

İLAHİYAT ALANINDA YENİLİKÇİ YAKLAŞIMLAR



Kitap Adı	:	İlahiyat Alanında Yenilikçi Yaklaşımlar
İmtiyaz Sahibi/Publisher	:	Gece Kitaplığı
Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief	:	Doç. Dr. Atilla ATİK
Proje Koordinatörü/Project Coordinator	:	Ethem BİLİMÇİ
Kapak&İç Tasarım/Cover&Interior Design	:	Özge ERGENEL
Sosyal Medya/Social Media	:	Arzu ÇUHACIOĞLU
Yayına Hazırlama	:	Gece Akademi  Dizgi Birimi
Sertifika/Certificate No	:	34559
ISBN	:	978-605-288-808-7

Editör/Editors

Prof. Dr. Dursun KÖSE

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission. Gece Akademi is a subsidiary of Gece Kitaplığı.

Bu kitabin yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. Gece Akademi, Gece Kitaplığı'nın yan kuruluşudur.

Birinci Basım/First Edition ©Aralık 2018/ Ankara/TURKEY ©copyright



Gece Publishing

ABD Adres/ USA Address: 387 Park Avenue South, 5th Floor, New York,
10016, USA

Telefon/Phone: +1 347 355 10 70

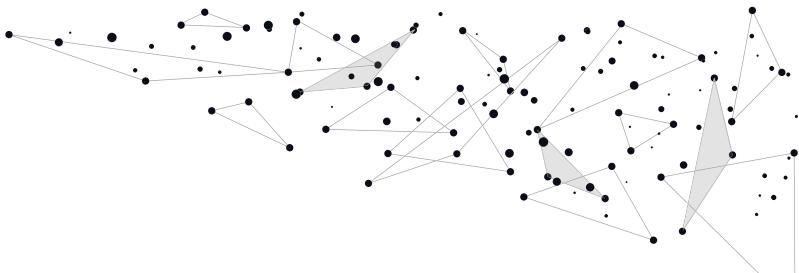
Gece Kitaplığı

Türkiye Adres/Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt. No: 22/A Çankaya/Ankara/TR

Telefon/Phone: +90 312 431 34 84 - +90 555 888 24 26

web: www.gecekitapligi.com — www.gecekitap.com

e-mail: geceakademi@gmail.com



İLAHİYAT ALANINDA YENİLİKÇİ YAKLAŞIMLAR



İÇİNDEKİLER

CHAPTER 1

HALEP SELÇUKLU DEVLETİ MELİKİ RIDVÂN B. TUTUŞ ES-SELÇUKİ'NİN (Ö. 507/1113) HAÇLILARLA MÜNASEBETİ	
<i>Mevlüt POYRAZ</i>	7

CHAPTER 2

تدريس علم الكلام كجزء من عملية التربية
والتّعليم الديني في العهد العثماني

<i>Mustafa ÖZDEN</i>	41
----------------------------	----

CHAPTER 3

DİN DOGMA İLİŞKİSİ

<i>Mustafa ÖZDEN</i>	59
----------------------------	----

CHAPTER 4

ABDULLATİF HARPUTÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN
HARİCİLER'E BAKIŞ

<i>Fatma PINAR</i>	91
--------------------------	----

CHAPTER 5

MÜRCİE'NİN İMAN TANIMLARI HAKKINDA EHLİ
SÜNNET YORUMU

<i>Fatma PINAR</i>	109
--------------------------	-----

CHAPTER 6

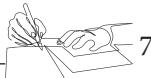
الودائع المصرفية النقدية أنواعها
وتكييفها في الفقه الإسلامي

<i>Adnan ALGÜL, Ahmad SARHİL</i>	129
--	-----

CHAPTER 7

أسباب اختلاف الفقهاء وتطبيقاتها

<i>Adnan ALGÜL, Ahmed RIFAİ</i>	145
---------------------------------------	-----



HALEP SELÇUKLU DEVLETİ MELİKİ RIDVÂN B. TUTUŞ ES-SELCUKÎ'NİN (Ö. 507/1113) HAÇLILARLA MÜNASEBETİ

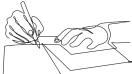
Mevlüt POYRAZ¹

GİRİŞ

Suriye Selçuklu Devleti meliki Tâcü'd-Devle Tutuş b. Alparslan'ın oğlu olarak 475/1082 yılında Dımaşk'ta dünyaya gelen Halep Emirliğine kadar hayatını burada sürdürden Rûdvan b. Tu-tuş, Atabey Cenâhüdddevle Hüseyin tarafından eğitilmiştir. Baba-sı Tu-tuş'un Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından Büyük Sel-çuklu tahtını ele geçirmek için Sultan Berkyaruk ile ikinci defa mücadeleye girdiği sırada Dımaşk'ta babasının atadığı vezirlerin yardımıyla babasının naibi olarak bulunmaktaydı (488/1095).² Tu-tuş, Sultan Berkyarukla savaşında kendisine destek vermesi için Dımaşk'taki naibi olan oğlu Rûdvan'a haber salıp toplayacağı kuvvetlerle kendisine yardıma gelmesini istedi. Bu talep üzerine harekete geçen Rûdvan, Suriye'de kalan askerlerden oluşturdu-ğu orduyla hemen yola koyuldu. Bu faaliyetiyle siyasi arenada tarih sahnesine çıkan Rûdvan b. Tu-tuş, Fırat'ın kıyısındaki Ani'ye vardığı zaman babasının Rey yakınlarında Sultan Berkyaruk ile

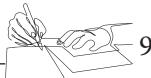
¹ Dr. Öğr. Üyesi. Artvin Çoruh Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi

² İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şîhâbiddîn Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373); *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Cev.: Mehmet Keskin) I-XV, Çağrı Yayınları, Ankara Ts., XII/294; Ebû'l-Fidâ; *Kitâbu'l-Muhtasar Fî Ahbâri'l-Beşer*, El-Matbaatu'l-Hüseyniyyetü'l-Mîsriyye, I. Bas-ki, Ts., II/206; Osman Çetin, Türk-İslam Devletleri Tarihi, İstanbul 2009, s.147; Ali Sevim, "Rûdvan b. Tu-tuş", DIA, XXXV/49.



yaptığı savaşta öldürüldüğü (488/1095)³ haberini alınca hemen Halep'e döndü ve babasının atadığı vezir Ebû'l-Kâsim el-Bedîî'den idareyi devralıp adına hutbe okutturarak melikliğini ilan etti (488/1095).⁴ Böylece Rîdvan, Büyük Selçuklu Hükümdarı Berkyaruk'a bağlı kalmak suretiyle Suriye- Filistin Selçuklu Devleti hükümdarı oldu. Akabinde atabeyi Cenahüddüvle Hüseyin'i devlet işlerini idare etmek üzere görevlendirdi.⁵ Kardeşi Dukak'ın Dîmaşk'a giderek burada melikliğini ilan etmesi ve bazı valilerin de Dukak'a destek vermesi üzerine bölünен Suriye Selçuklu Devleti'nden iki meliklik ortaya çıktı ve Rîdvan b. Tutuş, Halep meliki olarak tarihteki yerini aldı.⁶ Daha sonra iki kardeş arasında diğer emirlerinde desteklemeleri sonucu kıyaşıya iktidar mücadeleleri başladı.⁷ Melik Rîdvan kardeşi Dukak'ı ve bölgedeki muhalif valileri itaat altına alıp hâkimiyet sahasını genişletmek için mücadeleye koyuldu. Ancak bazı yerel yöneticilerin Dukak'ın yanında yer olması bu gayesini gerçekleştirmesini zorlaştırmış olsa da nihayet Dukak'ı kendisine tabi kılmayı

- 3 İbn Kesîr, XII/294; Çetin, s. 147; Ali Sevim, "Rîdvan b. Tutuş", DÂ, XXXV/49; K. V. Zettersteen , "Rîdvan b. Tutuş", İA (MEB), IX/734-735. İstanbul 1988, s. 734; İbrahim Duman, *Halep Selçuklu Meliki Rîdvan B. Tutuş Devrinde Halep Ve Çevresinin Sosyo-Ekonominik Durumu Hakkında Bir Araştırma (1095-1113)*, The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science (JASSS), Number: 37, s. 491-509, Autumn I 2015, s.492-493; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2009, s. 255.
- 4 Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep min Târihi Haleb'de Selçuklular 1055-1127* (Seçme Tercüme ve Değerlendirme: Ali Sevim), TTK, Ankara 2014, s.74-75; Ebû'l-Fidâ, II/206.
- 5 İbnü'l-Adîm, 75; Sevim, "Rîdvan b. Tutuş", DÂ, XXXV/49; Zettersteen , "Rîdvan b. Tutuş", İA, IX/734; Duman, a.g.m., s.492-493.
- 6 İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, (MEB I. Bsk.), İstanbul 1972, s. 88; Çetin, 148; Ali Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1989, s.83-84; Altan, 51; J. Sauvaget, "Haleb", İA (MEB), İstanbul 1988, V/117-122.
- 7 İbnü'l-Adîm, 79-81; Ebû'l-Fidâ, II/206-207; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007, s.137.; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1998, s. 43-45; Maalouf, bu kıyasıya iktidar mücadelesini her iki lideri de etkileyen batını içerkili Haşhaşiyun tarikatının etkisine bağlamaktadır. Ayrıca Antakya valisi Yağısiyan'ın yardım çağrısına verilen tepkide de bu karşılığın etkisinden bahsetmektedir.; Maalouf'un iddiası için ayrıca bkz. Philip K. Hitti, *Islam Tarihi* (Çev.:Sahîh Tuğ) Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989, s.691; Kara, 137.



başarmıştı (1097).⁸ Bu durum karşısında Melik Rıdvan amacına ulaşabilmek için Fatimilerden mali ve askeri yardım alma karşılığında huttbeyi Fatimi halifesi adına dahi okutmuş ancak istediği malî ve askerî yardımın gelmemesi ve kendisine destek veren valilerin (Sökmen b. Artuk, Yağısıyan) baskısı üzerine bundan vazgeçti.⁹ Bölgede mutlak hâkimiyetini kurmak için her türlü alternatifçi değerlendirmekten kaçınmayan Rıdvan, bu mücadelelere koyulduğu esnada Haçlılar, Anadolu topraklarına girmiştir. Bu haber üzerine Rıdvan ve diğer emirler Haçlılarla mücadele hususunu görüşmek üzere Halep'e döndüler.¹⁰ Fakat Selçuklu melik ve emîrleri kendi aralarındaki meseleleri bir kenara bırakarak Haçlılara karşı bir birlik sağlayamadılar.¹¹ Diğer taraftan dini, siyasi, sosyal ve iktisadi bir takım gerekçelerin perdesi altında Türkleri Anadolu'dan ve Suriye-Filistin (Kudüs) topraklarından atıp yakındogu'yu hâkimiyetleri altına alma gayesiyle¹² Avrupa'dan yola çıkıp Türkiye Selçuklularıyla mücadele ederek Anadolu'yu geçmeyi başaran Haçlılar, stratejik açıdan önemli olan ve alındığı zaman kendilerine yardım eden Bizans'a vermeyi vadettikleri -Halep Meliki Rıdvan'a bağlı Yağısıyan idaresindeki- Antakya önlerine gelmişlerdi.¹³ Haçlıların Anadolu'dan geçmek için Anadolu Selçuklu Devletiyle gerçekleştirdikleri sa-

8 İbnü'l-Adîm, 81; Ebu'l-Fidâ, II/209-210; Turan, 256.

9 İbnü'l-Adîm, 82-83; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Esîr (ö. 630/1232); el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi (Çev.: Abdullâh Köşe), Bahar Yayınları, İstanbul 1987, X/225; İbn Kesîr, XII/303; Azîmî Tarihi-Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler, (Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar =Ali Sevim), TTK, Ankara 2006, s. 36; Zettersteen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, IX/734; Tâlib Yâzîcî, "Halep", DIA, XV/239-241; Sevim, "Rûdvân b. Tutuş", DIA, XXXV/49; Zettersteen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, s. 734; Altan, s. 51-52; Turan, s. 256.

10 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 92; Altan, s. 51; Zettersteen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, IX/734.

11 Altan, s. 52.

12 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (Çev.: İsmail Yiğit), İstanbul 1992, V/293-297; Bursal Küçüksipahioglu, *Haçlı Devletleri*, Türkler Ansiklopedisi, VI/687-694, Ankara 2002, s. 687; H.A. Nomiko, *Haçlı Seferleri* (Çev.: Kriton Dinçmen), İstanbul 1997, s. 15-25.

13 İbnü'l-Esîr, X/225; Ebu'l-Fidâ, II/210; İshîn Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s.38; Süheyl Zekkâr, El-Mevsûatu's-Şâmiyye fi Tarîhi'l-Hurûbi ve's-Sâlibîyye-Medhalu ile Târîhi'l-Hurûbi ve's-Sâlibîyye, Dîmaşk-1417/1995, III/1187; Altan, s. 51-52.



vaşlar esnasında Antakya valisi Yağısiyan, Halep'ten Antakya'ya döndü savunma önlemleri için faaliyetlere başladı. Şehrin surlarının güçlü olması, yiyecek sıkıntısının da olmaması valiyi kısmen rahatlatmış olsa da asker sayısının azlığı onu endişeye sevk etti. Bu durum onu Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un yanına sır; Halep meliki Rıdvan, Dımaşk meliki Dukak, Hims emiri Cenahüdddevle ve Musul valisi Kürboğa'dan yardım talep etmeye itti¹⁴

1- Halep Meliki Rıdvan b. Tutuş'un Antakya'nın işgalii esnasında Haçlılarla münasebeti:

20 Ekim 1097'de Antakya önüne gelen Haçlılar, surlara kadar ilerleyip şehri kuşattılar ancak hemen saldırıyla geçmediler. Zira coğrafi konumu sebebiyle şehri her yönden kuşatmak mümkün değildi; güney taraftaki uçurumlu araziye asker yerleştirmek olanaksızdı. Bu sebeple bir süre dinlenmeyi ve aynı zamanda şehri kontrol altında tutmayı hedeflediler. Bu süre zarfında; Liman şehri olan Samandağı buraya gelen Cenova filosunun yardımıyla ele geçirerek deniz yoluyla bağlantı kurdukları gibi Antakya ile Halep arasındaki bağlantıyı sağlayan Harim'i de zapt ederek ihtiyaçlarını temin ediyorlardı. Diğer taraftan Antakya valisi Yağısiyan ise; bir taraftan talep ettiği yardımı beklerken bir taraftan da şehirden çıkardığı küçük birliklerle sürekli olarak Haçlılara saldırırlar düzenliyordu.¹⁵ Bir süre sonra saldırılardan bunalın ve aynı zamanda erzak sıkıntısı çekmeye başlayan Haçlılar, hiley'e başvurarak Yağısiyan'a yardımı önlemek için Halep ve Dımaşk emirlerine mektup yazıp "Biz sadice daha önce Rumların elindeki yerleri almak üzere geldik, başka yerlerde gözümüz yoktur" diyerek onları yardımından vazgeçirmeye çalışmışlardır.¹⁶ Ali Sevim, Haçlıların bu teklifle güvence verdiklerini ancak Haçlıların Antakya'yı işgal ettikten sonra sözlerinde durmadıklarını ifade ederek,¹⁷ bu teklif çerçevesinde onların yardıma gelmediğini dolaylı olarak ima etmektedir.

14 İbnü'l-Adîm, s. 86-87; Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 39; Steven Run-ciman, Haçlı Seferleri Tarihi (Fikret Işıltan) TTK Basımevi, Ankara 1989, I/165; Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DIA, XXXV/49; Altan, s. 52; Duman, a. g. m., s.494-495.

15 Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 39.

16 İbnü'l-Esir, X/230; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 106; Altan, s. 52.

17 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 106.



Dımaşk Meliki Dukak, atabeyi Tuğtekin'le birlikte oluşturduğu güçlü bir orduyla Antakya yoluna koyuldu. Yağısiyan'ın yardım talebi için gönderdiği oğlu Şemsüddeyle'nin de aralarında bulunduğu bu ordu hareket halindeyken Hama emiri de birlikle-riyle orduya dahil oldu. Bu sırada yiyecek aramak için güneşe yönelen Bohemund komutasındaki Haçlı kuvvetleri, el-Bâre köyü yakınılarında ani bir hücumla Dukak komutasındaki birliklere saldırınca Dukak, kuvvetleriyle Hama'ya çekilmek zorunda kaldı ve Dukak'ın bu yardım girişimi sonuçsuz kaldı.¹⁸ El-Bâre savaşından sonra Melik Dukak'ın yanından ayrılan Şemsüddeyle, bu kez hızlıca Halep'e Melik Rıdvan'ın yanına gidip Antakya savunması için askeri yardım talebinde bulunmuştu.¹⁹ Runciman'ın kaydına göre Yağısiyan'ın bir yıl önceki ihanetine karşılık yardım teklifini reddedecek karakterdeydi. Ancak Yağısiyan'ın oğlu Şemsüddeyle'nin bizzat yardım talebine de kayıtsız kalamadı. Talebe olumlu yanıt veren Rıdvan²⁰-aslında kendisine bağlı olan bir şehri koruması zorunluyken- sefere bizzat katılmayıp Halep kuvvetlerini ve Sökmen b. Artuk komutasındaki Türkmenlerden oluşan askeri birliği Şemsüddeyle'nin emrine vererek Yağısiyan'ın yardımına gönderdi.²¹ Maalouf, Rıdvan'ın bu yardım talebini kabul etmesini Rıdvan'ın Yağısiyan'a yardımından çok yiyecek sıkıntısı yüzünden Halep civarını yağmaları altına üstüne getiren Haçlı tehdidinden kendini korumak için yaptığı kanaatindedir.²² Rıdvan'ın bu tutumu, Ali Sevim'in yukarıda zikrettigimiz anlaşmayla ilgili imasını destekler mahiyet arz etmektedir. Zira Rıdvan, Haçlılarla yüzleşme durumunda "ben sizinle mücadele etmedim" diyebilecek pozisyonu korumuştur.

Emrine verilen kuvvetlerle Antakya yoluna koyulan Şemsüddeyle, Asi Irmağı ile Antakya Gölü (Amik Gölü) arasında dar bir geçide geldiklerinde kenti kontrol altında tuttukları anlaşılan Bohemund, Robert de Flandre ve Etienne de Blois'nin komutasındaki 700 şövalyeden oluşan Haçlı atlı birliklerinin saldırısına uğradı. Bozguna uğrayan Halepli askerler önce Harim'e çekildi-

18 İbn Kalâniş, Şam Tarihine Zeyl (Çev.: Onur Özatağ), İstanbul 2015, s. 2; İbnü'l-Adîm, s. 88; Runciman, 169; Altan, s. 52.

19 İbnü'l-Adîm, s. 88.

20 Runciman, s. 165.

21 İbnü'l-Adîm, s. 88; Runciman, I/173; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 100-101.

22 Maalouf, s. 46-47.



ler ancak kendilerini izleyen Haçlı kuvvetlerinden kurtulmak için Halep'e dönmek zorunda kaldılar (Mart 1098).²³ Rıdvan'ın gönderdiği ordu hiçbir başarı gösteremediği gibi kendisinin bu mücadeleye bizzat katılmaması Haçlılarla mücadeleye pek önem vermediğini göstermektedir.²⁴

Maalouf, Rıdvan'ın aralarında bulunduğu belirttiği yardım ordusunun durumunu betimleyici bir tarzda anlatırken, bu ordunun yola çıkarken başarılı olma hususunda çok iddiyalı olduğuna dikkat çekmiş, ardından Rıdvan'ın Haçlılarla ilgili anlatılanlardan korkup dehşete düşüğü için sayısal üstünlüğünə rağmen saldırırda bulunamadığını ifade etmiştir. Ayrıca Rıdvan'ın askerlerinin her tür kuşatılma tehlikesini önlemek için bütün gece Asi nehriyle Antakya kalesi arasında dar bir toprak şeridine tuttuğunu, Haçlıların ise şafakla birlikte saldırıyla geçip Haleplileri savunmasız bir halde yakalayarak çarışma ya da geri çekilme tercihiyle bırakıklarını, mücadele edenlerin kıyıma uğradığını akabinde Rıdvan'ın adamlarını geri çektiğini kaydetmektedir.²⁵

Gerek Dımaşk meliki Dukak'ın bizzat katıldığı ordusunun yardım faaliyeti gerekse Halep meliki Rıdvan'ın gönderdiği yardım ordusu Antakya'ya varamadan Haçlılarca bozguna uğratılmış, dolayısıyla amacına ulaşamamıştı. Vali Yağısiyan'ın oğlu Şemsüddidle yakını bölgedeki melikleri ikna edip yardım ordusu temin etmesine rağmen başarısızlığa uğrayınca Yağısiyan artık Sultan Berkyaruk ve diğer emirlerin göndereceği büyük yardım ordusunu beklemeye koyuldu.

Diğer taraftan Sultan Berkyaruk'un emriyle Musul emiri Kivâmûddeyle Kürboğa komutasında Antakya'ya yardım etmek üzere büyük bir birleşik Müslüman ordusu hazırlandı. İbnü'l-Esir'in kaydına göre; Arâbiyla, Türkyle bütün Suriye askerleri de toplanma merkezi olan Mercidabık'ta bu orduya katıldı. Tu-tuş'un oğlu Dukak, Atabeğ Tuğtekîn Hims hâkimi Cenâhûddele, Sincar hâkimi Arslantaş, Süleyman b. Artuk ve diğer büyük emirler de Kürboğa komutasındaki orduya iltihak ettiler. Ancak

23 İbnü'l-Adîm, s. 88-89; Runciman, I/173.

24 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 100-101; Altan, s. 52.

25 Maalouf, s. 47-48; Ayrıca bkz. Harold Lamb, *Tanrı'nın Krallığı* (Çev: Derya Öztürk), İstanbul 2014, s.183-186.



Halep meliki Rıdvan bu orduya katılmadığı gibi asker de göndermemiştir.²⁶ Ebru Altan, Halep meliki Rıdvan'ın bu orduya katılmamasını; kardeşi Dukak ile rekabeti ve üvey babası Cenahüddidle'ye olan husumetine bağlarken²⁷ Ali Sevim, Halep meliki Rıdvan'ın önemsiz sayılacak kadar küçük bir birlikle katıldığını kaydetmiştir.²⁸ İslam Ansiklopedisi'nde (MEB) Rıdvan b. Tu-tuş maddesinin yazarı K. V. Zettersteen ise, Rıdvan'ın müttefik Müslüman ordusuna bizzat katıldığını kaydetmektedir.²⁹

Kürboğa komutasındaki birleşik Müslüman ordusu, Antakya önlerine varmadan 9 ay süren kuşatma sonrası Antakya ihanet yoluyla Haçlıların eline geçmiştii (3 Haziran 1098). Zamanında yetişemeyen Kürboğa ise şehri kuşatma altına aldı.³⁰ Fakat sonuç Haçlıların korktuğu gibi olmadı.³¹ Zira Kürboğa bencil olmakla beraber yanındaki Müslümanlara ve emirlere baskı ve kötü muamelede bulunduğu için³² emirler, Kürboğa'ya kızdırular ve akıllarına koydukları ihanet planlarını en kritik anda onu yalnız bırakarak gerçekleştirdiler.³³ İbnü'l-Adîm, Melik Rıdvan'ın, Antakya kuşatmasını yöneten birleşik Müslüman ordusunun komutanı Kürboğa'ya kuşatma esnasında içeriği hakkında bilgi sahibi olunamayan bir elçilik heyeti göndermesi sonucu emirler arasında anlaşmazlığın çıktıığını bu sebeple Türkmenlerin ordudan ayrıldığını ve Kürboğa'yı kuşatmadada yalnız bırakıklarını ileri sürmüşür.³⁴ Runciman ise; Kürboğa'nın ittifaka iştirak etmeyen Halep meliki Rıdvan'ın yardımını temin edebilmek için görüşmeler yaptığı, bu durumdan şüphelenen başta Dimaşk meliki Dukak ve diğer emirlerin huzursuz olduğunu, emir ve as-

26 İbnü'l-Esir, X/230-231; Ebu'l-Fidâ, II/210-211.

27 Altan, s. 52.

28 Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DIA, XXXV/49.

29 Zettersteen, "Rıdvan B. Tutuş", İA, IX/734.

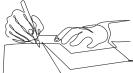
30 Sahillioglu, Halil; "Antakya", DIA, İstanbul, 1991. III/228; Strf.ck.; "Antakya", İA (MEB), I/456.

31 Altan, s. 54.

32 Süheyl Zekkâr, III/1188.

33 İbnü'l-Esir, X/230-231; Ebû'l-Fidâ, II/210-211; Ayrıntılar için ayrıca bkz. Mevlüt Poyraz, "Antakya'nın Haçlılarca İşgalü Üzerine bir Değerlendirme" TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 2018, Yıl 6, Sayı 13; s.189-202.

34 İbnü'l-Adîm, s. 92-93; Ayrıca bkz. Sevim, Suriye-Filistin Selçuklu Devleti, s. 187-188.



kerlerin ittifaki bozarak ayrılip memleketlerine dönmeye başladıklarını kaydetmiştir.³⁵ Harold Lamb, Rıdvan'ın Haçlıların teke tek savaşta yenilmez oldukları hususunda Kürboğa'yı uyardığını kaydetmiştir³⁶ ki biz bu uyarıyı iki türlü değerlendirmek zorundayız. Birincisi çok dikkatli savaşması ikincisi korku hissetmesine neden olabilecek söylemiyle savaştan çekilmesini işaret etmiş olması ihtimalidir.

Sonuç olarak, buyruğu altındaki melik ve emirlerin kendisini düşman karşısında yalnız bıraklıklarını gören Kürboğa savaşmadan geri çekildi ve Haleb'e gitti. Burada melik Rıdvan tarafından karşılanan ve geri çekilirken bütün ağırlıklarını bırakan Kürboğa, Halep'ten askerleri için gerekli olan donanımı temin ettikten sonra valisi bulunduğu Musul'a döndü.³⁷ İbn-i Kesir, Kürboğa'nın Haçlılarla savaştığını, mağlup edilerek çok sayıda adamını kaybettiğini ve mallarının haçlılarca ganimet olarak alındığını kaydetmiştir.³⁸

Kürboğa'nın Antakya kuşatmasından sonra Rıdvan'ın yanında gitmiş olması ayrıca dikkat çekmektedir. Zira Rıdvan bizzat katılmadığı gibi ittifaka ciddi bir kuvvetle de katılmamıştı. Kürboğa kendisine destek vermeyen bir melike neden sığınsın ki? Bu durum, gerçekten Rıdvan'ın Antakya savaşının seyrinde doğrudan ya da dolaylı etki ettiğine işaret etmektedir. Savaşa -emirlerin ittifaktan ayrılmaları- başarısız olunmasında Rıdvan'ın görüşmelerinin etkisiyle birlikte orduya dâhil olmadığı halde ordu komutanını uzaktan yönlendirmede rol oynadığı da hissedilmektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında meseleye baktığımızda melik Rıdvan'ın Haçlılarla mücadelede ve birleşik Müslüman ordusuna göndermesi gereken askerler hususunda gerekli hassasiyeti göstermediği gibi bu ordunun savaşmadan dağımasına negatif dahli söz konusudur. Bu durum da onun bölgede yalnız kalmasına neden olmuştur. Antakya'nın Melik Rıdvan'ın siyasi tabiiyetinde ve ticaret merkezi olması hasebiyle gelir getiren bir yer olması

35 Runciman, s.189.

36 Lamb, s. 395.

37 İbnü'l-Adîm, s. 93; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti*, s. 187-188.

38 Ibn Kesir XII/304.



na³⁹ rağmen melik Rıdvan'ın burayı korumak için ciddi mücadele etmemesi, Haçlıların gönderdiği mektup bağlamında anlaşma maddeleriyle de uyuşan tavrı ortaya koymaktadır. Zira bu teklife "biz sadece daha önce Rumların elindeki yerleri almak üzere geldik, başka yerlerde gözümüz yoktur" diyerek evvela Antakya'yı kastetmektediler. Yani Halep'i rahat bırakacağız mesajı veriliyordu. Melik Rıdvan da tavıyla bunu onamış gözükmektedir.

Ne var ki Melik Rıdvan'ın başkenti olan Haleb, Antakya'nın elden çıkışması sonucu burada kurulan Bohemund idaresindeki Haçlı Prensliğinin hedefi haline geldi. Bohemund, sınırlarını doğuya doğru genişletmek için Rıdvan'ın idaresinde bulunan Halep ve çevresineakinlar düzenelemeye başladı.⁴⁰ Türk beyleriyle de arası açılan Rıdvan, artık hem Türk beyleriyle hem de Haçlılarla savaşıyordu; bazen galip ve bazen de mağlûp oluyordu.⁴¹ Zira Rıdvan'ın Haçlılarla mücadele hususunda gösterdiği gayri ciddi tutumu kendisine bağlılıkta sadakat göstermiş Sökmen b. Artuk'un ondan ayrılp Dukak'ın hizmetine girmesine neden oldu. Ali Sevim haklı olarak Rıdvan'ın bu tutumunu şöyle değerlendirmiştir. "Rıdvan, Haleb hâkimiyetini adeta kendilerine borçlu olduğu Yağısiyan, Sökmen ve Cenahüddeve gibi iş bilir yetenekli emirlerden yoksun hale gelmiş artık Halep bölgесine dayanan Haçlıların kaçınılmaz ciddi bir tehlike yaratması, onun Haleb Melikliğini büsbütün zaafiyete uğratacak bir sahaya erişmişti."⁴²

2- Melik Rıdvan'ın Azaz'ı elinde tutabilmek için haçlılarla mücadeleşi:

Halep Meliki Rıdvan kendisine tabi konumda bulunan ve korunması için gerekli mücadeleyi vermediği Antakya şehrinin kaybettikten sonra Antakya Haçlı Prensliği ile sınır komşusu haline geldi. Zira Haçlılar, Antakya'ya yerleşmekte Halep Selçuklu meliki Rıdvan'ın topraklarına yerleşmişlerdi. Haçlılar, muhemelen anlaşma teklifinin⁴³ gereği Antakya'nın muhafazası

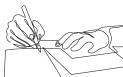
39 Duman, a. g. m., s. 495.

40 Altan, s. 54; Zettersteen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, IX/734.

41 Turan, s. 256.

42 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 100-101.

43 İbnü'l-Esir, X/230; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 186; Altan, s. 52.



ince gerekli mücadeleyi göstermeyen Rıdvan'ı bir süre rahat bırakıktan sonra Rıdvan'ın hâkim olduğu topraklar aleyhine hâkimiyet sahalarını genişletmeye başladılar. Bu durum, Ali Sevim'in dikkatini çekmeye çalıştığı anlaşmanın Haçlılarca ihlalini gösteren bir durumdu.⁴⁴ Zira Haçlıların Antakya'yı ele geçirmesinden sonra Halep emirliğine bağlı Halep'in kuzeyinde ve bir günlük mesafedeki Azaz valisi Ömer, Hristiyan eşinin kıskırtması sonucu Haçlılarla anlaşıp Halep melikliğine isyan ederek bağımsızlığı ilan etti (Eylül 1098). Bu duruma müdahale etmesi gerektiğine inanan Rıdvan, derhal Azaz'a gelip burayı kuşattı. Bunun üzerine Azaz valisi Ömer, Antakya'daki Haçlı ortaklarından yardım talep etti. Ne var ki Halep meliki Rıdvan, Godefroi ve Raymond St. Gilles komutasında yardıma gelen haçlı ordusunun karşısına çıkamayıp kuşatmayı kaldırarak geri döndü. Rıdvan'ın geri çekilmesinden sonra Azaz valisi Ömer, şehri Raymond St. Gilles'e teslim etti. Azaz'ı hâkimiyeti altına alan Raymond St. Gilles, Azaz'ın çevresini yağmaladıktan sonra Antakya'ya döndü.⁴⁵ Halep'in korunmasında stratejik öneme sahip olan Azaz'ı kaybetmek Rıdvan'ı huzursuz edince haçlı ordusunun çekilmesinin akabinde tekrar Azaz'a gelip şehri kuşattı. Yardım çağrımıza fırsat bulamayan Ömer, Rıdvan'a tabi olduğunu kabul ederek itaatı altına girdi.⁴⁶

Bu kez Haçlı komutan Raymond st. Gilles, harekete geçip Halep melikliğine bağlı Halep'in güneyindeki el-Bâre şehrini kuşattı. Kuşatma altındaki El-Bare şehri halkı, Halep melikliğinden yardım alamayınca aman dileyerek teslim oldu. Ancak hiçbir ahd ve aman tanımayan Haçlılar, birçok Müslümanı kılıçtan geçirip bir kısmını da esir ettikten yağmaladıkları mallarla birlikte Antakya'ya döndüler (Kasım 1098).⁴⁷

3- Maarra'nın işgali esnasında Halep meliki Rıdvan'ın tutumu:

Haçlılar, el-Bare şehrini ele geçirdikten sonra Halep Meliki Rıdvan tarafından emrine giren Sökmen b Artuk'a ikta olarak

44 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 106-107.

45 Runciman, I/197-198.

46 İbnü'l-Adîm, s. 96; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 189-190.

47 İbnü'l-Adîm, s. 96; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 187; Duman, a. g. m., s. 494.



verilen Maarratu'n-Nûman şehrinin kuşattılar.⁴⁸ Şehir Haçlılarca kuşatılınca halk, önce Sökmen b. Artuk'tan ardından Halep Meliki Rûdvan, Hums Emiri Cenahüdde ve Dîmaşk meliki Du-kak'tan yardım istedi. Diğer emirlerin bu çağrıya sessiz kalmaları gibi hâkimiyeti altındaki halkın çağrısına Halep meliki Rûdvan da sessiz kalmıştı.⁴⁹ Yardımsız kalan şehir halkı bir süre sabır- la mücadele ettikten sonra teslim olmak zorunda kalmışlardı (Kasım 1098).⁵⁰ Yardım çağrısı karşısındaki bu sessizlik, şehrîn işgaliyle birlikte yüz bine varan insanın kıyımı⁵¹ ve akla hayale gelmeyen işkencelere maruz kalmalarıyla neticelenmişti.

4- Halep meliki Rûdvan'ın haçlılarla yaptığı ilk savaş ve Kella bozgunu (1100):

Haçlılar, Maarratu'n-Nûman'dan sonra Halep melikliğine bağlı El-Cezr, Zerdana ve Sermin kaleelerini ele geçirdikten sonra adeta Halep'i etrafından kuşatmışlardır. Artık Haçlılar, Halep'e yapılabilecek yardımlara engel olacak konuma gelmişlerdi. Durumun nezaketini geç anlayan Rûdvan, Haçlıların son işgal ettikleri Kella'yı almak için kuvvetleriyle birlikte Kella'ya geldi (Temmuz 1100).⁵² Fakat Haçlı yayılmacılığına müdahale etmede geç kalmıştı. Zira Haçlılar, ele geçirdikleri her bir kaleye kuvvetlerini yerleştirmişlerdi. Rûdvan'ın gelişinden haberdar olan Antakya Haçlı Prensi Bohemund, bu kalelerdeki kuvvetlerini toplayarak Rûdvan'ın karşısına çıktı.⁵³ Haçlıların karşısına kuvvetleriyle çır- kip yaptığı bu ilk savaşta yani Kella'da Halep meliki Rûdvan'ın kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğradı⁵⁴ ve birçok askeri haçlılarca şehit edilirken bir kısmı da esir düşünce Rûdvan, geri kalan as- kerleriyle Halep'e döndü. Haçlılar, bu galibiyetten sonra Kefer-

48 İbnü'l-Adîm, s. 78.

49 İbnü'l-Adîm, s. 97; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s.190-191.

