs deliline yoğunlaşmışlar ve kendi kozmolojilerini oluşturmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre hudûs, zihinsel istidlâlden öteye geçemeyen, birbirine bağlı birçok aşama sonucu ulaşılan ve peygamberlerin de kullanmadığı; bununla birlikte meseleyi aydınlatmak ve ispat etmekten ziyade, daha karmaşık bir hâle getiren yöntemdir. Ayrıca kelâmcıların, "cevher", "araz", "cüz-i lâ yetecezzâ" gibi zihn-i haricîde karşılığı olmayan kavramlarla meseleye yaklaşmaları, somut bilgiyi ihmal ve terk etmeleri İbn Teymiyye açısından anlaşılabilir bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Çünkü ona göre zihnen mümkün olan, hakikatte mümteni olabilir. Bütün bunlarla birlikte, hudûs ve sudûr başta olmak üzere birçok delili reddeden İbn Teymiyye, sürekli yaratma teorisini ortaya koymuş; bunun yanında da fitrat, sevgi ve bağlılık delillerini ileri sürmüştür.

İçerik bakımından tartışmalı konular üzerinden giden eser eleştirilere açıktır. Kitabın birinci bölümünde kelâmcılar bağlamında İbn Teymiyye'nin bakış açısını temellendireceğini belirten yazar, "Kelâmî Problemlerin Muhtevasına Eleştiriler" üst başlıklı dördüncü bölümde "Yaratma Konusuyla Bağlantılı Olarak Âlemin Ezeliliği Meselesi" adlı bir alt başlık açmış ve meseleye kelâmcıların yanında filozofları da dâhil etmiştir. Hatta söz konusu bölümde diğer konularda da filozoflarla temas kurulma ihtiyacı hissedilmiştir. Ancak, İbn Teymiyye'nin düşüncesinin nerede durduğunu anlama bakımından bu yola başvurmak kaçınılmaz gözükmektedir. Ayrıca yazar, İbn Teymiyye'den yapmış olduğu alıntılarının açıklanması gereken bazı yerlerini açıklamadan geçmiştir. Örneğin, yukarıda da belirtildiği üzere, zihnen mümkün olanın hakikatte muhal-mümteni olması mümkün müdür? Ya da İbn Teymiyye bunu hangi bağlamda kullanmıştır? Başka bir yerde de yazar, "... İbn Teymiyye ile kelâmcılar arasındaki en ciddi anlaşmazlık, usûlü'd-dîndeki

yetmiş kelimesine verilen anlamda kendini göstermektedir.” şeklinde bir ifadeye bulunmuş ama cümlede geçen yetmişin ne olduğu hakkında bilgi vermemiştir.

Kitabın üslubuna da değinecek olursak, genellikle anlaşılır ve akıcı bir üslup kullanılmıştır. Terminolojiye olan hâkimiyet meselelerin anlaşılmasını daha kolay hâle getirmektedir. Nitekim yazarın da belirttiği gibi, İbn Teymiyye anlatmak istediği meseleleri kolay bir dille anlatmasına karşın, konudan konuya geçmesi, anlaşılmasını güçleştirmiştir. Buna rağmen yazar, konunun anlaşılmasına mâni olmayacak şekilde birkaç istitradın dışında, konuları sistematik bir şekilde telif etmeyi başarmıştır.

Netice olarak Özervarlı'nın bu eseri, genellemeci tasvirde muhafazakâr ve tenkitçi anlayışıyla İslâm düşüncesindeki akli yönelişlere set çeken bir ilim adamı olarak takdim edilen İbn Teymiyye'yi yeniden düşünme adına, etkili ve başarılı bir çalışma olarak durmaktadır. İbn Teymiyye'nin ashâbü'l-hadîs anlayışını yeniden canlandırmaya yönelik gayretleri, bu gayretleri neticesinde meselelere getirmiş olduğu eleştiri ve çözümleri, günümüz problemleri açısından da ayrı bir ufuk olabilecek nitelikte anlatılmıştır. Eser, İbn Teymiyye'nin belli meseleler hakkında düşünce sistemini yansıtanın yanı sıra, diğer meseleler karşısında nasıl bir tavır alabileceği hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

Recep Erkmen

### **Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali**

Reza Shah-Kazemi

London: I. B. Tauris, 2006. 254 sayfa.

İslâm dünyasında ve Batı'da Hz. Ali'yi tarihî perspektiften ele alan birçok eser bulunmasına rağmen, onun mânevî-irfanî vechesini ve düşüncelerini ortaya koyan eserlere bilhassa son yıllarda aynı miktarda rastlanmamaktadır. Tasavvuf literatüründe hem velâyet ve mârifet mertebesi itibariyle hem de tarikat silsilelerinin kendisiyle Hz. Peygamber'e ulaştığı iki koldan biri olmasından dolayı Hz. Ali çokça zikredilmektedir. Ancak bu konuyla ilgili olarak yalnızca ona hasredilmiş müstakil eserler oldukça az sayıdadır. Institute of Ismaili Studies'te karşılaştırmalı mistisizm, sûfizm ve Şîlik üzerine çalışmalarıyla araştırma görevliliğini sürdüren Dr. Reza Shah-Kazemi'nin elimizdeki bu eseri son yıllardaki söz konusu eksikliği gidermeye yönelik önemli bir adımdır.

Eser, “Önsöz” ve ilki “Giriş” niteliğinde olan üç bölümden oluşmaktadır. “Önsöz”de İmam Ali’nin entelektüel mirasının kaynakları eserin hareket noktası olarak zikredilmiş, bu kaynaklardan olan *Nehcû'l-belâga* ve *Gurerü'l-hikem* gibi metinlerin tartışmalı olduğuna dikkat çekilerek sıhhatleri hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yazar, Batı’da Hz. Ali hakkında yazılmış fazla kaynak bulunmamasına sebep olarak ona ait külliyyatın sıhhatinin sorgulanmasını göstermektedir.

“Önsöz” kısmında vurgulanmaktadır ki, *Nehcû'l-belâga* metninin Şerîf Razi’ye ait olmadığı Şii âlimlerce zaten kanıtlanmıştır. Bununla birlikte kitabın asıl amacı, metnin İmam Ali’ye aidiyeti meselesini açıklığa kavuşturmak değil, söz konusu metinlerin sadece mânevî mesajına odaklanarak evrensel nitelikteki bu öğretileri okuyucuya aktarabilmektir. Bu durumda yazar, Henri Corbin gibi oryantalist bir yazarın dahi “Metne intikal edebilmek için onun ne niyetle yazıldığına bakmak gerekir. Kim kaleme almış olursa olsun, konuşan aslında İmam Ali’dir.” diyerek takdir ettiği bir kaynağa müslümanlarca gereken itibarın gösterilmediğinden yakınmaktadır. Sünnîler ve Batılılarca Şii âlimlerin metnin sıhhati hakkındaki sözleri kabul edilmiyorsa da, hiç olmazsa İmam Ali’nin de buyurduğu üzere, kimin söylediğine değil, ne söylendiğine odaklanarak metnin mâna derinliği anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Vâkıa, *Nehcû'l-belâga* metni, içerisindeki bazı bölümlere bakılarak da anlaşılabilir üzere Sünnî dünyada muteber kabul edilmemektedir. Bu açıdan burada Sünnî dünyaya da hitap etme iddiasında olan yazara, sıhhati şüpheli olmayan onca eser varken niçin çalışmasında tartışmalı metinleri temel kaynak aldığı hususunda itiraz edilebilir. Fakat söz konusu Hz. Ali iken, bizzat ona ait kaynak bulabilme sıkıntısı ve neticede Kazemi’nin Şii bir akademisyen olarak kendileri açısından problemsiz addedilen bir metne başvurduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Çalışmanın amacı, yöntem ve kaynakları bu şekilde belirtildikten sonra ilk bölümde İmam Ali’nin kısa bir biyografisi verilmekte; diğer ashaba üstünlüğü ve mânevî şahsiyetinin önemi genel hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Diğer taraftan İmam’ın mâneviyatında ihlâs, ihsan, züht, takva ve tevhit gibi kavramların mânaları ve yeri üzerinde durulmuş; akıl-vahiy, tenzih-teşbih gibi dikotomik addedilen meselelerin aslında öyle olmadığı ileri sürülmüştür. İmam Ali’nin Kumeyl b. Ziyâd’a yönelik, bâtını mâna yoğunluğuyla dikkat çeken nasihatlerinin yorumlanması bağlamında “akıl” kelimesinin “adalet” kavramına paralel bir tanımla yapılarak bölüm sonlandırılmıştır.

“İkinci Bölüm”de ilâhî bir kavram olarak adalet tartışılmaktadır. Yazarın İmam Ali’de adalet kavramı ile alâkalı olarak vurguladığı nokta, kişinin kibrini kırıp tam

bir yönelişle Hakk'a yönelmesi ve ihsan üzere ibadet etme yolunda olmasıdır. Aksi takdirde kul kendisine pâyeye verdiği anda, en küçüğünden en büyüğüne, en bireyselden en toplumsal ve kurumsal olanına kadar her türlü zulüm ve dengesizlikler baş gösterecektir. Söz konusu kavramın açıklanmasının ardından yazar, Mâlik el-Eşter'e İmam tarafından yazılmış mektuba yer vermekte ve mektuptaki sözleri hem politik hem etik hem de tasavvufî anlamda yorumlamaktadır.

"Üçüncü Bölüm"de yine İmam'ın sözlerinden hareketle Kur'an ve sünnette merkezî bir öneme sahip olan zikrullahla ilgili âyetlere ve tasavvufî geleneğe zikir gibi konulara değinilmiştir. Zikir ve mânevî aydınlanma arasındaki ilişki, İmam'ın sözleri ve bilhassa İbnü'l-Arabî ekolü olmak üzere sûfî geleneğin izahları üzerinden ele alınmıştır. Kazemi, zikir kavramından hareketle "esmâ" konusuna ve vahdet-i vücûd düşüncesi ekseninde varlığın "esmâ" merkezli açıklamasına yer verdikten sonra, "Üçüncü Bölüm"ün son kısmında a'yân-ı sâbite kavramına değinip dâimî zikrin neticesinin tahkik ve tevhit olduğu üzerinde durmaktadır. Bu bölümde dikkat çekici bir nokta da yazarın isim ve müsemmâ meselesiyle ilgili olarak İmam Ca'fer-i Sâdik'ı eleştirirken İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini ön plana çıkarmasıdır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, aynı bölüm içerisinde bu konudan tamamen ayrı bir bahis olmasına rağmen İmam Ali'nin tasavvuf geleneğindeki yeri genişçe ele alınmıştır. Bu sebeple bölüm son bulurken, konunun toparlanmadığı ve son kısmının bağlamdan kopukluğu göze çarpmaktadır. Üstelik bir sonuç bölümü de olmadığından eser yarım kalmış hissini uyandırmaktadır.