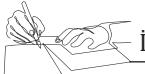
50 Kalânîsî, s. 4-5; İbn Kesîr, XII/304; Maalouf, s. 63; Maarra'nın işgalini hususunda ayrıca bkz. Mevlüt Poyraz, Maarratu'n-Nûman Şehrinin Haçlılarca İşgali Üzerine Bir Değerlendirme", Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi Tam Metin Kitabı, (Erişim Tarihi, 11.05.2018), s. 218-232.

51 İbnü'l-Esîr, IX/16; Ebû'l-Fidâ, s. 211.

52 İbnü'l-Adîm, s. 98.

53 İbnü'l-Adîm, s. 98-99; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti*, s. 192; Altan, s. 54.

54 Azîmî Tarihi, s.38.



tab ve el-Hazır kalelerini ele geçirerek Kefertab'dan el-Hazır'a kadar Halep topraklarına hâkim hale geldiler.⁵⁵

5-Haçlıların Danişmend Gümüştekin Gazi tarafından hezimete uğratılması ve durumdan istifade eden melik Rıdvan'ın Halep bölgesinde faaliyetleri:

Melik Rıdvan, Haçlılar karşısında aldığı bu yenilgiden sonra önce Halep'e ardından Humus'a Cenahüddeyle'nin yanına gidip Haçlılara karşı birlikte mücadele etmeye teklif etti ve bunu kabul eden Cenahüdevle ile birlikte Halep'e döndü. Ancak Halep'te birkaç gün kalan Cenahüdevle, Rıdvan'dan gerekli ilgiyi ve hareketi göremeyince Humus'a döndü. Halep meliki Ridvan, haçlılarla mücadele için ittifak teklifinden başka bir şey yapmayı aynı zamanda müttefikinin geri dönmesine sebep olurken Haçlılar, Halep'i ele geçirmek için bütün hızlarıyla hazırlık yapmaya başladılar. Haçlı komutanlar, son hazırlıklarını yapmış Halep yakınındaki Kuvayk Çayı kıyısında kurdukları karargâhlarında saldırıcı planlarını yapmaya başladılar. Bu sırada; Danişmend Gümüştekin Gazi'nin Frankların müstahkem kalesi olan Malatya'yi kuşatması haberi, adeta Halep meliki Rıdvan'ın imdadına yetişti.⁵⁶ Zira zor duruma düşen Malatya hâkimi Ermeni Gabriel'in, "Kent ve güzel kızı Morfia'yı verme karşılığında" yardım isteği⁵⁷ Bohemund'un dikkatini çekti ve Halep kuşatmasını kaldırıp Malatya yolunu tuttu. Yola koyulan Haçlılar, Halep kuşatması için hazırladıkları yiyeceklerin yanı sıra birçok araç gereçlerini de geride bırakmışlardı. Kuşatmanın kalkması üzerine şehrin dışına çıkan Halep meliki Rıdvan için geride kalan bu ganimetleri toplamak zor olmadı.⁵⁸

Halep meliki Rıdvan, daha önce Haçlılara karşı mücadele etme hususunda ittifak yaptığı Humus Emiri Cenahüddeyle ile

55 İbnü'l-Adim, s. 98-99; Altan, s. 54; Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DİA, XXXV/49-50.

56 İbnü'l-Adim, 100; Altan, s. 54; Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DİA, XXXV/49-50.

57 Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi I-II* (Ömer Rıza Doğru), TTK Basımevi, Ankara 1987, II/341-342; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti*, s. 193; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 82.

58 İbnü'l-Adim, s. 100; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti*, s. 194.

bir süre anlamsız mücadeleye koyuldu.⁵⁹ Malatya'yı kurtarmak için yola çıkıp Antakya'da ciddi bir kuvvet bırakmayan Haçlıların elindeki Antakya şehrini ele geçirmek için ittifak ordusuyla yürümek yerine emirler, birbirlerinin kanına girerek itibarlarını düşürdükleri gibi kendilerini daha da güçsüz hale getirdiler.

Malatya'ya yardıma giden Bohemond komutasındaki Haçlılar, Danişmend Gümüştekin Gazi tarafından bozguna uğratıldı ve başkomutan Bohemund birkaç önde gelen adamıyla birlikte esir edilip Niksar'da hapsedildi (1101).⁶⁰ Antakya'dan giden haçlı kuvvetlerinin geri dönmemesine rağmen Halep meliki Rıdvan, Maalouf'un dediği gibi yedi ay boyunca ordusuz kalan Antakya'yı ele geçirmek için bu durumu fırsatca çevirmeyi denemedi.⁶¹

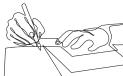
6- Halep Meliki Rıdvan'ın Haçlılara karşı Sultan I. Kılıç Arslan komutasındaki Müslüman-Türk ittifakına dahil olması:

I. Haçlı Seferi'nin sonucu Urfa'da Kontluk (1098), Antakya'da Prinkepslik (1098) ve Kudüs'te Krallığı'nın kurulması (15 Temmuz 1099), Avrupa'da heyecan uyandırınca Lombardlar, Fransızlar ve Almanların katılımıyla yeni bir Haçlı seferi düzenleniler (1101). Haçlıların yeni bir sefer hazırladıklarının haberini alan I. Kılıç Arslan, Anadolu ve güney bölgelerdeki Türk beylerini olaydan haberdar edip durdurulmalarının gerekliliğini hatırlatınca, dört yıldan beri Haçlıların tehdidine tanık olan Halep meliki Rıdvan (ö.1113), Harran emiri Karaca (ö.1113) ve Artuklu beyi Belek derhal yardıma koştular. Gümüştekin Gazinin de katılımıyla I. Kılıçaslan'ın komutası altında toplanan 20.000 kişilik müttefik Türk kuvveti, yaklaşık 200.000 kişilik Haçlı ordusunu Merzifon yakınlarında karşılayıp bozguna uğrattı.

59 İbnü'l-Adim, s. 100-103; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti*, s. 193-194.

60 Kalâniş, s. 7; İbnü'l-Adîm, s. 100; Adı Bilinmeyen Bir Süryan; *1. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi* (Notlar: H. A. R. GIBB=TürkçeyeÇev.:Vedîi İlmen), İstanbul 2005, s. 15; Abu'l-Farac, II/342; Runciman, I/249; Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, 116; Gögebakan, Göknur; "Malatya", *DIA*, Ankara 2003, XXVII/469; Özaydin, Abdülkerim; "Dânişmendliler", *DIA*, İstanbul 1993, VIII/471; Duman, a. g. m., s. 495.

61 Maalouf, s. 98.



(Ağustos 1101).⁶² Bu büyük bir zayıflattan⁶³ sonra geride kalan haçlılar düzenleri bozulmuş bir şekilde Antakya'ya vardılar. Bu yıl içerisinde dalga dalga gelen Haçlı birlikleri, onlarla mücadele etmek için ittifak kuran birleşik Türk kuvvetleri tarafından sürekli bozguna uğratılarak etkisizleştirildi.⁶⁴ Bu başarılar Türklerin maneviyatını kuvvetlendirdiği gibi Haçlıların Anadolu yoluya Suriye'ye geçme ümitlerini kırmış ve bu isteklerini uzun bir müddet önlemiştir.⁶⁵

Bu arada Bohemund'un yokluğu Antakya prinkepsliği için büyük kayıp olsa da yerine idareyi üstlenen yeğeni Tankred, etrafa saldırılarda bulunarak onu aratmamaktaydı. Dolayısıyla Haleb meliki Rıdvan için büyük bir tehlike oluşturmaktaydı.⁶⁶ Zira Maalouf kaydına göre; Bohemund'un naibi olarak Antakya'nın başına geçen Tanred'in, Halep civarını yağmalaması üzerine Rıdvan, Tankred'e uzaklaşmaları karşılığında bütün isteklerini yerine getireceğini vadetmiş ve buna mukabil Tankred de Halep Ulu Camii minaresinin üstüne devasa bir haç konulmasını istemiş ve Rıdvan da bunu yerine getirmiştir.⁶⁷ 1101 yılı Haçlı ordularına karşı sultanın yanında savaşmış olan melek Rıdvan, bu yardımını göz önünde bulundurarak Maalouf'a göre bu aşağılanmış durumdan kurtulmak için⁶⁸ Demirkent'e göre de; bölgede zayıflamış olan Haçlılara büyük darbe vurmak isteyen Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan'la Urfa ve An-

62 Özaydin, "Dânişmendliler", *DIA*, VIII/471; İşin Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, (TTK Basımevi), Ankara-1996, s. 37-39; Mevlüt Poyraz, "I. Haçlı Seferi Ve Harran Emirlerinin Haçlılarla Mücadelesi," *İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran - I. Uluslararası İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran Sempozyumu*, s. 132-159; Şanlıurfa/Aralık 2017, s. 140.

63 Mateos, bu zayıflığı 300.000 olarak vermektedir (Urfalı Mateos ve Papaz Grigor, *Vekâyi-Nâme (952-1136) ve Grigor'un Zeyli (1136-1166)*, (Çev.: Hrant D. Andreasyan), TTK Basımevi (3. Baskı.), Ankara 2000, s. 218-219); *I. ve II. Haçlı Seferleri Vakainnamesi*, 15; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 72-73.

64 Özaydin, "Dânişmendliler", *DIA*, VIII/471.

65 Faruk Sümer, "Selçuklular", *DIA*, XXXVI/381; Sevim, *Anadolu'un Fethi*, s. 116; Mevlüt Poyraz, *İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran*, s. 141.

66 Demirkent, *Haçlı seferleri*, s. 82-83.

67 Maalouf, s. 98-99.

68 Maalouf, s. 99.



takya'daki haçlılar üzerine saldırmak üzere ittifak yaptı. Ancak Danişmend beyinin Bohemund'u serbest bırakması üzerine, bu duruma kızan I. Kılıç Arslan Gümüştekin Gaziyle savaşmak için geriye döndü.⁶⁹ Burada Danişmend beyinin tavrı yanlış olsa da Haçlılarla savaşmak üzere ittifak yapan bir Sultan'ın bu yoldan dönüp Müslüman bir beylikle savaşması durumu da Müslümanlar açısından kabul edilebilir bir tutum olmasa gerektir. Ebru Altan, Bohemund'un Danişmendlilerin elinde esir olmasından dolayı bundan faydalananmak isteyen Sultan I. Kılıç Arslan'ın, Rıdvان'la anlaşarak Antakya'yı kurtarmak üzere harekete geçtiğini (1103) fakat Danişmendlili Beyi Gümüştekin'in onu 100.000 altın fidye karşılığında serbest bırakması üzerine bu girişimin sonuçsuz kaldığını⁷⁰ ifade etmiştir. Ancak yüz binlerle ifade edilen haçlı ordularına büyük mağlubiyetler yaşatmış olan bir sultanın bir haçlı komutanının serbest bırakılmasından endişe ederek savaştan vazgeçtiğini düşünmek makul gözükmektedir. İşin Demirkent'in masalvari olarak değerlendirdiği I. Kılıç Arslan'ın Bohemund'a yenilgisi de ittifakın bozulmasının nedeni olarak zikredilmektedir.⁷¹ Burada yardım etmesi için ittifak çağrısında bulunan Halep meliki Rıdvان'ın tavrı hususunda bir bilgiye ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

100 bin altın karşılığında serbest bırakılmış olan Bohemund'un geri gelişyle moralleri yerine gelen Antakya Haçlıları, Halep'in güneyinde olup Halep'e bir günlük mesafede bulunan Kinnesrîn ve civarına gelerek birçok baskında bulunup halktan birçok kişiyi öldürmek, esir etmek ve mallarını ganimet olarak ele geçirmek gibi faaliyetlerinden sonra geriye döndüler.⁷² Öte yandan Halep civarındaki Müslüman halk güvenlikleri açısından Halep'e yerleşmelerinin daha doğru olacağı kanaatiyle yerleşim yerlerini terk ettiler. Bu durum karşısında Haçlılara karşı harekete geçmenin gerekliliğine inanan melik Rıdvان, Antakya Haçlılarının egemen oldukları bölgelere baskınlar düzenleyerek birçok yeri yağmaladı. Ancak melik Rıdvان'ın bu hareketini de karşılıksız bırakmak istemeyen Urfa ve Antakya'daki Haçlı

69 Demirkent, Haçlı seferleri, s. 82-83.

70 Altan, s. 56; Ayrıca bkz. Maalouf, s. 98-99.

71 Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, s. 50-51.

72 Abu'l-Farac, II/343; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 83; Duman, a.g.m., s. 496.



kuvvetleri harekete geçtiler. Halep'e 11 km. mesafede bulunan Müşlimiye'de toplanan bu haçlı kuvvetleri, güzergâhlarındaki halkların bir kısmını öldürüp bir kısmını esir ettiler. Haçlılara karşı koyamayacağını anlayan melik Rıdvan, sulu teklif edip, vereceği 7000 dinar ve 10 baş at karşılığında Müslüman esirlerin serbest bırakılması şartıyla anlaşma yaptı. Melik Rıdvan, haçlı topraklarına yaptığı baskınların bedelini bu anlaşmayla ödemek zorunda kaldı.⁷³ Buna rağmen Bohemund, bir süre sonra Halep melikliğine karşı saldırıyla geçti ve Antakya -Halep yolu üzerindeki Beserfûs kalesini işgal etti.⁷⁴

7- Müttefik Müslüman kuvvetlerinin Harran'da Haçlıları bozguna uğratması ve Halep meliki Rıdvan'ın bu galibiyeti Halep bölgesinde lehine çevirmesi:

Urfa Haçlı Kontu Baudouin du Bourg, hem Haçlıların Müslümanlar tarafından sıkıştırılmasını engellemek hem de hâkimiyet sahasını genişletmek amacıyla Harran'ı ele geçirmek üzere harekete geçti. Bu, esasında Halep-Musul bağlantısını keserek Suriye Müslümanlarını Büyük Selçukludan tamamen ayırmaya işlemi olup Halep'in Haçlılara geçmesini kolaylaştıracaktı.⁷⁵ Diğer taraftan Bohemund idaresindeki Haçlılar, Halep melikliğinin gerek anlaşma karşılığında sessizliği gerekse güçsüzlüğünden dolayı tepkisizliğini fırsat bilerek Harran'ı ele geçirmeyi planlayan Urfa haçlılarına yardım etmek üzere Antakya'yı terk ettiler. Ancak ittifak yapan haçlılar, Mardin hâkimi Artukoğlu Sökmen ile Musul Valisi Çökürmüş tarafından Harran Savaşı'nda (7 Mayıs 1104) ağır bir yenilgiye uğratıldı ve Urfa Kontu II. Baudouin ve Tell Bâşır hâkimi Joscelin bu savaşta esir edildi.⁷⁶ Antakya idarecisi Bohemund, canını kurtarıp Antakya'ya dönmüşü ancak Halep melikliğine karşı koyacak bir durumda değildi. Halep meliki Rıdvan, Haçlıların bu yenilgisini fırsat bilerek Antakya haçlılarının elindeki topraklara sahip olma gayesiyle akinlar başlattı ve bu çerçevede; el-Cezr, el-Fûa, Sermin, Maarrat Masrîn gibi stratejik noktaların yanı sıra Maarratü'n-Nûman, Kefertâb,

73 İbnü'l-Adîm, s. 103; Altan, s. 56-57; Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 83; Duman, a. g. m., s. 496.

74 İbnü'l-Adîm, s. 103; Altan, s. 56-57.

75 Duman, a. g. m. s. 496.

76 İbnü'l-Adîm, s.103; Kalânîsî, s. 14; Ebu'l-Fidâ, II/217; Maalouf, s. 100-102.



Latmîn, el-Bâre'yi de tekrar Türk hâkimiyeti altına aldı. Keza Antakya'nın savunması açısından çok önemli bir kale olup adeta kalkan görevi gören Artah da geri alındı. Melik Rûdvan'ın prinkepslik topraklarındaki akınları Demir Köprü'ye kadar ulaşmış ve Halep bölgesinde Hab dışındaki bütün önemli mevkiler Haçlılardan geri alınmıştı.⁷⁷ Ancak Rûdvan, kardeşi Dukak'ın ölümü (Haziran 1104'te) üzerine başlayan taht kavgalarına müdahale olmak ve Dîmaşk'a hâkim olmak düşüncesiyle Halep bölgesindeki harekâti sona erdirince Antakya Haçlı kuvvetleri, ertesi yıl Harran Savaşından sonra kaybedilen şehir ve kaleleri geri aldılar.⁷⁸

Rûdvan, Harran savaşı sonrası Halep bölgesindeki haçlı baskısı ve işgalini kısmen de olsa kaldırmayı başarmış ve bu arada kardeşi Dîmaşk meliki Dukak'ın ölümü (Haziran 1104) üzerine Dîmaşk'a giderek adına hutbe okutturup hâkimiyetini kabul ettirdikten sonra Halep'e dönmüştü.⁷⁹ Diğer taraftan Harran mağlubiyetinden sonra kendisini toparlayamayan Antakya Prinkepsi Bohemund hem Türklerle hem de Bizans'a karşı savaşabilmek için asker toplamak üzere Avrupa'ya dönmüş onun naibi olan Tankred ise, stratejik öneminden dolayı ilk olarak Artah'ı geri almak için harekete geçmiş ve bölgedeki haçlıların da yardımıyla şehri kuşatmıştır.⁸⁰

8- Melik Rûdvan'ın Artah'ta haçlılar karşısında yenilgiye uğraması:

Haçlıları sindirmek ve Dîmaşk'ı kendine tabi kilmak gibi başılarla itibar kazanmış olan Halep meliki Rûdvan, Trablusşam Emîri Fahrûlmûlk İbn Ammâr'in dikkatini çekmiş ve Haçlılara karşı mücadelede yardım talebinde bulunulacak yer olarak görülmüştü. Kendisinden yardım talep edilen Halep meliki Rûdvan çağrıya olumlu cevap verip topladığı büyük bir kuvvetle yola koynuldu.⁸¹ Bu arada Haçlıların baskısı ve zulümleri nedeniyle Artah kalesinde bulunan Ermeniler kaleyi Rûdvan'a teslim etmek iste-

77 İbnü'l-Adîm, s. 104; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 83; Altan, s. 56-57; Duman, *a.g.m.*, s.496.

78 İbnü'l-Adîm, s. 104; Altan, s. 56-57.

79 İbnü'l-Adîm, s. 104; Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 198.

80 Altan, s. 57.

81 Kalânîsî, s. 20; Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 198; Altan, s. 57;



diler. Rıdvan çağrı üzerine Artah'a gelerek kaleyi teslim aldı.⁸² Buradan Trablusşam'a yardım için yoluna devam eden Rıdvan, Artah'ın Tankred tarafından kuşatıldığı haberi ve şehrin valisinin yardım talebi üzerine Artah'a yöneldi. Rıdvan, Halep ve civarından topladığı üç bini gönüllü olmak üzere, yedi bin yaya ve birçok da atlı kuvvetlerden oluşan oldukça kalabalık bir orduyla Artah'ta bulunan Haçlılar üzerine yürüdü.⁸³ Rıdvan'ın Artah'a yöneldiğini öğrenen Tankred, muhitemelen Haçlıların son zamanlardaki başarısızlıklarından ve Müslüman kuvvetlerinin çokluğundan endişe ettiği için Rıdvan'a barış teklifinde bulundu.⁸⁴ Ancak İbnü'l Esir'in kaydına göre Rıdvan, hizmetinde bulunan İspehbüd Sabâve'nin etkisiyle bu teklifi reddetti.⁸⁵ Kalânîsî, herhangi bir anlaşma teklifinden bahsetmediği gibi, Rıdvan'ın küffarla cihad için elinden geldiği kadar asker toplayıp savaşa girdiğini ve 3 bin kadar askerini kaybettiği bu savaşta yenilgiye uğradığını kaydetmektedir.⁸⁶ Kanaatımızce Rıdvan'ın sulu teklifini reddetmesinde sadece bu etkili olmamıştır. Zira güçlü bir orduyla gelmesi, haçlı komutanın zafiyetinden dolayı sulu teklifi yaptığı zannetmesi ve mutlak galibiyetle sonuçlanacak zaferini düşünmesi gibi hususlar da teklifin reddinde etkili olmuştur. Barış teklifinin reddinden sonra iki kuvvet Artah yakınında karşılıştı.⁸⁷

Savaşın başlamasıyla haçlılar bozulup meydanı terk ettiler. Onların kaçmasıyla meydanı boş gören Müslüman kuvvetler, haçlıların çadırlarına girerek -Uhut savaşında bazı Müslüman sahabilerin yaptığı gibi- ganimet toplamaya başladılar. Bu durumu fark eden haçlılar geriye döndüler ve savaş unutup ganimetle meşgul olan Müslüman kuvvetleri kılıctan geçirdiler.⁸⁸ Azîmî'nin kaydına göre 10 bin⁸⁹, İbnü'l-Adîm'in kaydına göre yaya ve athılardan olmak üzere 3 bin Müslümanın öldürüldü-

82 İbnü'l-Adîm, s. 106.

83 İbnü'l-Adîm, s. 106; Kalânîsî, s. 20-21; İbnü'l-Esir, X/318; Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 198.

84 Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 198.

85 İbnü'l-Esir, X/318

86 Kalânîsî, s. 20-21.

87 Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DIA, XXXV/49-50; Duman, a. g. m., s. 497.

88 İbnü'l-Esir, X/318.

89 Azîmî Tarihi, s. 41

üğü⁹⁰ bu savaşta büyük bir yenilgi alan Halep meliki Rıdvan geri çekilmek zorunda kaldı (20 Nisan 1105).⁹¹ Bu galibiyet sonrası Artah'ı işgal eden Tankred,⁹² savaş esnasında buradan kaçırınanlar dışında geride kalanların bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir etti.⁹³ Bununla yetinmeyen Tankred Halep civarını istila edip yağmaladıktan sonra Antakya'ya döndü.⁹⁴ İbnü'l-Adım, Artah savaşındaki yenilginin öncekilere benzemediğini ve Halep bölgesinin sosyo-ekonomik dengesini bozduğunu ifade etmiştir.⁹⁵

9-Halep Meliki Rıdvan'ın Haçlılarla mücadele için ittifak arayışları:

Artah savaşı sonrasında Tankred'in Halep bölgesini yağmalaması, Halep meliki Rıdvan'ı iyice endişelendirmiştir ve Haçlılarla mücadeleyi sürdürmek için müttefik aramak zorunda bırakmıştır. Bunun için Artuklu İlgazi, Fars emirlerinden İspehbed Sabâve ve Sincar emiri Arslantaş oğlu Alp'e giderek Haçlılara karşı ittifak talebinde bulundu.⁹⁶ Önce Musul emiri Çökürmüş üzerine gitme şartıyla kabul edilen ittifak teklifi, emirlerin kendi arasındaki anlaşmazlıklar ve birbirleriyle mücadele etmeleriyle bozulmuş ve haçlılara karşı kurulan bu ittifak hiçbir başarı elde edemededen dağılmıştır.⁹⁷

Haçlılar, Halep topraklarını Rıdvan aleyhine iyice daraltıp Halep'i her an kuşatabilecek konuma gelmişlerdi. Rıdvan, bu duruma çözüm bulabilmek için yeniden ittifak arayışlarına başladı. Bu sırada Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, I. Kılıçarslan'ın hakimiyeti altındaki Çökürmüş'ü öldüren Çavlı Sakave'yi Haçlılarla mücadele etmesi için Musul ve bölgесine vali tayin etmiş-

90 İbnü'l-Adım, s. 106.

91 İbnü'l-Adım, s.106; Azîmî Tarihi, s. 41; Ebu'l-Fidâ, II/220; Altan, 57; Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 199.

92 İbnü'l-Esir, X/318.

93 İbnü'l-Adım, s. 106-107; Kalânisî, s. 21.

94 İbnü'l-Esir, X/318; Sevim. "Rıdvan b. Tutuş", DİA, XXXV/49-50; Altan, s. 57.

95 İbnü'l-Adım, s. 106; Duman, a. G. m., s. 497.; Ali Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 199.

96 Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DİA, XXXV/49-50.

97 Altan, s. 57; İhtilaf ayrıntıları için bkz. İbnü'l-Esir, X/326-327; Sevim, *Suriye Selçuklu Devleti*, s. 199-200.



ti.⁹⁸ Muhammed Tapar'ın destegini alarak yıldızı parlayan Çavlı, Rıdvan'ın yardım talep edecek bir emir konumuna yükselmişti. İşte bu sırada Halep meliki Rıdvan, Çavlı'ya bir mektup gönderip "Suriyeliler, Haçlıları yurtlarından uzaklaşımada aciz kaldılar" diyerek ona Suriye'ye gelmesi hususunda çağrıda bulundu. Çavlı Sakave bu yardım çağrısı sırasında bölgedeki hâkimiyetini sağlamak için Rahbe'yi kuşatmıştı. Kendisine ulaşan yardım çağrısına karşı melik Rıdvan'a özel ulaklarla verdiği cevapta önce yeniden Musul'a hâkim olabilmesi için orduyla yardıma gelmesini, bunu gerçekleştirdikten sonra Haçlılarla savaşıp onların bölgeden atılmasını bildirdi.⁹⁹ Çavlinin öne sürdüğü şartı kabul eden Rıdvan, Antakya hakimi Tankred ile saldırmazlık anlaşması yapıp ordusuyla harekete geçerek Rahbe kuşatmasındaki Çavlı'ya katıldı. Çavlı, İlgâzi ve Rıdvan'ın kuvvetlerinden oluşan kalabalık ordu Rahbe'yi ele geçirdi (1107).¹⁰⁰ Daha sonra müttefik kuvvetler, Musul'u Anadolu Selçuklu devletine bağlayan I. Kılıç Arslan'a karşı harekete geçti. Habur Irmağı kıyısında karşılaşan kuvvetlerin gerçekleştirdiği şiddetli savaş sonunda, I. Kılıçarslan'ın yanındaki emirlerin kuvvetleriyle meydani terk etmeleri üzerine Kılıç Arslan yenilgiden kurtulamayıp ok yağmuru altında girdiği Habur Irmağında boğularak ölmüştür (13 Temmuz 1107).¹⁰¹ Bu galibiyetle bölgede gücünü yeniden tescilleyen Çavlı, Rıdvan'la yaptığı anlaşmayı yerine getirmediği gibi yanındaki emirleri de tahakküm altına almaya çalışıyordu. Yardım almadığı gibi Çavlı'nın olumsuz niyetini fark eden Rıdvan, kuvvetleriyle bölgeden ayrılp Halep'e döndü. Böylece Rıdvan'ın Haçlılara karşı oluşturmak istediği bu ikinci ittifak çalması da sonuçsuz kaldı.¹⁰² Kalânîsî, Rıdvan'ın Çavlı'dan korktuğu için yardım talebine gerek duymaksızın oradan ayrıldığını kaydetmektedir.¹⁰³

98 İbnü'l-Esir, X/340-341; Abu'l-Farac, II/345.

99 İbnü'l-Esir, X/344-345; Altan, s. 58; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 205-206.

100 Kalânîsî, s. 26.

101 Mateos, s. 232; İbnü'l-Esir, X/344-345; Kalânîsî, s. 27; Abu'l-Farac, II/346-347; Ebû'l-Fidâ, II/222; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 206; Altan, s. 58.

102 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 206; Altan, s. 58.

103 Kalânîsî, s. 27.

10- Melik Rıdvan'ın Antakya Haçlıları ile ittifakı ve Balis'i ele geçirmesi:

Selçuklu Sultani Muhammed Tapar, Çavlı'nın bazı hatalarının yanı sıra hazineye vergi göndermemesi üzerine onu görevden azledip yerine Mevdud b. Altuntekin'i tayin etmişti. Çavlı Sakavu ise Belih çayı savaşından (1104) itibaren Musul'da tutuklu bulunan Urfa kontu Baudouin ve Josselin'i 70 000 dinar fidye ödeme-leri, Müslüman esirleri salivermeleri, hasımlarına karşı kendisine destek verme-leri şartıyla saliverdi.¹⁰⁴ Saliverilen Baudouin Urfa kontluğununa geri dönmek isteyince Urfa'yı da hâkimiyeti altında bulunduran Tankred bu duruma karşı çıktı ve aralarında düşmanlık baş gösterdi.¹⁰⁵ Urfa'nın eski kontu Baudouin anlaş-ma gereği Çavlı'dan yardım istedi. Ancak bir süre sonra iki haçlı reisi aralarında anlaştılar ve Urfa Baudouin'e iade edildi.¹⁰⁶ Bu sırada Rıdvan, Tankred'e mektup yazarak Çavlı'ya karşı tedbirli davranışmasını istedi. Zîra Bâlis şehrini ele geçirmiş olan Çavlı, Halep'i de tehdit ediyordu ve bu sebeple o bölgedeki Hristiyan hâkimiyeti için de tehlikeli olabilirdi (Eylül 1108).¹⁰⁷ Rıdvan'ın mektubunun içeriğine değinen İbnü'l-Esir, Çavlı'nın Halep Sel-çuklu Melikliğine ait toprakları istila ve işgale başlaması üzerine Tankred'e siyasi içerikli bir mektup yazdığını ve bu mektupta Rıdvan'ın dert ortağı Tankred'mış gibi ona Çavlı'nın ihanetinden yakındığını ve eğer kendisine yardımcı olmazsa Haçlıların da Suriye'de barınma imkânı olmayacağına dile getirerek ade-ta yardım ya da ittifak etmesi için yalvarmaktadır.¹⁰⁸ Böyle bir vakianın Müslüman bir beldenin Müslüman bir emirine makul görünmediği açıklıktır. Rıdvan'ın yardım teklifini makul karşılıyan Tankred ordusunu hazırlayıp yola çıktı.¹⁰⁹ Bu durumdan ha-berdar olan Çavlı da gerektiğinde kendisine yardımcı olmaları şartını ileri sürdüğü anlaşma gereği saliverdiği haçlı liderlerin-

104 Abu'l-Farac, II/3467-348; Zettersen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, IX/734-735; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 207.

105 Haçlı liderlerin anlaşmazlığı hususunda ayrıntılar için bkz. İbnü'l-Esir, X/369-370.

106 Maalouf, s. 105; Zettersen, "Rıdvan b. Tutuş", İA, IX/734-735; Se-vim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 207.

107 İbnü'l-Esir, X/370-372; Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", XXXV/49-50.

108 İbnü'l-Esir, X/372-373; Maalouf, s.105-106; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 208.

109 Abu'l-Farac, II/348.



den Urfa kontu Baudouin ve Josselin'e haber salarak kendisine yardımına gelmelerini istedi. Bir taraftan Çavlı bir taraftan Rıdvan Haçlı liderlerle ittifak yapmaktaydı. Hâlbuki daha önce her ikisi Haçlılara karşı mücadele etmek için başarısız da olsa ittifak yapmışlardı. Bu tür ittifakların izahı şudur ki, gerek haçlı liderlerinde gerekse bölgedeki Müslüman Türk emirlerinde dini gayeye matuf hareket edilmiyor bilakis siyasi konumlarını muhafaza etmek için gerektiğinde dini söylemi kullanıyorlardı. Aksi takdirde böyle bir ittifakın din adına; Müslümanı muhafaza etmek ya da haçlıları bölgede kuvvetlendirmek adına yapılması mümkün gözükmemektedir.

Yanındaki bazı Türk emirlerin Mevdud b. Altunegin'in Muşlu' ele geçirmesini gerekçe göstererek ayrılmaları üzerine Çavlı, bin atlidan oluşan ordusuyla Baudouin ve Josselin komutasındaki haçlı müttefikleriyle birlikte Tellü Başır civarına konuşlandı. Diğer taraftan ordusuya harekete geçen Tankred de Rıdvan'ın bizzat katılmayıp ancak gönderdiği 600 kişiden oluşan yardım kuvvetini ordusuna dâhil etmiş ve tamamı 2100 kişiden oluşan orduyla Tellü Başır'e gelmişti.¹¹⁰ İbnü'l-Adîm, Rıdvan'ın da bu savaşa bizzat katıldığını kaydetmiştir.¹¹¹ Yardım talebinde bulunanın Rıdvan olmasına rağmen bu ittifakta ordunun başında olmayı diğlikat çekici bir husustur. Bu tavrını Müslüman-Türk emirleriyle yaptığı bazı ittifaklarda da göstermiştir. Netice itibariyle Müslüman-haçlı ittifaklarından oluşan her iki tarafın ordusu Tellü Başır'de karşı karşıya geldi. Tankred'in, haçlı birliklerine saldırarak geri püskürttüğu sırada Çavlı Tankred'in yaya birliklerine saldırıp gerek Tankred'in kuvvetlerine gerekse Rıdvan'ın gönderdiği kuvvetlere büyük zayıat vermiştir. Ancak Çavlı, Tankred'in saldırısına dayanamayan müttefik Haçlı kuvvetlerinin geri çekilmek zorunda kalması ve savaşın seyrini dikkate alan yanındaki bazı emirlerin de geri çekilme-siyle ağırlıklarını bırakarak savaş meydanını terk edip Rahbe'ye çekilmek zorunda kaldı (Kasım 1108).¹¹² Neticede Haçlılarla Rıdvan'ın ordusu, Haçlılarla Çavlı'nın ordusuna galip gelmiş-

¹¹⁰ İbnü'l-Esir, X/372-373; Abû'l-Farac, II/348-349; Maalouf, s. 103; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 208. Altan, s. 58. Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DİA, XXXV/49-50.

¹¹¹ İbnü'l-Adîm, s. 108-109.

¹¹² İbnü'l-Esir, X/372-373; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s.208; Altan, s. 58.

ti.¹¹³ İbnü'l-Adîm, bu savaşta her iki tarafın genellikle Haçlı askerlerini öldürdüğünü, bu sebeple haçlıların büyük kısmının meydanı terk ederek kaçıklarını ve iki taraf geriye çekilirken; Rıdvan'ın ordusuya Halep'e, Tankred'in ise Antakya'ya gittiğini kaydetmiştir.¹¹⁴ İbnü'l-Esir'in kaydına göre Müslümanlar için büyük bir felaket olan bu savaşta pek çok Müslüman ölmüş, para ve ağırlıkları Tankred tarafından ele geçirilmiştir.¹¹⁵ Çavlı ve müttefiklerinin savaşı kaybedip geri çekilmelerinden sonra Tankred, meydandaki ganimetleri toplayarak Antakya'ya dönmüş ve Rıdvan'ın gönderdiği askerlerden sağ kalanları ise Halep'e göndermiştir. Bu savaşa az bir kuvvetin dışında bizzat katılmayan Rıdvan ise; Balis'i geri almak,¹¹⁶ Çavlı tehdidinden Halep bölgesini kurtarmak ve ittifak kurduğu Tankred'in bölgeye saldırmamasından bir süreliğine de emin olmak gibi kazançlar elde etmiştir.¹¹⁷ Ancak bir süre sonra Müslüman-Haçlı ittifakı dağıldı ve Müslümanlar aleyhine bir araya gelen haçlı liderler Trablus, Banyas, Cübeyl (1109), Beyrut (1110) gibi önemli Müslüman şehirlerini ele geçirdiler.¹¹⁸

11- Selçuklu ordusunun Suriye bölgesinde Haçlılara karşı ilk harekatı (1110 Seferi):

Haçlıların Müslümanlar aleyhine kazandıkları bu başarılar, başta Dımaşk emiri Tuğtekin'i ve Haleb Selçuklu meliki Rıdvan olmak üzere Suriye'deki Büyük Selçuklu imparatorluğunu metbu tanıyan bütün öteki mahalli emirliklerin Haçlılar karşısındaki durumlarını ciddi bir şekilde tehlikeye düşürmüştü. Bunun durum üzerine Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, bölgedeki yerel emirlerine mektuplar yazarak Musul valisi komutasında Mevdûd komutasında büyük bir ordu oluşturup Haçlılarla mücadele etmeleri emrini verdi.¹¹⁹

113 Abu'l-Farac, II/348-349.

114 İbnü'l-Adîm, s. 109.