Eserde eksik kaldığı düşünülen bir başka nokta İmam'ın mânevî şahsiyetinin özelliklerini sıralarken zikredilebilecek başka pek çok vasıf olmasına rağmen, belirlenen birkaç özelliğin niçin diğerlerine yeğ tutulduğunun ifade edilmemiş olmasıdır. Nitekim bunlar Hz. Ali'nin mâneviyatıyla ilgili belli başlı hususiyetler ise bu durum dile getirilerek önemleri ön plana çıkarılabilir; adalet ve zikir gibi alâkasızmış gibi duran bu iki kavram arasındaki bağlantı vurgulanabilirdi.

Genel itibarıyla eserde dikkat çekici bir husus da kitap boyunca İmam'ın sözleriyle hadisler arasında ilişki kurmaya çalışılarak Hz. Ali'nin velâyetteki otoritesi ve bunun tasavvuftaki öneminin yer yer işlenmesi suretiyle Şii ve Sünnî düşüncenin uzlaştırılması gayretidir. İmam'ın mânevî öğretilerinin -hangi mezhepten veya ekolden olursa olsun- tüm insanlar üzerindeki birleştirici gücüne dikkat çekilmesinde Kazemi'nin ezeli hikmet geleneğinin talebelerinden olmasının etkisi açıktır. Mesela Hz. Ali için kullandığı "İmam" tabirini Şiilik'teki "imam" mânası yanında daha ziyade genel bir "lider" anlamında kullandığını belirtmesi, yazarın Sünnî çizgiye yaklaşmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Yine "İmam Ali'nin düşüncesinin rasyonel olduğu; ama rasyonelistik olmadığı" şeklindeki ifadeleriyle modern çağın insanlarına hitap etme kaygısı da bunun örneklerindedir.

Sonuç olarak kitabın temel iddiası İmam Ali hakkında konuşmanın İslâm mânevîyatının özü hakkında konuşmak olduğudur. İmam Ali'ye atfedilen söz konusu metinlerdeki hakikatlerin evrenselliğini ortaya koyma vurgusuyla eser amacına ulaşmış görünmektedir. Zengin kaynak kullanımı dışında, birincil kaynaklara ulaşamayan okuyucular için eserlerin Arapça'larının yanında tercümelelerine de referansta bulunulmuş olması önemli bir ayrıntıdır. Eserin, irfanî gelenek düşüncesini oluşturan doktrinlerin menşeyini öğrenmek isteyenler için de yararlı olacağı açıktır.

Feyza Işık

### **İslâm Sanatı: Büyük Bildirinin Göstergeleri**

Editör: Aziz Doğanay – Selçuk Mülayim

İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. 284 sayfa.

İslâm sanatı, müslüman toplumların ortak sanatı, Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve İslâmî ilkelere bağlı, Allah'ın birliğini esas alan, bu birlik düşüncesinin hâkim olduğu bir sanat alanıdır. 622 yılında Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti ile yayılmaya başlayan İslâm dini, kısa sürede üç kıtaya ulaştı. Bu aşamada Endülüs'ten Çin'e kadarki geniş coğrafyanın eski sanatları, kültürleri ve gelenekleri bu yeni dini ve İslâm sanatını etkiledi. Bu sebeple İslâm sanatı üzerinde çalışan müslüman veya yabancı sanat tarihçileri iki görüş ileri sürerler:

1. İslâm sanatı, tarihî ve coğrafi boyutları ile birlik içinde bir bütündür.
2. İslâm sanatında birlik ve bütünlükten çok, farklılıklar hâkimdir. Bu farklılık bölgesel şartlardan ve değişik yorumlardan doğmuştur. Bunun için İslâm sanatını "birlik içinde çeşitlilik" olarak tanımlayabiliriz.

Selçuk Mülayim, sanat tarihi ve Türk sanatı üzerinde değişik boyutlarda özgün araştırmalar yapmıştır. İlk olarak çalışmalarını İslâm sanatı üzerine yoğunlaştırmıştır. Kendisinin özellikle mimari süsleme kompozisyonlarının çözümlemesi, figürlü süslemenin kaynakları, sanat tarihinin doğuşu ve gelişimi, sanat tarihinde araştırma metodları, sanat eserinin temel özellikleri ve Mimar Sinan üzerinde durduğu konulardır. Yazar bu eserinde İslâm sanatı içinde Türk sanatının yeri, mimari öğeler, süsleme gibi bazı ayrıntılar üzerinde duruyor. Kitap şu bölümlerden oluşuyor: "Önsöz", "Giriş", "Dönemler ve Üsluplar", "Şehir ve Mimari", "Mukarnas", "Süslemeden Tezyinata", "Yarıncı İslâm Sanatı", "Notlar", "Sözlük", "Seçilmiş Kaynakça", "Dizin", "Fotoğraf ve Çizimler."

“Giriş” bölümünde inanç, din ve sanat bağlantısı üzerinde duruluyor. Tarih öncesi çağlardan günümüze kadar dinlerin sanat eserlerinin biçimlendirilmesinde önemli bir etken olduğu belirtiliyor. Leo N. Tolstoy’dan örnekler veriliyor.

“Dönemler ve Üsluplar” başlığı altında sanat ve toplum, İslâm sanatı kavramı bağlamında Türk sanatının dönemleri üzerinde durulmaktadır. İslâm sanatı içinde Türk sanatının ayrıca ele alınması gerektiğini ortaya atan Avusturyalı ilim adamı Joseph Strzygowski (1862-1941) olmuştur. O hem İslâm öncesi Türk sanatının ayrı bir dönem olduğunu hem de İslâmî dönem Türk sanatının İslâm sanatı içinde ayrı bir şube olduğunu *Altay-İran Kavim Göçleri* ile *Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi* adlı eserlerinde belirtmiştir. Yazar, Türk sanatının 2500 yıllık süreç içerisinde çeşitli üslup değişimlerine mâruz kaldığını belirttikten sonra şöyle demektedir:

Uygurlar’dan Karahanlılar’a, Anadolu Selçukluları’ndan Osmanlı’ya bağlanan gelişme çizgisini izleyebilmek, sanat eserleri ve üslupların nasıl birbirine aktarıldığını, ortaya çıkan yenilikleri, kaybolup gidenleri fark edebilmek, sağlam ve bütüncül siyasal tarih gözlemiyle mümkündür. Kültür ve sanat sonradan gelir (s. 31).

Bundan sonra İslâm öncesinden başlayarak Türk sanatının Cumhuriyet dönemine kadar geçirdiği değişimleri ele almaktadır (s. 31-54). Türk devletlerinin siyasî tarihleri ile yarattıkları sanat eserleri arasında doğrudan bir bağ olduğu ortaya konmakta, Selçuklular’ın arayışları, sentezci yaklaşımlarına karşın Osmanlılar’ın küresel bir güç olarak sanatta bir klasizm yarattığı ifade edilmektedir.

“Şehir ve Mimari” bölümünde şehir ve medine kavramları üzerinde duruluyor. İlk camilerin özellikleri belirtildikten sonra, Türk cami mimarisinin plan olarak gelişimi, camilerin strüktür öğeleri (revak, ayak, kemer, cephe, kubbe, tromp, pandantif, kasnak) tek tek ele alınıyor. Bu öğelerin kaynağı ve gelişimleri değişik yapılarla örneklenerek tanıtılıyor. Taç kapılarda, mihrap nişlerinde, kubbeye geçişlerde görülen sarkıt biçimli süsleme ögesi “mukarnas” ayrı bir başlıkta incelenmiştir (s. 99-104).

Şehir ve mimarlık bölümünün en önemli ögesi, İslâm şehrinin simgesel yapısı olan cami ve kubbedir. İlk camilerin çok ayaklı “Kûfe planlı” olduğunu biliyoruz. Mekân tasarımı olarak da mihrap duvarına paralel, enlemesine camiler inşa edilmiştir. Minare ezanın okunduğu çok özel bir kuledir ve kubbenin etkisini artırır.

Gökyüzünü, kâinatın tek sahibinin Allah olduğunu vurgulayan kubbe ve onun örttüğü geniş harimi, İslâm sanatına Türkler kazandırmıştır. Karahanlı ve Büyük Selçuklu kubbelerinden başlayarak kubbe gelişimi ayrıntılarıyla açıklanmaktadır (s. 86-91). Kubbenin en muhteşem örnekleri klasik Osmanlı mimari-



sinde ve Sinan'ın eserlerinde görülür. Kubbe-mekân ilişkisi, kubbenin oturduğu ayak sistemi ayrı bir tablo hâlinde verilmiştir. Kubbeyi taşıyan desteklerin kubbe çapıyla doğrudan ilişkisi vardır. En çok 4, 6, 8 ayaklı sistemin kullanıldığını, 31,5 m. çapı ile en büyük kubbenin Edirne Selimiye Camii'nde (1574) Mimar Koca Sinan tarafından gerçekleştirildiğini görüyoruz (s. 91).

“Süslemeden Tezyinata” başlıklı bölüm yazarın Türk sanatı üzerinde en yetkin olduğu alandır. Şüphesiz plastik sanatlar sadece mimarlık ve mimari süslemeden meydana gelmiyor. Minyatür, çini, halı, maden gibi diğer sanatlarda da süslemeye geniş yer veriliyor. İslâm sanatında tasvir yasağı, mimari süsleme, diğer küçük sanat alanlarının gelişmesine yol açmıştır. İslâm sanatçıları tasarladıkları bitkisel, geometrik ve yazı kompozisyonlarıyla heykele karşı yeni bir anlatım dili geliştirmişlerdir.