115 İbnü'l-Adîm, s. 109; İbnü'l-Esir, X/372-373.

116 Sevim, "Rıdvan b. Tutuş", DIA, XXXV/49-50.

117 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 209; Zettersen, "Rıdvan b. Tutuş", IA, IX/734-735; Altan, s. 59.

118 Altan, s. 59.

119 İbnü'l-Adîm, s. 109; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 210-211; Altan, s. 59.



Selçuklu sultani, Haçlılarla savaşılması hususunda emir ve rince; bölgedeki emirler harekete geçtiler ve büyük bir ordu meydana getirdiler. Bunlar arasında, Musul hâkimi Emir Mevdûd, Tebriz ile Diyarbekir'in bir kısmına hâkim olan Sökmen el-Kutbî, Hemedân ve civarına hâkim olan Porsuk'un iki oğlu Emir İl begi ve Zengî, Meraya Emiri Ahmedîl vardi. Ayrıca Erbil hâkimi Ebû'l-Heycâ Mardin hâkimî İlgazi ve Bekciyye emirlerine de mektuplar yazılıp Melik Mes'ûd ve Mevdûd'a iltihak etmeleri istenildi. İlgazi ise bizzat katılmayıp oğlu Ayaz'ı gönderdi. Bu emirler, önce Sincâr üzerine yürüdüler ve Haçlıların elindeki bir kaç kaleyi fethettilken sonra Urfa şehrîne gelip bir süre muhasara ettiler.¹²⁰ Bu arada Müslümanların bir araya gelip haçlılara karşı savasaçağı haberini alan bölgedeki Haçlılar, süvari ve piyadeleriyle Urfa'yi muhafaza etmek için yola çıktılar. Fırat'ın kıyısına geldiklerinde Müslümanların çok sayıda askere sahip olduklarını gördüler ve daha ileri gitmemeyip orada beklediler.¹²¹ Bir süreden beri Müslümanların kuşatma altında tuttukları Urfa, yiyecek sıkıntısı nedeniyle neredeyse fethedilecekti ki, Antakya Haçlı kuvvetleri bölgeye geldi. İki ordu bir süre karşı tarafın saldırısını bekledi ancak bu gerçekleşmedi. Müttefik Müslüman kuvvetleri, Haçlıların Fırat ırmağını geçerek ovada karşılıra karşılarına çıkmaları düşüncesiyle taktik gereği Urfa'dan ayrılip Harran'a gitmeyi uygun gördüler. Müslümanlar, Urfa önlerinden ayrılmışca Haçlılar, Müslümanların takımıne düşmeyip yanı nehri geçmeyeip sadece getirdikleri erzakları ve savaş aletlerini Urfalılara vererek tekrar Fırat'ın kenarına döndüler ve ardından Suriye tarafına geçtiler.¹²²

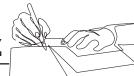
Bu arada müttefik Müslüman ordusuna katılmamış olan -nedeni hakkında fikir edinemediğimiz- Halep meliki Rıdvân, Urfa'ya yardım için toplanan Haçlıların Halep bölgesinden ayrılmasını fırsat bilip Tellü Başır savaşı sonrası Tankred ile anlaşma yapmış olmasına rağmen Antakya bölgесine saldırılarda bulundu ve Haçlılar tarafından işgal edilen yerlerinin bir kısmını geri aldı. Bölgede kalan Haçlıların birçoğunu öldürüp mallarını yağmaladı ve Tankred'in dönüşünü haber alınca da Halep'e döndü (1111).¹²³

120 İbnü'l-Esir, X/388-390.

121 İbnü'l-Adîm, s. 110.

122 İbnü'l-Esir, X/388-390; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 211.

123 İbnü'l-Adîm, s. 110; Azîmî Tarihi, s. 45; İbnü'l-Esir, X/388-390; Kalânisî, s. 44; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 212.



Suriye bölgесine dönen Tankred, kendilerinin olmadığı dönemde Halep meliki Rıdvan'ın gerideki haçlılara yaptığına misliyle karşılık verip Halep'e bağlı şehir ve köylere saldırılarda bulundu. Buralardaki halkın bir kısmını öldürüp bir kısmını -çoğu kadın ve çocuk olmak üzere- esir aldıktan sonra halkın ellerindeki bütün malları yağmalayıp Esârib kalesine yöneldi ve burayı kuşattı.¹²⁴ Çok önemli kalesinin kuşatılması sonrası Rıdvan, Tankred'e elçi göndererek 20.000 altın, 10 at verip Antakya seferi sırasında aldığı esirleri serbest bırakmak şartıyla sülh talebinde bulundu.¹²⁵ Ancak Tankred bunu az bularak kabul etmeyince sülh gerçekleşmedi. Bir süre daha zaman kazanmaya çalışan Rıdvan, Esârib'e yardım gönderemeyeceğine kanaat getirince Tankred'in anlaşma teklifinde ki 20 bin altın yerine 30 bin altın teklifini kabul etti ancak bunu taksitle ödeyeceğini belirterek kuşatmadan vazgeçmesini önerdi. Tankred bu ikinci teklifi de kabul etmedi ve kuşatmayı daha sıkı tutmaya başladı. Hal böyle olunca Esârib kalesindeki askerler kuşatmaya daha fazla dayanamayarak kaleyi teslim etmek zorunda kaldılar (1111).¹²⁶ Kalânîsî, Tankred'in Esârib kalesindeki halka dokunmadığını, kalmak ve gitmek arasında onları serbest bıraktığını kaydetmiştir.¹²⁷ Esârib'in tesliminden sonra Halep bölgesinde birkaç önemli kaleyi de ele geçiren Haçlılar, Halep'i tehdit edince; Rıdvan, üçüncü kez anlaşma teklifinde bulunmak zorunda kaldı.¹²⁸ Bu kez sülh teklifini kabule yanaşan Tankred; 20 bin altın, 10 at ve son Antakya seferi sırasında aldığı Ermeni tutşakları geri vermesi, kuşatma sırasında Esârib yörelerinden toplanıp Halep'e götürülen ürünlerin ve esirlerin Haçlılara teslimi" şartlarıyla bir anlaşma yaptı.¹²⁹ Abu'l-Farac, 32 bin dinar, 20 arap atı ve 40 balya kıymetli kumaş karşılığında mahsüllerin toplanmasından sonra ödemek şartıyla anlaşma yaptığı kaydetmektedir.¹³⁰

124 İbnü'l-Adîm, s. 111; Azîmî Tarihi, s. 45; İbnü'l-Esir, X/388-390; Kalânîsî, s. 44-45; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 211.

125 İbnü'l-Adîm, s. 111; Sevim, "Rîdvân b. Tutus", DİA, XXXV/50.

126 İbnü'l-Adîm, s. 111; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 213.

127 Kalânîsî, s. 44-45

128 Ebû'l-Fidâ, II/224-225.

129 İbnü'l-Adîm, s. 111; Kalânîsî, s. 45; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 214.

130 Abu'l-Farac, II/350; Ebû'l-Fidâ, Halep sahibi Rıdvan'ın Haçlılarla 32 bin dinar, sayı ve miktar belirtmeksiz onların yükleri taşıyacak atlar ve elbiseler karşılığında sülh yaptığını kaydetmiştir. Ebû'l-Fidâ, II/224-225.



Bir süre sonra Esârib'e tekrar gelen Tankred, yörelerdeki ürünlerin toplanmasını durumunu göz önünde bulundurarak Rıdvan'dan anlaşma gereği olan paranın ödenmesini, Ermeni tutساکların saliverilmesini, istenilen atların teslim edilmesini istedi. Rıdvan da bu talepleri yerine getirirken Tankred'in Esârib'den götürdüğü esirleri iade etmesini istedi. Tankred'de onları Halep'e Rıdvan'a gönderdi.¹³¹

Bu arada Mevdud komutasındaki müttəfik Müslüman kuvvetler, Haçlıların geri çekilmesinden sonra Urfa'yı tekrar kuşatmış asker ve erzak açısından güçlenmiş olan şehri alamayacaklarına hükmederek kuşatmadan vazgeçip Tell Bâşır'e yöneldiler ve bura'yı kuşattılar.¹³²

12- Selçuklu ordusunun Suriye bölgesinde Haçlılara karşı ikinci harekâtı (1111 Seferi):

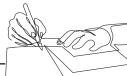
Halep meliki Rıdvan'ın gerek Haçlılara ödediği vergilerden ötürü ekonomik kriz yaşaması gerek Halep sınıra dayanmalarından dolayı kendisini emniyyette hissetmemesi Büyük Selçuklu Sultanının yardımına başvurması zaruretini doğurmuştu. Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Bağdat'ta oluşunu fırsat bilerek hemen Haleb'teki itibar sahibi Haşimi ailesinden birisinin başkanlığında sufi, fakih ve tacirlerden oluşan bir heyeti Halife'ye ve Sultan'a yardım talebiyle gönderdi. Bir Cuma günü Halife ve Sultan karşısında bazı taşkınlıklarda da bulunan bu yardım talep heyeti dertlerini Sultan ve halifeye paylaşabilmişlerdi.¹³³ Ancak Maalouf, Halep'teki meşhur kadi Abdülfadıl b. el-Haşab'ın Rıdvan'ın haçlılar karşısındaki zilletine dayanamayarak onde gelenlerden oluşturduğu bir heyetle Bağdat'a hilafet merkezine gittiğini ve halifeye dertlerini anlatabilmek için taşkınlık yaptıklarını ve bu yolla seslerini duyurabildiklerini kaydetmektedir.¹³⁴ Neticede Sultan Muhammed Tapar, Musul valisi Mevdud b. Altuntekin'e yeniden oluşturacağı ordunun başında Haçlılarla mücadele etmesi emrini verdi. Daha önceki ittifakta yer alan emirlerin de iltihakiyla bu kez Harran'da toplanan ordu,

131 İbnü'l-Adîm, s. 112.

132 İbnü'l-Esir, X/388-390; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 212.

133 Abu'l-Farac, II/350-351; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 217-218.

134 Ayrintılar için bkz. Maalouf, s. 115-121,



bazı kaleleri ele geçirdikten sonra; Şeyzer Emiri İbn Munkiz'in haçlıların Şeyzer üzerine geldiğini haber verdiği ve yardım talep ettiği mektubu aldılar. Bu çağrı üzerine yola çıkan müttefik kuvvetler yol üzerindeki Joscelin yönetimindeki Tellü Başır'ı kuşattılar.¹³⁵ Haberi alan Tankred, Tellü Başır'e yardım için Şeyzer kuşatmasını kaldırıldı.¹³⁶ Müttefik Müslüman kuvvetler, Tellü Başır kuşatmasını sürdürürken Rıdvân'ın: "Gerçekten ben mahvolmuş durumdayım, bu yüzden artık Haleb'den ayrılmak istiyorum. Süratle buraya geliniz" ifadelerini içeren mektubu buradaki emirlere ulaştı. Bu sırada bazı emirler arasında da pürzülerin çıkması üzerine kuşatma kaldırıldı ve Mevdud b. Altuntekin komutasındaki müttefik Selçuklu ordusu ayrılan bazı emirlerin dışındaki kuvvetlerle Halep yoluna koyuldu.¹³⁷

Halep önlerine gelen Müttefik Selçuklu ordusunun askerlerinin Halep civarında ahalije kötü muamelesinden dolayı Rıdvân, şehrin kapılarını kapattı ve savunma tedbirleri aldı.¹³⁸ Kapıların kapatılması üzerine Haleplilerin dışarıyla ilişkisi kesildiği için şehirde bir süre sonra yiyecek sıkıntısı beraberinde de çapulculuk baş gösterdi. Bu durum üzerine halk, Melik Rıdvân'ı tutumundan dolayı şiddetli bir şekilde kınamaya başladı.¹³⁹ Maalouf, Rıdvân'ın bu yardım ordusunun gelişinden hoşlanmadığını hatta bu ordunun teşekkülünde büyük bir katkıya sahip olan Kadı İbnü'l-Haşab'ın ve yanındaki etkin isimlerin tutuklanıp hapsedildiğini, akabinde Halep şehrinin kapılarını yardımcı kuvvetlere kapatıp, fırsat buldukça yardım için gelen kuvvetleri hırsız ve soyguncu ekipleri aracılığıyla yağmalattığını, bu durumu gören Mevdud komutasındaki birliklerin de herhangi bir çatışmaya girmeden dağıldıklarını kaydetmiştir.¹⁴⁰ Ali Sevim, askerlerin bölgedeki halka yönelik eylemlerinden dolayı Rıdvân'ın bu davetten dolayı çokça pişmanlık yaşadığını, emir ve komutanlara karşı güvensizlik hissettiğini bu sebeple ittifaklarda yer almaktan çekindiğini kaydetmiştir. Ancak Rıdvân'ın bu

135 Abu'l-Farac, II/350-351; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 217-218.

136 İbnü'l-Adîm, s. 113; Abu'l-Farac, II/351.

137 İbnü'l-Adîm, s. 114; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 217-218.

138 İbnü'l-Adîm, s. 114; Abu'l-Farac, II/351; Ebu'l-Fidâ, II/225; Zekkâr, III/1198; Altan, s. 60-61; Sevim, "Rîdvân b. Tutuş", DİA, XXXV/50.

139 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 218; Altan, 60-61.

140 Maalouf, s. 121-122.



tutumunun daha önceki ittifak çağrılarına gösterdiği tepkilerde de aramak lazım geldiği kanaatindeyim. Zira Rıdvân, bir takım hırsız ve soyguncu taifeyi Selçuklu ordusuna salarak faaliyetlerde bulunmalarını isteyerek¹⁴¹ saldırgan konuma düşmüştür. Yardım için gelen ordunun kuşatma yapmayıp kale kapısının kapanmasıyla geri dönmeyi tercih etmesine rağmen Halep'i ele geçirecekleri düşüncesi taşıması ve ittifaklardan sakınması Rıdvân'ın idari ve siyasi zafiyetinin yanı sıra kişilik zafiyetinden de kaynaklanmaktadır. Ayrıca kent savunmasında Batını anlayışa sahip genç gönüllülerini kullanması durumu da batınilerin tesirinde kalan Rıdvân'ın kuruntu içerisinde olma ihtimalini düşündürmektedir.

Rıdvân'ın tepkisinden sonra Halep'i terk eden müttefik kuvvetler, Maarratû'n-Nûman'a vardılar.¹⁴² Mevdud ve Tuğtekin'in haricindeki diğer emirlerin oradan hâkimiyetleri altındaki topraklara dağılmaları üzerine; Mevdud ve Tuğtekin kuvvetleriyle Asi nehri kıyısında karargâh kurdular. Böylece haçlılarla mücadele için oluşturulan bu girişim de bir başarı elde edemeden sona erdi (Ağustos 1111).¹⁴³ Abû'l- Farac, Mevdud'un Halep'ten ayrılp Şam'a gittiğini ve burada Tuğtekinle ittifak yaptığı kaydetmektedir.¹⁴⁴

13- Halep Meliki Rıdvân'ın Dımaşk Emiri Tuğtekin ile İttifakı:

Antakya hâkimi Tankred'in Azaz'ı işgale hazırlandığı haberi alan Rıdvân bu kez Dımaşk emiri Atabeg Tuğtekin'den yardım istedi ve onu Halep'e davet etti. Görüşmede taraflar; Atabeg Tuğtekin'in Rıdvân'a tabi olduğunu, adına hutbe okutup para bastırmayı kabul ettiğini, gerektiğinde birbirlerine para ve askeri yardımlarda bulunacaklarına dair söz verdiklerini içeren bir anlaşma imzaladılar (506/1112).¹⁴⁵ Dımaşk'a dönen Tuğtekin anlaşma gereği verilen sözleri yerine getirdi. Bu sırada Kudüs Kralı I. Baudouin, Dımaşk civarına saldırınca Tuğtekin anlaşmaya dayanarak Rıdvân'dan yardım istedi ancak Rıdvân yardıma

141 İbnü'l-Adîm, s. 114; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 218.

142 Ebu'l-Fidâ, II/225.

143 İbnü'l-Esir, X/388-390; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 218-219.

144 Abu'l-Farac, II/351; Ayrıca bkz. Zekkâr, III/1198.

145 İbnü'l-Adîm, s. 118; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s.220.

gitmedi.¹⁴⁶ Taberiye'de Haçlılar'ın bozguna uğramasından sonra 100 süvari göndermekle yetinince Tuğtegin de buna öfkelenip Dımaşk'ta onun adına okunmakta olan hutbeye son verdi (1 Re'bülevvel 507 / 16 Ağustos 1113).¹⁴⁷ Melik Rıdvan'ın Haçlılara karşı mücadele edebilmek için güçlü bir ittifak cephesi oluşturma çabaları, ya Müslüman emirlerin çıkar hesapları ya da kendisinin şüpheci ve kararsız tutumu sebebiyle her defasında başarısızlığa uğradı.¹⁴⁸

14- Halep meliki Rıdvan'ın Ölümü:

Bu süreçten sonra haçlılarla mücadelede adından bahsedilmeyen Halep Meliki Rıdvan, 1113 yılında kendisini oldukça yıpratan ve takatten düşüren şiddetli hastalık nedeniyle Halep'te hayatı gözlerini yummuş (16 Aralık 1113)¹⁴⁹ ve Meşhedü'l-Melik'e gömülmüştür. Halep melikliğine ise oğlu Alparslan geçmiştir.¹⁵⁰ İbnü'l-Esir, Rıdvan'ın övgüye layık işler yapmadığını, iki kardeşini öldürmekle birlikte dönemde Halep'te batınilerin sayısının çoğaldığını ve onlardan yardım isteyecek kadar dini zayıf birisi olduğunu kaydetmiştir.¹⁵¹

Sonuç:

Tutuš b. Alparslan'ın vefatının akabinde Suriye Filistin Selçuklu Devletinin başına geçen Rıdvan b. Tutuš, bu devletin biricik hükümdarı olarak idarede bazı tasarruflarında bulunmuş ancak bu tutumu kısa sürede bölgede hâkimiyetini kaybetmesine neden olmuştu. Başlangıçta kardeşi Dukak'ın Dımaşk şehrine giderek bağımsızlığını ilan etmesi, ardından bazı iş bilir emir ve komutanların Rıdvan'ın hâkimiyetinden ayrılp Dukak'la ve diğer emirlerle işbirliğine gitmesi, Fatimi devletinin bu devletin sınırlarındaki bazı bölgeleri -Filistin bölgesi gibi- hâkimiyeti altna alması Rıdvan'ın hâkimiyet alanının küçülmesini beraberinde getirmiştir. Rıdvan, bu topraklar üzerinde hâkimiyetini kuvvet-

146 İbnü'l-Adîm, s. 118; Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuš", DİA, XXXV/50.

147 İbnü'l-Adîm, s. 118; Kalânisî, s. 66; Azîmî, s. 46; Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 220.

148 Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 220; Altan, s. 61.

149 Kalânisî, s. 71; Azîmî Tarihi, s. 46; Ebu'l-Fidâ, II/227; Zekkâr, III/1198; Çetin, 148.

150 İbnü'l-Adîm, s. 119; İbn Kesîr, XII/336; Sevim, "Rıdvân b. Tutuš", DİA, XXXV/50.

151 İbnü'l-Esir, X/397-398.



lendirmek için bölgedeki Müslüman emirlerle samimi diyalog yolunu seçip kuvvetli ilişkilerle güçlenmek yerine, koşulsuz itaat etmeleri yaklaşımıyla baskiya yönelmesi ve onlarla mücadele yolunu tercih etmesi emirlerin muhalefetine akabinde ise bağımsız emirler şeklinde davranışlarına yol açtı. Dolayısıyla düşmanları çoğaldıkça hâkimiyeti altındaki topraklarda bir o kadar küçüldü. İşte bu sırada başlayan Haçlı savaşlarının da bölgede yoğunlaşmasıyla Rıdvan'ın elinde kalan bazı şehir ve kaleler haçlı işgaliyle yüzleşmiş ve Ridvan'ın melikliği Halep şehri ve etrafındaki birkaç küçük yerleşim yeriley sınırlı hale gelmiştir.

Topraklarının haçlılar tarafından ele geçirilmesi sürecinde; hâkimiyeti altındaki Antakya şehrinin muhafazası için valisi Yağısıyan'a gerekli desteği sağlamadığı gibi şehri haçlı saldırısından kurtarmak için oluşturulan müttefik Müslüman ordusuna da katkıda bulunmamış hatta Haçlılarla anlaşma yapmış olma ihtimaliyle itham edilmiştir. Hâkimiyeti altındaki önemli şehir ve kalelerin -Maarra gibi- haçlılarca işgali esnasında da yardım taleplerine cevap vermemiş/verememiş olması; ya gücsüzlüğü ya beceriksizliği ya da işbirlikciliği ile izah edilebilir.

Anadolu Selçuklu Sultanının Haçlılarla mücadele hususundaki ittifak çağrısına dâhil olması takdir edilecek bir tutum iken aynı tavrı bölgedeki haçlılara karşı oluşturulmaya çalışılan ittifaklarda gösterememiş olması büyük bir zafiyet olarak görülmektedir. Rıdvan b. Tutuş'un bölgede haçlılarla yaptığı mücadelelerin seyrine bakıldığından ciddi bir mücadele örneğine rastlanılmamaktadır. Halep meliki Rıdvan'ın Haçlılara yönelik etkin faaliyetlerinin birçoğu, haçlıların bölgeyi terk edip başka yerlerde savaşlıklarını zamana ya da bu savaşlardaki aldıkları mağlubiyetle zayıf düştükleri zamana denk gelmektedir. Haçlıları toprakların atmak için eline geçmiş olan iki önemli fırsatı -Bohemund'un esareti ve Antakya'nın bir süre ordusuz kalması, Harran savaşı sonrası haçlıların büyük zafiyeti- da gereği gibi değerlendirememiş yani Antakya'yı haçlıların elinden almak için gerekli adımı atmamıştır/atamamıştır. Haçlılarla yaptığı iki savaşın ikisinde de -Artah, Kella- büyük yenilgi alması, haçlı ordularının bulunmadığı sırada da haçlı topraklarına akınlar yaparak bazı kaleleri alması ve ganimet toplaması, aslında haçlılarla mücadele etmek isteyen Rıdvan'ın mücadele edecek bir güç sahip olmadığına da işaret etmektedir. Ancak onun bu durumu; ittifak arayışlarına girmesine rağmen oluşan müttefik Müslüman ordularına katılmama, onların yardımını reddetme,



gerekliğinde haçlılardan Müslüman emirlere karşı yardım talep etme hakkını ona vermemektedir. Dolayısıyla Rıdvان'ın tutumunu vaziyeti kurtarma çabası olarak değerlendirilebiliriz.

Rıdvan'ın idaresinde, özellikle haçlılarla münasebetinde başarılı bir görüntü çizmesinin altındaki temel neden, siyasi ve idari kabiliyetinin zayıf oluşu yatomaktadır. Bu zafiyeti, kendisine yardımcı olabilecek devlet adamları ve komutanları hizmetinde tutma becerisine sahip olamadığında gösterdiği gibi hâkimiyetini güçlendirmenin yolunun sulu yerine Müslüman emirlere saldırarak gerçekleşeceğini düşünmesi ve tatbikinde açıkça görülmektedir. Rıdvan, izlediği bu siyasetle başarılı olamayacağını anlayınca, ayakta kalabilmek için her türlü yolu denemekten imtina etmemi; müslim-gayrimüslim, sünni-şii-batını veya ırk ayrimı yapmaksızın herkesle her türlü işbirliğinin içerisinde girmiştir. Ancak bu tavırlarıyla güvenilirliğini yitirmesinin yanı sıra sürekli kendine yeni düşmanlar edinmiş, siyasi kişiliğini zaafa uğratmakla birlikte şahsiyetini de gözden düşürmüştür. Rıdvan'ın siyasi ve idari tutarsızlığını ve başarısızlığını, Batinilerle ilişkisi ve aşırı derecede onların etkisi altında kalışıyla izah edebiliriz.



1-Haçlıların yerlesītīği ve yerleşmek için mücadele ettilerini Ortadoğu verlesim verlerini gösteren harita.¹⁵²

¹⁵² Sevim, *Selçuklu Devleti Tarihi*, Resim ve Haritalar bölümü, Harita no:1.



KAYNAKÇA

1. ---"Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı", Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987.
2. ---Abu'l-Farac Gregory; *Abu'l-Farac Tarihi*, (çev. : Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara 1987.
3. ---Adı Bilinmeyen Bir Süryan;, *1. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi* (Notlar: H. A. R. GIBB=Türkçeye Çev.:Vedii İlmen), İstanbul 2005.
4. ---Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (H.483/1090-91—571/1175?); *Azîmî Tarihi-Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölmeler* (H.430-538/1038-1144), (Çev: Ali Sevim), Ankara 2006.
5. ---Çetin, Osman; *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 2009.
6. ---Demirkent, İşin; *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997.
7. ---_____;*Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, TTK Basımevi, Ankara-1996.
8. ---Duman, İbrahim; Halep Selçuklu Meliki Rûdvân B. Tutuş Devrinde Halep Ve Çevresinin Sosyo-Ekonominik Durumu Hakkında Bir Araştırma (1095-1113), The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science (JASSS), Number: 37, s. 491-509, Autumn I 2015, s.492-493.
9. ---Ebru, Altan; *Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri*, TYB Akademi, s. 51-63, Eylül 2014.
10. ---Erer, Raşid; *Türklere Karşı Haçlı Seferleri*, (2. Basım), Bilgi Yayınevi, Byy. 1993.
11. ---Ebû'l-Fidâ; *Kitâbu'l-Muhtasar Fî Ahbâri'l-Beşer*, El-Matbaatu'l-Hüseyniyyetü'l-Mîsriyye, I. Baskı, Ts.
12. ---Gögebakan, Göknur; "Malatya", *DIA*, Ankara 2003, XXVII/469.
13. ---Hasan, İbrahim Hasan; *İslam Tarihi*, (Çev.: İsmail Yiğit), İstanbul 1992.
14. ---Hitti, Philip K.; *İslâm Tarihi* (çev: Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1989.
15. ---İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn, (1192-1262); *Zübdetü'l-Halebmin Târîhi Haleb'de Selçuklular* (H.447-552/1055-1127), (Seçme, Tercüme ve değerlendirme: Ali Sevim), Ankara 2014.
16. ---İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Esir (ö. 630/1232); el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi (Çev.: Abdullah Köşe), Bahar Yayınları. İstanbul 1987.
17. ---İbn Kalânîsî, EbûYa'lâ Hamza İbn Esad et-Tamîmî (1073-1160); *Zeyl-i Târih-i Dîmaşk (Şam Tarihine Zeyl-I.II. Haçlı Seferleri Dönemi)*, (Çev. Onur Özatağ), İstanbul 2015.
18. ---İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şîhâbiddîn Ömer b.

- Kesîr (ö. 774/1373); *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Çev.: Mehmet Keskin) I-XV, Çağrı Yayınları, Ankara Ts.
19. ---Kafesoğlu, İbrahim; *Selçuklu Tarihi*, I. Bsk. (MEB), İstanbul 1972.
 20. ---Kara, Seyfullah; *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007.
 21. ---Küçüksipahioğlu, Birsel; *Haçlı Devletleri*, Türkler Ansiklopedisi, VI/687-694, Ankara 2002.
 22. ---Lamb, Harold; *Tanrı'nın Krallığı* (Çev: Derya Öztürk), İstanbul 2014.
 23. ---Maalouf, Amin; *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1998.
 24. ---Nomiko, H.A.; *Haçlı Seferleri* (Çev.: Kriton Dinçmen), İstanbul 1997.
 25. ---Özaydın, Abdülkerim; "Dânişmendliler", *DIA*, İstanbul 1993.
 26. ---Poyraz, Mevlüt; "Antakya'nın Haçlılarca İşgali Üzerine bir Değerlendirme" TÜRKÜ Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 2018, Yıl 6, Sayı 13; s.189-202.
 27. ---_____ ; "Maarratu'n-Nûman Şehrinin Haçlılarca İşgali Üzerine Bir Değerlendirme", Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi Tam Metin Kitabı, (Erişim Tarihi, 11.05.2018), s. 218-232.
 28. ---_____ ; "I. Haçlı Seferi Ve Harran Emirlerinin Haçlılarla Mücadelesi", "I. Uluslararası İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran Sempozyumu" İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran, s.132-159; Şanlıurfa/Aralık 2017.
 29. ---Runciman, Steven; *Haçlı Seferleri Tarihi* (çev: Fikret İşiltan), TTK Basımevi (2. Baskı), Ankara 1989.
 30. ---Sahillioğlu, Halil; "Antakya", *DIA*, İstanbul, 1991. III/228.
 31. ---Sauvaget, J.; "Haleb", *İA* (MEB), V/117-122, İstanbul 1988.
 32. ---Sevim, Ali; *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, Ankara 1989.
 33. ---_____ ; *Anadolu'nun Fethi-Selçuklular Dönemi*, Ankara 2014.
 34. ---_____ ; "Rûdvân b. Tutuş", *DIA*, XXXV/49.
 35. ---Strf.ck; "Antakya", *İA* (MEB), I/456.
 36. ---Sümer, Faruk; "Selçuklular", *DIA*, XXXVI/381.
 37. ---Turan, Osman; *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2009.
 38. ---Urfalı Mateos ve Papaz Grigor, *Vekâyi-Nâme (952-1136) ve Grigor'un Zeyli (1136-1166)*, (Çev:Hrant D. Andreasyan), TTK Basımevi (3. Baskı.), Ankara 2000.



39. ---Yâzîcî, Tâlib; "Halep", *DÍA*, XV/239-241.
40. ---Zettersteen, K. V.; "Rûdvan b. Tutuş", İA (MEB), IX/734-735. İstanbul 1988.
41. ---Zekkâr, Süheyîl; *El-Mevsûatu's-Sâmiyye fi Tarîhi'l-Hurûbi ve's-Sâlîbiyye-Medhalu ile Târîhi'l-Hurûbi ve'S-Sâlîbiyye*, Dîmaşk-1417/1995.



تدریس علم الكلام كجزء من عملية التربية والتعليم الديني في العهد العثماني

Mustafa ÖZDEN

الأستاذ المساعد الدكتور مصطفى أوزدن

جامعة بارطون - تركيا

تدریس علم الكلام كجزء من عملية التربية والتعليم في العهد العثماني

كما هو واضح من العنوان فإننا سوف ننطرق الى مرحلة تأريخية معينة تختص علم الكلام وهي تدریس هذا العلم في المدارس العثمانية. وسوف نبيّن من خلال بحثنا مكانة هذا العلم في التربية والتعليم العثماني والمنهاج الذي تم اتباعه خلال تدریس هذه المادة. هذا ونقصد بقولنا «المدارس العثمانية» مدارس تركيا أو بتعبير آخر «مدارس الأناضول» بل وبتعبير أدق «مدارس إسطنبول» التي كانت تدرس مادة علم الكلام. وبهذا سوف نبقي تدریس هذه المادة في مدارس الدول العربية التي كانت ضمن حدود الإمبراطورية العثمانية.

كما سوف نتناول في بحثنا - وبشكل عام - الكتب الكلامية ومحفوظاتها والتي كانت تدرس في المدارس العثمانية، وتحديدا الكتب التالية:

- 1 العقائد النسفية.
- 2 حاشية التجريد.
- 3 العقائد العضوية.
- 4 طوالع الأنوار.
- 5 المواقف.
- 6 المقاصد وشروحه.

حيث سنقوم بتسلیط الضوء على هذه الكتب ومؤلفيها ونقل عنهم معلومات مختصرة وذلك للوقوف عن كثب على منهاج المتبوع في تدریس علم الكلام في المدارس العثمانية. وعلى الرغم من كون العثمانيين ينتمون إلى المدرسة الحنفية – الماتردية إلا أنهم لم



يعتمدوا على مؤلفات علمائهم في تدريس علم الكلام وإنما رجعوا تدريس كتب متكلمي الأشعرية. وفي البحث سوف نتطرق الى أسباب هذا الترجيح.

ومن جانب آخر سوف نتطرق الى أسباب فشل وتراجع تدريس مادة علم الكلام في المدارس العثمانية. فضلا عن سعينا الى اعطاء صورة عامة عن الأخطاء المنهجية في نظام التربية والتعليم في تلك المدارس.

كلمات مفتاحية:

علم الكلام، المدارس العثمانية، التربية والتعليم ، إسطنبول

المدخل

تميز العهد العثماني بتطورات مهمة تمثلت في المدارس الدينية - التي تعد داعمة نظام التعليم الإسلامي - بكل جوانبها المعمارية وظروفيها البنية وبرامجهما والمنهج الذي اتبعته فضلا عن الخلفية الذهنية التي تمثلها هذه المدارس. وبسبب هيمنتها الإسلامية فقد اقتصر التعليم فيها على ابناء المسلمين فقط مكتسبة بذلك صفة «مؤسسة تعليمية خاصة». ويعادل تعليم مدارس هذا العهد بعد المرحلة الابتدائية تعليم المدارس المعاصرة بمراحلها المتوسطة والثانوية والمعهدية والجامعية¹. وبعبارة أخرى فإن المدرسة الدينية تغير عن معنى خاص يطلق على الاماكن المخصصة لعملية التربية والتعليم وتؤمن كافة العناصر الالزمة لها. حيث تم نقل مفهوم المدارس النظامية التي تأسست في العهد السلوجوقي إلى المدارس الدينية في العهد العثماني. واستمرت أعرافها وأصولها ومناهجها مثلاً كانت دون أن تصاب بانتكاسات حقيقة. إلا أن دوران البيئة العلمية العثمانية حول المحيط الحنفي - الماتريدي دفعت بالمدارس الدينية المسيطر عليها من قبل «أصحاب الرأي» إلى تكثيف الإهتمام بتدرس «علم الكلام». وقد تجلت نتائج هذه النظرية في مدرسة «صحن سمان» الدينية التي تأسست في عهد السلطان محمد الفاتح بشكل واضح في تاريخ المدارس الدينية. حيث شهدت هذه المدرسة تدريس علم الكلام بشكل مكثف جدا. أما العقائد فلكونها من العلوم الواجبة على الطالب تعلمهما قبل دخول المدارس الدينية فإنها كانت تدرس في هذه المدارس مع شروحها. في حين كانت أردي المدارس الدينية تدرس «علم الكلام» بدلا من «رسائل العقائد». ولأول مرة في تاريخ التربية والتعليم الإسلامي قام السلطان محمد الفاتح بربط قراءة كتب علم الكلام في المدارس الدينية بقانون، ما جعل من علم الكلام مادة رئيسية من مواد المدارس الدينية العثمانية. وبناءً عليه فقد تم اختيار كتب متكلمي الأشعرية المتأخرین ذات التقاليف الفلسفية لتدریسها

1 Islam Ansiklopedisi, c.28, s.327, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara, 2003.



في المدارس². ولأننا سنتطرق فيما بعد بالتفصيل الى الكتب التي كانت تدرس في هذه المدارس لذلك سوف نستعرض هنا البنية الهرمية للمدارس الدينية:

I. البنية الهرمية للمدارس الدينية العثمانية

من المعروف أن المدارس الدينية تبدو ظاهرياً أنها مختلفة بعضها عن بعض إلا أنه في الحقيقة هناك ثلاثة أصول متنوعة تربط البنية الهرمية للمدارس الدينية الموجودة في نظام التربية والتعليم العثماني. وهي أصول قائمة على تصنيف هذه المدارس إلى ثلاثة درجات هي: تصنيفها على أساس اسم الكتب ومنها مدرسة حاشية التجريد، وحاشية المفتاح، وحاشية التلويح؛ وتصنيفها على أساس الأجر اليومية المدفوعة للمدرسين ومنها العشرين والثلاثين والأربعين والخمسين والستين؛ وتصنيفها بدار السلطانية للحديث³. تم تجديد البنية الهرمية للمدارس الدينية مع قيام السلطان محمد الفاتح بتأسيس «صحن سمان». وفيما عدا مدرسة «أندونون» فإن المدارس الدينية تمتاز بشكل عام بالأرتقاء مع مرور الأيام. وعلى هذا الأساس كانت هناك مدارس التجريد التي كانت يدرس فيها كتاب حاشية التجريد كأبسط كتاب في علم الكلام. تأتي بعدها في المرتبة الثانية مدارس المفتاح المستوحة اسمها من اعتماد كتاب المفتاح في علوم البلاغة كمادة رئيسية في الترسيس. أما في المرتبة الثالثة فتتأتي المدارس الأربعينية تعتليها المدارس الخمسينية الخارجية. والمدارس الخارجية هي مدارس وجدت قبل العهد العثماني أنشأها الحكام المسلمين أو ابناؤهم أو بنائهم أو أصحاب السلطة في الدولة. وقد تم إلحاق المدارس التي أنشأها رجال الدولة في العهد العثماني بصنف المدارس الخارجية. وتتأتي فوق المدارس الخارجية مباشرة المدارس الخمسينية الداخلية. وهي مدارس حرص السلاطين العثمانيين وأمهاتهم وزوجاتهم وبناتهم وأبنائهم على تأسيسها بأنفسهم. وبعد القرن السادس عشر البلادي تم رفع المدارس التي أنشأها رجال الدولة إلى درجة المدارس الداخلية. والفرق بين المدرستين هو فرق اعتباري. فالتدريس في مدارس أنشأها السلاطين كان له تميز واعتبار خاص لدى العلماء. كما كانت هذه المدارس تبيّن نهاية طريق التعليم ضمن الجدول الزمني للمراحل التعليمية. وكانت تخرج القضاة والمخترطين في الوظائف البيروقراطية⁴. وقد احتلت مدرسة «صحن سمان» أعلى مكانة من بين المدارس الموجودة ضمن «مجمع السلطان محمد الفاتح». ومع إنشاء مدارس سليمانية في النصف الثاني من القرن السادس عشر فقد طرأ تغيير كبير في البنية الهرمية لمدرسة «صحن سمان» وشهدت توسيعاً عظيماً. إذ أنشأ السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦) مدرسة طيبة لقضاء احتياجات الجيش من الأطباء والجراحين والمهندسين، وأنشأ أربع مدارس مختصة في الرياضيات، وأنشأ دار الحديث المتخصصة بتدريس علم الحديث على أعلى مستوى. وعقب النظام الذي جاء به السلطان سليمان

2 انظروا Gelibolulu Mustafa Ali, Künhül-Ahbar (haz. Hüdayı Şentürk) Ankara, TTK. 2003, c. II, s. 72-73; Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, 1983, s. 80, İ. Hakkı Uzunçarsılı, Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilatı, s. 39-40.

3 انظروا Ahmet Cevdet Paşa, Tarih, I, İstanbul 1309, s. 108-117.

4 Unan, Fahri, 'Osmanlılarda Medrese Eğitimi', Yeni Türkiye, c. 5, s. 150-151, Yeni Türkiye yayınıları, Ankara, 1999.



القانوني فقد تم تقسيم وضعية المدارس بما فيها مناهج التعليم الى قسمين رئيسيين: الأول مدارس «صحن سمان» القائمة على التدريس في فروع القانون والشريعة والأداب. والثاني مدارس السليمانية القائمة على التدريس في فروع الرياضيات والطب. وتأتي «دار الحديث» فوق هذه المدارس من ناحية المكانة والتقسيم.⁵

بعد الحديث عن مستويات بنية المدارس الدينية سوف يتم تقديم معلومات عن الكتب الكلامية التي كانت تدرس في هذه المدارس وعن مؤلفيها.

॥ تدريس علم الكلام في العهد العثماني

سوف نتطرق في هذا القسم الى موضوع تدريس علم الكلام في المدارس الدينية العثمانية. وكما هو واضح من عنوان الموضوع فإننا سوف نتطرق الى مرحلة تاريجية معينة من تدريس علم الكلام وهي مرحلة تدريسه في المدارس الدينية العثمانية. وسوف نقوم ببيان وتقييم نقل علم الكلام في عملية التعليم بشكل عام وبين مكانته ومناهجه. ولكي نحصر عبارة «المدارس الدينية العثمانية» في إطار خاص فإننا نعني بها مدارس إسطنبول التي كانت تدرس علم الكلام. وعلى هذه الأساس فإننا نستبعد من هذا البحث المدارس الدينية التي كانت منتشرة في أرجاء الإمبراطورية العثمانية.

يعتبر اعتلاء السلطان محمد الفاتح عرش الخلافة (١٤٥٣ - ١٤٦٤) بداية عهد جديد للمدارس الدينية العثمانية. حيث أجري تحديث في المناهج وبعض التعديلات في هذه المدارس التي اتحدت تحت اسم «صحن سمان». وقد أولى السلطان محمد الفاتح اهتماماً كبيراً وبنفسه على مناهج المدرسة المفتوحة حيناً. وتم تحديد الدروس والكتب التي ستدرس في وقتها. وعلى الرغم من التحديثات والتعديلات الجديدة التي أدخلت على المدارس في عهد السلطان محمد الفاتح فإنه من الصعبية يمكن تحديد الكتب والمراحل التي درست فيها. وليس بالإمكان الحصول على معلومات كافية بهذاخصوص من الوثائق الخاصة بأنظمة هذه المدارس ولا وثائق الوقيبات التابعة لها. وذلك بسبب عدم انحصار الكتب والدروس الملقاة في المدارس الدينية في العهد العثماني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر على الكتب والدورس المذكورة في قانوني «قانون طلبة العلوم» و«قانون العرف العثماني» الصادرتين - حسب ما يقال - في عهد السلطان محمد الفاتح. كما كانت هناك مؤلفات مختلفة يقوم المدرسوون بتدريسها.

.....في النص الأصلي المؤشر بالأحمر.....
تكشف بوضوح أن الكتب التي تم تدريسيها في المدارس الدينية لم تكن ترتكز على أساس قطعي وأن للمدرسين دور كبير في اختيار الكتب الثانوية والمساعدة على فهم الكتب الأساسية. وحين الانتهاء من منهج الكتاب وفق الجدول المخصص له والإنتهاء من مواضيع الكتب الثانوية لم يكونوا ينتقلون الى دروس جديدة حتى ولو كان هناك متسعًا من الوقت. إذ كان نظام العبور من مرحلة الى أخرى في هذه المدارس كان مبنياً على الإنتهاء من قراءة الكتب وليس اجتياز الصف. حيث كان للدرس الواحد مدة محددة يتم



خلالها قراءة كتاب أو أكثر بطريقة الشرح. وكل يدرس يسمى باسم الكتاب الخاص به⁶. وقد بين القانون الصادر في عهد السلطان محمد الفاتح أن الكتب الدراسية كانت توزع على المدارس الدينية وفق درجاتها. وقام الباحث جاحد بالطجي بإعداد قائمة أورد فيها الدورس والكتب التي كانت تدرس في مدارس مختلفة خلال القرنين الخامس والسادس عشر.⁷

وحسب ما حصلنا عليه من معلومات فإنه يمكننا القول بأن الكتب المذكورة أدناه كانت تدرس أكثر من غيرها في موضوع علم الكلام بالمدارس العثمانية:

- | | |
|--|----|
| العقائد النسفية : (شرح العقائد النسفية التفتازاني مع حاشية الخيالي أحمد أفندي) | -1 |
| حاشية التجرييد | -2 |
| العقائد العضدية | -3 |
| طوال الأنوار | -4 |
| الموافق | -5 |
| المقاصد وشروحه | -6 |

ونرى أنه من الضروري القيام بإعطاء فكرة ولو موجزة عن هذه الكتب التي كانت تدرس في مادة علم الكلام بالمدارس:

﴿- العقائد النسفية: مؤلفه هو أبو حفص عمر نجم الدين النسفي. ولد عام ٨٦٠ م في مدينة نساف الواقعه في منطقة ما وراء النهر. وعلى الرغم من قلة المعلومات عن حياته وعن آثاره إلا أنه مشهور بكتابه العقائد النسفية. ومع اختلاف عدد صفحاتها ما بين خمس وست صفحات حسب الطبعة ومكان الطبع فإن هذه الرسالة القصيرة وشروحها قد درست في المدارس الدينية على مدى قرون. ولم يقتصر تدريسها على المدارس العثمانية - التركية وإنما كانت تدرس حتى في الأزهر إلى عهد قريب. إن وجود ما يقارب من عشرين شرحاً قام به مؤلفون مختلفون ما بين القرنين التاسع والثالث عشر يعطينا فكرة حول أهمية

⁶ Unat, F. Reşit, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara, 1964, s. 35.

⁷ Cahit Baltacı, xv-xvi. Asırlar Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976, s. 43; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1965, s.25.



هذه الرسالة. وإن ترجمتها إلى اللغة التركية الحديثة دليل على دوام تأثيرها لغاية وقتنا الراهن. ومع قصر الرسالة وشهرتها الواسعة فإنه بالإمكان أيضا الإشارة إلى أن مؤلفها ينتمي إلى المدرسة الماتريدية.⁸

- عند الإطلاع على فحوى هذه الرسالة، فإننا نجد أولاً أن مقدمتها قد صيغت وفق طريقة «نظرية المعلومات» إن جاز التعبير. وتوضح كيفية وطرق معرفتنا للأشياء. ويمكننا القول بأن البدء بالرسائل وبالكتب بمثل هذه المعلومات كانت من مميزات هذا العصر. حيث نرى نفس المنهج/الأسلوب عند فخر الدين الرازي (ت ٩٠٢١ م). فأول مباحثين من كتاب «المحصول» للرازي يتعلق بمواضيع تخص نظرية المعلومات.⁹

- وللإطلاع على مضمون هذه الرسالة القصيرة فإنه من المفيد إلقاء نظرة على محتوياتها التي ستعطينها فكرة ولو بسيطة. حيث نجد أن النسفي قد تطرق في هذه الرسالة إلى جميع المسائل الكلامية، ومنها:

صفات الله: •

كلام الله •

الخلق (التكوين) •

كون القرآن مخلوقاً •

العلاقة بين الله والإنسان:

رؤية الله •

أفعال العباد •

الإمكانية •

معضلة الرزق •

المواضيع التي تخص الآخرة (الحشر):

مسألة الأجل •

عذاب القبر •

8 انظروا Ahmed Emin, Zuhru'l-İslam, Beyrut, 1969, c. IV, s. 95.

9 Montogomery Watt, Islamic Surveys I, çev. S. Ateş, Ankara, 1968, s. 116; Ayrıca bkz. Fahreddin Razi, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay, Kelama giriş, Ankara, 1978.



• مصطلحات السؤال والميزان والحوض والصراط والجنة و Gehennem

• الذنوب الكبيرة والصغرى

• الشفاعة

مشكلة الإيمان:

• علامات الإيمان والكفر

موضوع النبوة:

• الملائكة

• كتب الله

• مراج الأنباء

• كرامة الأولياء

• أخير الناس

مشكلة الإمامة:

• شروط الإمامة

• واجبات الإمام

• عزل الإمام

لقد تطرق النسفي إلى كل هذه المسائل في رسالته المؤلفة من خمس أو ست ورقات. وهذا من يربط كثرة شروحها إلى صغر حجمها.

■ حاشية التحرير: كتبت هذه الحاشية من قبل العالم الشيعي نصر الدين الطوسي (ت ٣٧٢١ م) وكان قد أسمتها بـ «تجريد الإعتقد» أو «تجريد الكلام». وانشئ هذا الكتاب باسم «حاشية التحرير» عقب قيام السيد الشريف الجرجاني (ت ٣١٤١ م) بشرحه الذي أسماه «حاشية التحرير». ترك الكتاب أثراً كبيراً في المدارس الدينية العثمانية بحيث سميت بعض المدارس بحاشية التحرير مثلاً ذكرناه آنفاً عند الحديث عن البنية الهرمية للمدارس. وفي الحقيقة كان الكتاب يدرس في المدارس التي تحمل اسمه.



قد يستغرب تدريس كتاب ألهه عالم شيعي في المدارس العثمانية السننية. لكنه في الحقيقة لم يكن يدرس متن الكتاب الذي ألهه الطوسي وإنما كان يدرس شروح وحواشى الأصفهانى (٥٤٣١ م) والسيد الشريف الجرجانى. حيث قام هذان العالمان السنتان بالرد على الطوسي في الموضع الذى خالف فيها رأى أهل السنة. ومع هذا يبقى تدريس كتاب شيعي - وإن تمت تنفيذه بالشرح والحواشى - في مدارس دينية عثمانية تتبع آراء أهل السنة والجماعة وتحديداً تتبع الخط الحنفي - الماتريدي عنصراً ملتفاً للأنظار.

نحن نعرف أن للتجريد شروح كثيرة. وأول من شرحه هو الحلى (ت ٥٢٣١ م) وهو أحد طلبة الطوسي. ثم عقبه الأصفهانى السننى (ت ٥٤٣١ م). لفت الأصفهانى الأنظار إلى الآراء الشيعية ثم قام بالرد عليها. وأشهر شرح الأصفهانى بين الطلاب وفي المدارس بـ «شرح القديم».¹⁰

ذكر المؤرخ العثماني «كاتب جلبي» أن للتجريد أكثر من ثلاثة شرحاً غالبيته تم على يد علماء أتراء. وأبرز هذه الشروح هو حاشية حافظ الدين محمد بن أحمد (ت ٥٥١ م). فقد جمع محمد بن أحمد في حاشيته كل النقاشات التي جرت حول التجريد.¹¹ يتكون تجريد الطوسي من ستة مقاصد، يمكن الحديث عنها كالتالى:

-1 المشاكل العامة.

-2 الجواهر والأعراض.

-3 إثبات وجود الخالق وصفاته.

-4 النبوة.

-5 الإمامة.

-6 الحشر والمعاد.¹²

-¹⁰ العقائد العضدية: وهو كتاب مختصر ألهه عضد الدين الإيجي (ت ٥٣٣١ م) يضم معلومات موجزة عن نظام الإيمان الإسلامي¹³. ويعد الإيجي من أشهر وأكبر علماء القرن الرابع

¹¹ Katip Çelebi, Keşf ez-Zunû, İstanbul, 1972, c. I, s. 347-348.

¹² Katip Çelebi, Age. , I, 351.

¹³ Katip Çelebi, Age. , I, 346.

¹⁴ انظروا Muhammed Abduh, Risaletu't-Tevhid, Paris, 1965, s.25.

عشر الميلادي. قام جلال الدين الديواني (ت 2051 م) بـ«شرح العقائد الخصدية». وهو شرح انتشر تدريسيه في المدارس العثمانية وداع صيته فيها. وقد عرف مؤلفه باسم الملا جلال أو باسم جلال فقط. كما صار شرح الملا جلال من كتب الكلام المعترفة خلال فترة الإصلاح الذي شهدته المدارس الدينية. كما دخل هذا الشرح مع شرح القنطراني المعروف بـ«شرح العقائد» إلى المناهج الدراسية سواء في المدارس الدينية أو المدارس العادوية وأعطيت العديد من الإجازات بمقتضى إنتهاء قراءة هذين الكتابين¹⁴.

يتضمن كتاب العقائد العضدية المسائل التالية:

- 1 الله جل جلاله وصفاته
- 2 المسائل المتعلقة بالمعاد
- 3 مسألة النبوة
- 4 مسألة الإمامة
- 5 علامات الكفر

■ طوال الأنوار: مؤلف هذا الكتاب هو عبدالله بن عمر البيضاوي (ت 6821 م). ويعد هذا الكتاب من أهم كتب أهل السنة في علم الكلام. قام الأصفهاني بشرحه وضمت المدارس الدينية هذا الشرح إلى مناهجها فدرس طوال سنوات عده. ويعتبر شرح الأصفهاني من أحسن الشروح على كتاب طوال الأنوار¹⁵. بينما فاق شرح الجرجاني على نفس الكتاب شرح الأصفهاني في الشهرة¹⁶. كما قام بشرح الطوالع أكثر من عالم تركي¹⁷. وفي سبيل الوقوف على محتوى كتاب طوال الأنوار فسوف ندرج أدناه عناوين محتوياته. إذ هو يتكون من مدخل وثلاثة أبواب:

-
- 14 انظروا Tasköprülüzade, İsamüddin Ahmed, eş-şakaik-i Numaniye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniye, (nşr .A .Subhi Fuat), İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1985, s.472; Hüseyin Atay, Osmanlılar da Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, 1983, 118.
- 15 Taşköprüzade, Miftah es-Saade, II, 178.
- 16 Katip Çelebi, Keşf el-Zunun, c. II, s. 1116.
- 17 انظروا Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1971, ss. 340,352,358,374,387,455,464.



• المدخل: ويطرّق فيه إلى أحكام النظر

• الباب الأول: وهو في الممكّنات:

1- في الأمور الكلية

2- في الأعراض

3- في الجواهر

الباب الثاني: وهو في الإلهيات:

1- في ذات الله

2- في صفات الله

3- في أفعال الله

الباب الثالث: وهو النبوات:

1- في النبوة

2- في الحشر والجزاء

3- في الإمامة

■ كتاب المواقف: ألفه عضد الدين الإيجي. ويعتبر الكتاب نزوة ما بلغه علم الكلام وكان يدرس في المدارس الدينية العثمانية. يتكون الكتاب من ستة مواقف، ولهذا السبب أطلق عليه اسم «كتاب المواقف». وحاله كحال بقية كتب علم الكلام له شروح عدة. وقد ذكر المؤرخ «كتاب جلبي» أن له حوالي أربعون شرحًا¹⁸، وأفضلها شرح السيد الشريف الجرجاني (ت ٣١٤١ م). وهذا الشرح هو المقصود به عند ذكر تدريس «المواقف» في المدارس الدينية. حيث كان «المواقف وشرحه» يدرسان في الصفوف المتقدمة من هذه المدارس. وذكر المصادر أن السلطان محمد الفاتح هو الذي أمر بتدريس هذا الكتاب في المدارس الدينية¹⁹.

■ كتاب المقاصد: هو كتاب درس في الصفوف المتقدمة أيضاً مثل «كتاب المواقف»، ألفه سعد الدين التقاواني (ت ٩٣٠ م). له عدة شروح أبرزها ما شرحه التقازاني بنفسه

¹⁸ Katip Çelebi, Keşf ez-Zunun, II, ss. 1890-1894.

¹⁹ Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, s.85; Uzunçarşılı, Osmanlılarda İlimiye Teşkilatı, s.25.

وسماه «شرح المقاصد» وقد اعتمد عليه في المدارس الدينية.²⁰

ولكون كتابي المواقف والمقاصد يشتركان في المضمون وفي الأبواب لذلك سنقوم بتقييمها معاً، فهما يتكونان من ٦ أبواب تدرج تحتها المواضيع التالية:

الباب الأول: يشتمل على مقدمات بمثابة المدخل. تتضمن هذه المقدمات معلومات عن تعريف العلم ومواضعيه وفرازاته ومراتبه ومسائله وأنواعه وما إلى ذلك. فضلاً عن إحتواء الباب على معلومات تفصيلية عن التصور والتصديق والنظر.

الباب الثاني: في الأمور العامة. وتشمل الحديث عن الماهية، والوجود والعدم، ووجوب الإمكان، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول.

الباب الثالث: في الأعراض. وفيه تعريف الأعراض وكيفيتها ومسائل أخرى متعلقة بها.

الباب الرابع: في الجوادر: وفيه تعريف الجوادر وأقسامها، والأجسام والأنفس - النفس الفلكية والنفس الإنسانية -، وتقييمات تخص العقل.

الباب الخامس: في الذات الإلهية ويشتمل على المواضيع التالية:

• الذات

• تزييه الله تعالى من الصفات السلبية وأنه تعالى ليس بجسم

• ج- التوحيد

• د- الصفات الوجودية

• ه- ما يجوز في حق الله تعالى

• و- أفعال الله تعالى

• ز- أسماء الله تعالى

الباب السادس: في السمعيات، ويشتمل على المواضيع التالية:

• النبوة

• مواضيع متعلقة بالمعاد

• ج- الأسماء (الإيمان وما يتعلق به من المواضيع)

• د- الإمامة وما يتعلق بها من مواضيع

وكما هو واضح من محتويات الكتابين فإنهما أولياً إهتماماً ملحوظاً بالباحث الفلسفية. أما



المسائل الكلامية فقد تم التطرق إليها في البابين الخامس والسادس كما هو واضح أيضاً. وينبغي عدم الاستغراب من هذا كون الكتابين ألفاً في فترة تداخلت فيها الفلسفة مع علم الكلام. ولهذا السبب طغت الفلسفة على مؤلفات ذلك العصر.

اعتمدت المدارس الدينية العثمانية – التركية في تدريس علم الكلام على المؤلفات التي ترقصنا إليها أعلاه. ومن المعروف أن العثمانيين بصورة عامة ينتهيون إلى الخط الحنفي – الماتريدي. إلا أنه لا يمكننا القول بأن الكتب الآنفة الذكر تعكس الآراء الماتريدية. وعند تدقيق الإجازات الممنوحة في المدارس الدينية نرى أن الأساليب المتعلقة بعلم الكلام تصل إلى الإمام الأشعري بدلاً من وصولها إلى الماتريدي وأبي حنيفة²¹. ويحدُّر البحث عن أسباب إستبعاد الماتريدي عن سلسلة علم الكلام وعن أسباب أهله. كما ينبغي البحث عن سر إستبعاد كتب كبار العلماء أمثال ابن حزم وابن تيمية والغزالى من مناهج التدريس في المدارس الدينية، مثلاً تم إستبعاد مؤلفات علماء الماتريدية²².

مثلاً لم يفسح المجال لتدريس كتب علماء الماتريدية في المدارس الدينية، فإنه لم يتم إدراج كتب علماء كبار أمثال ابن حزم وابن تيمية والغزالى ضمن مناهج هذه المدارس.

III. الأسباب الاحتمالية الكامنة وراء تدريس الكتب الأشعرية في علم الكلام بالمدارس الدينية العثمانية

عند تقييم المذهبين الأشعري والماتريدي نجد أن المذهب الأشعري منتشر في رقعة جغرافية واسعة أكثر من المذهب الماتريدي وبالتالي يمتلك المذهب الأشعري انتشاراً أكثر من المذهب الماتريدي. حتى الأتراك العثمانيين كانوا ينتهيون إلى المذهب الماتريدي في المسائل العقائدية بالإسم فقط. وكذلك نرى أن المدارس الدينية العثمانية كانت قد خلت منهاهجها من الكتب الماتريدية أثناء تدرس مادة علم الكلام. وبالمقابل تم إفساح المجال لتدريس كتب الأشاعرة. وهذه حقيقة لا يمكن إخفاوها²³. وقد تعددت الآراء حول أسباب هذا الأمر.

نحن نعتقد أن نظرة السلاجمة إلى عملية التربية والتعليم من خلال المدارس النظمانية قد انتقلت كإرث سلجوقي إلى المدارس الدينية العثمانية واستمر المنهج السلجوقي كما هو عليه في العهد العثماني دون أن يتعرض إلى ادنى انتكasa. وكان الفكر الأشعري سائداً بصورة عامة في المدارس السلجوقية. وبسبببقاء المدارس الدينية العثمانية تحت تأثير الإرث السلجوقي لذلك غالب الفكر الأشعري في تدريس علم الكلام²⁴.

ومن الأسباب المهمة التي كانت وراء تدريس كتب الأشاعرة في المدارس الدينية

21 Atay, s.118. المصدر السابق.

22 Osman Ergin "Medreselerde Öğrenim Tarzına Bir Bakış", Süleyman Ünver'in Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul, 1949, s.36.

23 Süleyman Uludağ, Kelam İlmi ve İslam Akaid (Taftazanı2nin Şerhu-l-Akaid) tercümesine yazdığı önsöz, s. 76-77

24 Uzunçarşılı, Osmanlıda İlmîye Teşkilatı. S. 76-77. انظروا



العثمانية هو استخدام المنهج الاستدلالي في الكتب الماتريدية. كما أن الأشعري نشأ تحت تأثير بيئية تأثر فيها علماء عصره فكر المعتزلة واليونان. بينما كان علماء الماتريدية بعيدين كل البعد عن هذه الاجواء لذلك كانوا متحررين من كل التأثيرات. ونظرًا لسيطرة تيار الفلسفة المشائنية على العالم الإسلامي في ذلك الوقت ولذلك وجد المذهب الأشعري في الكلام رواجاً فائقاً وانتشر في رقعة جغرافية كبيرة. في حين تسبّب بعض المفكرين أيضًا في إهمال المذهب الماتريدي مصوّراً أن أهل السنة يميلون إلى اخفاء قوة تأثيره على علم الكلام، ومبرزاً دور أبي الحسن الأشعري كعلم إسلامي كبير، مضفيًا عليه صفة الدفاع عن عقائد أهل السنة والرد على مخالفيهم، ظاناً أنه بعلمه هذا يكتب ثواباً.²⁵ وبالمحصلة فإن التغاضي عن كتب الماتريدية، وعدم استنساخه وتدريسه يعتبر مصيبة بالنسبة للمذهب، وسوء حظ بالنسبة للعلم، وموقف يؤسّى عليه بالنسبة لتاريخ الفكر.²⁶

٦. مكانة علم الكلام داخل التعليم العام

- إن سقوط العلوم الفلسفية من أعين الناس اعتباراً من منتصف القرن السادس عشر الميلادي وتحديداً في القرنين السابع والثامن عشر الميلادي أحدث وضعاً سلبياً داخل تعليم علم الكلام. وحسب المؤرخ «كاتب حلبي» فإن هذا يعتبر أحد أهم الأسباب التي أدت إلى توقف العلوم لدى العثمانيين²⁷. إذ تم في عهد السلطان محمد الفاتح إخراج كتابي «التجريدة» و«شرح المواقف» من التعليم. وفي بيان سبب هذا الإخراج ذكر أن هذين الكتابين يستندان إلى الفلسفة وأن الفلسفة تشكل خطراً لتعلم بقية العلوم الدينية²⁸.

- وبسبب رد الفعل الذي تكون تجاه الفلسفة في القرن السابع عشر الميلادي، نرى أن هذا الرد تصاعد وصولاً إلى أبعد مقتمة. بحيث تم إنقاذ تفسير القاضي البيضاوي بحجّة إستدلاله بأراء الفلاسفة²⁹.

- من الواضح جداً أنه كان من الصعب أن يدرس علم الكلام بشكل سليم في أجواء تسودها هكذا نقاش. إذ تراجع علم الكلام إلى المركز الثاني وقد أهميته في المدارس الدينية التي استمرت بالتعليم تحت طائلة هذه الشروط أو الظروف. لا سيما وأن المدارس الدينية لم تعط إلا مكانة قليلة - فيما عدا عهد السلطان محمد الفاتح - للعلوم الفلسفية والكلامية. بينما ظل الإهتمام بعلوم التفسير والحديث والفقه محافظاً على أعلى مستوياته على امتداد العصور. ولا شك أن التراجع إلى المركز الثاني أصبح عاملاً سلبياً بالنسبة

25 Muhammed b. Tavit et-Tuncı, İslam Düşünce Üzerine Makaleler, (Editör:Sönmez Kutlu) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, 355-356.

26 Süleyman Uludağ, s. 33.

27 Katip Çelebi, Keşf ez-Zünün, c. 1, s. 670.

28 المصدر السابق, S.243

29 Katip Çelebi, Mizanü'l Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk, Haz. Şaiк Gökyay, İstanbul, 1972, s. 111



علم الكلام. كما وأصبح مانعاً أمام بروز علماء كبار في علم الكلام. وقد استمر هذا الموقف السلبي تجاه هذا العلم حتى في العصور اللاحقة وبالتالي فقد لحق ضرر كبير بسبب هذا الموقف بالحياة الفكرية التركية.

٧. أسباب إيهام المدارس الدينية

يوصل بعض أهل العلم جذور تراجع التربية والتعليم للمدارس الدينية حتى عهد السلطان محمد الفاتح. فمع افتتاح مدارس «صحن سمان» تم إعادة تنظيم شؤون التربية والتعليم إلا أنه وبسبب عدم إجراء أي تحسين أو تعديل لازم مع الزمن في المدارس الدينية فلم يكن من بد لمنع تراجعها نحو الأسوء. ومع الإقتراب من اواخر القرن السادس عشر الميلادي بدأ الخلل يدب في التعليم بالمدارس الدينية وبدأ بالتراجع. وتراجع مستوى التربية والتعليم في هذه المدارس مع احداث الطلبة التي بدأ تظهر شيئاً فشيئاً. هذا وبالإمكان تلخيص الأسباب المحتملة التي كانت وراء تراجع المدارس نحو الأسوء في النقاط التالية:

-1 كانوا يعيرون الأطفال البالغين من العمر ست سنوات بمنصب

«مدرس» - وهو يعادل عنوان الدكتور، البروفيسور في يومنا هذا. ويخصصون لهم راتباً شهرياً. وبعدما تم إخراج مواد العلوم والفلسفة وعلم الكلام من مناهج المدارس الدينية أفتتحت في عام ١٩٧١ الميلادي مدرسة «الهندسة البحرية». بينما كان المفروض إفتتاح هذا القسم داخل بنية المدارس الدينية. لأنها كانت المؤسسة التعليمية الوحيدة. وفي القرن التاسع عشر انتشرت المدارس التعليمية ذات المناهج الجديدة خارج إطار المدارس الدينية. ما أدى إلى تراجع كبير في مستوى المدارس الدينية. حتى وإن سعت هذه المدارس في عام ١٩١٤ إلى إعادة إصلاح نفسها إلا أنها كانت متأخرة جداً. فلم تستطع الوصول إلى الركب فأغلقت.³⁰

-2 كانت المركزية مسيطرة على نظام المدارس العثمانية الدينية. ولم تتمكن الإدارة المركزية من حل المشاكل دوماً كما لم تتخذ التدابير اللازمة تجاه القصور في النظام التعليمي.

-3 عصيان الطلاب: أدى تصاعد أحداث الطلاب في اواخر القرن السادس عشر إلى إحداث خلل في نظام وتعليم المدارس الدينية. لقد نزل الطلاب إلى الشوارع على شكل مجتمع وشاركوا في أعمال النهب فشكلوا تهديداً للنظام القائم.³¹ ولابد من بيان أنه لم تكن هناك أية أسباب فكرية أو آيديولوجية في عصيان وأحداث الطلاب.³²

³⁰ Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre Araştırmalar: V, Ankara, 1995, s. 31-32.

³¹ Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dırılık ve Düzenlik Kavgası, Ankara, 1975, s. 156.

³² Hüseyin Atay, Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi, s. 141.



-4

يعتبر بعض التصرفات والموافق كالمحسوبيّة والمحاباة وتعيين مدرسين غير كفوئين من العوامل المؤثرة في انهيار نظام التعليم في المدارس الدينية. ويرى المؤرخون أن المحاباة - بشكل عام - بدأت في عهد السلطان بايزيد الثاني (1451-1453م).³³

لا شك أن تعلم اللغة يعتبر واحداً من أهم الأسباب المؤدية إلى تراجع التربية والتعليم في المدارس. إذ كانت اللغة العربية هي لغة التعليم. وكما هو عليه الحال اليوم فإنه لا يمكن القول بأن تعليم اللغة العربية كان بمستوى كافٍ. ومهما كان هناك من أجداد الكتابة والقراءة وقام بالتعليم بها في المدارس فإنه يعتبر حالة إستثنائية، حيث لم يتم الوصول إلى المستوى المطلوب. لأن التفكير بشكل سهل وبطلاقة دون معاناة لا يتم إلا بلغة الأم. وذلك لم يصل تعليم اللغة العربية في يوم ما إلى المستوى المرجو أبداً. عليه لم يبلغ تعليم العلوم الإسلامية المستندة إلى اللغة العربية إلى المستوى المطلوب.

-5

لا شك أن إخراج العلوم العقلية من المناهج الدراسية كان له أثر مهم في انهيار المدارس الدينية. ولكن لماذا هذا السبب فقط؟ فقد كان هناك من المدرسين من يتحين الفرص لنيل وظائف بيروقراطية في أسرع وقت ولذلك كان المدرسوون يصررون على البقاء في المدارس باي ثمن كان. فنراهم أهملوا التدريس سنوات طويلة وانتقلوا من مدرسة إلى أخرى وبهذا صاروا عائقاً أمام تخصص وتطور المدارس الدينية. لدرجة أن مدرسي مدرسة «صحن سمان» التي تعتبر أشهر المدارس الدينية العثمانية لم يتمكنوا من مواصلة التربية والتعليم لأسباب اقتصادية إلا لبعض سنوات. فحرصهم على الحصول على ظائف إدارية وجعلها غايتهم دفعهم إلى الإنخراط بالأحداث السياسية بسرعة. وبالتالي فتح الطريق أمام التكيل والتحزب والتسبب في وقوع مشاكل عديدة بالتعاون من المجددين. وباختصار كل هذه الأمور كان مانعاً أمام قيام المدرسين بنشاطات علمية. وإضافة إلى هذه الأمور فإن المشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية والمالية وحتى العسكرية التي عانت منها الدولة العثمانية كانت سبباً تراجعاً في الانشطة العلمية بسرعة كبيرة أو بقيت العلوم الفكرية في إطار ضيق، بينما أولى اهتمام كبير للعلوم العملية مثل الفقه وبقية العلوم ذات المجال العملي.³⁴

الخاتمة

33 Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, s. 68; Atay, A.g.e., s. 154.

34 Fahri Unan, Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlim Performansı Meselesi, s.21-22; H. Atay, Medreselerin Gerilemesi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.xxiv, s.15-56.



تعتبر المدارس العثمانية الدينية من ناحية منهجية التربية والتعليم والدروس والكتب إمتداداً للمدارس النظامية السلجوقية. وعلى الرغم من عدم تمكن هذه المدارس من إجراء تغيير جذري من ناحية فلسفة المعلومات فإن قد وصلت في تعليم علم الكلام القمة في عهد السلطان محمد الفاتح. وقد شهدت المدارس العثمانية الدينية ما بعد عهد السلطان سليمان القانوني انتكاسات مهمة. ففي الوقت الذي وصل فيه تدريس علم الكلام إلى مستواه عال في القرنين الخامس والسادس عشر الميلاديين إلا أنه بمرور الوقت - ولبعض الأسباب - ضعف تعليم علم الكلام بل وتم إخراج العديد من كتب علم الكلام من المناهج ما أدى إلى إحداث خلل في البنية الهرمية للمدارس الدينية. إن الحديث عن التراجع وحدث خلل في المدارس الدينية لا يعزى سببه إلى تدريس علم الكلام فقط وإنما كان لبقية العلوم العقلية والفلقية نصيب من هذا التراجع. ولو أردنا أن نضرب مثلاً عن الفترة الأخيرة التي تتحدث عنها فهو إخراج كتابي التجريد وشرح المواقف من التدريس بحجة استنادهما إلى الفلسفه³⁵. بل تم شجب وتقديد البيضاوي بسبب نقله آراء الفلسفه في تفسيره³⁶. فهكذا رؤية مدرسية أو فلسفه مدرسية سائدة أدت إلى تراجع التعليم في المدارس الدينية³⁷.

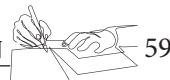
وبالمحصلة لم تصل التربية والتعليم إلى المستوى المطلوب بسبب التكرار الذي حصل في الدروس والكتب. وبدوران التدريس حول شروح تلك الكتب بدأ المعمق العلمي الفكري بالإضمحلال.