“Süslemeden Tezyinata” bölümünde süsleme kompozisyonlarının tasarımı, motifler ve anlamlarının önemi üzerinde duruluyor. Motiflerin biçimleri, formları ele alınıyor. Tezyinatın motif dediğimiz şekillerinin tekrarlama ve ritim yoluyla belirlenen alanlara yerleştirilmesi ile oluşturulduğu anlatılmaktadır. Zaman zaman geriye dönüşler yapılarak Batılılar'ın süsleme (arabesk) üzerine yaptıkları araştırmalara değiniliyor. Kıvrım dallar, çiçekler ve geometrik motiflerin örgüsünden oluşan süsleme kompozisyonları önceleri arabesk olarak tanımlanmıştır (s. 135-143). Daha sonra Türk sanat tarihçileri arabeski açıklamışlardır. Melek Celal Sofu ve özellikle Celal Esat Arseven'in 1952'de basılan *Les Arts Decoratives Turcs* kitabının bu alanda bir başvuru kaynağı olduğu belirtilmekte, Türkçe'ye çevrilmeye hayıflanılmaktadır. Bu bölümde İslâm süsleme sanatı şöyle değerlendirilmektedir:

İslâm tezyinatı, bütünüyle akılcı ve unsurların dikkatle yerleştirildiği bir tasarımdır. Ölçülerdeki duyarlılık ve lirizm, kompozisyonu seyreden kişiyi etkiler. Kompozisyona katılan unsurları, bitki motifleri, yazı, geometrik şekiller, hatta insan yüzlerini, bütünden ayırıp her birini tek tek görmek istemeyişimizin sebebi, sistemin bütününde dolaşan mantıktır. Böyle bir sanat anlayışının barındırdığı biçimlerin yorumu, yine bu sanatın üniversal (külli) boyutları içinde yapılabilir. “Kevn” (oluş), bir bütünlük gösterdiğinden her şey ancak bu kavramla açıklandığı zaman anlam kazanabilir (s. 146).

Peki bu kompozisyonları nasıl çözümleyebiliriz? Burada tıpkı tablo çözümlemesi gibi bir öneri getiriyor yazar: inceleme, tartışma, eleştiri ve yorum.

Bundan sonra Türk süsleme sanatındaki kompozisyonlar üzerinde durulmaktadır. Önce İslâm'da resim ve kitap resmi olan minyatür ele alınmakta, tasvirlerin gerçekçi olmadığı, perspektife yer verilmediği belirtilmektedir. Bu bölümde daha

sonra bazı figürlü ve geometrik kompozisyonların çizimleri ile birlikte çözümlerleri yapılmaktadır: Geyik, ejder, kartal veya fantastik yaratıkların İslâm öncesi inançlardan, hayvan üslubundan geldikleri belirtilmektedir. Niksar Çöreğibüyük Tekkesi'nin taç kapısındaki geyik figürü veya Ahlat mezar taşlarındaki ejderlere İslâmî anlamlar yüklendiği vurgulanmaktadır.

Niksar Çöreğibüyük Tekkesi, XIV. yüzyılda merkezî planlı, haçvari dört eyvanlı olarak tasarlanan yapının taç kapı kavsarası içine bir geyik figürü yerleştirilmiştir. Oturur vaziyette başını geriye uzatmış bu figürün kaynağı ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. İslâm öncesi dönemde Orta Asya'dan Macaristan'a kadar geniş bir coğrafyada Türkler'in zengin bir geyik kültürüne sahip olduğu bilinmektedir. Anadolu'daki Yesevî-Hacı Bektâş-ı Velî düşüncesine bağlı tekkelerde bu figürün yaşatılması bu inanişâ bağlanmaktadır.

Konya Karatay Medresesi Kubbesi, yazarın daha önce yayımladığı bir geometrik kompozisyonu kapsar ("Konya Karatay Medresesi'nin Ana Kubbe Geometrik Bezemesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, yıl: XI, İstanbul 1981, s. 111-132). 1251 yılında Celâleddin Karatay tarafından yaptırılan medresenin kubbesi çini mozaik tekniğinde zengin bir kompozisyonla süslenmiştir. İç bükey yüzeyi yirmi dört kollu yıldızlardan oluşan ana motifler, ara bağlantı elemanları, dört kollu yıldızlarla birbirine bağlanmıştır. Burada firûze, lacivert ve beyazın ışıltılı renk dünyası apaçık geceyi anlatmaktadır. Bu düzenleme bir merkezden yönetilen kâinat düşüncesini temsil eder gibidir (s. 185).

Niğde Sungur Bey Camii kuzey kapı kanatları, künde-kârî tekniğinde 1335 yılında yapılan kapı kanatları üzerindeki kompozisyon büyük sekiz kollu yıldızlar, beş köşeli küçük yıldızlar, altıgen, dörtgen bölmeler, yarım ve çeyreği görülebilen sekizgenlerden oluşur. Buradaki geometrik şekiller içerisine naturalist rûmî ve palmetler dolgulanmıştır. Burada yapının taş süslemelerinde de gördüğümüz iri kabartmalar dönem özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazar bu üç kompozisyonun çözümlemesini yaparak İslâm sanatında (Türk sanatında) figür ve geometrik kompozisyon çözümlerini hem çizim hem anlatım hem de anlam (ikonografik) olarak açıklamaya çalışmıştır.

"Yarınki İslâm Sanatı" kitabın sonuç bölümünü oluşturuyor. İslâm sanatının geliştiği ülkelerde, günümüzde yüksek çağdaş bir sanat yaratılmadığı belirtilmekte, geçmişin taklit edildiği, tekrarlandığı üzerinde durulmaktadır. Bunun sonucu da yabancılaşma, etik ve estetik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de günümüzde İslâm sanatçıları büyük bir atılım gösterememektedir.

Sonuç: Kitabın ana bölümlerine bağlı olarak yaptığımız özet tanıtımdan sonra bazı hususlara dikkat çekmek istiyorum. Kitabın adının içinde her ne kadar “İslâm Sanatı” ifadesi yer almakta ise de, “Anadolu Türk Mimarisinde Strüktür ve Süsleme” veya “Anadolu Türk Mimarisinin Tezyinatı” başlıkları daha uygun düşüyor gibi. Yazar İslâm sanatına Anadolu-Türk mimarisi üzerinden bakmakta ve değerlendirmelerini bu bağlamda yapmaktadır.

Üçüncü bölüm “Şehir ve Mimari” başlığını taşıyor olmasına rağmen, İslâm şehirlerinin fizikî yapısı üzerinde durulmamış, kent dokusu -mekân (cami) bağlantısı ele alınmamıştır.

İslâm sanatında mimarinin dışında önemli bir sanat alanını da el sanatları-küçük sanatlar oluşturmaktadır. Kitapta çini, halı, maden ve en önemlisi hat sanatları üzerinde hiç durulmamıştır.

Bu küçük eksikliklere rağmen Selçuk Mülayim daha önce *Sanat Tarihine Giriş, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, bitkisel ve figürlü süsleme konularındaki araştırma ve çözümlerini yeni ilave ve yorumlarla bir araya getirmiştir. En önemlisi de İslâm sanatının temel yapısı olan camilerin plan ve mimari öğelerinin gelişimini sistematik bir şekilde ele almış olmasıdır. Eser “Değişimin Tanıkları”ndan sonra İslâm sanatının ayrıntıları üzerinde yazarın son yorum ve değerlendirmelerini içeriyor. Araştırmacılara, özellikle sanat tarihi ve mimarlık öğrencilerine hem yöntem hem de bilgi bakımından yeni bakış açıları kazandırıyor.

Haşim Karpuz

### **Evveliyyâtü'l-fütûh: Hurûbü'r-ridde fi'l-İslâm**

Gaydâ Hazne Kâtibi

Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2009. 217 sayfa.

Ridde ya da Türkçe literatürde daha sık kullandığımız biçimiyle irtidat olayları, İslâm tarihi içerisinde önemli bir yer teşkil etmesine rağmen, müstakil bir araştırmanın başlığı olarak sıkça rastlamadığımız bir konu. Gaydâ Kâtibi'nin günümüzün önde gelen İslâm tarihçilerinden Abdülazîz ed-Dûrî danışmanlığında Ürdün Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırladığı ve daha sonra yayımladığı bu çalışma, alanındaki Arapça birkaç modern dönem eserinden biri olma özelliğini taşıyor. Kâtibi, ridde çalışmaları alanındaki eksikliği, kısa sürede kontrol altına alınan olayların İslâm tarihinde kalıcı bir etki bırakmamış olmasıyla açıklıyor. Fakat rivayetlerin tümünün bize -belki de kaçınılmaz

olarak- Medine'deki merkezî yönetimin bakış açısını aktarması, bu konuyu üzerinde tekrar düşünülmesi gereken bir mesele hâline getiriyor.

Kâtibî araştırmasına yoğun bir kaynak tahlili ile başlıyor ve ridde savaşlarına ilişkin bugün elimizde bulunan materyalleri rivayetler, ilk dönem ve geç dönem telifleri olarak sınıflandırıyor. Çalışmaya kaynak teşkil eden râvilerin başında ilk megâzî yazarı olarak tanıdığımız Urve b. Zübeyr (ö. 94), tedvin döneminin başlangıcına yerleştirilen İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124), Mûsâ b. Ukbe (ö. 141), İbn İshak (ö. 151), Ebû Mihnef (ö. 157), Seyf b. Ömer (ö. 181) gibi isimler geliyor. Son râvi üzerinde özellikle duran Kâtibî, Seyf b. Ömer'in güvenilir olmamakla itham edildiğine işaret ettikten sonra, onun ridde ve fetihler konusunda sarf ettiği çabanın büyüklüğünü, rivayetlerini güvenilir bir râviler topluluğuna yahut bizzat olayların görgü şahitlerine dayandırmasını esas alarak Seyf'in ridde konusundaki rivayetlerini bu alanda tarafsızlığa en yakın rivayetler olarak niteliyor. Bunun yanı sıra yazar, İbn İshak'ın eserinde yer alan rivayetlere de kabilelerin İslâm'dan önceki durumlarına ışık tutması nedeniyle özel bir değer atfediyor. Kâtibî'nin çalışmasında kullandığı diğer başlıca eserler ise İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'i, Vesîme'nin *er-Ridde*'si, Halife b. Hayyât'ın *et-Târih*'i, Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân*'ı ve *Ensâbü'l-eshraf*'ı, Taberî'nin *Târih*'i, İsfahânî'nin *el-Egânî*'si ve İbn Abdülberr'in *ed-Dürrer*'idir. Geç dönem telifleri arasında ise özellikle Kelâî'nin *es-Sîre*'si yazarın en önemli kaynaklar arasında zikrettiği bir çalışma. Zira bu eser ridde alanında yazılmış fakat günümüze ulaşmamış bazı eserleri (Ya'kub ez-Zühri'nin *er-Ridde*'si ve Ebü'l-Abbas el-Ümevî'nin *er-Ridde*'si gibi) ihtiva eden tek çalışma olarak karşımıza çıkıyor.