المصادر •

1. Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Paris, 1965
 2. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, I, İstanbul 1309.
 3. Atay Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*; İstanbul, 1983.
 4. Kur'an'a Göre Araştırmalar: V, Ankara, 1995.
 5. Atay, Hüseyin, *Medreselerin Gerilemesi*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.xxiv
 6. Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dırılık ve Düzenlik Kavgası*, Ankara, 1975
 7. Baltacı, Cahit, xv-xvi. Asırlar Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976.
 8. Çelebi, Katip, *Keşf ez-Zunû*, İstanbul, 1972
 9. Çelebi Katip, *Mizanü'l Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, (Haz. Şaiк
-
- 35 Uzunçarşılı, Osmanlıda İlmiye Teşkilatı. S. 243.
- 36 Katip Çelebi, *Mizanü'l Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, Haz. Şaiк Gökyay, İstanbul, 1972, s. 111.
- 37 Uzunçarşılı, Osmanlıda İlmiye Teşkilatı. S. 243; Süheyl Ünver'in *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* S. 309.



- Gökyay), İstanbul, 1972.
10. Emin, Ahmed, Zuhru'l-İslam, Beyrut, 1969.
 11. Ergin, Osman "Medreselerde Öğrenim Tarzına Bir Bakış", Süheyl Ünver'in Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul, 1949
 12. Gelibolulu, Mustafa Ali, Künhül-Ahbar (haz. Hüdayi Şentürk) Ankara, TTK. 2003, Atay,
 13. İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınu, Ankara, 2003
 14. Tahir, Mehmet, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1971
 15. Tancı, Muhammed b. Tavit, İslam Düşünce Üzerine Makaleler, (Editör:Sönmez Kutlu) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011
 16. Taşköprüzade, İsameddin Ahmed, eş-Şekaiku'n- Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-
 17. Osmaniyye, (Yay. Ahmet .Suphi Fırat), i. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1985.
 18. Taşköprüzade, Miftah es-Saade,c. II
 19. Taftazani , Kelam İlmi ve İslâm Akaidi (Taftazani'nın Şerhu-l- Akaid tercümesi Haz.Süleyman Uludağ),Dergah Yayınları,İstanbul.2013.
 20. Unan, Fahri, 'Osmanlılarda Medrese Eğitimi', Yeni Türkiye yayınları, Ankara, 1999.
 21. Unat, F. Reşit, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara, 1964, s. 35.
 22. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devletinde İlimye Teşkilatı, Ankara, 1965
 23. Ünver, A.Süheyl ,Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı , İstanbul, 1946.
 24. Razi, Fahreddin, el-Muhassal,(Çev. Hüseyin Atay), Kelama giriş, T.C.Kültür Bakanlığı , Ankara 2002.
 25. Watt, Montogomery, Islamic Surveys I, çev. S. Ateş, Ankara, 1968.



CHAPTER 3

DİN DOGMA İLİŞKİSİ

Mustafa ÖZDEN¹

GİRİŞ

Günümüzde felsefi düşüncenin ve sosyal bilimlerin en temel problemlerinden biriside dinin birey, toplum varlık, var oluş ve bilimle olan ilişkisidir. İlkçağдан bu yana insanlığın entelektüel birikimi, felsefi çabası ve düşüncesi, dünyanın genelinde ve Müslüman dünya da olduğu gibi Türkiye'de de din, dogma, dogmatizm, dogmatik tutum, din-dogmatizm ilişkisi vb. konularda yaygın bir belirsizliğin var olduğu görülmektedir. Bu belirsizliğin her konuda kendini gösteren bir kavram ve tanım kargasasından, yani bu tür felsefi arka planı bulunan kavramları kullanan kişilerin subjektif arzularına göre anlam yüklemesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zihinsel faaliyetleri müşevveş durumda olan insanların, şeylerin gerçek anlamalarını, yapılarını, kullanılan kavramların tarihsel kullanımlarını yapılarını ve konumlarını birbirine karıştıran tutumları, sosyal hayatı da derin ve rahatsızlık verici bir kargasanın yaşanmasına neden olmaktadır.

İnsanlığın engin tarihsel tecrübesinden de anlıyoruz ki eğer birbiri ile anlaşmazlık halinde olan insanlar kendilerine muhalif konumda bulunan düşünce biçimlerini/tarzlarını anlama, doğru tanıma konusunda yeterli çaba ve gayret harcamıyorlarsa, dogmatik bir şekilde tutumlarında israr ediyorlarsa, bunun sonucu genellikle şiddet olgusunu çağrırmakta, yani terörizmi ve sıcak çatışmaları doğurmaktadır. Nitekim sosyal kutuplaşmalara yol açan derin nefret ve düşmanlıkların, büyük ölçüde bilme, tanıma eksikliğinden, dogmatik tutum ve düşüncelerden beslendiğini Kur'an söyle ifade etmektedir: "Bilmediğin şeyin arkasına düşme..."²Yine bu konuya işaretle Hz. Peygamber'de "Kişi bilmediğinin düşmanıdır"³buyurmaktadır. Bu açıdan şeylerin mahiye-

1

2 17/İsra, 36

3 Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa, Beyrut 1351,c.1, s. 56



tini, insan davranışlarını yönlendiren niyet ve saiklerin gerçek sebeplerini anlamak çok önemli olsa gerektir. Bu konu ilgili konuşan en yetkin aydınlarından, bilim adamından, sıradan insana kadar şu veya bu düzeyde, din, dogma, dogmatizm, dogmatik tutum, din ve dogmatizm ilişkisini, konuşan tartışan insanlar, günlük yaşamlarında kullandıkları dilin yerlesik ve yaygın kelime ve kavramlarını kullanmaktadır. Sosyal ve siyasal hayatın temel dinamiklerinde yaşadığımız alt üst oluşların çok daha derin, feci şeklini zihinsel, düşünsel hayatımızda yaşıyoruz. Sağlıklı bir diyalogun geliştirilmesi noktasında bütün kesimler/taraflar sorumlu olmasına rağmen, bu çevreler mukayese edildiklerinde, aydınlanmacı kesimlerin, Din, İslam tarihi ve düşüncesi ile Hristiyanlık, kilisenin fikirsel ve siyasal tecrübesi ve bunun ürünü olan dogmatik inancı, akide ve tutum konularında son derece yüzeysel, sig ve yetersiz bilgilere sahip oldukları görülmektedir. Aydınlanmacı kesimlerde gözlenen en belirgin eksiklerden birisi, Din (İslam) İslam tarihi ve Müslüman dünya ve kültürü hakkında ön yargılara dayalı bir tutuma sahip olmalarıdır. Hâlbuki bir şeyin değerini, önemi anlamak için, onun hakkında bilgi sahibi olmak ve aynı zamanda tarihi, tarihsel kültürümüzü ve dinimizi iyi anlamak ve değerlendirmek gereklidir. Çünkü güçlü bir kurum olarak din, sahip olduğu normlar, değerler ve inançlar sayesinde insan ve toplumsal eylemleri etkilemektedir. İnsan davranışlarının ve etkileşiminin dışında düşünülmemesi gereken siyasi ve idari sistemler ve bu sistemin aktörleri, önemli işlevlere sahip olan din kurumundan farklı derecelerde olmakla birlikte etkilenmektedir.⁴

İnsanlık tarihine baktığımızda yerkürede dinsiz bir toplumun yaşamadığını görürüz. Günüümüz dünyasında da dinsiz bir toplum mevcut değildir. Filozoflar ve sosyologlara göre hiçbir toplumun dinsiz olması mümkün değildir.⁵ İnsan için dinin fitri bir olgu olduğu Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmektedir.⁶ Kur'an'ın bu ayetinden "Gerçek Dinin" dış dünyadaki yabancılaşmış, kurumlaşmış, dogmalaşmış din değil fakat insanın yaratılış gereği, fitratında/doğasında, özünde taşımış olduğu değer-

4 Ahmet Davutoğlu, Osmanlı devletinde Siyaset ve Din, İst. 1992, s.32-33.

5 Arnold Toynbee – Doisokulkedo , Yaşamı Seçin (Çev.U.Arık), Ankara 1992, s.334.

6 Bkz. 30/Rum,30/7/Araf172.



ler anlaşılmaktadır.⁷ Dolayısıyla din, insanın fitratına, doğasına, yaratılışına, özüne dayanan tabii bir olgu olduğundan, dini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Tarihi insanlık tarihi kadar kadim olan din, en pratik anlamıyla kutsala duyulan saygı olarak tanımlanabilir. En genel anlamıyla ise din; Yüce Allah tarafından insanlara gönderilen ilahi bir mesajdır.⁸ Bundan dolayı, dinden uzaklaşan insan fitratına, doğasına, yaratılışına aykırı hareket ettiği için kendisine yabancılasmaktadır. Kur'an bu yabancılışmayı "büyük bir zulüm" olarak nitelendirmektedir.⁹

Kur'an'ın getirdiği mesajın (dinin) temel amacı, insan üzerinde baskı kuran ve insanın insanlığını gerçekleştirmesine mani olan, özgürlüğünü elinden alan bütün "diğer batıl dinlere, ideo-lojilere ve düşüncelere" karşı insanı uyarmaktır. O'na onurunu iade etmek ve insana hür olmanın bilgisini, bilincini vermektir. ¹⁰ Ana Britannica'da da dinin temel amacı şöyle ifade edilmektedir; "Dünyayı açıklamak değil, somut yaştırlardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, insanın çevre ile baş edebilmesini, kendi varoluşunu omuzlayabilmesini, başkaları ile birlikte yaşa-yabilmesini sağlamaktır."¹¹

Yukarıda ki ifadelerden de anlaşılacağı üzere din, her toplumda aydınların ve geniş halk kitlelerinin ortak bir payda da buluşmalarını sağlayan¹² değerler manzumesi olmasına rağmen kimi aydınlanmacı (pozitivist) aydınlar tarafından geriliğin, gericiliğin, cehaletin, şiddetin, terörizmin, karanlığın, bağınazlığın ve dogmatizmin bir simgesi olarak algılanmaktadır. Yani bütün kötülüklerin faturası dine kesilmektedir. Bu yüzden olacak ki dogma, dogmatizm, dogmatik tutum vb. kavramlar gündelik hayatı bağınazlık anlamında, dini ve dindarları, muhafazakârları töhmet altına sokmak isteyen "aydınlanmacı" düşünce geleneğine mensubiyeti olan kişilerce karşılarını, muhaliflerini itibar-

7 Salih Akdemir, Kur'an ve Laiklik, Form Yayınları, Ankara 2000, s. 152 vd.

8 Bkz.2/Bakara,132; 3/Al-iümran,83; 24/Nur,2; 110/Nasr,2:krş; 2/Bakara,256; 3/Al-i İmran,19,85; 7/Araf,29; 9/Tevbe,33; 29/Anke-but,65; 39/Zumer,3.

9 Bkz. 31/Lokman, 13

10 Mustafa Özden, Kur'an-a Göre İnanma Hürriyeti, Araştırma yayınları, Ankara 2011, s.102.

11 Ana Britannica, İstanbul 1994, "Din" maddesi, c.7,s.281.

12 Toynbee ve Ikedo, Yaşamı Seçin, s.91.



sızlaştırmak, aşağılamak, suçlamak, utandırmak ve mahkûm etmek için felsefi içerikleri dikkate alınmadan basit/naif bir şekilde kullanılmaktadır. Dogma, dogmatizm, dogmatik tutum vb. terimler rastgele bu kadar basit olarak kullanılmamalıdır. Zira söz konusu olan bu kavramlar kullanımıları, sonuç ve yansımaları her ne olursa olsun, sonuç olarak felsefi bir içeriye sahip kavramlardır.¹³

Bir tutum ve zihniyet olarak dogma/dogmatizm, sosyal ilişkilerde, dinin felsefe, eğitim, etik, estetik ve değerler dünyamızda onlarla ilintili bir tarzda, hayatın hemen her aşamasında karşılaşılan bir olgudur. Dogmatizm mutlak gerçeklik olarak doğruluğun, çağ'a ve sosyal şartlara bağlı olmaksızın kendi başına var olduğunu benimsemeye zihniyeti, tutumu, anlayış ve davranış tarzı ve formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda dogmatizm belli bir düşünce formunu benimsemeyi ve hiçbir eleştirden geçirmeksızın belirli bir düşünme sistemiğini kabul etmeyi dile getirmektedir. Özette dünya ölçüğünde toplumsal ilişkilerde ve değerler dünyasında bir kavramlar kargaçası, kavgaşı (Kaotizm) hükmü sürmekte ve birçok kavramda olduğu gibi dogma kavramı ve türevlerinin felsefi içeriği boşaltılarak bir çeşit kavram entegrizmi yapılmakta veya bu tür felsefi arka planı bulunan kavramları kullanınım sübjektif insiyatif ve arzusuna göre bir anlam yüklenemektedir.¹⁴

Yukarda ifade edildiği gibi, dogma, dogmatizm, dogmatik tutum, din ve dogmatizm ilişkisi vb. konularda ileri seviyede bir kavram kargaçası yaşadığı görülmektedir/anlaşılmaktadır. Söz konusu kavramlarla ilgili tartışmalar, konuşmalar, kolaylıkla mantıksal düzlemden ideolojik ortama kaydırılmakta ve çoğu zaman tartışma yerine kavga edilmektedir.

İşte bu sebeple, bu günümüz ve yarınlarımıza fikri yapısını sağlam kurabilmemiz ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, herhangi bir problemi ele almadan önce zihnimizin, o konu ile ilgili bilgi ve ekipmanlar ile donatılması önemli olsa gerektir. Araştırmamızın ana başlığı olan dogma, dogmatizm, dogma-

13 Bkz. Mehmet Münir Dedeoğlu, Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, Sayı/13 Aralık 2017, S.800

14 Dedeoğlu Agm., S.801.

tik tutum vb. kavramların kullanımından ve dinle ilişkisinden doğan kavram kargaşası (kaosu), birçok yanlış anlaşılmalara, değerlendirmelere, yönlendirmelere, anlatımlara, iletişim ve etkileşimlere sebep olmaktadır. Bu kargaşanın iki seyden kaynaklandığını düşünüyoruz.

Birincisi bu kavramların asıl sözlük (kök) anımlarının iyi tespit edilip tarihsel süreçte aldıkları manaların şartları ve kullanımları dikkate almadan, üzerinde durulmadan rastgele kullanılmış olmalarıdır. İkincisi ise Antik Yunan ve Batı kültür ikliminde doğan, gelişen, şekillenen bu kavramlar, Müslümanların din, felsefe ve kültürlerinde karşıtları bulunmamasına rağmen, İslam dini, Müslüman düşüncesi ve kültürüne uygulamalarına dikkat edilmeksizin, felsefi içerikleri boşaltılarak kullananın arzusuna göre sубjektif, siğ, basit pejoratif anlamda kullanılmalarıdır.

Bu düşünceden hareketle bu kavramların kök (sözlük), terim anımları, tarihsel serüveni, din ile dogma arasında nasıl bir ilişki olduğu, dinin (İslam'ın) dogmatik olup olmadığı vb. konuların doğru bir şekilde anlaşılp tanınmasına bağlı olduğundan, konuya söz konusu kavramların asıl sözlük ve terim anımlarını tespit ederek girmemiz isabetli olacaktır.

DOGMA KAVRAMININ ETİMOLİJİSİ VE TERİMSEL ANLAMLARI

Etimolojik olarak dogma kavramı, Grekçe, fikir, düşünce anlamına gelen “dogmata” sözcüğünden türetilmiştir. Aslı kökü itibarıyle Yunanca olan bu kelimenin, temel kök manası İngilizce sözlüklerde; karar, fikir, gerçek¹⁵, kesin ilke, bir fikri olma, fikir sahibi olma¹⁶, ilke¹⁷, öğreti¹⁸, mebde, talim, mezhep¹⁹ gibi anımlara gelmektedir. Türkçeye tercüme edilen Redhouse sözlüğünde ise doğma ve türevlerine bu manalar verilmektedir.

Dogma i. Dogma, inak, doktrin, akide; dini inanç, kaiide, kesin

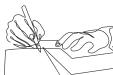
15 Webster's New York Dictionary, U.S.A 1964, s.431; Funkandwagnalls, standard, Dictionary, U.S.A 1980, s.228.

16 W. Walter - A. Skeat, Concise Etymological Dictionary Of The English Language, U.S.A. 1963, s.148.

17 The Concise Oxford Dictionary, England 1960, s.355.

18 Webster's, s.429, 431.

19 Münir Bal'abaki, al-Mavrid, A. Modern English – Arabic Dictionary, Beyrut 1985, s. 287.



söz veya fikirdir.

Dog.mat.ic s. Dogmatik, kesin, iman ve itikada ait, kesin kurrallarla ilgili; kestirip atan, tartışma kabul etmeyen; kesin.

Dogmatics i.; Dini dogmaların sistematik olarak incelenmesi.

Dogmatically z. ; Kesinlikle katiyetle, tartışma kabul etmez surette.

Dog.ma.tism i. Dogmatizm; inakçılık fikir beyan etmede kesinlik.

Dogmatist i. ; dogmatik kimse, kesin fikir beyan eden kimse.

Dog.ma.tize f.: Kesin olarak fikrini söylemek veya yazmak; kestirip atmak, tartışmaya meydan vermemek²⁰.

Türkçe ve felsefi terimler sözlüklerinde de dogma ve türevleri söyle tanımlanmaktadır:

Dogma: Doğruluğu sınanmadan benimsenen bir öğretinin veya ideolojinin temeli, sav, inak, nass.

Dogmacılık: Öne sürülen öğreti ve ilkeleri eleştirmeden doğru olarak benimseyen ve benimsediği varsayımlardan katı bir yöntemle önermeler türeten anlayıştır.

Dogmatik: Deney bilgisini deneye dayanan kanıtları kabul ederek, inançlarını itikadi öğretülerden çıkaran düşünce biçimidir.²¹ Büyük Türkçe sözlükte dogma vb. kavramları şu şekilde tanımlamaktadır:

Dogma: (Yun. İ. Fel.) Mutlak, tartışmasız, doğru; ilahi bir vahiyden, mukaddes bir kitaptan gelen tartışma kabul etmeyen bilgi ve inanç, akide, nas.

Dogmacılık: (Yun. T. İ.) Dogmaya dayanan düşünce tarzı, dogmatizm.

Dogmatik: (Yun. İ. Fel.) 1. Dogmatizmi benimseyen nascı. 2. Dogmatizmle ilgili ahkam ve akideye ait, iknai, nassi.

Dogmatizm: (Yun. İ.) Dogmaya bağlı düşünce şekli, tenkitsiz ve deliksiz tasdik etme görüşü, dogmacılık, nasçılık, nassiye, ik-

20 İngilizce-Türkçe Redhouse sözlüğü, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1985,s.280.

21 T.D.K. Sözlüğü, Ankara 1983, s. 316

naiye²², inakçılık²³.

Felsefi terimler sözlüklerinde de söz konusu kavramlara şu manalar/anlamlar verilmektedir. Dogma (Alm:dogma, Fr:dogme, İng:dogma, Osm: Nassiyye, Türkçe: katılaştırılmış,inak). Sözlük anlamı olarak, bir felsefe sisteminde veya okulunda veya bir toplumda doğru diye öğretilen öğretidir.²⁴

Dogma: 1. Belli bir konuda ileri sürülen bir görüşün sorgulanamaz, tartışılamaz hakikat olarak kabul edilmesi. 2. İtiraz kabul etmeyen, tüm sorgulama süreçlerinin dışında tutulan önermelerden her biri.

Dogmatizm: (Dogmatism) olumsuz bir sıfat olarak, düşünce ekollerinin muarızlarını nitelemek için kullandıkları ve öne sürülen tezin tartışılmamasına taraftar olmamak yahut mantıksal açıdan savunulabilir olmamasına rağmen bir iddiayı hararetle savunarak her türlü eleştiriye şiddetle karşı çıkmak şeklinde kendini gösteren tavır. Bir doktrinin doğruluğunun araştırma, irdeleme ve sorgulamaya tabi tutulmaksızın koyu bir tarafgirlikle savunulması²⁵ Ayrıca dogma sıkı sıkıya büyük bir güçle inanılan otoriteye dayandıktan başka, oglardan ve diğer desteksiz deneylerden bağımsız olarak kabul edilen şeyler için kullanılan bir terimdir.²⁶

Dogma, resmi taklitler, kesin sonuçu tefsirler olan Hıristiyan kilisesinin inancı, doğru olmamakla birlikte dinin canlığını korumak için kilise tarafından ortaya konulan bir bölüme inanmaktadır, bu inanma resmi talepler olup kabul etmemi gerektirir. Romali Katolikler dogmayı kutsal kitaplardaki vahiyden, gelegenekten ve kilise tarafından meşru olarak kabul edilen kitaplar dan çıkarmışlardır.²⁷

22 Mehmet Doğan, Büyük Türkçe sözlük, iz yayincılık

23 Ferit Develioğlu, Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Ankara 1984, s.968

24 Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay. Ankara 1996, S.102.

25 Ömer Demir- Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Akçağ Yay. İstanbul 1993, S.98-99.

26 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul, 1999, S.249

27 Bkz. Games Mark Boldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology, New Jersey 1960, c.3. S.291-292



Gündelik yaşam da ise dogmatizm, kutsal veya seküler her hangi bir otorite tarafından ileri sürülen dini, bilimsel veya ideolojik bir düşünceyi mutlaklaştırarak hiçbir eleştiriye yer vermemeksizin, benimsemeyi ve asla bu inancını aklın ışığında yeniden gözden geçirme gereksinimi duymaksızın doğru sayan anlayışı dile getirmektedir.²⁸

Dolayısıyla dogmatizm hayatın her safhasında olduğu gibi her alanında hatta psikoloji, kozmoloji, estetik alanda ve sanat felsefesinde de söz konusu olabilir. Şöyled ki; rölativist anlayışına göre, estetik beğeni alanında ne septiklerin iddia ettikleri gibi bir kaos, bir düzensizlik ne de dogmatiklerin iddia ettikleri gibi bir zorunluluk vardır. Aksine bu sahada yani insanın özgürce yapma/gerçekleştirme yetisinin geçerli olduğu begeni ülkesinden bir rölatif geçerlilik vardır.²⁹

Bir tavır olarak dogmatik tutum ise, belirli bir takım ilkele-ri, tezleri, düşünce, teori ve ideolojileri kayıtsız şartsız olarak doğru ve evrensel bir yasa gibi her zaman için geçerli ve doğru olarak kabul eden, görüşlerini kesin ve sorgulamaya yer vermez bir biçimde ileri süren ve ona bağlanan, inanarak ona göre davranışmayı doğru gören kişilerin tutmumu dile getiren bir sıfattır.³⁰ Dini anlamda Tanrı'nın bildirdikleri, bunları temel alan bir çerçeveye oturtma iddiasında olan ve bir otorite tarafından desteklenen doktrinler dogma olarak adlandırılır.

Bu anlamda olmak üzere mezhepler, skolastik dönem filozofların öğretileri birer dogma durumundadırlar. Bunun yanında her çeşit mutlaklık iddiası taşıyan önermeler, bir kişinin yanlışlılığını dair inançtan ötürü o kişiye ait olan önermelerde dogma adını alırlar. Bu tür önermelere sadece dinlerde değil, bilimde, ideolojilerde ve çeşitli felsefi okullarda da rastlanır.

Dogmalar kutsal bir varlık gibi dokunulamayan, eleştirile-

28 T.Aegleton, İdeoloji, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay. İstanbul 1996, S.22-23.

29 İsmail Tunali, Estetik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, S.263.

30 Cevizci, Felsefe Sözlüğü, S.248-249.

meyen, sorgulanamayan, kayıtsız, şartsız doğrulardır.³¹ Diğer taraftan toplumsal yaşamda dogmatizm en genel anlamda belirli bir öğretide mübalağalı bir vurguya sabitlemeyi dile getiren bir düşünce akımı olarak da tanımlanmaktadır.³²

Dolayısıyla kavramsal olarak dogma terimi, en genel anlamda sarsılmaz ve kendinden kuşku duyulmaz bir biçimde inanılan dinsel, bilimsel herhangi bir otoritenin sunduğu, dayattığı, temsil ettiği ve doğru bilgiyi içerdığıne inanılan bir inanç, kanaat, düşünce veya açıklamayı dile getiren ilkeler veya önermeler olarak tanımlanmaktadır.

Bu “doğrular” artık doğruluk normunu kazanmış ve başlangıçtaki gerekçelerinin çoğundan da uzaklaşmış durumdadır.³³

Düzen taraftan dogma kavramı olgusal içerikten ve her türlü deneysel destekten yoksun olan şeyler içinde kullanılabilmektedir.³⁴ Bu tanımlara paralel olarak diyebiliriz ki bilim alanında dogmatik olmak son derece mümkündür. Örneğin, Leibniz'in, bilimsel temeli olan fikirleri sebeplilik ve determinizmi mutlak ve sarsılmaz prensipler olarak gösterebiliriz.³⁵

Kısaca Tanrı, din, inanç adına veya gelenek, ideoloji adına nasıl dogmatik bir tutum geliştirmek mümkün olmuşsa, insana ait bir düşünce formu olduğu için aynı şeyin bilim adına da yapılması mümkün değildir. Çünkü bilim bazlarının sandığı gibi her zaman objektif, ön yargılardan uzak ve her an kendini eleştirmeye açık bir faaliyet olmadığını tarihsel örnekler göstermekte-

31 Bkz. F.Eren, Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İlliyet Bağı Teorisı, A.Ü.H.F.Y. Ankara 1975, S.10-11; Imanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (Çev. Ionna-Kuçunadi- Yusuf Örnek) TFK Yay. Ankara 2002, S.69; C. Taslaman, Evrim Teorisi ve Tanrı, İst. Yay. İstanbul, 2007; S.161; A.Giddens, Sosyoloji, (Yayına Haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yay. İst. 2012, S.46; R.Roty, Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler (Çev. H.Arslan), Paradigma Yay. İst. 2002, S.40-43

32 Kant, age. S.91

33 E.Rothocker, Tarihselcilik sorunu(Çev. Doğan Özlem), Ara Yay. İst.1990, S.27.

34 A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İst. 1999, s.249-250

35 Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1972, S.72-73.



dir.³⁶ Örneğin; bilindiği üzere Comte, inanç ile dogmayı terk ederek yerine bilimsel bir temeli geçirerek “insanlık dininin” (akıl mabedlerinin) kurulmasını önermektedir.³⁷

Burada kimi zaman birbirine karıştırılan incelikleri ifade etmemiz (dile getirmemiz) gerekmektedir. Bunlardan birincisi dogmatizmin yalnızca skolastik tutum içinde olma, dindarlık veya muhafazakârlık anlamına gelmediğidir. Bilakis bunların yanı sıra birçok çeşidi daha bulunduğu ifade etmeliyiz.³⁸

Dogmatizm: Bir düşünceyi akln tam kontrolünden, bir başka deyimle tenkit süzgecinden geçirmeden aynen kabul eden ve bunu savunan bir görüş demektir.³⁹

Epistemolojik anlamda dogmatizm ise, bilgi teorisinin temel konularından olan, bilginin imkâni, değeri ve bilginin varlığı olan uygunluğu probleminden doğan bir doktrin olup rasyonalizmin ekstrem halidir.⁴⁰

Kant'a göre bir de dogmatik inançsızlık vardır ki, o da tipki dogmatik inanç gibi teorik bir temelden mahrumdur. Çünkü hiç kimse saf akla dayanarak ve zaruri olarak tanrıının ve öte dünyanın (metafiziğin) olmadığını kanıtlayabileceğini ileri süremez.⁴¹

Bu tür anlayıştaki bir süje (kişi), mutlak doğru olarak kabullendiği bir dizi bilgi manzumesine körü körüne bağlanmayı ve bunları başkalarına da dayatma hakkını kendinde görmeyi son derece doğal gören bir psikolojik yapıya sahiptir. Bu şekilde dogmatizm bir norm ve form sentezi olarak toplumsal yaşamda ve tarihsel süreçte yer almıştır.

Bu düşünce formunun tam karşısında yer alan (aksül amel) olan dogmatik inanca sahip bireylerin dogmatik dayatmalarının altında “kurtarıcı doğrulara” sahip olduğu inancı ve bu doğrula-

36 Caner Taslaman, Evrim Teorisi, S.161

37 Bkz. Giddens, Sosyoloji, S.46.

38 Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, T.İ.B. Yay. İst. 2008, S.47.

39 Hasan Küçükkle, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefesinde Sistematik problemleri, İstanbul1974, s.207.

40 F. Pessea, Felsefi Denemeler, (Çev. Ümit Şenesen), Aks Yay. İst. 2013, S.76.

41 Mehmet Aydin, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi, Ank. 1981, S.33-34.

rı herkese bildirip, ulaşırma anlatma (tebliğ etme) gibi bir misyon ve ideal bir gaye mevcuttur.

Felsefe dogmatizm ise; bilginin imkânını kabul eden epistemolojik doktrinin adıdır. Bu yaklaşım içinde ki dogmatikler bilginin neden veya nasıl mümkün olduğuna dair bir açıklama yapmak ihtiyacı duymamaktadırlar.⁴² Bu düşüncenin tam karşı cephesinde bilginin imkânı konusunda dogmatik septik filozoflar bulunmaktadır. Bu filozoflar Yunan düşünce dünyasında bir devrim yaratmışlardır. Bu grubun en önemli temsilcisi olan Protagorasa göre insanın bilgi yetileri, yani duyguları, deneyleri ve aklı doğruya, doğru bilgiyi elde etmede kesin olarak yetersiz olduğundan, sadece sanılarımız (doxa) vardır. Bir sanı ise bir başka sanı ile aynı değere sahiptir. Protagos'ın ünlü deyimi ile “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” Tezini ortaya atmıştır.⁴³ O halde her insan doğrunun ölçüsüdür ve ortada ne kadar insan varsa o kadar doru ve sanı vardır. Yine bir sofist olan Gorgias'ın şüpheciliğinin ne kadar ileri boyutlarda olduğu ona atfedilen (mal edilen) birbirini takip eden şu üç görüşten (önermeden) çıkarılabilir: 1-Hiç bir şey yoktur; 2: Olsaydı da bilemezdim. 3: Bilseydik de başkalarına iletemezdik.⁴⁴

Bu tür septik düşüncelerden hareketle Yunan düşüncesinde, insanın dışında bir gerçek ve gerçekliğin olmadığı fikri yayılma-ya / kök salmaya başladı. İşte temel fikri düşüncesini ifade etmeye çalıştığımız bu septik (kuşkuculuk) akımı, Yunan düşünce hayatına etki ettiği gibi, ilimlere ve ahlaka da sirayet ettiği için, bu akımın (düşüncenin) karşısına Sokrat ve Eflatun gibi filozoflar insanların üzerinde birleşikleri, ilke ve esasların olduğunu ileri sürerek ilmin temeli bulunduğu savundular. Çünkü ilim objektiftir. İnsanın dışında bir objeye dayanmak ister. Yani “insan zihninin varlığın kendisinin ve varlığın ilk nedenlerinin nesnel bilgisine sahip olabileceği ideasını her türlü eleştirel düşüneneden önce kabul ettiği ilkelerin bir gereği olarak benimseyenlere”, kuşkuculuk (scepticism) akımına karşı çıkmaları sebebiyle dogmatikler ismi verilmiştir.⁴⁵ Dogma kelimesi bundan sonra

42 Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi, İ.B.Ü. Yayınları, İstanbul, 2008, S.29.

43 Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Ankara 1992, s.157.

44 Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s.41-42.

45 Emrullah Yüksel, Amidi'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991, s. 34



felsefeye, sonra ilme ve dine (teolojiye) mal olmuştur.⁴⁶

Dogma kavramının etimolojik ve terim anımlarının tahlilinden sonra şimdi de tarihsel süreçte sonradan kazandığı anamları/manaları maddeler halinde değerlendirmek istiyoruz.

DOGMA KAVRAMININ TARİHSEL SÜREÇDE SONRADAN KAZANDIĞI ANLAMLAR

1-Bir felsefe ekolünde (okulunda) doğru diye ileri sürülen öğreti⁴⁷ şeklinde anlaşılması,

Dogma kavramının sonradan kazandığı anamlar bilimle ve bilinebilirlikle ilgili olduğu için, öğretilen bir esas ve ilke olur. Burada ilk ortaya atılışının sebebi ve sonucu anlatılmıştır. Objektifliğinden dolayı öğretiliyor, eğer sубjektif olsaydı, O sırf içinde duyanda bulunurdu. Bu, körükörüne bir şeyi kabullenme, anlamadan, tartışmadan benimsemeye olarak sonraları, dogmanın bir ilke ve fikir, sabit bir öğreti olmasından da yararlanılarak Hristiyanlık bu kavramı kendi dini inançlarında değişim, sorgulamaz, inanç esaslarını ifade etmede kullanmıştır. Skolastik Felsefenin kullandığı yöntem “Anlayayım diye inanıyorum” şeklinde formüle edilmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla aklı imana feda eden yolun fideizme çıktığını ve bu yöntemin bireyi dogmatizme götürdüğünü kabul etmek gereklidir. Kant'a göre de eleştiriyi kabul etmeyen fikir inanç demektir. Kant'ın bu açıklaması, Hristiyanlığın kabulüne uygundur. Oysa bu anlamı kelimenin kök ve sözlük anlamında bulmak zordur.⁴⁹

2-Doğruluğu sınanmadan benimsenen⁵⁰ delil gösterilmeden, kaynağı ve sebebi bildirilmeden, söylendiği gibi kabul edilen bir fikir ve inanç⁵¹ anlamında vulgarize edilerek kullanımı devam etmektedir.

3-Hristiyanlıkta, en yüksek kilise otoritesinin koyduğu ve

46 Hüseyin Atay, Kur'an-a Göre Araştırmalar IV, Ankara 1995, s. 35.

47 Bediâ Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1979, s.54; Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 102

48 Macit Gökberg, Felsefe Tarihi, İstanbul 1990, s. 158; Küçük, Mukayyeseli İslâm ve Batı Felsefesinde Sistematisk Problemler, S. 231

49 Atay, Kur'an-a Göre Araştırmalar IV. S. 34

50 Akarsu, Felsefe terimler sözlüğü, S. 54

51 Bala'baki, el-Mavrit, S.287

herkes tarafından kabul edilmesi gereken inanç esaslarına dogma denir.⁵²

4-Özellikle kilise inancı anlamında kullanılmaktadır.⁵³

5-Yeterli delili olmayan, keyfi bir şekilde tespit edilip aslını sorgulamamak ve hiçbir akli açıklamasını yapmamak şartıyla kabul edilen inanca dogmatizm denir.⁵⁴ Sözlüklerden maddeler halinde tarihsel gelişimi, değişimi ve serüvenini özetlediğimiz dogma ve dogmatizm vb. kavramların başlangıçta ve asıl sözlük anlamı bir ilmi ilkeyi ve felsefi fikrin temelini ifade etmekte kullanılanlığı ve bununda delile ve tartışmaya dayandığı görülmektedir. Sonradan Hıristiyanlık bu kavramı kendi dini inançlarının şaşmazlığına, tartışılmazlığına ve akıl yürütülemezliğine almıştır. Böylece Hıristiyan inançlarına karşı akıl yönünden ileri sürülebilecek itirazların önüne geçilmesi amaçlanmıştır.

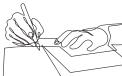
Bu amacı gerçekleştirmek için bu gün Hıristiyan dünyada birçok profesyonel ilahiyatçı, inancın özünü “Tamamen esrarengiz” görmek veya inanma fiilini “Gözü kapalı bir bağış veya sıçra-yış” şeklinde tarif etmekte irrasyonalizme (dogmatizme) yardım etmektedir. Hassas bir çok Hıristiyan düşünür, sezginin esrarengiz gücünden medet ummak yahut iman adına aklın güç ve fonksiyonunu sınırlırmak suretiyle dini inancı maddeciliğinin, tabiatçılığın ve katı pozitivizmin hücumlarından koruyacağına inanmıştır. Aslında böyle bir kaçış Hıristiyan ilahiyatının bariz (temel) bir çizgisi olarak hep devam ede gelmiştir. Batı “İnanıyorum, çünkü saçmadır” teolojisine așınadır. Bu tutumun ortaya çıkmasında ve tutunmasında bazı temel dini akidelerin (inançların) oynadığı rol inkâr edilemez. Hz. İsa'nın ulûhiyeti, dolayısıyla teslis, enkarnasyon, aslı günah v.s., Hıristiyanlığın akıl bir yorumunu zaten, başından beri güçlendirmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla Hıristiyan ilahiyatçıların çoğuna göre inanmanın konusu rasyonel olmak zorunda değildir. Bundan dolayı iman akıl ve bilgi temeline dayanma ihtiyacı duymaz. Örneğin bu düşünceden hareket eden G. Marcel, Tanrıyı rasyonel olarak kanıtlama çabasının gereksizliğine işaret ederek ve Tanrıının bir denklem olmadığını, O'nu ispatlama (kanıtlama) çabasının Tanrıyı şeyleştireceğini

52 Dagobert D. Runes, Dictionaryof Philosop, New Jersey 1961, s. 84.

53 Vergilius Ferm, Encyclopedia of Religion, NeW Jersey 1959, s.232

54 Webster, s. 431

55 Mehmet Aydin, İslamin Evrenselliği, İstanbul 2000, s. 103.



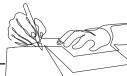
söyler. Yine hareket felsefesinin kurucusu Maurice Blondel ise akıl ile iman arasında bir zıtlık olduğunu ve birini diğerine feda etmek gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünceler çerçevesinde kilise bünyesinde inşa edilen, somutlaşan ve bir öğreti niteliğine bürünüen skolastik dönem dini düşüncesi, kurumlaşan bu öğretiye uymayan her şeyi sapkin olarak nitelendirmiştir. Örneğin; Kopernikus'un ve Galileo'nun görüşleri kutsal kitabı uymuyor diye kilise tarafından reddedilmiştir. Çünkü oluşturulan ve dogma haline getirilen teorik çerçeveye göre bilim ile iman(inanç) arasında temel bir karşılığın(zıtlığın) olduğu iddia edilmiştir. Oysa Galileo 1613'de yazdığı bir mektupta, Kitabı Mukaddes yanılmaz ama onun yorumcuları(tefsircileri) yanılabilir diyor-du.⁵⁶ İşte bütün problem kutsal kitapların kendilerinden ziyade O'nun yorumlarının yanılmaz oldukları sanısı ve olmuş, olacak ve olması muhtemel her sorunu çözümüş olduklarına inanılmasıdır. Bu yorumların(tefsirlerin) mutlaklaştırılması yani dogmalaştırılması anlamına gelir. Böyle bir dogmatik düzlemede (çerçeve) yorum yapma yetkisi de kurumsal kimliğe, kişiliğe sahip olanlara aittir. Bu aşamadan sonra yorumlar asıl metnin yerine ikame edilip, bütün uygulamalarda başvurulan temel prensipler, ilkeler haline gelmektedir. Artık burada söz konusu olan dinin (kitabın) kendisi değil, beşerin dinden anladıklarının evrensel olarak kabul edilmesi ve bu kabullenin bir ideolojik yapıya dönüştürülmesidir. Bu anlamda mesala dominikan bir rahip olan Tommaso Caccini, Galileo'yu ve onun takipçilerini "şeytan'ın sanatını icra eden gerçek dinin düşmanları" olarak suçlamıştır.⁵⁷ Yine Protestanlığa karşı Katolik kilesinin, Katoliklige inanan bütün insanların üzerine yemin ettiği şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir; "Havarilerin ve kilisenin geleneklerini ve kilisenin diğer örflerini ve nizamnamelerini katiyetle (kesinlikle) kabul eder, benimserim. Aynı zamanda kutsal yazıları(metinleri) yorumlamak ve gerçek anlamına karar vermek ona düşer. Ayrıca kilise babalarının oy birliği ile üzerinde anlaştıkları yorumların dışında bir yorumda bulunmayacağım ve böyle bir yorumu kabul etmeyeceğim."⁵⁸

Bu verilen örnekler, dinlerin zamanla yorumcu ve inananları

56 Dava Sobel, Galileo'nun Kızı, (çev. Bahadır Sinem Şener) İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, s. 64.

57 Sobel, Galileo'nun kızı S. 67

58 Sobel, Galileo'nun kızı, S.72



elleriyle statik hale geldiğini ve dogmatik bir ideolojiye dönüşebileceğini göstermektedir. Dinsel tefsir ve anlayışların katılışip dogma haline dönüştürülmesi, yorum ve anlayışların evrenselleştirilmesi anlamına gelir. Bu tutum ve anlayışlar asıl kutsal metinlerin evrensellliğini zedeler, kısırlaştırır, hatta yok eder ve statik hale getirir.

Günümüzde genellikle bu anlamda kullanılmaktadır. Dogma deyince, tartışılmaz, sorgulanmaz, nedeni sorulmaz, delil istenmez, çoğunlukla dini inanç ve hükümler kastedilerek kullanılmaktadır.

Toplumumuzda da dogma ve onun türevleri olan kavramları bu anlamda kullanan iki grup insan mevcuttur. Birincisi dine karşı olanlar (pozitivistler) veya en azından dine ve dinsel değerlere mesafeli olanlar. Bu gruba dahil olan insanlar, dine, dini ilkelere, hükümlere ve değerlere dogma demektedirler. Böyle düşünmeleri hasebiyle(nedeniyle) dini, dini inançları, ilkeleri ve prensipleri akıl dışı, mantık dışı, körüköprüne inanılan, akli ve ilmi dayanaktan yoksun olan fikirler, düşünceler olarak iddia edip, dinin, dinsel değerlerin geçersizliğini ortaya koymaya çalışırlar. Diğer gurup ise muhafazakâr ve dindar insanlardan oluşmaktadır. Aynı, din karşıtı gurup gibi bunlarda dinin bir dogma olduğunu kabul edip savunurlar. Güya bunlar akıllarınca İslam'ı (dini) savunduklarını zannederler. Böylece bu yolla (düşüneyle) İslam'ın tartışılmaz olduğunu ileri sürerek islam'a (dine) karşı ileri sürülecek itirazların anlamsız olduğunu, dinin tartışılmazlığını iddia ederler. Bunlara göre din, tartışmadan, düşünülmeden nasıl söylemiş ise öylece kabul edilir veya edilmez. Dinde akıl yürütülmez iddiası ile İslami saldırılardan korundukları sanısına (zannına) sahipler. Şüphesiz, bu söz konusu edilen iki gurup birbirlerine karşı gibi gözükse de, aynı mantıkla İslâm dinini anlayıp reddetmeye veya savunmaya Hıristiyanlık'ın din anlayışı etkisinde kaldıkları aşıkârdır. Her iki gurupta İslâm'ı bilmekte, dinin (İslâm'ın) makasidini, gayesini, hedefini ve felsefesini anlamaktan fersah fersah uzaktırlar. İslâm'a sığ bir mantıkla bakmakta ve değerlendirmektedirler. Bu anlayış ve tutumları ile dogma kelimesine verdikleri anlamın etkisinde kaldıkları anlaşılmaktadır.⁵⁹



Hıristiyan kültüründen örneklerini zikrettiğimiz kutsal metinlerin (Dinlerin) dogma halini alma durumu hemen hemen bütün kutsal metinler içinde tehlike olarak görülebilir. Acaba Kur'an ve İslam kültürünün yorum ve tefsirlerinde dogmalaşmaya zemin hazırlayan bu tür örneklerle rastlamak mümkün müdür? Kur'an'ın asıl metni bu çeşit dogmatik eğilimlere imkân verir mi? Şimdi bunun üzerinde durmak istiyoruz.

KUR'AN-IN DOGMATİZME DODMATİK TUTUMA BAKIŞI

Kur'an penceresinden bu probleme baktığımızda, şu dikkat çekici tespitle karşılaşırız: Kur'an'a göre irrasyonel (dogmatik) olan iman değil küfürdür. Bakara süresinde şöyle buyrulur: "İnsanlarda kimi vardır ki Allah ve ahiret gününe inandık derler; oysa inanmazlar".⁽⁶⁰⁾ "Onların kalplerinde hastalık vardır." ⁽⁶¹⁾ Burada sözü edilen 'Kalbi hastalık'ın manalarından biride insanların bilme, idrak etme, anlama, yorumlama ve öylece karar verme kabiliyetinde ortaya çıkan bir sakatlıktır; Yani aklı, yerinde ve gerektiği gibi kullanamamaktır ki, buda bir çeşit irrasyonelliktir.⁶² Bu anlamda Kur'an;"hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur."⁶³ Deği "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak aklı sahibi olanlar öğüt alır."⁶⁴ Uyarısında bulunmaktadır. Kur'an dini anlayışlarını, taklide (dogmatizme), babalarının dinine, geleneğine, örfüne dayanan muhataplariyla girdiği mücadelede, onları, kör sağır, dilsiz ve akletmeyenler (düşünmeyenler)⁶⁵ olarak nitelendirmektedir. Hatta Kur'an İslam'ın en temel ilkesi, prensibi olan Tevhid inancını, Allah'ın birliği meselesini bile tartışmaya açmaktan çekinmemiştir⁶⁶ ve Allah'ın varlığının delillerini soyut şeyleerde değil hep kâinattan ve insanların kendilerinden misaller getirmiştir.⁶⁷ Kuran ve Hz. Peygamberin peygamberliğini temellendirirken müşriklerin mucize istekle-

60 2/Bakara, 8

61 2/Bakara, 10

62 Aydin, İslam'ın Evrenselliği, s. 109

63 17 / İsra, 36

64 39/ zümer,9

65 2 / Bakara,18,171; 8/Enfal, 22

66 Bkz. 21/Enbiya, 22; 17/İsra, 42

67 Bkz. 41/Fussilet,53; 12/Yusuf, 105; 30/Rum,30.



rini reddederek⁶⁸ Hz. Peygamberin kendi içlerindeki kırk yıllık temiz-dürüst ahlaki yaşamını delil olarak ileri sürmüştür.⁶⁹ Yine Kur'an kendisini tartışmaya açmış, bütün muarızlarına, muhaliflerine meydan okumuş ve herkesi tartışmaya, cedele, münaza-raya çağrırmıştır. Hala bu çağrısını sürdürmektedir.⁷⁰ Her halde böyle bir çağrıyı, meydan okumayı her an yenileyen bir kitaba, vahye ve onun getirdiği dine dogmatik demek, en hafifinden siğlık olsa gerektir. Çünkü dogma demek tartışılmaz demektir. Hâlbuki Kur'an en temel prensip olan Tevhid ilkesini tartışmaktadır. Bu meydan okumanın söylem düzeyinde kalmadığını ortaya koymak için Kur'an da, 275 yerde "düşünmüyor musunuz?", "akıl erdiremiyor musunuz?" diye sorulmakta; 20 yerde bizzat "düşünme ve tefekkür" emredilmekte; 12 yerde "dolaşarak, araştırıp, ibret alma" önerilmekte ve 670 yerde de ilime teşvik edilmektedir.⁷¹ Demek ki Kur'an, insanlardan akıllarını kullanmalarını Allah'ın nimetleri üzerinde düşünmelerini, Allah'ın ayetlerini ve eşyanın (varlığın) hakikatini anlamaya teşvik ederek, gözlerini, gönüllerini(akıllarını) öğrenmeye, bilmeye açmalarını istemistiştir. Kur'anın bu yaklaşımı ve özelliği, her şeyden önce, Onun körü körüne inanan insanlar değil, bilgili, araştırıcı, muhakkik düşünen ve akıllarını kullanan aydınlanmış bireylerden oluşan bir toplum inşa etmek istedığının açık delilidir. Ayrıca Kur'anın bu emir ve tavsiyeleri, yönlendirmesi, insanların inanma ve inanmama da tam bir fikir, düşünce ve hareket serbestliği ve özgürlüğü içinde bulunduklarının açık ifadeleridir. Çünkü Kur'an'ın takip ettiği yöntem, ikna ve telkin metodudur. Telkin ve ikna ancak akıl sahibi, aklını kullanan insanlarda karşılık (makes) bulur. Bu nedenlerden ötürü, Kur'an'ın yegâne vazgeçemediği şey "düşünmek; tefekkür etmek, ibret almak" şeklinde ifade edilen akıldır. Kur'an'a göre akıl hakemdir ve doğruya yanlıştan ayırmak için başvurulan temel bir prensiptir. Hristiyanlıkta olduğu gibi önce inanmayı değil anlamayı, yani tefekkürü, taakkülü, tedebbüru ve tezekkürü önerir. Diğer bir deyimle inanma

68 Bkz. 17/İsra,59.

69 Bkz. 10/Yunus, 16; 68/Kalem,4.

70 Bkz. 17/İsra,88; 52/Tur,34; 4/Nisa, 82; 10 Yunus, 100.

71 Ethem Ruhi Fiğlalı, Günümüzde İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayımları, İzmir 2014, s.65.



aktını anlama aktına bağlar.⁷² İşte bu açıklamalar ışığında, ister inanmış olsun, ister inanmamış (İnançsız) olsun aklını kullanan, çalıştırın bir insanın düz bir mantıkla Kur'an'ın ortaya koyduğu dine (İslam'a) dogma deme ayibini işlemeyeceği kanaatindeyiz. Şu da akılda tutulmalıdır ki herkes ve her bilgin her ilahiyatçı Kur'an'ın vaz ettiği her konuyu tahlil ederek akli delillerini ve akla uygunluğunu açıklamayabilir. Ama onu açıklayan başka birisi bulunabilir.

Bundan dolayı tekraren ifade ediyoruz ki, insan açıklayamadığı veya açıklayanını bulamadığı ilke ve hükümler hakkında, o dogmadır demeden kaçınmalıdır.⁷³ Musa Corullahın deyimiyle “Akıl her hakikatin mızanıdır. Hakikatin haklılığı vezn-i akıl ile sabit olur. Menkulun sıhhati için sarıh akla mutabakatı zaruridir; Sarıh menkul, daima sarıh makula mutabık olur. Sarıh makule ters düşen menkul hiçbir şekilde sahîh olmaz.”⁷⁴ Dolayısıyla Kur'an'da akla aykırı (ters düşen) bir şey olamamasına rağmen aklı aşan şeylerin varlığından söz edilebilir. Ancak akla aykırı olmak ile aklı aşmak farklı şeylerdir. Aklı aşan şeylerin akla aykırılığından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu gün için aklı aşan hususların, gelecekte izah edilmesi mümkündür. İnsanın bilgisi arttıkça, Kur'an'ı (vahyi) anlama seviyesi de yükselektir.⁷⁵ Netice itibarıyle demek istedigimiz, Kur'an, Hristiyan ilahiyatında olduğu gibi, aklı, ilmi imana (Fiedizme) feda eden, rafa kaldırın, dini, inancı dogmalaştıran, Kant'ın deyimiyle “İnanca (İmana) yer bulmak için bilgiyi inkâr eden”,⁷⁶ bir başka ifade ile; “Saçma olduğu için iman ediyorum”⁷⁷ saçmalığını reddeder. Yani Kur'an'ın vaz ettiği dinsel söylemle, sözü edilen tutum ve anlayışları bağıdaştırmak mümkün değildir.⁷⁸

Kur'an'ın kendi iç yapısı ve muhtevasıyla ilgili değerlendirme-

72 İlhami Güler, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yayıncıları, Ankara 1999, S. 69-70

73 Atay Kur'an-a göre Araştırmalar IV s. 37

74 Musa Carullah Bigiyef, Kitabu's-Sünne (Çev.Mehmet Görmez), Ankara Okulu Yayıncıları, Ankara 2009, S. 119.

75 Ahmet Akbulut, Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma süreci, Otto Yayıncı, Ankara 2017, S. 27

76 Aydin, İslamin Evrenselliği, s. 105

77 Mehmet Aydin, Din Felsefesi, P.E.Ü. Matbaası, İzmir 1990, S. 16

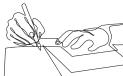
78 Bkz. 17/İsra,36;39/Zümer, 9; 10/Yunus, 100;3/Bakara, 171; 8/Enfal,22; 4/Nisa, 82; 29/Ankebut, 43 vb.

mizde, Onun vaz ettiği dini anlayışın dogmatik olmadığı kanaatine varmıştık. Acaba İslam'ın kuruluşası veya vahyin yönettiği Hz. Peygamberin öncülüğünde Mekke-Medine tecrübeyle işa edilen dini anlayış ve tutum nasıldı? Sözü edilen dönemde Hz. Peygamber, Kur'an'ın belirlediği esaslar çerçevesinde şekillendirmeye çalışmıştır. Yaşadığı toplum içinde halktan birisi olarak sosyal bir yaşam biçimini sergilemiş, vahye dayalı misyonunu ilahi bir kimlik içinde asla savunmamış, tam aksine görevlerini bir insan olarak çok doğal ve açık bir şekilde ortaya koymuştur. Örneğin sevinmiş, üzülmüş, öfkelenmiş, danışmış, zaman zaman aldığı kararlardan vazgeçmiş ve kısaca mahrem olamayan hiçbir beşeri özelliğini gizlememiştir. Onun hayatında ve verdiği kuralarda gizemlilik (dogmatiklik) söz konusu değildir. Şimdi Hz. Peygamberin rahleyi tedyisinden geçen Sahabenin ve onların takipçileri olan Tabii'n-den sonra gelen Müslümanların dinsel anlayış ve tutumlarına bakmak istiyoruz.

SAHABE – TABİİN VE ONLARDAN SONRA GELEN MÜSLÜMANLARIN DİNİ TUTUM VE ANLAYIŞLARI

Hz. Peygamberin vefatı sahabe arasında büyük bir üzüntü ve zihinsel çöküntüye yol açmıştır. Bu travmatik durumun neden olduğu şaşkınlıkla ilgili olarak bir takım dogmatik addedilebilecek ilginç rivayetlerin de ortaya çıkışının olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, sahabenin ileri gelenlerinden bazıları Hz. Peygamber vefat edince, nassın makasını, ruhunu gözeten, okuyan anlayışın doğal lideri konumundaki Hz. Ömer b. Hattabi'ın ayağa kalkarak, bazı münafikların Allah'ın elçisinin olduğunu söylemekle- rini, ancak Allah'ın resulünün olmadığını, Onun Musa b. İmran gibi Rabbinin yanına gittiğini, bu sebeple de kavmi arasından ayrıldığını ileri sürerek, Hz. Peygamberin olduğunu söyleyenlerin ellerini ve ayaklarını keseceğini söylemesi,⁷⁹ dogmatik bir tutumu çağrıştırmaktadır. Hz. Ömer'in söyleminden haberdar olan Hz. Ebu Bekir, Zümer, 30 ve Al-i İmran 144. Ayetleri okuduktan sonra, "Kim Muhammed'e tayıyorsa bilsin ki, O Muhammed ölü-

79 Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyüp el-Himyeri, es-si-ret'un Nebeviyye, (Nşr: M. Seka, İ. Ebyari, A. Slebi, Mısır 1936, c.4.s.305; Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd Tabakat'ul-Kübra, Beyrut Tarihsiz, c.2, S. 266; Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristani, Kıtbatu'l -Milel ve'n-Nihal, (Tahkik: Muhammed b. Feth Eserleron) Mısır 1947, C. 1, S. 19



müştür. Kimde Allah'a tayıyorsa Allah diridir, ölmeyecektir" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'e okuduğu ayetlerin Allah'ın kitabından mı diye sordu. Allah'a yemin ederim ki, bu günden önce, bu ayetlerin indiğini bilmiyordum.⁸¹ Hz. Peygamberle ilgili ayetleri Hz. Ömer gibi bir şahsiyetin bilmemesi mümkün mü? Hz. Ömer'in böyle bir şækînlik yapabileceğini kabul edersek, Kur'an da geçen kesin nasları bilmeyen bir Müslümanın, ileri gelen bir sahabe olmasını nasıl izah edebiliriz? Hz. Ömer'in bu tutumunun izahında zor olsa gerek. Bu travmatik durumun dışında Sahabenin dogmatik olarak değerlendirilebilecek tutumlarından birkaç örnek vermek istiyoruz.

Hz. Peygamber bir keresinde çadırında abdest almıştı. Abdest suyu çadırdan dışarı atılınca dışarda bulunan sahabelerden bir gurup koşarak bu suyu ellerine yüzlerine sürerler, yetişemezler de diğerlerinin ellerine kollarına sürüner.⁸²

Yine Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, Hz. Peygamber'in hutbe okurken oturduğu kütüge elini sürererek daha sonra yüzüne sürerdi. Arafat'tan dönerken Abdullah b. Ömer devesini durdurarak yere iner devenin yularını tutmakta olan hizmetçisi onun hedefini şöyle anlatıyor: İbn Ömer namaz kılacak değildi, ama hatırlamıştı ki Hz. Peygamber bu yere geldiğinde def-i hacette bulunmuştu, oda aynı şeyi yapmak istiyordu.⁸³

Hz. Ömer, hac vazifesini yaptıktan sonra arkadaşları ile beraber Medine'ye dönerken yol üzerinde Hz. Peygamber'in bir kere namaz kıldığı bir mescide herkesin koştugunu görünce onları şöyle uyarmıştı:

İsrail çocukların helak olmasının sebebi, onların peygamberlerine ait hatırları mabetlere çevirmeleridir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in ölümyle bir şækînlik eseri olarak söylediğine nakledilen sözlerine rağmen oğlu İbn Ömer ve örnek verdigimiz diğer sahabelerden dini anlama ve yorumlama biçimini çok farklı

80 İbn Sa'd, Tabakat, C.2, S.266; İbn Hisam, Siret, C. 4, S.3063, Ebu Abdullah b. Muhammed Ebi'l Hasan İsamail b. İbrahim b. El-Mügire el Buhari, Camiu's-Sahih, (Nşr: Ş. Kurt) İsatnbul 1981, C.4, S. 194

81 İbn Saad Tabakat, C.2, S.266, Şehristani, El-Milel, C.1, S.20

82 Şeybani, Siyerul Kebir, Kahire 1977, C.1, S. 14

83 İbn Hibban, Kitabu's-Sikat, Haydarabat 1978, C.4, S.9; M.Sait Hati poğlu, Ehli Sünnet Tetkikleri, İst. 1988, S.30

idi. Hz. Ömer, altında “Ridvan biati”nın yapıldığı ağacın Hz. Peygamberin ölümünden sonra bazı sahabilerce kutsallaştırılmasına (dogmalaştırılmasına) kızarak ağacıkestirmiştir. Yine cahiliyye döneminde olduğu gibi kabul edilen “Hacer’ü-l Esved”e karşı saygı gösterme (istilam) geleneğinden son derece rahatsız olmuştur. Tavaf başlangıcı olarak konulan ve muhtemelen bir çeşit “gök taşı” olan⁸⁴ bu taş hakkında şöyle dediği nakledilir:

Senin basit bir taş olduğunu biliyorum, eğer Hz. Peygamber'in seni öptüğünü ve selamladığını görmeseydim bunu yapmazdım.⁸⁵

Şam tarafına ziyaretine giden Halife Ömer, Şam'da veba salgını olduğu haberini alınca şehre girmekten vazgeçmiş, buradan uzaklaşılması gerektiğini bildirmiştir. Bunun üzerine Şam tarafinda bulunan ordunun komutanı Ebu Ubeyde b. Cerrah, kaderi gerekçe göstererek Hz. Ömer'in uzaklaşma önerisini eleştirmiştir.⁸⁶Hatta Hz.Ömer'e “Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?” diye sorunca halife, “Evet Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum”⁸⁷ karşılığını vermiştir. Hz. Ömer'in yaklaşımını destekleyen bir hadis Tirmizi de nakledilmiştir: “Adamın biri Hz. Peygamber'e gelerek, ey Allah'ın elçisi temiz bir ilaçla tedavi olma ve korunma hakkında bize haber ver. Bu, Allah'ın kaderinden bir şeyi geri çevirir mi? Diye sordu. Hz. Peygamber buna tedavi olmadan Allah'ın kaderindendir cevabını verdi”⁸⁸ Hz. Ömer'in Kur'an-ı (Din, Vahiy, Nass) anlayışını ortaya koyan bir ijtihadını burada vermek istiyoruz:

Hz. Ömer Müslüman orduları tarafından fethedilen Irak topraklarının hukuki durumunu belirlemek için topladığı kurulda Lafzi-harfi-literal yorumu önceleyen, benimseyen sahabiler, Hz. Talha, Hz. Züber ve Hz. Sa'd b. As, Enfal süresinin 41. Ayetini delil getirerek bu fethedilen toprakların cihada iştirak edenlere dağı-

84 Mevlana Şibli, Asr-ı Saadet (Çev. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul 1974, C.4, S.461.

85 Ahmet b. Hambel, Müsned, Kahire 1944, C.2, S.11; Buhari, Camiu's-Sahih, C.2, S.161 (Kitabu'l-Hac 57)

86 Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureysi İbnu'l-Kesir, El-Bidaye ve'n-Nihaye, Mısır 1932, C. VII, S. 78

87 İbn Sa'd, Tabakat, C.3, S. 453

88 Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, Sünen, İstanbul 1981 (afset), C.4,S.453



tilmasını istediler. Hz. Ömer ise söz konusu ayetin indiği şartlar ile yeni durum ve şartları karşılaştırarak, şu an içinde bulunduğu durum ve şartların değiştiğine hükmederek, Haşr süresinin 7. Ayetine atıfta bulunarak fethedilen toprakları savaşa katılanlara dağıtmamıştır.⁸⁹ Hz. Ömer'in bu kararını ünlü Fransız filozof Garaudy şöyle değerlendirmektedir: Bu demektir ki Kur'an'ın okunması, daima harfiyen olamaz. Eylem prensibinin kendine özgü bir dilde ve vahyin indiği çağdaki özel şartlarda ifade edildiği her seferinde, önemli olan ölü belgenin yaşayan prensibini çıkarmaktır.⁹⁰

Hz. Ömer'in nass anlayışını Tabiin dönemi alimlerinden birisi olan Ata b. Ebi Rebah'ın (ö.115/733) devam ettirdiğini görmekteyiz. Ata b. Ebi Rebah Maide süresinin 5. Ayeti ile Müslüman erkeklerle tanınmış Ehli Kitap hanımlarıyla evlenme iznini, İmkanını şu şekilde değerlendirmektedir: Allah'ın ehli kitap hanımlarıyla evlenmeyi meşru kılmasının sebebi, ayetin nazil olduğu dönemde Müslüman hanımların sayısının az olmasıdır. Hâlbuki bu gün bu durum ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bu meşruiyetin, izinin ortadan kaldırılması ve sadece Müslüman kadınlarla evlenilmesi gerekdir.⁹¹ Tabiinden sonra bu anlayışı sürdürden Ebu Hanife : "Ganimette ata iki sehim, piyadeye bir sehim verilir" hadisine karşı bir görüşle; Müminin sehminden daha fazlasını hayvana veremem demiştir.⁹² Örnekte görüldüğü gibi Ebu Hanife, İctihadi, Zanni olan ahad haberden üstün tutmanın yanında, kendisinin geliştirdiği "istihsan"⁹³ kıyasın olumsuz sonu vermesinden dolayı terkedilmesidir.

Yukarıda Sahabeden, Ebu Hanife'ye kadar örneklerini verdigimiz yorumların, değerlendirmelerin yanlış veya doğru olduğu

89 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Et- Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vil'l-Kur'an, Mısır 1954, C.10,S.163

90 Roger Garaudy, İslam ve İnsanlığın geleceği, S.64

91 Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahruddin Er Razi, Mefatitu'l- Gayb, İstanbul, c.3, S. 535

92 Esat Kılıçer, İslam Hukukunda Rey Taraftarları Ankara 1975, S.69.; Bkz. Ahmet İbn Hanbel, Kitabu'l-İllep ve Marifeti'r Rical,(Thk. Ta-lat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu) İstanbul 1987, C.2, S.224; Malik b. Enes, Muvatta, Çağrı Yayımları İst. 1981, C.2, S. 980; Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah İbn Abdilberr, Camiu Beyanni'l-İlm ve Fadlih ve ma Yen-bağı Fi Rivayetihî ve Hmlîh, Beyrut, Trs. , C.2, S. 157

93 Abdulkadir Şener, Kiyas, İstihsan ve İstilah, Ank. 1974 S.117.

iddia edilebilir. Sorun söz konusu misallerin doğru veya yanlışlığı konusu değil, nassın maksadını göz önünde bulunduran anlayışın Sahabe döneminde ve İslam'ın ilk asırlarında etkin olduğu meselesiştir. Nassın amacını gözeten bu anlayış daha sonra Ebu Hanife tarafından: "Bir ayetin tenzilini inkâr etmedikçe te'vilinde (yorumunda) yapılan hatadan dolayı kimse kimseyi tekfir etmemesi gereği"⁹⁴ şeklinde temel bir prensip haline getirilmiştir.

Verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki, Sahabe arasında çok genel olmamak üzere lafzi-harfi- literal okuyuşu benimseyenler ile nassların makasidini(amaçlarını), hedeflerini gözeten bir aşırışmanın olduğu görülmektedir.⁹⁵

Her şeye rağmen İslam düşüncesinin ilk üç asrinin genel anlamda dogmatik tutumdan uzak olduğu, nassları anlamda çoğulcu, müsamahalı, entelektüel bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihsel sürece yakından bakıldığı zaman, nassa alabildiğine bağlı kalan rivayet eğilimi ile nassla birlikte nassın makasidini önceleyen rey eğilimi ile iki damar(blok) halinde ve birbirleriyle mücadele ve muhalifet ederek varlıklarını idame ettiklerini görüyoruz. Bununla birlikte her iki eğilimde bir bütünlük arz etmediğini, kendi içinde farklı gruplara ayrıldığını belirtmek gerekir.

İslam düşünce tarihinde bir bütünlük içinde nassları ilk defa harfi(lafzi-literal) bir şekilde okuyan, yorumlayan, her çeşit ola-yı birebir çözücek şekilde "la hükme illa lillah" sloganı üzerinde birlleşen hariciler yapmıştır.⁹⁶ Bu sözünü ettigimiz grup, muhaliflerin hiçbir delilini kabul etmezler, ne kadar açık seçik, gerçekte yakın olursa olsun onların görüşleriyle ikna olmazlardır. Bilakis muarızlarının delilleri güçlü olduğu nispette inançlarına daha fazla sarılırlar ve kendi inançlarını destekleyen delilleri daha fazla araştırırlardı. Bunun sebebi körük körüğe düşüncelerine

94 Ebu Hanife Numan b. Sabit, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri (Çev. Mustafa Öz), İstanbul, 19814, (El-Fikhu'l-Ebsat), Arapça Metin, S.38

95 Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, Ululu's-Serahsi, Beyrut 1973, C.1, s.133.

96 Adem Apak,İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni,Tarihde ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tarihsel Toplantı,08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014,s.39-50; Ebu Zeyd Nasr Hamid, el-İmam Şafi, Kahire 1992, s.21; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et Taberi, Tarihul Ummet vel Mülk, C.1, 3360.



bağlanmaları ve mezheplerinin kalplerine yerleşmesi, bütün düşünce ve idrak yollarını tıkamasıydı.⁹⁷ Bu çizgi daha sonları genel olarak Ehlü'l- Hadis, Ehlü'l- Hak, Sıfatiyye, İspatiyye, Ehlü'l- Eser nitelemesiyle zihinsel bir tutum oluşturan ve zamanla Şafii, Hanbeli ve Zahiri mezhepleri şeklinde teorik yapılara dönen, dini kaynakların anlam ve yorumunda akı, tevili kabul etmyen, ve ilerleyen süreçte selefiyye olarak isimlendirilen, ilk dönem geleneği esas alan bir düşüncedir. Bu anlayışın nassları(ayet-hadis) yorumlama usulünü (metodolojisini) geliştiren teorisyonı İmam Şafii'dir. İmam Şafii'ye kadar usulü olmayan bu çizginin hadis rivayetine ve onun bilgisel (epistemolojik) degerevine ilişkin kanaati şu şekildedir: "La ilme illa eser" yani haberden başka ilim yoktur.⁹⁸ Bu çizgiye göre gerçeklik ontolojik olarak(bir kere ve bütün zamanlar için) tamamen kitap ve sünnetin altındadır. Kitap ve sünnette sarıh olmayan bir kısmı sahabenin icmainda sahabenin icmainda olmayanlar ise nasslar talil ederek istinbat edilir. Böylece nassların dışında "her yenilik bid'attır, her bid'at dalalettir, her dalalet sahibi ise cehennemdedir."⁹⁹ Bu anlayış toplumun fikri yapısına egemen olunca, Sahabeden Hz. Ömer , İbn Abbas ve İbn Mesud kanalıyla Ebu Hanife'ye uzanan, Şatibi'de makasıd olarak devam eden, dinin genel maksatlarını, maslahatı, şartları gözeten ve hikmeti halideyi temel alan, akı vakıa ile direk ilişkiye sokan damar alt edilmiş oldu. Aslında sözünü ettigimiz bu çizgini alt edilmesi ta Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler de de devam eden mihne, Kur'anın mahlûk olup olmadığı tartışması, Kur'anın mahlûk olmadığını iddia eden, savunan Ehl-i Hadis'in siyasi zaferiyle sonuçlanması itiba-

97 Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepleri Tarihi, (çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), Hisar Yayın evi, İstanbul 1983, s.85.

98 Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el- Hatibu'l Bağdadi, Şerefü Ashabil-Hadis(Tenkidli Basım ve Yayınlayan: Mehmed Said Hatipoğlu) Ankara 1991, s.51vd.

99 Ahmed b. Hanbel, Müsned Çağrı Yayınları,İstanbul 1992, c.4,s.126;- Müslüm,el-Camiu's- Sahih,Çağrı Yayınları,İstanbul 1992,Cuma,13,-c.1,s.592; Abdurrahman Abdulhadi, Sultatu'n- Nass, Beyrut 1993, s.126. Ebu Bekr b. Ayyaş'ın (ö.193): "Her devirde Ehl-i Hadisin diğer âlimlere nispeti, Ehl-i İslam'ın diğer din müntesiplerine nispeti gibidir. Şarani, burada ki Ehl-i Hadis'in Ehl-i Sünnet fukahasını kapsadığını ifade etmektedir.Abdulvehhab Şarani ,el-Mizan,Mısır 1321,c.1,s.47.

riyle başlamıştır.¹⁰⁰ Kur'an'ın mahlük olduğu iddia edilip, Kur'an ezelileştirilince, kutsallaştırılınca, Kur'an, ayetleri "imal edilmek için inzal olunan, topluma, bireye dokunan, yönlendiren, harekete geçiren bir kitap değil de, sanki sadece tapınmak kastiyla, sevap kazanmak amacıyla okunan, toplum ve insanla bağlı koparılan bir kitaba dönüştürülmüştür. Bu söz konusu durum Müslümanlığa, İslam kültürüne çok pahaliya mal olmuştur. Yani İslam dünyası 861 yılından beri akıldan yoksun olarak yaşamaktadır. İşler rivayetle yürütülmektedir.¹⁰¹ Üzerinde durduğumuz nassı lafzi-literal değerlendiren bu çizgiyi teologik anlamda tamamlayan ise İmam Eş'aridir.

Mutezile ekolünden ayrılarak Ahmet b. Hanbel'in grubuna katılan Eş'ari kelam ilminin temel prensipleri olan, Tevhid, tanzih, kader, ecel, rızık, husun-kubuh, hidayet, dalalet, adalet vb. konularda Ehl-i Hadis'in¹⁰² çözümlerini teorik ve felsefi boyutlarına taşımıştır.