Çalışmasının ikinci bölümünde Kâtibî, Arap yarımadasındaki kabilelerin İslâm'dan önceki durumları üzerinde duruyor. İlk olarak kabilelerin yerleştikleri bölgeleri çizelge hâlinde sunan yazar daha sonra buldukları bölgelerin coğrafi şartlarının kabilelerin sosyal yapılarını nasıl etkilediğini açıklıyor. Kâtibî burada Arap yarımadasını Hicaz, Yemen ve Arûd olarak üç kısma ayırıyor ve bu büyük yerleşim bölgelerinin hava, toprak ve doğal kaynak durumunu; bu durumun kabileler arası ilişkilere etkisini detaylı biçimde inceliyor. Yazar, Kureyş ve Temîm arasında uzun süre devam eden işbirliğinden, Bekr b. Vâil kabilesinin farklı kolları arasındaki kimi zaman ortaya çıkan çatışmalara kadar kabilelerin birbirlerine göre konumlarını tabii şartlar neticesinde oluşan ekonomik dengelere bağlıyor. Bu bölümün ikinci başlığı altında, kabileler arası ilişkileri; kabilelerin birbirleriyle giriştikleri savaşlar, ittifaklar ve yarımada'nın merkezindeki kabilelerin İran, Anadolu ve Yemen'deki merkezî devletlerle yakın ilişkide bulunan Arap kabileleri ile ilişkileri üzerinden tahlil ediyor. Kabilelerin birbiriyle savaşmalarının nedenlerini ya ihtiyaçlar yahut kabile asabiyeti olarak gösteren Kâtibî, kabileler arası ilişkileri

öncelikle suya ve çayıra olan ihtiyaçlarının belirlediğini; fakat kabile asabiyyetinin önemli bir parametresi olan kan talebinin de doğrudan savaşlara neden olduğu durumların azımsanamayacağını ifade ediyor. Yazara göre kabileler arası ittifaklar ise yine ihtiyaçlar çerçevesinde oluşturuluyor. Fakat burada da ihtiyaçların değişmesi doğrultusunda dengeler hızla değişebiliyor ve müttefikler ortak düşmanı bertaraf ettikten sonra birbirleriyle savaş durumuna girebiliyorlar. İttifaklar bazen iki kabileyi yakınlaştırdığı gibi, bazen tek bir kabileyi parçalara ayırabiliyor. Arap kabilelerinin çevre devletlerle birlikte hareket eden Araplar'a karşı tutumlarına da değişen Kâtibî, yarımada'nın doğusunda Farisler'in belirlediği yönetici kabileler ile diğerleri arasında devamlı bir mücadelenin olduğunu, hatta bu savaşlardan birinde -Farisler'la ittifak kuran Hîre Arapları'ndan Tağlibiler ile Bekr b. Vâil arasında geçen Zûkâr Savaşı'nda- Faris yanlısı Tağlibiler'in mağlûp edilmesinin Arap kabileleri açısından büyük bir zafer olarak algılandığına ve Sâsânî gücü karşısında kazanılan böyle bir galibiyetin Araplar'a büyük bir moral kaynağı olduğuna işaret ediyor. Yazara göre Gerek Sâsânîler, gerekse Kuzey Arapları'ndan Gassânîler'i kullanan Bizans Devleti, kendilerini savunmaları karşılığında bu iki kabileyeye verdikleri ayrıcalıklarla kendi sonlarını hazırlamışlardı. Zira özellikle ridde olaylarından sonraki fetih hareketi sürecinde kabilelerin bertaraf edilmesiyle sınırlardan içeri girilmesi kolaylaşmıştır.

Kâtibî eserinin üçüncü bölümünde ise Resûlullah'ın yarımada'daki kabilelerle ilişkilerini ele alıyor. Bu bölümde kabilelerin İslâm'a katılış tarihleri bakımından değerlendirmeye tâbi tutulduklarını görüyoruz. Kabilelerin, Mekke döneminde İslâm davetine bakışları, Medine'ye hicret sonrasında gerçekleşen ilk savaş olan Bedir'de hangi safta yer aldıkları ve Mekke Fethi'nin gerçekleştiği yıl Hz. Peygamber'e gönderdikleri heyetlerin durumları daha sonraki ridde savaşları bahsi için bir zemin teşkil etmesi bakımından detaylı biçimde inceleniyor. Burada yazar bu kabileleri yine coğrafi açıdan, Hicaz'ın ne tarafında yer aldıklarına bakarak sınıflandırıyor. Zira eserin dördüncü bölümünde çevre devletlerin, kabilelerin Medine'ye siyasî olarak bağlanmalarını zorlaştırdıkları üzerinde durulacaktır. Hicaz'ın batısında yer alan kabilelerin genel olarak İslâm davetine ılımlı yaklaştıkları ve Bedir'den itibaren Hz. Peygamber'in saflarında yer aldıkları görülürken, Hicaz'ın doğusunda konumlanan Esed, Gatafân ve Hevâzin gibi kabilelerin ilk günlerden itibaren şiddetli bir biçimde muhalif oldukları anlaşılıyor. Yemen kabileleriyle ilişkiler ise, istisnalar bulunmakla birlikte, daha ziyade Hz. Peygamber'in vefatından önceki iki yıl zarfında gelişme kaydediyor.

Çalışmasının dördüncü ve en uzun bölümünde ridde savaşlarının nasıl başladığına ve çatışmaları başlatan etkenlere eğilen Kâtibî, konuya riddenin ilk devir İslâm tarihçileri için hangi anlamları ihtiva ettiğine ilişkin bir tartışmayla giriş

yapıyor. Seyf b. Ömer kanalıyla gelen yahut İbn İshak'ın yer verdiği rivayetler dışında irtidat olaylarının genellikle kabilelerin zekât vermeyi reddetmesi şeklinde açıklandığını belirten yazar, özellikle Belâzürî'nin görüşü üzerinde duruyor. Zira Belâzürî'nin peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha ve Secâh'ı mürted şeklinde nitelendirmemesine karşılık, Kinde ve Ezd kabilelerini mürted kabul etmesi de ridde olaylarının dinî olmaktan ziyade, siyâsî bir başkaldırı niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Yazara göre Mes'ûdî'de yer alan ifade de bu durumu destekliyor; zira Mes'ûdî "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Araplar'ın çoğunun irtidat ettiğini, yani zekât ve sadaka vermeyi reddettiklerini" açıklıyor. Ridde kavramı üzerine geliştirdiği bu kısa tartışmadan sonra Kâtibî, ridde olaylarını meydana getiren faktörler üzerinde duruyor. Buna göre peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Yemenli Esved el-Ansî, Yemameli Müseylime b. Habîb, Huzâalî Tuleyha el-Esedî ve taraftarları, daha Hz. Peygamber zamanında yarımadanın bütünlüğünü tehdit eden ve Hz. Ebû Bekir döneminde Medine'nin ilk hedefi olan odakları oluşturuyor. İkinci grubu ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekât vermeyi reddeden Gatafân, Temîm, Âmir b. Sa'saa ve Kinde kabileleri oluşturuyor. Kâtibî bu kabilelerin İslâm'ı terk etmediklerini; fakat zaten gönülsüzce verdikleri zekât yükünden kurtulma niyetinde olduklarını belirtiyor. Üçüncü olarak da Medine'ye uzak ve çevre devletlerin nüfuz alanında bulunan Bahreyn ve Umman gibi bölgelerde müslüman olan ve olmayan gruplar arasında yaşanan çatışmalarla sonuçlanan olayları ele alınıyor. Kâtibî harekâtı gerçekleştirenlerin müslüman olmadıkları gerekçesiyle bu çatışmaların da irtidat olayları olarak adlandırılmayacağını düşünüyor.

Kâtibî'nin yukarıda vurguladığı hususlardan hareketle denebilir ki bu araştırmanın temel tezi, ridde olaylarının kabileler açısından bir dinden dönme niteliği taşımadığını ve Medine'nin bu kabileler üzerine ordu gönderirken onları ikinci defa İslâm'a döndürmek amacı gütmeyişini ortaya koymaktır. Yazara göre, bu bölgelerde müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in ölümüyle İslâm'dan vazgeçtiklerini beyan eden bir grubun olmaması da bu tezi destekliyor ve kabilelerin asıl amacının Medine otoritesini ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini tanımamak olduğunu ortaya koyuyor.

Beşinci ve son bölüm ise yazar, ridde olaylarının fetihlerle ilişkisi üzerinde yoğunlaşıyor. Kâtibî iç karışıklıkları meydana getiren çatışmacı enerjiyi ortak bir dış düşmana yönlendirmenin gerekli olduğu ve fetihlerin böylece başladığı şeklindeki Batı kaynaklı görüşü kabul ederek ridde olaylarını fetih hareketlerinin ilk aşaması olarak adlandırıyor. Kâtibî'nin bu bakış açısında, ridde olayları olarak anılan harekâtlar silsilesi esnasında müslüman olmayan unsurların da İslâm'a katılması etkili olmuş görünüyor. Yine fetihlere Irak'tan başlanması da yazara

göre iki olay arasındaki organik bağa işaret ediyor ki bu da araştırmamızın bir başka önemli tezini teşkil etmektedir.

Gaydâ Kâtibi'nin bu çalışması ridde olaylarının arka planına geniş yer ayırdığı için, olayların birkaç yıl zarfında oluştuğu üzerinde yoğunlaşan diğer pek çok araştırmadan farklılaşıyor.

Hilal Livaoğlu

### **Sinan bin Abdülmennan: Bir Dünya Mimarının Hayat Hikayesi, Eserleri ve Ötesi**

Selçuk Mülayim

İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. 237 sayfa.

Türkiye'de Osmanlı mimarlık tarihinin yazımında hâkim olan yaklaşım, büyük ölçüde kuruluş, yükseliş, duraklama ve çöküş paradigmasına paralel olarak şekillenir. Bu çerçeve içinde, Osmanlı mimarlığının “klasik dönemi” ve Sinan bir altın çağ olarak görülmektedir. Sinan dönemi mimarlığı formalist bir altyapı üzerinde camilerin “merkezî mekân” bütünlüğüne ulaştığı gelişim çizgisinin zirvesine yerleştirilir. Bir mimar olarak Sinan ise dönemin tarihî ve coğrafi bağamlarından bağımsız olarak bu gelişim çizgisinin dâhi ve yegâne aktörü statüsüne ulaşmaktadır.<sup>1</sup> Selçuk Mülayim'in İSAM için yazdığı Sinan ile ilgili son kitabı *Sinan bin Abdülmennan*, Sinan dönemi mimarlığına bu formalist bakış açısını dönemin idarî, sosyal ve ekonomik altyapısı içinde tekrar kurguluyor. Yazar, daha önce basılan iki kitabında (*Sinan ve Çağı* ve *Ters Lale: Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*) olduğu gibi Sinan'ı esas olarak döneminin ürünü ve dönemini yansıtan bir kişilik olarak görüyor. Yazarın bu alanda yıllara dayanan birikimiyle oluşan ve yenilenen özgün yorumunu okuyoruz.

Kitap, yazarın kendi ifadesiyle Türkiye'de, “Sinan kimdir?” sorusu yerine, “Sinan kimindir?” sorusu üzerine odaklanan ilginin irdelenmesiyle başlıyor. 1930'lu yıllarda Sinan'ın etnik aidiyeti ve milliyeti hakkındaki yoğun ilgi ve devlet eliyle

1 Bu çerçevede Türkiye'de mimarlık tarihi yazımının kapsamlı eleştirisi için, *Muqarnas* dergisi 24. (2007) sayıdaki “Dominant Narratives in Historiographies of the Ottoman Architectural Heritage” başlıklı bölümde yer alan şu makalelere bakılabilir: Ahmet Ersoy, “Architecture and the Search for Ottoman Origins in the Tanzimat Period”; Gülrü Necipoğlu, “Creation of a National Genius: Sinan and the Historiography of ‘Classical’ Ottoman Architecture”; Shirine Hamadeh, “Westernization, Decadence, and the Turkish Baroque: Modern Constructions of the Eighteenth Century”; Sibel Bozdoğan, “Reading Ottoman Architecture through Modernist Lenses: Nationalist Historiography and the ‘New Architecture’ in the Early Republic.”

bir millî deha hâline getirilmesi orijinal kaynaklara dayanılarak özetle sunuluyor. Bu kısa özet, kitabın temel problematiğine giriş niteliği de taşıyor. Sinan'ın kimliği ile ilgili olarak sayısız kez ele alınan ve tam da bu sebeple ferah bir yorum bekleyen, "Sinan kimdir?" sorusunu, Mülayim etkili biçimde kullanıyor. Devşirme sistemi yazarın Sinan'ın kimliğini ve ona kaynaklık eden çağı irdelerken altını çizdiği bir kavram. Mülayim'in tabiriyle "Osmanlı icadı" devşirmelik sistemi, Osmanlı'ya ait özgün bir kurum ve sistemin önemli bir parçası. Bu tanımlama, kitap boyunca Sinan'ın dehası yerine, Osmanlı dehasının ve özgünlüğünün vurgulanmasının ilk adımlarından biri. Bir devşirme olan Sinan'ın fiziksel görünümü, doğum yeri olan Ağırnas'ın sosyal yapısı ve Sinan'ın olası etnik kökeni gibi konulardaki bilgi boşlukları, Sinan'ı konu alan pek çok hayat hikâyesinde karşılaşılabileceğimiz spekülasyonların tersine, yapıcı sorular ile dolduruluyor.

"Sosyolojik Mimari" başlıklı bölüm, Mülayim'in tezinin en önemli kısımlarından birini oluşturuyor. Sinan'ın yaşadığı dönemin sosyal, politik ve ekonomik koşulları ile dönemin mimarisi arasındaki ilişkiyi kurmak için Mülayim kendi ortaya attığı "sosyolojik mimari" terimini kullanıyor. "Sosyolojik mimari" terimi temel olarak Osmanlı toplum yapısının mimarlık organizasyonu ve üretimi içinde karşılık bulmasını ima ediyor. Mülayim, Osmanlı idarî yapısının ve hassa mimarlar ocağının tek merkezliliğini sürekli olarak vurguluyor ve Sinan'ı "çağın ve devlet hiyerarşisinin içinde" bir "usta" ve devşirme başmimar olarak tanımlamaya çalışıyor. Osmanlı için tanımladığı sistem içinde, toprak kullanım biçiminin ve ekonomi üzerindeki merkezî kontrolün sağladığı bir refah ve bu zenginliğin sürekliliğini vurguluyor. Mülayim'e göre Sinan dönemi içinde Osmanlı toplumsal yapısını olduğu kadar, sanat ve mimarlık dallarını da bu birikim ve süreklilik besliyor. Mülayim, böyle "sosyolojik" bir altyapısı olan ve merkezî otoritenin varlığının tartışmasız olduğu ortamda bireylerin rolünün sınırlı olduğunun altını çiziyor. Sinan'a atfedilen özgünlük arayışları, döneminin koşullarından bağımsız bireysel iradesi ya da başka bir tabirle "Sinan mucizesi" reddediliyor. Bu noktada kaçınılmaz olarak Mülayim'in öne sürdüğü şekilde merkezî sistemden mimarlar ocağına, dolayısıyla mimariye nüfuz eden "rasyonel ve işlevsel doğrultu" içinde Sinan'ın yerinin ne olduğu sorusu ortaya çıkıyor. Ancak Sinan'ın yeri ve özgünlüğü sorunsalı, sürekli olarak işlenen "sosyolojik mimari" kurgusu içinde kitabın bu yöndeki güçlü argümanlarına rağmen ayrıntılı biçimde irdelenmiyor.

Mülayim, Sinan dönemi mimarisine İstanbul ve Edirne'de yer alan iki selâtin camii Süleymaniye ve Selimiye üzerinden yaklaşıyor. Sinan öncesi İstanbul'un mimari panoramasının tarihî tasvirinin ardından, Süleymaniye'nin ve daha geniş kapsamda Selimiye'nin kütle kompozisyonuna, kütle-biçim ilişkilerine ve şehir si-



lütindeki yerlerine odaklanan özgün analizler yer alıyor. Mülayim'in işaret ettiği özgün kütle-biçim ilişkilerinin üretiminin "sosyolojik mimari" kavramı ile ilişkisi daha kapsamlı bir açılımı hak ediyor. Bu anıtsal yapıların Osmanlı mimarlığına katkısını incelerken, yazar merkezî otoritenin ağırlığı ile Sinan'ın bireyselliği arasındaki dramatik gerilime değiniyor; ancak bunu ayrıntılı biçimde tartışmaya açmıyor. Bir birey olarak mimar ve merkezîleşmiş idarî yapı arasında potansiyel olarak gerilimli ilişkinin mimari üretime nasıl yansıtıldığının irdelenmemesi, kitabı canlı ve argümanı için gerekli bir tartışmadan mahrum bırakıyor. Benzer biçimde, İslâm coğrafyasında bir mimarın emsalsiz bir şekilde kendi ağzından yaşam öyküsü yazdıracak kadar bireyselliğinin farkında olması ve bunu geleceğe bırakmak istemesi, Mülayim'in anlatımı içinde özellikle değer kazanacak bir değerlendirme konusu. Son dönemde Sinan hakkındaki literatür ve özellikle formalist mimarlık tarihi yazımı gittikçe artan biçimde tartışmaya açılıyor ve yeni çalışmalar Sinan dönemini incelemek için formalist bir altyapı yerine, yapısalcı ve birincil kaynaklara dayalı yaklaşımlara yöneliyor. Mülayim'in "sosyolojik mimari" terimi üzerinden formalist bakış açısının yeniden değerlendirilmesi, özellikle bu kapsamda mevcut literatüre önemli ve dikkatle kritik edilmesi gereken bir katkı sağlamakta.

Tüm kitaba hâkim duru ve akıcı dil, dinamik biçimde kurgulanmış yapı-sı, böyle kapsamlı bir argümanın işlendiği kitabı niteliğinden taviz vermeden kolay okunur hâle getiriyor. Kitap bu hâliyle konu üzerinde çalışan akademisyenler ve mimarlar için olduğu kadar konunun uzmanı olmayan geniş bir okuyucu kitlesine de hitap ediyor. Geniş okuyucu kitlesi dikkate alınarak *Tezkiretü'l-bünyân*'da olduğu gibi konu ile ilgili teknik terimlere daha geniş bir giriş yapılması bu nedenle düşünülebilir. Sinan dönemi mimarlığı gibi sonuçsuz ihtilaflarla dolu bir konuda, Mülayim kitap boyunca polemiklere mesafeli üslubunu genelde korumakta. Örneğin, Sinan'ın etnik kökeni hakkındaki tartışmalara kitabın argümanı kapsamında yapıcı sorular doğuran bir yer veriliyor. Öte yandan, "Süleymaniye-Ayasofya sarmalı" olarak nitelediği Ayasofya'nın Süleymaniye'nin tasarımına tesiri konusundaki bazı çekişmelere, yazarın kendisi de kısmen dahil olsa da, kitabın geneline bu alanda gerçekten ihtiyaç duyulan soğukkanlılık hâkim. Özenli biçimde redakte edilmiş kitapta İbrahim Hakkı Konyalı yerine, yanlışlıkla Doğan Kuban'a atfedilen bir kaynak (s. 214, 224) dışında maddî hata bulunmuyor. Metne eşlik eden minyatürler, fotoğraflar ve çizimler iyi seçilmiş ve konuyu açıklayıcı nitelikte. Yazarın Sinan hakkında on yıllardır sürdürdüğü akademik çalışmanın sonuçlarından biri olan kitabın kaplığında, bu çalışmaların duyarlı ve kişisel yönünü hatırlatan, yazarın elinden çıkma bir karakalem Sinan portresi bulunuyor.

Ahmet Sezgin

## **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**

Ömer Mahir Alper

İstanbul: Klasik Yayınları, 2010. 205 sayfa.

Kitap, genelde varlık ve insan problemini, özelde Kemalpaşazâde'nin bu konuyla ilgili görüşlerini inceleyen yedi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla varlık, Tanrı, âlem, insan, varoluş, insanın varlık mertebeleri içindeki yeri ve ölüm konuları işlenmektedir.