Daha sonra bu çizgi üzerinde yürüyen Gazzali ise İmam Şafii ve İmam Eş'ari'nin bir sentezini yapmıştır. Cabiri'nin ifade ettiği gibi İmam Eş'ari'den önce çoğulcu bir yapıya sahip olan İslam düşüncesi Eş'ari ile (Ehl-i Hadis'ten) Ehl-i Sünnet olarak tek bir yapıya dönüşmüştür. Bu çizginin Gazzali'nin Nizamiye Medreselerine yönetici olarak atanmasıyla devletin resmi ideolojisi haline geldiği bir gerçektir.¹⁰³ Önce Mutezili düşüncenin yasaklanması¹⁰⁴ daha sonra Hanefilik ve Maturidliğin lokalize olmasıyla dini düşünce Ehl-i Sünnet adı altında Gazzali'nin sentezine indirgendi.¹⁰⁵ Aynı damarın, geleneğin Osmanlılar döneminde de kırılmadan, değişime uğramadan devam ettiği gö-

100 Bkz. Akbulut, Müslüman Kültüründe Kur'an-a Yabancılışma Süreci, S. 134-135.

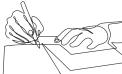
101 Hüseyin Atay, Tarih de ve Günümüzde Selefilik, İstanbul 2014, s.71.

102 Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, el-İbane an-Usuli'd-Diyane, (Thk. Abbas Sabbağ), Beyrut 1994, s.12 vd.

103 Güler, a.g.e., s.81.

104 Bkz. Cemalettin Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri, (Editör: Mahfuz Söylemez), Ankara 2012, s.105; Muhammed Alaid el-Sabiri, Arap Akımın Oluşumu, (çev. İbrahim Akbabा), İstanbul 1997, 2.186.

105 Güler, a.g.e., s.81.



rülmektedir.¹⁰⁶

Ne yazık ki Sünni geleneğe hakim olan tarih boyunca baskın olan metodoloji Ehlü'l-Hadis'in anlayışıdır. Bu anlayışın uzantısı Osmanlı devletinin son döneminde (1876) yazılan Mecelle'de şöyle ifade edilmiştir: "Mevrid'i nass da ictiha da mesağ yoktur."¹⁰⁷ Bu ifade Hz. Ömer, Hz. İbn Abbas, Ata b. Ebi Rabbah, İbn Mesut ve İmam Ebu Hanife'nin nass yorumunun tam karşıtı ve dogmatik bir tezahürü olsa gerekir.

Nasslara dogmatik bakanlar nassın doğruluğunu illet, maksat, makasıl ve hikmetinin açığa çıkarılmasından değil, salt Allah'a ve Hz. Peygamber'e atfedilmesinden alıyor. Hâlbuki Hz. Ömer ve Onun usulünü takip edenlerin anlayışı, Mecelle'nin bir başka maddesinde geçen; "Ezmanın tağayyürü ile ahkâmin tağayyürü inkâr olunamaz"¹⁰⁸ kaidesiyle örtüşmektedir. Gerçeklik, reel durum böyle olmasına rağmen, tarihsel süreçte Müslümanlar, Kur'anı ilkelerin tespitini ve yorumunu belli bir dönemin ve zümrenin tekeline görerek bir çeşit ruhban sınıfı oluşturmuşlardır. İlk dönemde yapılan her çeşit yorum, çözüm, anlayış, mumyalanarak, sabitleştirilerek, bütün zamanları ve ihtiyaçları karşılayabilecek konuma yükseltilerek düşünelerin donuklaşması ve dondurulması neticesinde içtihad kapısı sessiz sedasız kapatılmıştır. Bu durumu somutlaştıran bir örnek vermek istiyoruz. Anadolu Federe Hilafet Devletini kurduğu iddiasında bulunan Cemalettin Kaplan yayın organı olan tebliğ adlı dergisinde şunu söylüyor: "İslam müctehitleri her meseleyi halletmişler her problemi çözmüşler ve olmuş olacak, olması muhtemel her hadiseyi hükmeye bağlamışlar."¹⁰⁹ Bu anlayışa göre her mesele çözüme kavuşmuş ve cevapsız soruda kalmamıştır. Bu bütüncül açıklama tarzına göre keşfedecek hakikat yoktur. Yapılması gereken şey, ortaya konulmuş hakikatin anlaşılması ve kabul ettirilmesidir.

İşte din, bu noktadan itibaren zarar görmekte ve onu dogmatikleştirenler tarafından dayatmacı, muhasamasız ve totoller hale getirilmektedir. Bizim insan ürünü olan hiçbir anlamayı

106 Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı, Ankara 1965, s.76-77.

107 Ali Hımmet Berki, Mecelle, İstanbul 1979, s.20.

108 Berki, Mecelle, s.22.

109 Taha Akyol, Bilim ve Yanılıgı, Milliyet Yayınları, İstanbul 1997, s.10.

ve yorumlamayı, ölçü olarak benimsemeye veya kutsamaya(-dogmalaştırmaya) hakkımız yoktur. Aslında dogmatikleşme bir insan zaafi¹¹⁰ olarak Müslüman toplumda ta başından beri var ola gelmiştir. Hz. Peygamber hayatı iken başlayan mistifikasyon süreci, Siret ve Şemail kitablarında görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra daha yoğun bir şekilde İslam düşüncesine tesir etmiştir.¹¹¹ Allah'ın mesajını taşıyanın bizatihî varlığı, asıl mesajın önüne geçirilmiş ve Hz. Peygamber varlığın yaratılışının gai sebebi olarak görülmüştür. (Levlake lemlak lema halaktü'l- eflak)¹¹². Aynı düşüncenin devamı niteliğinde olan tasavvufa ki ifadeyle: " Nur-u Muhammediye"¹¹³ veya "Hakikati Muhammediye"¹¹⁴ varlığın ontolojik varoluş kaynağını haline dönüştürülen peygamber algısı, Hz. Peygamberin kabrinin ziyaret edilmesi, hac ve umre ibadetinin zorunlu bir parçası olarak görülmesi, Sakalı Şeriflerin ve Hırka-i Şerif'in Ramazan ayında görüşe açılarak bir ibadet vechiyle ziyaret ,edilmesi ve etrafında Hz. Peygamber'e salavat getirerek gözyaşları içinde tavaf edercesine kutsanması, Hz. Ömer'in eleştirdiği hatta men ettiği dogmatik anlayışın yüzyillardan beri süregelen (taklidi düşüncenin kapısını aralayan) açık örnekleri olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Sonuç olarak dogmatizm bir tutum ve düşünce formu olarak insan zihninin ayrılmaz bir özelliğidir. İnsanlığın tarih içinde seyrü-sülük ederken zamanla bu zihinsel özelliğin güçlenerek farklı algı ve zihinsel, düşünsel formlar oluşturması mümkündür. Buradan hareketle dogmatiklik gerek basit, gerek felsefi, gerekse geniş anlamıyla bilimsel ve dinsel dogmatizm, bir takım bilgileri ve öğretileri salt güç temeline dayandıran, doğru olduğu inancıyla bağlanmayı ve hiç bir akli eleştirel yaklaşımı

110 Bkz. Necati Öner, İnsan Öz ve Varoluş, Felsefe Dünyası, Sayı 1, Temmuz 1991, s.2. vd.

111 Bkz. İbn. Hibban, a.g.e. s.44, s.9; Hatipoğlu, a.g.e, s.30; Şibli, a.g.e. C.4, s.461; Derveze, a.g.e, C.1, s.185.

112 İsmail b. Muhammed el-Acluni, Keşful-Hafa, Beyrut 1988 C.2, s.164; Müslüm, Camius-Sahih, Cuma, 13, Hadis No:867.

113 Acluni, Keşful- Hafa, C.1, s.265; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s.563.

114 Cebecioğlu, a.g.e., s. 312.



başvurmaksızın, temsil ettiği ve doğru bilgiyi içерdiğine inanılan, inanç, kanaat, düşünce vb. konularda körü körüne inanmayı ifade eden imancı(Fideist) bir yaklaşımındır.

Epistemolojik anlamda ise dogmatizm, bilgi teorisinin temel konularından olan bilginin imkâni, değeri ve bilginin varlığı olan uygunluğu probleminden, tartışmasından doğan bir kavram olsa da, zamanla insanın bütün yapıp-etmelerini içeren / kapsayan, ister dinsel, ister bilimsel, ister sanatsal, isterse de fikirsel düşüncelerini kapsayan bir kavram haline dönüşmüştür.

İslam'ın temel kaynağı, olan Kur'an açısından dogmatizm değerlendirdiğinde, Hıristiyan ilahiyatında olduğu gibi aklı, ilmi, imana feda eden, rafa kaldırın, inanç ve imanı dogmalaştıran, Kant'ın deyimiyle "Ínanca(imana) yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim.", bir başka ifadeyle "Saçma olduğu için iman ediyorum." gibi çıkarımı, anlayışı reddeder. Çünkü Kur'an'ın vazgeçtiği dinin en temel prensiplerinden birisi "Bilmediğin şeyin arkasına düşme."(17/Ísra,36) prensibi açık bir öneridir, uyarıdır.

Kur'an, Hıristiyanlıkta olduğu gibi esrarengizliği, dogmatikliği, bilinmezciliği değil, anlamayı, tefekkürü, taakkülü, tedebürü, tezekkürü, tafakkahu emreder. Diğer bir deyimle inanma aktını anlama, bilme aktına bağlar.

Süphesiz ki Hıristiyanlıkta dogmatik bir tutumun oluşmasında bazı temel dini akidelerin(aslı günah, teslis vb.) rol oynadığı inkâr edilemez. Bu anlamda İslam dininde dogmatiklige neden/sebep olabilecek temel inanç ilkelerine rastlamak mümkün değildir. Yani Hıristiyanlık vari bir dogmatik tutum ve anlayışın Kur'an'ın va'z ettiği mutevada ve Hz. Peygamber'in Mekke-Medine döneminde inşa ettiği, kurduğu dinsel düşünce ve yapıda olduğunu söylemek mümkün değildir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, temel inanç ilkeleriyle ilgili olmayan, dini metinleri anlama ve Hz. Peygamber'in şahsiyeti/zatiyla ilgili dogmatik olarak addedebileceğimiz bir takım sapmalar, yöneler, anlayışlar mevcut olsa da, İslam'ı, dogma, dogmatik ve benzeri konularda, Hıristiyanlıkla eşitlemek, aynı kefeye koymak, en hafif ifadeyle cahillik olsa gerektir.

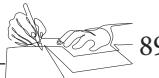
KAYNAKÇA

1. Abdurrahman Abdulhadi, Sultatu'n- Nass, Beyrut, 1993.

2. Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa, Beyrut, 1351.
3. Aegleton, T., İdeoloji, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay. İstanbul, 1996.
4. Akbulut, Ahmet, Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma süreci, Otto Yayıni, Ankara 2017.
5. Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1979.
6. Akdemir, Salih, Kur'an ve Laiklik, Form Yayınları, Ankara 2000.
7. Akyol, Taha, Bilim ve Yanılıgı, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997.
8. Ana Britonnica, "Din" maddesi, İstanbul 1994.
9. Apak, Adem, İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni, Tarihde ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmali Toplantı, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
10. Arslan, Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi, İ.B.Ü. Yayınları, İstanbul, 2008.
11. Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, Ankara 1994.
12. Atay, Hüseyin, Kur'an-a Göre Araştırmalar IV, Ankara 1995.
13. Atay, Hüseyin, Tarih de ve Günümüzde Selefilik, İstanbul 2014.
14. Aydin, Mehmet, Din Felsefesi, P.E.Ü. Matbaası, İzmir 1990.
15. Aydin, Mehmet, İslam'ın Evrenselliği, İstanbul 2000.
16. Aydin, Mehmet, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi, Ankara, 1981.
17. Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el- Hatibu'l, Şerefu Ashabil-Hadis(Tenkidli Basım ve Yayınlayan: Mehmed Said Hatipoğlu) Ankara 1991.
18. Bal'abaki, Münir, al-Mavrid, A. Modern English – Arabic Dictionary, Beyrut 1985.
19. Berki, Ali Hımmet, Mecelle, İstanbul 1979.
20. Bigiyef, Musa Carullah, Kitabu's-Sünne (Mehmet Görmez) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
21. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay. Ankara, 1996.
22. Boldwin, Games Mark, Dictionary of Philosophyand Psychology, New Yersey 1960.
23. Buhari, Ebu Abdullah b. Muhammed Ebi'l Hasan İsamail b. İbrahim b. El-Mügire, Camiu's-Sahih, (Nşr: Ş. Kurt) İstanbul 1981.
24. Cabiri, Muhammed Abid, Arap Akımın Oluşumu, (çev. İbrahim Akbabा),İstanbul 1997.
25. Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, Ankara 1997.



26. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul, 1999.
27. Davutoğlu, Ahmet, Osmanlı devletinde Siyaset ve Din, İstanbul, 1992.
28. Dedeoğlu, Mehmet Münin, Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, Sayı/13 Aralık 2017.
29. Demir, Ömer – Acar Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Akçağ Yay. İstanbul, 1993.
30. Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Ankara 1984.
31. Doğan, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayıncılık.
32. Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd Tabakat'ul-Kübra, Beyrut, Tarihsiz.
33. Ebu Hanife, Numan b. Sabit, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri (Çev. Mustafa Öz), İstanbul, 1914, (El-Fıkhu'l-Ebsat), Arapça Metin.
34. Ebu Zeyd Nasr Hamid, el-İmam Şafi, Kahire 1992.
35. Ebu Zehra, Muhammed, İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepleri Tarihi, (çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), Hisar Yayın evi, İstanbul 1983.
36. Enes, Malik, Muvatta, Çağrı Yayınları İstanbul, 1981.
37. Erdemci, Cemalettin, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri" Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri, (Editör: Mahfuz Söylemez), Ankara 2012.
38. Eren F., Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İlliyet Bağı Teorisi, A.Ü.H.F.Y. Ankara, 1975.
39. Es'arri, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-İbane an-Usuli'd-Diyane, (Thk. Abbas Sabbağ), Beirut 1994.
40. Fiğlalı, Ethem Ruhi, Günümüzde İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayıını, İzmir 2014.
41. Funkandwagnalls, standard, Dictionary, U.S.A., 1980.
42. Garaudy, Roger, İslam ve İnsanlığın Geleceği (Çev. Cemal Aydın), İstanbul 1990.
43. Giddens, A., Sosyoloji, (Yayına Haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yay. İstanbul, 2012.
44. Gökberg, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 1990.
45. Güler, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
46. Güriz, Adnan, Hukuk Felsefesi, Ankara, 1992.
47. Hanbel, Ahmet b., Müsned, Kahire 1944, C.2, S.11;
48. Hanbel, Ahmet İbn, Kitabu'l-İlel ve Marifeti'r Rical,(Thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu) İstanbul 1987.



49. Hatipoğlu, M. Sait, *Ehli Sünnet Tetkikleri*, İstanbul, 1988.
50. Himyeri, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyüp, es- siret'ün Nebeviyye, (Nşr: M. Seka, İ. Ebyari, A. Slebi, Mısır, 1936.
51. İbnu'l-Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer Kureyi, El-Bidaye ve'n-Nihaye, Mısır 1932.
52. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah, Camiu Beyanni'l-İlm ve Fadlih ve ma Yenbağı Fi Rivayetihı ve Hmlih, Beyrut, Trs.
53. İbn Hibban, *Kitabu's-Sikat*, Haydarabat, 1978.
54. İbn Sa'd, *Tabakat*, İbn Hişam, Siret,
55. İngilizce-Türkçe Redhouse sözlüğü, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1985.
56. Kant, Imanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Çev. Ionna Kuçunadi- Yusuf Örnek) TFK Yay. Ankara 2002.
57. Kılıçer, Esat, *İslam Hukukunda Rey Taraftarları* Ankara 1975.
58. Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefesinde Sistematisik Problemleri*, İstanbul, 1974.
59. Müslüm, el-Camiu's- Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
60. Öner, Necati, *İnsan Öz ve Varoluş, Felsefe Dünyası*, Sayı 1, Temmuz 1991.
61. Özden, Mustafa, *Kur'an-a Göre İnanma Hürriyeti*, Araştırma yayınları, Ankara, 2011.
62. Pessea, F., *Felsefi Denemeler*, (Çev. Ümit Şenesen), Aks Yay. İstanbul, 2013.
63. Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahruddin, Mefatitu'l- Gayb, İstanbul.
64. Rothocker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. Doğan Özlem), Ara Yay. İstanbul, 1990.
65. Roty, R., *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* (Çev. H.Arslan), Paradigma Yay. İstanbul, 2002.
66. Runes, Dagobert D., *Dictionaryof Philosop*, New Jersey 1961.
67. Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, Ululu's-Serahsi, Beyrut 1973.
68. Sobel, Dava, *Galileo'nun Kızı*, (çev. Bahadır Sinem Şener) İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000.
69. Şehristani, Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdilkerim, Kıttabu'l -Milel ve'n-Nihal, (Tahkik: Muhammed b. Feth Esederon) Mısır 1947.
70. Şener, Abdulkadir, *Kiyas, İstihsan ve İstilah*, Ankara, 1974.



71. Seybani, Siyerul Kebir, Kahire 1977.
72. Şibli, Mevlana, Asr-ı Saadet (Çev. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul, 1974.
73. Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Tarihul Umem vel Mülk.
74. Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan an Te'vil'l-Kur'an, Mısır 1954.
75. Taslaman, Caner, Evrim Teorisi ve Tanrı, İst. Yay. İstanbul, 2007.
76. Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, Sünen, İstanbul 1981 (afset).
77. T.D.K. Sözlüğü, Ankara, 1983.
78. The Concise Oxford Dictionary, England, 1960.
79. Toynbee, Arnold – Ikedo, Doisoku, Yaşamı Seçin (Çev. U. Arik), Ankara 1992.
80. Tunali, İsmail, Estetik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
81. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı, Ankara 1965.
82. Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, T.İ.B. Yay. İst. 2008.
83. Ülken, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1972.
84. Vergilius Ferm, Encyclopedia of Religion, New Jersey, 1959.
85. Yüksel, Emrullah, Amidi'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991.
86. Walter, W. - A. Skeat, Concise Etymological Dictionary Of The English Language, U.S.A., 1963.
87. Webster's New York Dictionary, U.S.A 1964;



ABDULLATİF HARPUTÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN HARİCİLER'E BAKIŞ

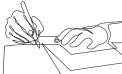
Fatma PINAR¹

Giriş

Hâricîler, İslam tarihinde anarşî ve terör faaliyetlerini başlatan ilk topluluk olarak bilinmektedir. Tarihçilerin büyük çoğunuğu Hâriciliğin ortaya çıkışını Siffin Savaşı'nda yaşanan hakem tayini meselesine bağlamaktadır. Bu fırkanın, hakem tayini ni kabul etmesinden dolayı Hz. Ali'den ayrılarak onu tekfir ettiği ve zaman zaman isyan çıkarmak suretiyle Müslümanlar arasında büyük bir sıkıntı ve kaos ortamının oluşmasına sebep olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Hâricîler, yetiştirilme şekilleri ve sosyo-kültürel yapıları bakımından genellikle kültür seviyesi düşük ve sert mizaçlı insanlar olarak bilinmektedir. Olaylara dar bir açıdan yaklaşıkları, esnek olmadıkları ve karşıt düşüncelere tahammülsüzükleri nedeni ile zaman zaman “katıksız bedevi Araplar” olarak da nitelendirilmektedir (Ma'rûf, 1981: 27).

Hâricîler, Allah'ın hükümlerinin hâkim olmadığı bir topluma, hâkum yalnızca Allah'ın oluncaya kadar mücadele etmenin, hatta sözlü mücadelenin yetersiz kaldığı durumlarda gerekirse hedeflerine ulaşmak adına kan dökmenin bile gerekli olduğu kanaatindedir. Onlar doğrudan Allah'ın vahyine tabi olan ideal bir ümmet anlayışını benimsemektedir (Bağdâdî, 1988: 72). Hâriciler'in Müslümanlar arasında ilk anarşî ve terör ortamının başlatmasının yanı sıra, onların hilafet meselesi ile ilgili olarak ilk defa net bir tavır sergileyerek, hilafetin Kureyş dışından da olabileceğini ve hilafetin hür ve adil her Müslüman'ın hakkı olduğunu beyan etmesi (Şehristânî, 1993: 131), onları İslam düşünce tarihinde önemli bir yere oturtturmaktadır. İslam düşünce tarihinde bu nedenlerden dolayı önemli bir yer edinen Hâricîler, son dönem Osmanlı ulemalarından olan ve dini ilimlerin temel disiplini olan kelam ilminin Batıda gelişen ilmi ve felsefi

1 Dr. Öğretim Üyesi/Bitlis Eren Üniversitesi/Temel İslam Bilimler



akımlar karşısında zamanın gerisinde kaldığını iddia ederek, kelam ilminin yeniden düzenlenmesi gerektiğini ısrarla vurgulayıp, bu konuda ciddi eserler telif eden Abdullatif Harputî'de de araştırma konusu olmuştur. O, "Tarih-i İlm-i Kelâm" kitabında Hâricilere temas etmekte ve bu firkayla ilgili bilgi vermektedir (Harputî, 2005: 67). Biz de bu çalışmada kelam ilminde yenilikçi bir bakış açısına sahip olan Harputî'nin Hâriciler hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu amaçla birinci bölümde Harputî'nin kelam ilmi açısından önemine, ikinci bölümde ise onun "Tarih-i İlm-i Kelam" isimli eserinden hareketle Hâriciler hakkındaki değerlendirmelerine yer verecektir.

1. Harputî'nin Kelam İlmi Açısından Önemi

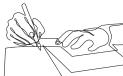
On dokuzuncu yüzyıl sonlarında pek çok Osmanlı âlimi Batı dünyasında elde edilen yeni değişim ve gelişimler karşısında özellikle kelam ilminin metot ve muhteva bakımından yenilenmesi gereği kanaatini taşımaktaydı. Bu dönemin ünlü felsefe ve kelamcılar Batı'da Aristo felsefesinin, dolayısıyla klasik kelamla iç içe bulunan eski Yunan düşüncesinin geçerliliğini kaybettiğini ve artık Batı dünyasında ilimlere deney ve tecrübe in hâkim olduğunu ileri sürmüştür. Onlar artık klasik kaynaklarda Dehriyye ve Sufestaiyye ismi ile anılan ve kendileri ile mücadele edilen kişi ve grupların yerini materyalist ve pozitivist inkârcı akımlar aldığı için bu gelişim ve değişimlere paralele olarak Batı felsefesi ile ciddi bir şekilde ilgilenilmesi ve kelam ilminin kendini yenilemesi gereği düşüncесine yönelmiştir (Yurdagür, 1997: 235). Bu kanaati taşıyan şahısların öncüleri Cemaleddin-i Efganî (ö. 1838-1897), Muhammed Abduh (ö. 1849-1905), Abdullatif Harputî (ö. 1842-1916), Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1865-1914) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1868-1946) gibi isimler olmuştur (Topaloğlu, 1981: 45).

Osmanlı Darül Fünun'da ve Medrestü'l Vaizin'de İlm-i Kelâm Muallimi olarak görev yapan son dönem Osmanlı ulemalarından Harputî de (Harputî, 1330: 1), batı âlemindeki eğitim, felsefe, teknik, ekonomik, sosyal ve kültürel olayları yakından takip etmiş ve bu noktada Batı ile İslâm âlemini sahip olduğu imkânlar açısından mukayese etmiştir. Harputî batılı müsteşrik, bilim adamları ve kilisenin konumunu dikkate alarak Müslümanların kaliteli ve kapsamlı araştırmalar ve yanalar yapması gereği

sonucuna varmıştır. Kendisi de bu konuda örnek eserler telif etmiştir.

Nitekim “Tenkihu'l-Kelam” isimli eserini İslam inanç esaslarını ve sahîh kelam kitaplarını derleyerek çağdaş inkârcılar cevap teşkil edebilecek şekilde, aklin ve naklin desteğiinde modern örnekler ortaya koymak suretiyle hazırlamıştır. Yine yaşadığı dönemdeki bid'at, hurafe ve sapık inanç akımlarının iddialarını çürüterek onları net ve kesin delillerle reddetmiştir. Harputî hem kendisinin hem de çağdaşı olan diğer âlimlerin, değişen felsefeyi elemeye tabi tutup, İslâm'a uyan görüşleri hemen tesbit edip almak, böylece onlardan yararlanma imkânı bulmak, uymayan görüşleri ise eğer te'vil ve uzlaştırmaya müsait değilse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelam ilmi tedvin etmek gibi bir zorunluluğu olduğunun altın çizmiştir. Çünkü Harputî'ye göre ilk dönem kelam âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavrı sergilemişlerdir. Dolayısıyla kendisi de aynı tavrı sergilemek suretiyle, mütekaddimin ve müteahhirinden sonra üçüncü bir ilm-i kelam devrinin bizzat kendisi tarafından Tenkihu'l-Kelam'ı yazmak suretiyle başladığını açık bir şekilde dile getirmiştir. O, kendinden sonra gelenlerden de bu kelam devrinin sürdürülmesini, ayrıca yeni felsefeye karşı, kelam âlimlerinin özellikle madde ve kuvvetin hudûsu, maddenin eşyayı icat etmediği, âlemin madde ve maddiyata münhasır kalmadığı, görenin dışında mana ve ruh âlemlerinin de mevcudiyeti ile ilgili konuları ele alıp, bu konuları ispatlamalarını istemiştir. Harputî, bu felsefi çalışmaları yaparken de dinin esas çerçevesinin muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamış, aksi takdirde İslâm ile alakası olmayan bir felsefe çalışmasının ortaya çıkacağının uyarısını da yapmıştır. Nitekim kendisi de aşırı tevillerden kaçınmış ve mucize, vahiy gibi gaybî hakikatleri aklîleştirmeye çabası içinde olmamıştır (Özervarlı, 1998: 45).

Ayrıca Harputî, Tevrat ve İncil'in anlaşılmasında Yahudi ve Hristiyanların ihmallerinin olduğunu ve bu duyarsızlığın artmasıyla her iki kitabı tahrif edildiğini dile getirmiştir, Müslümanlarinsa Kur'an-ı Kerime sahip çıktılarını hatırlatmakla birlikte, Kur'ân'ın meali, tefsiri ve yorumu konusunda çok da başarılı olamadıklarına da dikkat çekmiştir. O, Kur'ân'da geçen evrenin yaratılışı, ay, güneş, yıldız ve diğer gök cisimlerinin hareketleri ve dünya ile ilişkisi, yağmurun yağması ve bulutların hareket



etmesi gibi “kevnî” ayetlerin genellikle zahiri anlamları üzerine bırakıldığına dikkat çekmiştir. Ona göre Müslümanlar Kur’ân ve sünnet üzerinde derinlemesine düşünmeli, tefekkür etmeli, onları çok iyi anlamalı ve yorumlamalı, böylece iç ve dış güçler tarafından ortaya atılan “her asırda İslâm dininin terakkiye manı olduğu” şeklindeki iddiaların yersiz birer iftiradan ibaret olduğu ortaya koymalıdır (Karaman, 2015: 417).

Görüldüğü gibi Harputî, yeni, çağdaş bir kelam ilmi ortaya koyarken aslında kelam ilminin geleneğinden kopmamış, kendisinden önce gelip geçen kelam bilginlerinin birikimlerini dikkate almakla birlikte çağın gelişmelerine ve yeniliklerine de açık bir duruş sergilemiştir. Bu çalışmanın bundan sonraki bölümünde Harputî'nin Hâricîler ile ilgili görüş ve tespitlerine yer verilecektir.

2. Harputî'nin Hâricîleri Tasnifi

“Hâricî” ismi “hurûc” kökünden gelmekte, “hurûc” ise girmenin ziddi olup “çıkmak, itaatten ayrılip isyan etmek” anlamına gelmektedir (İbn Manzur, 1992: 52). Hâricîler'in, Siffin savaşı öncesinde Hz. Ali'yi destekleyip onun safında yer aldıkları ancak, Siffin Savaşı sonrasında ortaya çıkan Hakem olayı ile birlikte, “hüküm ancak Allah'a aittir” sloganı etrafında bireleşip, Hz. Ali'ye karşı çıkarak ondan ayrıldıkları kaynaklarda belirtilmektedir. Hâricîler denildiği zaman ilk akla gelen şey, onların büyük günah işleyen Müslümanların tekfir edilmesi hususunda ittifak ettiği bilgisidir. Ancak Bağdadi haricilerin Hz. Ali, Hz. Osman, Cemel ashabi, iki hakem ve takhime razı olanları, iki hakemi veya birini doğru bulanları tekfir etme ve zalim imama karşı ayaklanma hususlarında birleşiklerini söylemekle birlikte, Hâricîler'in tamamının büyük günah işleyenlerin tekfir edileceği konusunda hem fikir olduğunu söylemenin de yanlış olacağı kanaatindedir. Ona göre bu iddiada olan el-Kâ’bi (ö. 319/931) yanılmıştır. Çünkü Bağdadî'ye göre Havâric'den Necedât kendi görüşlerinden olup da suç işleyenleri tekfir etmez. Zira Necedât kendi görüşlerinden olup da büyük günah işleyen kimselerin küfürlerinin “kâfir-i nimet” olduğunu ve onun hakkında “küfr-ü din” e hükmidlemeyeceğini iddia etmiştir. Bağdadî'ye göre bu da Hâricîler'in büyük günah sahiplerini tekfir hususunda birleşmediklerinin bir delilidir (Bağdâdî, 1988: 72).

Harpútî ise İslâm'da ana firkalardan üçüncüsü olarak gördüğü Hâricîler'in Mutezile ve Şia firkaları gibi son dönemde ortaya çıkan yani tabiin döneminde teşekkül etmiş eski firkalardan olduğunu söylemektedir. Harputû'ye göre bu firka önceleri Hz. Ali'ye tabi olmuş ancak daha sonra bazı şüphelere kapılmak suretiyle Hz. Ali'ye itaatten çıkmıştır. O, Hâricîler ile ilgili bu kısa bilginin hemen ardından Hâricîler'in tasnifine yer vermektedir. Harputû'nun Hâricî firkaları Bağdadi'de olduğu gibi kendi içinde yedi ana firkaya ayırmak suretiyle incelerken (Harputû, 2005: 67; Bağdâdî, 1988: 72) Ebûl-Hasen el-Eş'arî'nin ise Hâricîler'i on iki ana firkaya ayırdığı bilinmektedir (Eş'arî, 2009: 84). Bundan sonraki bölümde Harputû'nun bu Hâricî firkalar ile ilgili tespitlerine yer verilecektir.

2.1. Muhakkime

Harpútî, Hâricî firkaların ilki olarak ifade ettiği Muhakkime'den² fazla teferruata inmeden bahsetmekte, bu firkanın Siffin olayından sonra Hz. Ali ve Muaviye tarafından tayin edilen hakemler arasında karara varılan hükmü kabul etmemeyip, tarallarını tekfir ettiğini bildirmektedir. Müslümanların halifesi olan Hz. Ali'den ayrılan bu topluluğun on iki bin civarında mensubu vardır. Bu firka önceleri Hz. Ali'yi barış yapmaya zorladığı ve onu hakemlere razı olmaya mecbur bırakıkları halde, sonra hakemlerin verdiği hükmü kabul etmediklerinden Hz. Ali'ye karşı çıkmış ve onun ordusundan ayrılmıştır (Harputû, 2005: 68). Harputû Muhakkime'nin sadece bunları yapmakla kalmadığını Ehl-i Sünnet akaidine muhalif birçok görüş ileri sürdüklerini de belirttikten sonra Peygamberimiz (s.a.v.) in bunlar hakkındaki şu hadisine yer vermektedir:

“Bunlar öyle insanlardır ki, sizden biriniz onların namazının yanında kendi namazını, oruçları yanında kendi orucunu önemsiz görür. Ancak bu kişilerin sahip oldukları iman boyunları ile omuzları arasındaki çukuru geçmemiştir. Yani imanları kalplerine ulaşmamış ve sadece sözde kalmıştır” (Buhârî, *Fedâil-lü'l-Kur'an*, 36). Harputû bu hadisi delil getirmek suretiyle söz konusu bu firkanın ibadette çok sağlam olmasına rağmen itikat-ta bozuk olduğu görüşünü delillendirmektedir.

2 (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, TDV Yay., 2008, Ankara, 55 vd.)



Muhakkime'nin imametle ilgili görüşlerine de değinen Harputî, burada bu firkanın Kureyş'ten ve başkalarından beyat alarak imam olan kişinin ancak adaletle hükmetmesi halinde Müslümanlara imam olabileceği düşüncesini zikretmektedir. Adaleti bırakıp zulüm etmeye başladığında görevden alınmalıdır, hatta bu durumda imamın katli de vaciptir. Bunlar seçimle iş başına gelen imama beyat etmeyi bir zorunluluk ya da vacip olarak görmezler. Hatta bunlara göre imamın bulunmadığı durumlarda halka dayalı cumhûri bir sistem ile yönetim sağlanabilir (Harputî, 2005: 69). Buradan hareketle Şia'da olduğu gibi imam belirlemenin Muhakkime fırkası için bir zorunluluk olmadığı anlaşılmaktadır.

Harputî ardından bu firkanın sahabeye hakkındaki görüşleri nakletmekte ve onların Hz. Osman da dâhil olmak üzere sahabenin çoğunu tekfir ettiklerini, ayrıca büyük günah işleyenleri ve kendi mezheplerine muhalif olanları kâfir kabul ettiklerini, bunla da kalmayıp bu kişileri öldürüp ortadan kaldırmayı büyük bir iştahla yaptıklarını da nakletmektedir (Harputî, 2005: 67).

2.2. Beyhesiyye

Beyhesiyye Hâricîler'in Ebû Beyhes Heysam b. Câbir'e (ö. 94/713) nisbetle anılan koludur (Öz, 1992: 65). Eş'ari bu şahsin Allah'ı ve Resûlü'nü bilmeyi, Allah'ın dostlarını dost edinmemeyi, Allah'ın düşmanlarından hakkında vaid bulunan şeylerden, Allah'ın haram kıldıklarından uzaklaşmayı ikrar etmedikçe hiç kimsenin Müslüman kabul edilmeyeceği gibi iddiaları olduğunu söylemektedir (Eş'ari, 2009: 102). Harputî de bu firkanın kuruçusunun Ebû Beyhes olduğunu ve bu şahsin Haccac tarafından Mervaniler'den Veli'din hilafeti zamanında Medine'de yakalanıp hapsedildiğini, yine Veli'din emriyle de öldürüldüğünü söylemektedir (Harputî, 2005: 69). Akabinde bu firkanın itikadi görüşlerine değinmeye ve şunları dile getirmektedir:

"Bu fırka bağlılarına göre iman Allah'ı ve Peygamberimizin getirdiği dini hükümleri ilim ve marifetle ikrar etmekten, ibaretir. Buna göre her mümine hakikati bilmek için helal ve haramı araştırıp öğrenmek vaciptir. Helal ve haram olduğunu bilmeden bir işi irtikâp eden kâfirdir. Bunlardan bazlarına göre imam kâfir olunca raiye olarak halk da kâfir olur" (Harputî, 2005: 69). Burada bu firkanın kâfir imamın cemaatini de kâfir olarak nitel-

lendirmeleri bu fırkanın tekfirdeki aşırı tutumlarının bir göstergesidir. Burada Harputî'nin verdiği bu kısa bilgiden yola çıkarak Beyhesiyye'nin imanı marifet ve ikrardan ibaret gördüğü, ayrıca kalbin tasdiğini hiç dillendirmediği ve haram işleyenleri kâfir kabul etmesine rağmen, uzuvların amellerin imandan olduğuna dair herhangi bir görüş beyan etmediği de ortadadır.

2.3. Ezârika

Ezrakîyye'nin çوغulu olan Ezârika, Hz. Ali'nin Muâviye ile anlaşmasını protesto ederek ondan ayrıldıkları ve isyancı bir hareket başlattıkları için Havâric (Hariciler) diye anılan fırkanın liderlerinden Ebû Râşîd Nâfi' b. Ezrak'a (ö. 65/685) uyancı ifade etmek üzere kullanılır (Öz, 1995: 45). Bağdadî, Ezârika'nın Hâricî firkalarının en büyüğü olduğunu söylemektedir (Bağdadî, 1988: 78). Harputî de bu fırkanın Nâfi bin Ezrak'a nispet edildiğini ve bu şahsın tâhkimde ortaya çıkan hükmü kabul ettiği için Hz. Ali'yi tekfir ettiğini beyan etmektedir. Ezârika, "İnsanlardan öyleleri vardır ki dünya hayatına dair sözleri hoşuna gider. Kalbinde olana Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o hasımların en yamanıdır" (Bakara, 2/204) ayetinin Hz. Ali hakkında indiğini, Hz. Ali'nin katili İbn Mülçem'in ise katlinde haklı olduğunu, bununla da yetinmeyerek, "İnsanlardan öylesi de vardır ki canını Allah'ın rızası için satar" (Bakara 2/207) ayetinin de İbn Mülçem için nazil olduğunu iddia etmektedir. Harputî, Hâriciler'in en zahidi ve müftüsü olarak bilinen İmrân bin Hîtan'ın, Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla Hz. Ali'yi öldürdüğünü söylemektedir (Harputî, 2005: 70) ve bu bilgilerin akabinde fırkanın diğer sahabeler hakkındaki görüşlerine yer vermektedir.

Ezrâkiler, Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Hz. Aîşe, Abdullah bin Abbas ve çatışma ve olaylara karışan diğer Müslümanları da tekfir etmekte ve bu şahısların hiç çıkmamak kaydıyla ebedi cehennemde kalacağına hükmetmektedir. Bu firka kendi gruplarından olanları bile sîrf muhalif görüşlerle savaşmaktan kaçındıkları için tekfir etmektedir. Daha da ileri giderek, muhaliflerin kadın ve çocukların katlini bile caiz görmektedir. Bunlar Kur'an'da geçmediğinden dolayı zina yapan evli bayanın recm edilmemesi gerektigine hükmetmektedir. Ayrıca kadına zina iftirası atanlara uygulanan had cezasını da kabul etmemektedir (Harputî, 2005: 70). Bağdadî de bunların namuslu bir erkeğe



zina iftirasını atanlara had uygulamasını yerini getirmelerine rağmen, söz konusu iffetli bir kadına atılan zina iftirası olduğunda bu cezayı uygulamadığına dikkat çekmektedir. Bağdadî bu fırkanın küçük büyük ayirt etmeksizin hırsızlık yapanın elini kesmede aceleci davranışına rağmen, recm ve had cezası uygulamalarında bidat çıkardığı için ümmetin bu firkayı tekfir ettiğinin de altını çizmektedir (Bağdâdî, 1988: 79). Burada bu fırkanın tekfirdeki aşırılığı, mahzun kadın ve çocukların katledilmelerine hükmetmesi ve bunun yanı sıra bizzat Hz. Peygamber zamanında yapılan recm uygulamasını inkâr etmesi dikkat çekicidir.

2.4. Necedât

Necedât da yedinci yüzyılın sonlarına doğru özellikle Bahreyn ve Yemame bölgelerinde yayılmış Hâricî bir firkadır (Öz, 2006: 485). Adını kurucusu Necde b. Âmir el-Haneff'den almaktadır. Daha önceleri Ezârika fırkasının kurucu olan Nafi bin Erzak'ın zamanla düşüncelerini değiştirmesi, kendilerinin bulunduğu yere hicret etmeyenlerin kâfir olduğunu iddia etmesi ve muhalif kadın ve çocukların katlini helal sayması üzerine Hâricîler'in bazı ileri gelenleri Nafi'den ayrılarak Yemama'ye gitmişler. Ardından Necde komutasındaki Hâricî topluluğu Nafi'nin yeni düşüncelerini anlatmışlar ve bu düşünceleri benimsemeklerini beyan ederek Necde'ye biat etmişlerdir (Bağdâdî, 1988: 81).

Necde'nin, fırkanın başına geçer geçmez ilgilendiği ilk mesele dinde temel esaslarla fer'î meseleler arasında ayrılmış olmuş, dinin temel esaslarını Allah'ı ve peygamberleri tanımak, semavî kitapları benimsemek, her Müslüman'ın can ve mal dokunulmazlığını kabul etmek olarak belirlemiştir. İşte bu esas meseleleri bilip de tasdik etmeyen kimse kesinlikle mâzur görülemez, affedilemez. Fakat bunun dışında helâl veya haram olduğu konusunda katı hüküm bulunmayan meselelerdeki bilgisizlikler mâzur görülebilir. Necde Kur'an hükümlerinin özel durumlara uygulanmasında içtihadın kaçınılmazlığını günde me getirmiş ve ahkâm konusunda hata ihtimalinin olabileceğini kanaatini taşımıştır (Eş'ari, 2009, 86). Burada Necedât firkası, Kur'anın bütün ameli ihtiyaçları karşılayacağını iddia ederek, karşılaşılan farklı meselelerin çözümünde içtihada hiç yer vermeyen Ezârika'dan ayrılmaktadır.

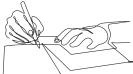
Necde'nin ilgilendiği diğer bir mesele ise hayâsızlık, içki ve zina gibi meseleler olmuştur. Necde'ye göre bu gibi günahları işleyen günah sahibi toplumdan dışlanmamalıdır. Bunun sebebi ise bu günahların sahibini dinden çıkarmaması, onu kâfir yapmamasıdır. Bu günahlar sebebiyle kişi cehennemlik olmaz. Ancak küçük bir günah dahi olsa, işlediği o günâhta ısrar etmek kişinin müşrik olmasına sebebiyet verir. Günâhta ısrar etmeksi-zin günah işleyen kimse bu günahının derecesine göre cezasını çeker (Eş'ari, 2009: 86; Bağdâdî, 1988: 81).

Burada Necedât firkasının tekfir hususunda Hâricîler'in diğer firkaları gibi katı bir tutum sergilemediği, tekfir konusunda daha mutedil olduğu dikkat çekmektedir. Harputî ise bu firma hakkında teferruata inmeksizin çok kısaca bilgi vermektedir. O, bu firkanın Necde bin Âmir Necefî'ye nispet edildiğini, bunların haramları bilgi eksikliği nedeniyle işleyenleri mazur gördüklerini, insanlar için aslında emir ve imama ihtiyaç olmadığını, insanlara vacip olan tek şeyin adalete riayet etmek olduğunu aktarmaktadır (Harputî, 2005: 70).

Buradan hareketle Hâricîler'in bütün firkalarının tekfir konusunda hem fikir olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Nitekim Eş'ari ve Bağdadî, Hâricî gruplarının tamamının sadece Hz. Ali, Hz. Osman, Cemel ashabı, iki hakem ve onlardan herhangi birini doğrulayan ya da tahkime rıza gösterenleri tekfir etme konusunda hem fikir olduğu kanaatindedirler. Eş'ari ve Bağdadî'nin bu konudaki açıklamalarının tutarlı olduğu görülmektedir.

2.5. Asfarîye

Bu firma Hâricîler'den Ziyad bin el-Asfar'a tabi olanların firkasıdır. Harputî'nin Asfarîye olarak isimlendirdiği bu firma, Eş'ari'nin ve Bağdadî'nin eserlerinde "Sufriyye" ismi ile anılmaktadır. Bu firkanın çocuklara azap konusunda Ezârika ile uyuşmadığı görülmektedir. Zira bu firkaya göre çocuklara azap edilmesi doğru değildir. Yine bu firkaya göre kendilerine muhalefet eden tüm Hâricî firkalar müşrikir ve onlara yapılan muamele, Hz. Peygamber'in harp ehlîne davranışsı gibi olmalıdır (Eş'ari, 2009, 94). Bu beyanları Hâricî firkalarının kendi grubundan olmayan bir diğer Hâricî grubu tekfir ettiğinin bir göstergesidir.



Harput'ı de Ziyad bin Asfar'a nispet edilen bu firkanın tekfirci tutumuna得分mekte ve bunların harpten kaçmanın ve had cezası gerektirmeyen namazı ve orucu terk gibi günahları işlemenin küfür olduğunu beyan ettiklerini dile getirmektedir. Bağdadî ise had cezası gerektirmeyen günahların küfür olduğunu iddia edenlerin, bu firkanın sadece bir bölümü olduğunu belirtmektedir. Nitekim Bağdadî'ye göre Asfarîye diğer adıyla Sufriyye kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir firma günah işleyen herkesin kâfir olduğuna hükmeder, tipki Ezârika'da olduğu gibi. Bunlardan ikinci bir firma küfür sıfatının hakkında ceza bulunmayan suçları işleyene verilmesi gerektiğini ve günahından dolayı cezalandırılmış olanın küfre girmekle birlikte imandan çıkışmış olduğunu ileri sürer ki, bu da Harput'ının de bahsettiği görüşür. Diğer üçüncü bir görüş ise küfür sıfatının günah işleyen kimseye günahlarından dolayı hâkim tarafından cezalandırılması halinde verileceği yönündedir (Bağdadî, 1988: 84). Harput'ının burada Sufriyye içerisindeki grupların sadece birine ait olan görüşü, firkanın tamamını kapsayacak şekilde genelleştirdiği anlaşılmaktadır.

Harputî Asfâriyye firkası ile ilgili açıklamalarının devamında, bu firkanın takîyye ile ilgili görüşlerine yer vermektedir. Bunlara göre amelde takîyye yapmak caiz olmasa da söz olarak takîyye yapmak caizdir. Takîyye yapılmaya gereksinim duyulmayan yerlerde yani dâr-ı alâniyye'de bir Müslüman kadının kâfir bir adam nikâhlanmasını caiz değilken, takîyye yapmaya gereksinim duyulan yerlerde yani dâr-ı takîyye'de Müslüman kadının kâfir bir erkekle nikâhlanmasını caizdir. Harputî'ye göre ayrıca bu firma recmin uygulanmaması gerektiği iddiasında bulunan Ezârika firkasına da bu konuda muhalefet etmektedir (Harputî, 2005: 71). Nitekim daha önce de zikrettigimiz gibi Ezârika Kur'an'da hükmü açık olmadığı gerekçesiyle zina etmiş evli bir kadına uygulana gelen recm cezasını kabul etmemiştir.

2.6. İbâdiyye

Bazı kaynaklarda Abdullah bin İbaz'a dayandırılan bu firma İbazîyye olarak isimlendirilirken (Fıglalı, 1999: 256), Harputî de dâhil olmak üzere Eş'ari ve Bağdadî gibi âlimlerin eserlerinde İbadiyye olarak isimlendirilerek, Abdullah bin İbad'a dayandırmaktadır. Harputî bu firkanın, ehli kibleden olup da muhalif



olarları ehl-i şirkin dışındaki kâfirlerden gördüğünü söylemektedir. Yine Harputî, bu firkanın muhaliflerin kadınlarını nikâhla- mak ve savaş esnasında mallarını ganimet olarak almanın helal olduğu yönünde görüş sahibi olduklarını da ifade etmektedir. (Harputî, 2005: 71). Ancak kaynaklarda bu firkanın, muhalifi olan ehl-i kiblenin müşrik değil sadece nimeti inkâr eden anla- mında kâfir olduğu için muhaliflerine istî'râz uygulanamayaca- ğı gibi erkekleri, ele geçirilen silah, at ve mühimmat gibi gani- metlerin dışında kalan kadınları, çocukları ve mallarının haram olduğu yönünde görüşlerinin olduğunu belirtmektedir (Fığlalı, 1999: 259; Eş'ari, 2009: 95; Bağdâdî, 1988: 95). Yani burada ganimetten kast edilen savaş sırasında sadece muhaliflerin at, silah ve mühimmat gibi mallarıdır. Bunlar ganimet olarak ali- nabilir ancak bunun dışındakilere el sürmek kendilerine helal değildir.

Bunlara göre kendi mezheplerine muhalif olanların kendi aleylilerine şahadetleri kabul olmaz. Büyük günah sahibi mu- vahhit gayrı mümindir. Bu kişi kûfran-ı nimet dolayısıyla kâfir- dir. Ancak dinin inkâriyla kâfir olan gibi de değildir. Bu firma mü- nafiğliğin küfür olup olmadığı konusunda görüş beyan etmemiş, mucizesi olmadan da peygamber gönderilmesini caiz görmüş- tür (Harputî, 2005: 71). Harputî, İbadîyye fırkasını kendi içinde dört gruba ayırmakta ve bunları kısa bir şekilde, birkaç cümle ile özetlemektedir. O, bu firkayı Hafsiyye, Yezîdiyye, Hârîsiyye, Ashâbu Taât olmak üzere dörde ayırmaktadır. Onun bu tasnifi Bağdadî ve Eş'ari'nin tasnifleriyle aynıdır (Eş'ari, 2009: 95-96; Bağdâdî, 1988: 95). Harputî'nin bu gruplar hakkındaki görüş- leri şöyledir:

2.6.1. Hafsiyye

Harputî bu firkanın Ebû Hafs bin Ebî Mikdam'a nispet edil- diğini, bunların imanla şirk arasında marifet kategorisi kabul ettiklerini, Allah'a ilim ve marifetle Resul ve kitap vb. gibi ina- nilması gereken hususları inkâr eden ve büyük günah işleyenle- rin kâfir olup, müşrik olmadıklarını ifade etmektedir (Harputî, 2005: 71).



2.6.2. Yezidiyye

Yezid bin Üneyse'ye nispet edilen bu firka Harputî'ye göre çirkin görüşleriyle bilinen bir firkadır. Bunlar semada yazılan ve bir defada nazil olan kitapla Acem bir peygamberin gönderileceğini ve Muhammed'in şeriatı Kur'an'da zikredilen Sâbî dinine terk edip, dönüştüreceğini iddia etmiştir. Bununla da yetinmemiş büyük küçük her türlü günahın şirk olduğu iddiasında da bulunmuştur (Harputî, 2005: 72). Şayet burada küfür anlamladaki şirkten bahsediliyorsa, o zaman bu firkanın küçük günah işleyenleri de tekfir ettiği bilgisi ortaya çıkar. Buradan hareketle de Hâriciler'in -bir kısmı olmak kaydıyla- küçük günah sahiblerini de tekfir ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

2.6.3. Hârisîyye

Harputî, bu firkanın Ebû Hâris İbadi'ye nispet edilen bir firma olduğunu, bu firkanın İbâdiler başta olmak üzere aynı görüşte olan diğer firkalara da, insan füllerini Allah'ın yarattığı yönündeki görüşleriyle muhalefet ettiklerini söylemektedir (Harputî, 2005: 72).

2.6.4. Ashâbu Tât

Bu firka Harputî'ye göre Allah'ın rızasını düşünmeden de itaatin olacağını söyleyenlerdir. Bunlara göre kulun Allah'ın emri olduğunu hatırlamaksızın emir olunanı yapması da itaatir (Harputî, 2005: 72).

2.7. Acâride

Acâride, "Acrediyye" olarak da bilinen ve daha çok Horasan'da yayılmış olan Hâricî bir firkadır. Bu firka kendi içindeki tali firkalar arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, fikir ve aksiyon bakımından şiddet ve aşırılık taraftarı diye bilinen ve en güçlü Hâricî firkası olan Ezarika ile Hâricîler'in en mutedil ve Ehl-i sünnet'e en yakın kollarından kabul edilen İbaziyye arasında yer alır. Nitekim bu firka mensupları Ezarika'nın sadece kendi yerleşim bölgelerinde bulunan insanların Müslüman sayılacağı, başka yerlerde oturup da kendi bölgebine hicret etmeyen Hâricîler'in öteki Müslümanlar gibi dinden çıkış olacağı şeklindeki görüşlerine katılmadılar. Çünkü Acâride prensip olarak hicretin farz değil, fazilet olduğunu beyan



etmiş, dolayısıyla hicret etmeyerek bulundukları yerde kalanların büyük günah işlemeyenlerine ve bu şahısların mümin olup hem kendilerinin hem de aile fertlerinin kanlarının korunmuş olduğuna hükmetsmiştir. Bununla birlikte Acaride, İbaziyye'nin, kebire işleyenlerin Allah'ı inkâr etmiş kabul edilmeyip nimete karşı nankörlük etmiş sayılmalari gerektiği şeklindeki görüşlerine de katılmamıştır. Yine onlara göre, Ezarika'nın görüşünün aksine, muhaliflerin malları savaş durumu dışında ganimet (fey) sayılmasız (Öz, 1988: 318).

Harputî ise bu firkanın Abdurrahman bin Acred'e bağlı olduğunu, bunların Necdetîler'in beyat konusundaki görüşlerine ilave bidat eklediklerini söyleyerek bu bidati kısaca şöyle özetlemektedir: Buluğuna kadar çocuklar İslam'a davet edilmez. Çocukları buluğundan sonra İslam'a davet etmek ise vaciptir (Harputî, 2005: 72).

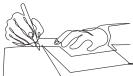
Harputî, bu kısa bilgini ardından bu fırkayı Meymûniyye, Hamziyye, Şu'aybiyye, Hâzimiyye, Halefiyye, Etrâfiyye, Malûmiyye, Mechûliyye, Saltiyye, Seâlibiyye olmak üzere on gruba ayırmaktadır. Eş'ari'nın "Makâlât" ina baktığımızda bu firma ile ilgili herhangi bir bilgi görememekteyiz. Ancak Bağdadî'nin -Harputî'nin tasnifindeki Etrâfiyye ve Meymûniyye firmaları dışındaki- sekiz grupta ele aldığı tasnifi Harputî'ninki ile uyumaktadır. Harputî'nin bu guruplar hakkında görüşleri özetle söyledir:

2.7.1. Meymûniyye

Harputî, Meymûn bin Mihran'a nispet edilen bu firkanın, insan fiillerini insanın kendi kudretine dayandırmak suretiyle Mu-tezile'ye benzediğini söylemektedir. Bu firma mensuplarına göre Allah hayatı murat eder ancak şerri irade etmez. Bunlar oğullarının ve kızlarının yanı torunlarının ve kardeşlerinin kızlarının yanı yeğenlerinin evlenmesini caiz görmüşler. Kur'an'daki Yusuf suresini inkâr etmişler. Aynı şekilde "fisk" kissasının Kur'an'da olmasını caiz görmemişler (Harputî, 2005, 72).

2.7.2. Hamziyye

Hamza b. Edrek'e nispet edilen bu firma Harputî'ye göre bidat olan görüşlerinde Meymûniyye'ye paralel görüşler ileri sürü-



müstür. Meymûniyye'den farklı olan görüşleri müşrik çocuklarının cehennemlik olduğu yönündeki görüşleridir (Harputî, 2005, 73-74).

2.7.3. Şu'aybiyye

Harputî bu firkanın Şuayb bin Muhammed'e nispet edildiğini, bunlarında bidatlerini Meymûniyye'ye benzediğini, ancak bunların insanın fiillerini insanın kudretine dayandırmadıklarını ifade etmektedir (Harputî, 2005, 73). O halde Meymûniyye'nin insan fiillerini insan kudretine dayandırmakla Mutezile'ye bezediği, Şu'aybiyye'nin de aksini iddia ederek Mutezile'den uzaklaştuğu söylenilebilir.

2.7.4. Hâzimiyye

Hâzım bin Aşım'a nispet edilen bu firka, Harputî'ye göre Hz. Ali'den uzak olduklarını söylememiştir, aksine bu konuda tevkuf edip, hüküm vermemiştir (Harputî, 2005, 73). Aslında tüm Hâricî firkaların Hz. Ali'yi tekfir ettikleri ve ondan uzak durulması gerekiği görüşünde hem fikir olduğu bilinmektedir. Ancak Hâzimiyye'nin Hz. Ali'den uzak durulması gerektiğini dile getirmeleri son derece dikkat çekicidir.

2.7.5. Halefiyye

Bu firka Harputî'ye göre Hâlef Hârici adında bir zata nispet edilmektedir ve bunlar Kirman ve Mekran Hâricîler'idir. Onlar hayatı da şerri de bir kader olarak Allah'a nispet etmişler. Bu firka mensuplarına göre şirk koşmayan ve ameli bulunmayan müşrik çocukları cehennemliktir (Harputî, 2005, 73).

2.7.6. Etrâfiyye

Harputî bu firkanın Hamziyye mezhebine mensup olduğunu, firkanın liderinin Sicistanlı Gâlip adında bir şahıs olduğunu, bu firkanın Hamziler'den farklı olarak dünyanın üç bölgeinde yaşayan ahaliyi akıllarıyla gerekli ameli işledikten sonra, şeriatın getirdiği yükümlülüklerden habersiz oldukları için söz konusu yükümlülüklerini yerine getirmeme konusunda mazur gördüklerini söylemektedir. Bu firka temel iman esaslarının çoğunda ve insan fiillerinin insan kudretiyle olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini paylaşımıştır (Harputî, 2005, 73). O



halde bu firkanın inanç esasları konusunda Ehl-i Sünnet'e yakın olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

2.7.7. Malûmiyye

Harputî bu firkanın da Hâzimiler gibi olduğunu ancak bazı konularda onlardan farklı düşündüklerini, onların "mümin olanlar Allah'ı tüm sıfat ve isimleriyle bilmeli, bilmeyen kişi mümin değil cahildir ve kulun fiilini Allah yaratır" şeklindeki görüşleriyle Hâzimiler'den ayrıldıklarını belirtmektedir (Harputî, 2005: 73).

2.7.8. Mechûliyye

Harputî'ye göre bu firka Allah'ın bazı isimlerini bilmenin Allah'ı bilmeme yeterli olduğu kanaatindedir. Bu firkaya göre beli bazı isimleri ile Allah'ı bilenler mümindrdir. Yine bunlara göre kulun fiili, kulun bizzat kendi mahlûkudur (Harputî, 2005: 73).

2.7.9. Saltiyye

Osman bin Ebû Salt'a nispet edilen bu firka için Harputî, Acâride firkasına benzediklerini ancak bazı bidatlerde onlardan ayırdığını beyan etmektedir (Harputî, 2005, 74). Fakat Harputî, bu bidatlerin neler olduğu hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

2.7.10. Seâlibiyye

Harputî bu firkanın Sa'len bin Âmir'e nispet edildiğini ve kendi içinde Ahnesiyye, Ma'bediyye, Şeybâniyye, Mükrimiyye olmak üzere dört farklı gruba ayırdığını ifade etmektedir (Harputî, 2005, 74).

Sonuç

Müslümanlar arasında ilk anarşı ve terör ortamını başlatmasının yanı sıra, hilafet meselesi ile ilgili olarak da, hür ve adil her Müslüman'ın halife olabileceği yönündeki görüşleriyle İslam düşünce tarihinde ilk defa net bir tavır sergileyen Hâriciler'in, büyük günah sahiplerinin kâfir olduğu yönündeki düşünceleri ile dikkat çektiği bilinmektedir. Ancak bu çalışma esnasında Hâriciler'in tamamının büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunda



ittifak ettiği yönündeki iddiaların kısmen doğru olmadığı sonucuna ulaştık.

Nitekim Harputî'nin, Hâricîler'in tekfir konusunda aşırı gi-denleri olduğu gibi daha mutedil olanlarının da olduğuna işaret ettiği ifadelerinden bu bilgiye varmaktayız. Örneğin Harputî, Hâricî firkalardan Ezârika'nın Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Aişe, Abdullah ibn Abbas ve olaylara karışan tüm şahısların kâfir olup ebedî cehennemde kalacaklarını iddia ettiğini, hatta bu firkanın kendi gruplarından olanları bile sîrf muhalif görüşlerle savaşmaktan kaçındıkları gerekçesiyle dinden çıkışip, kâfir olmakla suçladığını söylemektedir. O, buna mukabil yine Hâricî firkalardan bir diğeri olan Necedât'ın ise haramları bilgi eksikliği nedeniyle işleyenleri mazur karşılaşlıklarını yani onları tekfir etmediklerini ve bu firkanın tekfir konusunda diğer Hâricî firkalardan gidi tutum sergilemediğini beyan etmektedir. Bu bilgi de bizi, Hâricîler'in tamamının tekfir konusunda katı tutumlu olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Hâricîler'in tamamının tekfir konusu dışındaki diğer itikadî konulara yaklaşımlarında da katı oldukları yönünde genel bir kanaat söz konusudur. Ancak yine Harputî'nin Hâricîler hakkındaki tespitlerinden yola çıkarak, onların tamamının itikadî konularda katı tutumlu olduklarını iddia etmenin doğru olmayacağılığını söylemek mümkündür. Örneğin Harputî, Necâdat firkasının Kur'an'ın özel durumlara uygulanmasında içtihadın kaçınılmaz olduğu düşüncesini benimsediğini, buna karşı Ezârika'nın ise Kur'an'ın bütün ameli ihtiyaçları karşılayacağını iddia ederek, içtihada başvurmama konusunda net ve katı bir tutum sergilediğini beyan etmektedir.

Harputî'nin Hâricîler'le ilgili görüşleri incelenirken, onun bu firmalarındaki görüşlerinin ve firkayı tasnif ederken teknik olarak kullandığı yöntemin, Bağdadî'nın yöntemi ile benzer olduğu da dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Harputî, Hâricî firkaları yedi ana firkaya ayırmakta ve Muhakkime, Beyhesiyye, Ezârika, Necedât, Asfariyye, İbâdiyye, Acâride şeklinde yedili bir tasnif yapmaktadır. Bağdadî de bu firkayı, Muhakkime, Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acaride, İbâdiyye, Şebibîyye olmak üzere yedi ana grubu ayırmaktadır.



KAYNAKÇA

1. BAĞDADÎ, Abdülkahir, *el-Fark, Beyne'l-Firak*, Kahire, 1988.
2. BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *Usûlûd-Din*, İstanbul, 1928.
3. EŞ'ARÎ, Ebû Hasen, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyîn*, Beyrut, 2009.
4. FIĞLALI, Ethem Ruhi, "İbaziyye", *TDV*, İstanbul, 1999, XIX, 256-261.
5. HARPUTÎ, Abdullatif, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005.
6. HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâidi Ehli'l İslâm*, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330.
7. İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1992, IV, 52.
8. KARAMAN, Fikret, "Abdullatif Harputî ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu", *Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, 2015, 397-418.
9. MARÛF, Nâyif, *el-Havâric fi'l-Asrı'l-Ümevi*, Beyrut, 1981.
10. ÖZ, Mustafa, "Acâride", *TDV*, İstanbul, 1988, I, 318-319.
11. ÖZ, Mustafa, "Beyhesiyye", *TDV*, İstanbul, 1992, VI, 65.
12. ÖZ, Mustafa, "Ezârika", *TDV*, İstanbul, 1995, XII, 45-46.
13. ÖZ, Mustafa, "Necedât", *TDV*, İstanbul, 2006, XXXVII, 485-486.
14. ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul, 1998.
15. ŞEHİRİSTANI, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut, 1993.
16. TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.
17. YURDAGÜR, Metin, "Abdullatif Harputî", *TDV*, İstanbul, 1997, XVI, 235-237.



MÜRCİE'NİN İMAN TANIMLARI HAKKINDA EHLİ SÜNNET YORUMU

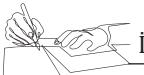
Fatma PINAR¹

Giriş

Mürcie, siyâsî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakıp, mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ismin genel adıdır. Ancak Mürcie hakkında "amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar", "büyük günah işleyenlere ümit verenler" veya "imanı sîrf dille ikrardan ibaret görenler" şeklinde olumsuz tarifler de yapılmaktadır. Bu mezhebin ortaya çıkmasında özellikle Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşîmî çekişmesi, Emevîler'in politik ve ekonomik siyaseti ve bunların dışında bir takım siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler rol oynamaktadır. Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Cemel ve Sîffîn savaşları patlak vermiş ve akabinde Siffin Savaşı sırasında hakeme başvurduğu için Hz. Ali ve hakemin hükmüne rıza gösteren herkesi tekfir eden Hâricîler ortaya çıkmıştır. Hâricîler'in tekfirde daha da ileri giderek çok katı bir tutumla kendi gibi düşünmeyen Müslümanları bile tekfir etmeleri, ilâmlı ve uzlaşmacı bir duruş sergileyen Mürcie'nin ortaya çıkış sebebi olarak gösterilmiştir. Netice itibarıyle karîf bir grup niteliğinde Arap olmayan Müslümanların temsil ettiği zihniyet "Mürcie" olarak isimlendirilmiştir (Kutlu, 2006: 41; Kutlu, 2002: 177).

Mürcie, Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen karişıklıklardan uzak durmuş, Cemel ve Sîffîn savaşlarında Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Muaviye'nin yanında yer almamıştır. Bu fırka Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a bırakmış, cennetlik ya da cehennemlik olduğuna dair bir hükümdede bulunmaktan kaçınmış ve İslâm ümmetinin birlüğünün bozulmaması, fitnenin coğalmaması için taraf tutmamaktan yana bir tutum sergilememiştir (İbn Sa'd, 1958: 308). Öyle anlaşılıyor ki ilk dönem Mürcie mensupları uzlaştırmacı bir tutum sergilemek ve fitne-

¹ Dr. Öğretim Üyesi/Bitlis Eren Üniversitesi/Temel İslam Bilimler



nin önüne gecebilmek gayesinde olmuşlardır. Bu güzel niyetlerle hareket eden bir firkanın sonradan Ehli Sünnet tarafından hangi amillerden dolayı ehli bidat kabul edildiğinin tespiti bu çalışmada ulaşmak istenen amaçlardandır. Bu tespiti yapabilmek adına, bu çalışmada Ehl-i Sünnet âlimlerinden, Ebü'l Hasan el-Eş'ari (ö. 324/935), Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) ve Ebü'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) bu firmalarındaki görüşlerine yer verilecek, buradan hareketle bu firmanın hangi sebeplerle ehli bidat olarak isimlendirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Mürcie'nin Siyasi Görüşleri

Mürcie kelimesinin “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamına gelen ircâ’ veya “beklenti içinde olmak, ümit etmek” mânâsına gelen recâ’ kökünden geldiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir (Lisânü'l-Arab, “rc'e”, “rcv” md.leri). Siyâsî ve itikadî bir firma olan Mürcie, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bıkarak, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda herhangi bir fikir beyan etmeyen ve yaşınan ihtilaflarda taraf tutmaktan özellikle sakınan kimselerden oluşan bir topluluktur. Ancak Mürcie'nin tarafsız diyeboleceğimiz geniş tabanlı bir grubun içinden çıkış olması, siyasi olaylara müdahale olup olmama konusunda farklı eğilimlerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yani Mürcie mensupları arasında o dönemde çıkan Emevi isyanları ve diğer siyasi olaylara katılma konusunda ortak bir tutumdan söz edilemez. Mürcie'nin siyasi olaylardan uzak durmaya çalışan kesimi arasında başlıca üç temayül söz konusudur. Bunlardan ilkine göre siyasi olaylardan uzak durmakla birlikte haksız olan tarafla mücadele etmek şarttır. İkinci gruba göre devlet başkanına itaat edilmeli, üçüncü gruba göre ise uzletten yana bir tutum sergilenmelidir. Ancak tarihi süreç içerisinde bu firmanın tavrinin haksız olan tarafla mücadele etmekten yana daha ağır bastığı görülmüştür. Nitekim Mürcie yöneticinin zulme ve baskiya başvurduğu dönemlerde uzlaşmacı, itaatkâr bir tutum sergilememiş ve tepki göstermiştir. Ancak Şîî kaynaklardan gelen bazı haberlerden dolayı Mürcie Emevîler'in destekçileri gibi görülmüştür. Ancak Mürcie'nin Emevî halifelerini meşrû saymakla beraber onların haksız uygulamaları ve zulmüne karşı susmadığı da gelen haberler arasındadır (İbn Zekvân, 2002: 162).



Bu nedenle Mürcie'nin Emevîler'le ilişkilerinde tek bir siyasi tavr belirlemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte bütün Mürcîfler'i, Emevîler'e biat ettikleri için onların sadık destekçileri olarak görmek de doğru olmaz. Mürcie'nin çoğunuğu tarafından benimsenen düşünceye göre halifenin Kureys'ten olması şartı yoktur. Mürcie'nin Haris bin Süreyc'in isyancı sırasında Emevi valilerinden istediği şeylerden biri de halifenin meşruiyetini halktan alması ve Müslümanlar tarafından seçilmesiydi. Bu nedenle Mürcie'nin İslam düşünce tararihinde meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunan ilk mezhep olduğunu ifade edenler olmuştur (Kutlu, 2006: 43). Bu şekilde çok genel olarak özetlemeye çalıştığımız siyasi görüşlerinin yanı sıra Mürcie'nin daha ziyade imanla ilgili görüşleriyle ismini duyurduğu bilinmektedir. Bundan sonraki bölümde bu fırkanın imanla ilgili tanımlarına değinilecektir.

2. Mürcie'nin İman Tanımları

Yaygın olan kanaate göre Mürcie imanın tanımında üç farklı görüş etrafında birleşmiştir. Bunlardan ilkine göre iman kalbin marifeti ya da tasdikidir. Onların bu tanımı Cehm bin Safvân'dan (ö. 128/745) etkilenerek suretiyle yaptıkları bilinmektedir. Nitekim Cehm'e göre iman sadece bilmekten ibarettir ve bilmek dışında kalan şeyler iman değildir. Zitti olan küfür ise Allah'ı bilmemek anlamındadır. (Malâti, 1991: 46). Mürcie'nin ikinci grubu ise imanı tasdik olarak değerlendirmiştir, kalp ve dilin tasdiki olmazsa iman olmayacağı görüşünü beyan etmiştir. Bu görüş ise Ebu Hanife'nin iman hakkındaki görüşüdür ve Mürcie firkasının büyük çoğunuğu tarafından benimsenmiştir (Ebu Hanife, 2012: 121). Üçüncü bir gruba göre ise iman sadece dil ile ikrardan ibarettir. Bu görüş ise Kerramiyye mensuplarınınca benimsenmiştir. Nitekim Kerramiyye mensuplarına göre iman sadece dilin ikrarından ibaret olup, kalbi bir eylem değildir (İbn Mende, 1987: 331; Kutlu, 2006: 43). Bu tanımlar genel olarak Mürcie'nin iman hakkındaki tanımlarıdır ve burada dikkat çeken bir husus vardır ki, o da bu üç tanım içerisinde kalbin tasdiki, kalbin marifeti ve dilin ikrarına yer verilmesine rağmen, bu tanımlarda amele hiç yer verilmemiş olmasıdır. Bu firma ameli imanın bir parçası olarak kabul etmediği için de imanın amellerle artmayacağı ya da eksilmeyeceği yani imanda artma ya da azalmanın söz konusu olmayacağı neticesine varmıştır. Onlara



göre iman ancak küfürle ortadan kalkar ve iman ile birlikte güñah zarar vermediği gibi küfürle beraber iyi ameller de fayda vermez (Ebu Hanife; 2012: 37-38; Harputî, 2005: 75). Bu kısa açıklamanın ardından, Ehli Sünnet âlimlerinden Eş'ari, Bağdadî ve Şehristanî'nın perspektifinden bu firkanın iman tanımlarını ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız.

2.1. Eş'âri'nin Perspektifinden Mürcie'nin İman Tanımı

Ehli Sünnet kelam ekolünün kurucusu ve Eş'ariler'in öncüsü olarak bilinen Eş'ari, Mürcie firkasının imanın mahiyeti hakkında on iki farklı firkaya ayrıldığını belirtmiştir. Ona göre bu firkalardan ilki Cehmiyye'dir. Bu firkaya göre iman Allah'ı, Resulleri ve Allah katından gelen her şeyi bilmektir. Dil ile ikrar kalp ile tasdik iman değildir. Bu fırka küfrü ise Allah'ı bilmemek olarak tanımlamıştır. İnsan bildikten sonra, bunu dili ile inkâr ederse kâfir olmaz. İman ve küfür diğer organlarda değil sadece kalpte bulunur (Eş'