Kendi ifadelerinden hareketle yazarın düşünsel olarak iki hat üzerinde konumlandırılabilceğini, bir başka deyişle kitabın temelde iki iddiasının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilkinde göre yazar modern maddeci-mekanik dünya görüşünün ortaya çıkardığı çeşitli parçalanmışlıklara ve ayrışmalara muhalif bir tutum takınmaktadır. Bu parçalanmışlıklara ve ayrışmalara varlık ile varoluş, varlık ile insan, düşünce/teori ile eylem/pratik, anlam ile hayat arasındaki kopuklukları örnek verebiliriz. Yazar işaret edilen yeni ve problemleri ayrışmalara karşıt durumunu ise varlık ve insan ilişkisi bağlamında genelde kadim dönemin anlayışına, özelde İslâm düşüncesinin klasik dönemine, daha özelde ise Kemalpaşazâde düşüncesine uzanarak temellendirme gayretinde gözükmektedir. Yazara göre ancak varlığın, insanın ve hayatın metafizik bir ilkeye atıfla açıklandığı; fizik ile metafiziğin, bilim ile hikmetin birlikte düşünüldüğü bir tasavvur ile bu tür yeni ve problemleri sorunlarla yüzleşmek mümkün olacaktır. Bu bağlamda yazarın iddiası hem bizzat Kemalpaşazâde'nin hem de onun tevarüs ettiği İslâm düşüncesi birikiminin geçmiş ve gelecek arasında, yeni soru ve sorunlar ekseninde bugün yeniden inşa edildiğidir. Bu durumda bu ilk iddianın ve ayak basılan zeminin bizi cevabını beklemeye yönelteceği temel soru, yazarın referans aldığı düşünce ile başlangıçta işaret ettiği yeni problemler arasında nitelikli bir irtibatın ne oranda kurulabilmiş olduğudur. Kısaca, yeni dönemin ortaya çıkardığı problemlere çözüm olarak takdim edilen düşünce ve tasavvurun yeni problemler için çözüm olabilme kabiliyeti kitapta ne kadar açıklıkla ortaya konulabilmiştir?

Kitabın çeşitli kısımlarında yeni ve problemleri durumun tenkit edilmesi esnasında genellemeci bir üslup kullanıldığı göze çarparken, çözüm olarak takdim edilen düşüncenin tasvirinde ise ayrıntılı bir dil kullanılmaktadır. Bu durum okuyucunun çözüme ilişkin detaylı analizlerin, yaklaşım ve tercih farklılıklarının, soru ve cevapların başlangıçta işaret edilen problematik bağlamla irtibatını kurmaya yönelik arayışlarını cevapsız bırakmak gibi bir olumsuzluğu içinde barındırmaktadır. Hangi kritik yaklaşım ya da ayrımın hangi büyük soruna çözüm olduğu/olabileceği

yeterince açıklık kazanamamaktadır. İnceleme konusu olarak seçilen şahsın düşüncesine ilişkin detaydaki analizlerin sağlam bir örgü ve tertip ile başlangıçtaki genel sorun ve problemlerle irtibatlandırılarak yazarın çözüm olarak ileri sürdüğü yöne doğru gitmesi gerekirken, özellikle referans alınan düşüncenin takdiminde daha çok tasvir düzeyinde kalınmış gözükmektedir. Yazarın şimdi ve burada olanın farkında olarak ve onlardan hareketle düşünmeye başlama gayreti ile takındığı olumlu tavır, neredeyse en temel iddiası ile Kemalpaşazâde'nin tevarüs ettiği düşüncenin derin ve geniş muhtevası arasındaki irtibatın yeterince kurulamaması sebebiyle bir parça zarar görmektedir. Bu durum elbette eserin bu irtibatı kurmaya yönelik tahlilî bir yaklaşımdan bütünüyle uzak olduğu anlamına gelmez. Nitekim yazarın kimi zaman yaptığı ileri-geri dönüşlerde bu türden bir irtibat gayreti sezilmektedir. Ne var ki bu gayret belki de konuların çokluğu yüzünden eserin bütününe yayılamamış, belirli bazı noktalarla sınırlı kalmıştır. Belki de tam bu noktada tespit etmemiz gereken bir husus da, mukayeseye konu olan düşünceler arasında bahsettiğimiz türden daha derin irtibatlara imkân veren sıkıca örülmüş bir hattın tesisi için kitabın ihtiva ettiği konuların fazlasıyla genel olduğudur.

Yazarın konumlandırılabileceği ikinci hat ise varlık ve insan meselesinin araştırılması esnasında Kemalpaşazâde'nin tercih edilmesinden hareketle tespit edilebilir. Eseri İslâm düşüncesinin belirli bir tarih diliminden sonra “durduğu/durağanlaştığı” şeklindeki alışıldık yaklaşıma muhalif bir eser olarak okuyabilir ve yazarın İslâm düşüncesini klasik ve sonrasındaki dönemin birlikte oluşturdukları tabii bir süreklilik içerisinde ele aldığını söyleyebiliriz. Yazar, Kemalpaşazâde düşüncesinin sadece kendinden önceki mirasın nakliyle yetinmeyen ve özgün tarafları da olan bir düşünce olduğu iddiasındadır. Acaba Kemalpaşazâde yazarın iddia ettiği gibi özgün bir düşünür müdür? Eğer böyle ise düşüncelerinin özgünlüğü yeterince ortaya konulup temellendirilebilmiş midir?

Kitabın, İslâm düşüncesinin Selçuklu ve Osmanlı ayağını dikkate alması bakımından önemli bir çalışma olduğuna işaret edilmelidir. Fakat bu bağlamdaki çalışmaların ortak kaderi denilebilecek durumdan yazarın eseri de müstağni değildir. Kanaatimizce bu ortak kader, inceleme konusu olarak alınan şahsın düşüncelerinin takdimi esnasında sıklıkla daha öncesinde de bu görüşün dile getirildiğine, bu düşüncelerin ilk kez incelenen kişi tarafından dile getirilmiş olmadığına yönelik vurgulara ihtiyaç duyulmasıdır. Böyle bir durumda ise araştırmacı genel olarak önceki dönemle olan benzerliklerin ağırlığından bir parça da olsa kurtulmak ve özgünlük iddiasını temellendirmek için kaçınılmaz olarak farklılıklar arama gayretine girişmektedir. Fakat bu çaba daha çok incelenen kişinin daha önceki çeşitli tavırlar karşısındaki kabul, ret ve tercihlerini tespit etme istikametinde işlemektedir. Yazarın sürekli olarak Kemalpaşazâde'nin önceki düşünce birikiminden farklılaş-

tığı yönlerin tespitine yönelik çabasında ve sık sık Kemalpaşazade ile kendinden önceki düşünürler arasındaki benzerliklere işaret etmekten kaçınmayışında da benzer bir tutum görülmektedir. Öyle görünüyor ki yapılması gereken şey, İslâm düşünce birikiminin herhangi bir dönemi hakkındaki bir özgünlük iddiasının dile getirilmesi ve temellendirilmesinden çok, işaret edilen birikimin tabii sürekliliğinin nasıl sağlandığına odaklanmaktır. Herhangi bir tarihsel dönemin diğerleri karşısındaki olumlu ya da olumsuz yerini tayin ve tespit gayreti bizi hem düşüncenin muhtevasından hem de neyin nasıl düşünüldüğünü kavramaktan uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla sağlıklı bir felsefi araştırmanın asıl yönelmesi gereken şeyin felsefe ve düşünce tarihinin çeşitli dönemleri arasında zorunlu olarak bir üstünlük ve eksiklik tespiti yapmak olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca şunu da ifade etmeliyiz ki, bir düşünür ya da dönemin düşüncesini incelemeye yönelmemiz için söz konusu düşünür ve dönemin mutlak mânada özgün olması şart değildir.

Netice itibariyle eserin geçmiş ve gelecek arasında irtibat kurma gayreti gütmeksizin yapılmış çalışmaları aşan bir değerinin olduğu inkâr edilemez. Zira yazar genel olarak başlangıçta böyle bir tutum takınmaktadır. Zaten yazar geçmiş ile gelecek arasında üstelik yeniden inşa iddiasında bulunan bir irtibat kurmaksızın eserini telif etme gayretinde olsaydı yukarıdaki problemlere işaret etmemiz anlamsız olacaktı. Fakat yazar bir tasavvuru, Kemalpaşazâde'nin varlık ve insan hakkındaki görüşlerine ilişkin tasavvurunu geçmiş ve gelecek bağlamında bugün yeniden inşa etme iddiasında bulunmuş ve bu iddianın temellendirilmesi noktasında işaret edilen eksiklikler ortaya çıkmıştır.

Eserin özellikle Kemalpaşazâde ve düşüncesi ile ilgili çalışmaları ileri taşıdığı da inkâr edilemez. Zira yazar Kemalpaşazâde'nin çok sayıdaki risalesine doğrudan müracaat etmekte ve onları hem kendi düşünüşünün hem de İslâm düşüncesi tarihine yönelik araştırmaların malzemeleri haline getirmektedir.

Mehmet Zahit Tiryaki

### **Internationalizing the History of Psychology**

Adrian C. Brock (Editör)

New York: New York University Press, 2006. 260 sayfa.

Psikolojinin bir bilim dalı hüviyetini kazanması, XIX. yüzyılın son çeyreğine tesadüf etse de Doğu ve Batı ilim geleneği içinde insan tabiatına dair telakki-ler varolagelmıştır. Modernleşme ile birlikte Batı dışındaki toplumlarda da yerini

alan bu “yeni” bilim dalı, sahip olduğu katı Amerikan yapısı itibarıyla son on yıldır genel bir sorgulamaya tâbi tutulmaktadır. Bu bilim dalının ortaya çıkmasıyla gelenekteki mâlûmatın yok sayılmak suretiyle modern dönem öncesinin yadsındığı, bir anlayışın ve en nihayetinde topluma tamamen yabancı bir bilim dalı algısının tadrîcen değışmeye başladığını, yani psikoloji tarihinde bir nevi “disenchantment”in yaşandığını belirtebiliriz. Bu eser, bizleri psikolojinin “Batı merkezli olma” özelliğinden sıyrıldığını gösteren, diğer kültürlerdeki kökenlerini ve yeni bir bilim dalı olarak dünyanın diğer kıtalarındaki ilk yansımalarını araştıran çalışmalarla tanıştırmaktadır.

Adrian Brock editörlüğünde hazırlanan bu eser küreselleşme, modernite, sömürgecilik, yerelleşme, evrenselleşme, liberal demokrasi, kültürel emperyalizm başta olmak üzere kısacası tarihsel ve sosyo-politik gelişmeler ve söylemler bağlamında psikoloji tarihine dair on bir makaleden<sup>1</sup> oluşmaktadır. Bu çalışmanın önemi, psikoloji tarihine dair daha önce ele alınmayan Hindistan, Türkiye, Arjantin, Güney Afrika gibi ülkelerde psikolojinin incelenmesidir. Ardila, Blowers, Gülerce ve Louw gibi bazı yazarların kendi ülkelerini, bazı yazarların da ilgilendikleri başka ülkeleri ele aldıkları bu çalışmalarda tamamen psikoloji tarihini kapsamak gibi bir amaç güdülmemiştir. Ayrıca belirli ülkelere değil, psikoloji bilimi ile ilgili tezlere odaklanılmıştır. Mesela Brock’un makalesi Küba’daki psikoloji ve liberal demokrasinin birbirine uyumlu olduklarına dair bir tezi hâvidir. Makalelerin bir diğer özelliği de sadece araştırılan ülkeyi esas alan ulusal değil, ülkelerarası ilişkileri de kapsayan uluslararası özellikte olmalarıdır. Kitabın editörü Adrian Brock, “Giriş” kısmında psikoloji bilimi ve dolayısıyla psikoloji tarihindeki Amerikan hegemonyasını çeşitli yönleriyle ele almıştır (s. 1-13). Oldukça kapsamlı bir “Dizin” ve makalelerin sonlarında verilen zengin “Kaynakça” bu kitabın görünen ilk artılarıdır.

Makalelerin genelinde vurgulanan en temel argüman, Kuzey Amerika’da bir nevi “psikoloji endüstrisi” bulunduğu ve Amerika’nın diğer ülkelere psikoloji bili-

1 Makaleler ve yazarları şu şekildedir: Johann Louw, “Constructing Subjectivity in Unexpected Places” (s. 16-33); Cecilia Taiana, “Transatlantic Migration of the Disciplines of the Mind: Examination of the Reception of Wundt’s and Freud’s Theories in Argentina” (s. 34-55); Anand C. Paranjpe, “From Tradition through Colonialism to Globalization: Reflections on the History of Psychology in India” (s. 55-74); Aydan Gülerce, “History of Psychology in Turkey as a Sign of Diverse Modernization and Global Psychologization” (s. 75-93); Geoffrey Blowers, “Origins of Scientific Psychology in China, 1899-1949” (s. 94-112); Ruben Ardila, “Behavior Analysis in an International Context” (s. 113-32); John D. Hogan and Thomas P. Vaccaro, “Internationalizing the History of U.S. Developmental Psychology” (s. 133-51); Adrian C. Brock, “Psychology and Liberal Democracy: A Spurious Connection?” (s. 152-62); Fathali M. Moghaddam and Naomi Lee, “Double Reification: The Process of Universalizing Psychology in the Three Worlds” (s. 163-82); Irmgard Staeuble, “Psychology in the Eurocentric Order of the Social Sciences: Colonial Constitution, Cultural Imperialist Expansion, Postcolonial Critique” (s. 183-207); Kurt Danziger, “Universalism and Indigenization in the History of Modern Psychology” (s. 208-25).

minin ihracatını yaptığıdır ki psikoloji tarihi de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu temel argümanın izahatı şu şekilde yapılmıştır: Diğer ülkelere, özellikle de üçüncü dünya ülkelerine ihraç edilen psikoloji tarihi evrensel değil, Amerikan psikoloji tarihidir. Bu tarih içerisinde Amerikan psikolojisiyle doğrudan alakalı olmayan şahıslar ya da Amerikan psikolojisi üzerinde büyük etki yaratmamış çalışmalar yer almamaktadır. Örneğin, psikoloji tarihi kitaplarında psikoloji disiplininin ilk dönemlerine dair bölümlerin Avrupa'dan katkı sağlayan Gustav Fechner, Wilhelm Wundt, Charles Darwin, Alfred Binet, Ivan Pavlov gibi isimlerin de yadsınmadığı, uluslararası mahiyette olduklarını görmek mümkün iken, Felix Krüger ve Willy Hellpach gibi Amerikan psikolojisiyle ilgisi olmayan bilim adamlarına yer verilmemiştir. Yine bu kitapların Amerika merkezli tutumlarına bir diğer örnek olarak da Avrupa'da "zihin" in ön planda olduğu bir dönemde sanki "davranışçılık" ın dünyanın her yerinde aynı anda ortaya çıktığı, aynı etkiyi yarattığı ve hâkim bir ekol olduğu görüşünü taşıyor olması verilebilir (s. 1-5).

Peki psikoloji tarihi için durum psikoloji biliminin ithalâtçısı olan Avrupa ve Amerika dışındaki ülkeler için nasıldı? İşte bu kitaptaki çalışmaların ortaya çıkmasındaki muharrir düşünce de bu soruda mündemictir. Makalelerde bu ülkeler hakkında hiçbir şey bilinmediği ve bu bilinmezliğin de bu ülkelerde kayda değer bir şeyin olmadığı kabul edilegelmesine neden olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte, bu çalışmalarda Amerika merkezli psikoloji tarihine farklı alternatifler aranması ve diğer ülkelerin modern psikoloji bilimini kendi kültürel birikimleriyle bağdaştırma çabasının dışında Batı'dan transfer edilen bu bilim dalının sosyal ve siyasal gelişmeler çerçevesinde değerlendirildiğini de görmekteyiz. Bu bağlamda makalelerde ön plana çıkartılan ve esasında birbirleriyle bağlantılı meseleleri şu başlıklar altında kategorize etmek mümkündür.

### **Psikoloji ve Kültürel Emperyalizm**

Çalışmaların genelinde kültürel emperyalizm ve psikoloji biliminin ithalinin koşut olduğu savunulmuştur. Avrupa ve Kuzey Amerika gibi ülkelere ithal edilen bu bilime dair pek çok bilimsel çalışmanın Hindistan, Britanya gibi ülkeleri ilgilendirmeyen nitelikte olduğunun belirtilmesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Kurt Danzinger'in Endonezya'da yerel psikoloji temsilcileri ile yaptıkları ortak bir çalışmada yaşadıkları konu ve kavram kargaşası örneği (s. 22) ve Cecilia Taiana'nın Wundt ve Freud'un teorilerinin Fransa tahakkümü nedeniyle Arjantin'e girememesine dair izahatı (s. 49) bu minval üzeredir. Aydan Gülerce ise Türkiye'de psikoloji sahasındaki tarihsel gelişimleri ele aldığı makalesinde Türk psikolojisini tarihsiz, kültürsüz ve asosyal olarak tanımladıktan sonra Amerikan psikolojisinin Türkiye'deki etkisini şu şekilde ifade etmiştir: "Türk top-

lumunda Amerikan psikolojisinin celbi ve normalizasyonu o denli kuvvetlidir ki Türk psikologlar bir Türk üniversitesinde Batılı bir deneysel psikoloji kürsüsünün kuruluşunun öncesindeki uzun tarihsel süreç hakkında sistematik bir inceleme yapmak ve hatta düşünme gereği bile duymazlar” (s. 76). ABD psikolojisinin ihraç edilmesi ayrıca kültürel emperyalizmin dışında ABD’nin askerî süper güç olmasıyla da irtibatlandırılmıştır (s. 163).

### **Yerelleşme ve Evrenselleşme**

Çalışmaların hemen hepsinde “yerelleşme”nin, uluslararası psikoloji sahasının en önemli meselelerinden biri olduğu vurgulanmıştır. Amerikan psikolojisinde kabul edilen görüş ise psikolojinin dünyanın her yerinde aynı, yani evrensel olduğu ve bunun da Amerikan psikolojisi olduğudur; fakat pek çok ülkede ithal edilen psikoloji ile toplum arasındaki uyumsuzluğun, psikolojinin yerelleşmesini kaçınılmaz kıldığı öne sürülmüştür. John Hogan ve Thomas P. Vaccaro ortak makalelerinde ABD’nin evrensellik söylemi bağlamında ABD dışında yazılmış eserlerin ve özellikle İngilizce yazılmamış olanların görmezden geldiğini belirtmişlerdir (s. 133). Fakat hâli hazırda, başta Arap dünyası olmak üzere, pek çok ülkenin psikoloji ile râbitasını hayli ilerlettiği, hatta “gelişim psikolojisi” gibi bazı psikoloji alanlarında Amerika’nın hâkimiyetini gittikçe kaybettiği ifade edilmiştir. Steauble ise psikolojinin yerleştirilmesini kültürel emperyalizm çerçevesinde ele almış ve “yerel psikolojiler”i, “sömürge karşıtı söylem” olarak nitelendirmiştir (s. 200). Yerleştirme hususunda Brock’un Paranjpe’nin makalesi üzerinden eleştirileri ise dikkate değerdir. Paranjpe, Hint düşün geleneğinden bazı isimlerin ve kadim Sanskrit metinlerinin psikoloji tarihinin bir parçası olduğunu savunmuştur. Brock ise psikolojinin ortaya çıkışına katkı sağlayan filozof ve bilim adamlarının yadsınamayacağını; fakat nasıl ki Aristo gibi düşünürler dönemlerinde mevcut olmayan bir disiplinin üyeleri olarak addedilemiyorsa, aynı durumun Buddha, Konfüçyüs gibi isimler için de geçerli olduğunu ifade etmiştir (s. 238). Gülerce de Türkiye’de psikolojinin yerleştirilmesi, yerel bilginin üretilmesi için çalışan Türk psikologların olduğunu; fakat Türkiye’de psikolojinin Batı toplumlarındaki kadar gelişemediğini ve yerel olmadığını ifade etmiştir (s. 83-91). Gülerce’nin modern psikolojinin XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı ile koşut olarak Türkiye’deki mevcudiyetinden bahsetmesinin yanı sıra; Osmanlı’daki “ruh” ya da “nefs” ile ilgili eserler hakkında herhangi bir açıklama yapmaması dikkatimizi çekmiştir. Hatta Gülerce’nin sadece ismen bahsedip içerikleri hakkında bilgi vermediği Osmanlı’daki ilk modern psikoloji çalışmaları bile esasında, başta Kınalızâde’nin eseri olmak üzere, birçok Osmanlı klasiğinden bilgilerin üzerine Batı psikolojisinin inşa edildiği bir yapı arz etmektedir. Her ne kadar Gülerce, Paranjpe’nin yaptığı

türden bir bağlantı çabası içerisinde olmasa da tanıttığı kitapların “yerel” kültürel birikimle irtibatı hakkında bilgi vermiş olması gerektiğini düşünmekteyiz.

### **Psikolojizasyon**

İlk etkilerini modern psikolojinin ilk evrelerinde Avrupa’da ve yoğun bir şekilde “davranışçılık”ın etkisini arttırdığı I. ve II. Dünya savaşları esnasında Amerikan toplumunda görmenin mümkün olduğu psikolojinin, psikolojik kavramların hayatın her evresine nüfuz etmesi durumudur. Makalelerde Batı toplumları da dahil olmak üzere dünya milletlerinin kendi geleneklerinde var olan ve bugün psikolojik olarak nitelendirilen fiziksel ve ruhsal kavramları zaten kullandıkları belirtilmektedir. Brock bu durumu daha iyi açıklamak için “travma” kavramını örnek göstermiştir. Geçmişte fiziksel yaralanmalara hasredilen “travma” kavramının, modern psikolojide “ruhsal olarak yaralanma” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir (s. 236). Modern psikolojinin ortaya çıkışı ile XX. yüzyıldan itibaren gerek Batı’da gerekse Batı dışı toplumlarda siyasetten dine kadar hayatın her alanında psikolojizasyonun varlığının hissedilmeye başlandığı; fakat Batı toplumları hayli psikolojize olduğu için bu durumun en net şekliyle geleneksel toplumlarda gözlemleneceği ifade edilmiştir (s. 236). Psikolojizasyonun Türk toplumunda da hızla benimsendiğini belirten Gülerce, teknik terim ve kavramların ölçsüz bir şekilde kullanımının tercümelemede anlam kayıplarına ve krizlere neden olduğunu ifade etmiştir (s. 88).

### **Psikoloji ve Modernite**

Batı’da ve Batı dışı ülkelerde psikoloji disiplininin modernleşme ile birlikte ortaya çıkması, üzerinde en fazla durulan noktalardan biridir. Psikoloji ve modernite arasındaki irtibatın, psikoloji tarihinin erken dönemlerdeki önemli gelişmelerin çoğunun neden İspanya, İtalya ve Yunanistan’da değil de Britanya, Fransa ve Almanya’da ortaya çıktığını açıkladığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla psikolojinin de psikologların da modern sektöre ait olduğu eserdeki bütün çalışmalarda tekrar tekrar zikredilmiştir. Her ne kadar bu çalışmaya katkı sağlayan psikologlar Batı’da eğitim görmüş olsalar da kendi ülkelerindeki modern dönem öncesini yadsayan tutumu eleştirmektedirler. Örneğin, Paranjpe çalışmasında Batı’da eğitim almış Hintli psikologların modern dönem öncesi telakkileri niçin görmezden geldiğini sorgulamış ve bunları uluslararasılaşma ve küreselleşme bağlamında incelemiştir. Paranjpe’nin Hindistan için dile getirdiği modern dönem öncesi psikolojisinin “felsefe” olarak addedilmesi meselesi Türkiye için de geçerlidir. Gülerce de Türkiye’de psikolojinin uluslararası politikanın tarihsel, dinî, kültürel söylemlerin etkisi altında geliştiğini belirterek genel itibarıyla modernleşme ile irtibatlandırmıştır.



Gülerce, genel kabulün aksine, Türkiye’de psikoloji tarihinin Almanya’nın eğitim yardımı kapsamında Türkiye’ye gelen George Anshütz’ün İstanbul Üniversitesi’nde deneysel psikoloji laboratuvarını kurduğu 1915 yılı değil, XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar götürülmesi gerektiğini ifade etmiştir<sup>2</sup>. Çalışmasında muhtasar mahiyette Osmanlı’da modernleşme sürecine değinen yazar, eğitimde modernleşme üzerinde durarak Batı tarzı okulların kurulması ve Avrupa’ya öğrenci gönderilmesinin modern psikolojinin ortaya çıkmasında etkili olduğunu belirtmiştir. İlk Dârülfünun’da<sup>3</sup> Kırmızı Aziz Efendi tarafından halka açık olarak verilen dersin<sup>4</sup> modern psikolojiye dair ilk somut gelişme olduğunu belirtmiştir.

Gülerce’nin makalesindeki bazı noktalara dair tetkiklerimizin, ayrıca zikretmeye değer olduğunu düşünüyoruz: Osmanlılar’da ilk modern psikoloji kitapları arasında zikredilen Hoca Tahsin Efendi’nin<sup>5</sup> “psikoloji” kavramını bizzat kullandığı *Psiholoji yahut İlm-i Rûh* (1872)<sup>6</sup> ve Yusuf Kemal Efendi’nin *Gâyetü’l-beyân fî hakikati’l-insân* (1876)<sup>7</sup> adlı eserlerinin içeriklerine dair hiçbir bilgiye yer verilmemesi, “yerelleşme” bahsinde de kısmen değindiğimiz üzere, dikkatimizi celbetmiştir. Yani bu eserlerin hangi açılardan modern sayılmaları gerektiğine dair herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Bu çalışmaların 1879 yılında Avrupa’da psikolojinin resmî kuruluşu ile koşut olduğunu belirten Gülerce daha sonra da psikoloji sahasında velût bir dönem yaşandığını gösteren pek çok örnek vermiştir. Osmanlılar’da psikolojik perspektifi yaymaya çalışan Mustafa Satı, Abdullah Cevdet gibi isimlerin yanı sıra Bahâ Tevfik’in de ilk psikoloji ders kita-

- 
- 2 Bu kabul, Sertan Batur gibi Türkiye’deki psikoloji tarihine eleştirel yaklaşan psikoloji tarihçileri tarafından da vurgulanmıştır. Bk. Sertan Batur, “Türkiye’de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, 98 (2003), s. 255-9.
  - 3 Gülerce, Dârülfünun’un kuruluş yılı olan 1868’de Amerikalı psikolog Gordon Allport’un Türkiye’yi ziyaret ettiğini belirtir (s. 78). Fakat Gordon Allport 1897 doğumludur. bk. [http://en.wikipedia.org/wiki/Gordon\\_Allport](http://en.wikipedia.org/wiki/Gordon_Allport) (11.01.2011)
  - 4 Gülerce’nin sadece modern psikolojiye dair ilk konferans olarak zikrettiği ve içeriğinden bahsetmediği bu dersin adı “Emzâc ü Ekâlim”dir (Mizaçlar ve İklimler). Detaylı bilgi için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Darülfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 54/210 (1990), s. 719-20.
  - 5 Gülerce, Hoca Tahsin Efendi’nin aynı zamanda Ahmet Nebil olarak da bilindiğini belirtmiştir (s. 78). Fakat Ahmet Nebil, Hoca Tahsin’den çok sonraları yaşamış, hayatı hakkında kaynaklarda bilginin yer almadığı, Bahâ Tevfik’in birçok kitabı birlikte neşrettiği arkadaşıdır. Detaylı bilgi için bk. Abdullah Uçman, “Bahâ Tevfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, IV, 452-3.
  - 6 Yazar bu eserin yazıldığı yıl olarak 1872’yi belirtse de eserin matbu baskısında 1310 yani 1891-1892 yılı yazılıdır ve bununla birlikte eserin içerisindeki bir kayıta da yazım yılının 1873 sonrası olduğu anlaşılmaktadır. Hoca Tahsin Efendi, *Psiholoji yahut İlm-i Rûh* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1310).
  - 7 Kitabın basım yılı 1295’tir ve bu yıl da 1878’e tekabül etmektedir. Gülerce bu yılı Nuri Bilgin tarafından hazırlanan bibliyografyaya binaen belirttiği anlaşılmaktadır. Nuri Bilgin, *Başlangıcından Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 30.

bını yazdığını<sup>8</sup> belirtmiştir. Fakat özellikle birçok psikolojik eseri bulunan Ahmet Mithat'ın 1902'de G. Compayre'den tercüme ettiği *Çocuk: Melekât-ı Uzviye ve Rûhiyesi*'ni<sup>9</sup> psikolojiye dair ilk tercüme eser olarak tanıtması üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü ilk dönem eserleri de dahil olmak üzere modern psikolojiyle alâkalı eserlerin hemen hepsi tercüme bilgiler ihtiva etmektedir ve bu durum bizzat yazarların kendileri tarafından da mukaddime kısımlarında ifade edilmiştir. Gülerce, modernleşme ile birlikte üniversitelerde George Anshütz ile başlayan Mustafa Şekip Tunç, Muzaffer Şerif ve Mümtaz Turhan ile devam eden psikoloji eğitiminde 1950'lerde siyâsî alandaki Amerikan etkisinin yoğun bir şekilde hissedildiğini, yerleşmeye yönelik eğilimin kaybolmaya başladığını ve disiplinin günümüzdeki durumunun da benzer şekilde olduğunu ifade etmiştir (s. 81-91). Kısacası Gülerce'nin bu çalışmasında tashihe muhtaç bilgilerle birlikte, Türk psikolojisinin son derece müfid kronolojik bir serüveni sunulmuştur diyebiliriz.

Psikoloji tarihindeki Amerikan tahakkümüne yönelik eleştirilerin, Batı dışı toplumların "psikoloji"ye dair kültürel birikimlerinde yer alan mâlûmatın yadsınmaması gerektiğine dair önerilerin yer aldığı makalelerde "evrensel bir psikoloji tarihi" için seçmeci, ayıklamacı bir yaklaşımın benimsenebileceği türevinden tezlere yer verilmiş olsa da, somut çözümler ortaya konulamamıştır. Fakat Batı dışı toplumlardaki psikologların kendi geleneklerini ön plana çıkarmaya başladığını göstermeleri ve Kuzey Amerika - Avrupa perspektifine saplanmış bir psikoloji tarihi yazıcılığını sorgulamaları bakımından bu çalışmaların son derece kıymetli olduğunu belirtmek isteriz.

Şeyma Turan

---

8 Bu bilginin sıhhatini hiçbir kaynakta teyit edemedik.

9 İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1317.

## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr) (Yayımlar/Süreyl Yayımlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

## **TDV İslâm Arařtırmaları Merkezi (İSAM)**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmî bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmî toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulařtırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diđer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel deęişim ve gelişmeleri izleyerek arařtırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına deęil Orta Doęu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî arařtırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Center for Islamic Studies**

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

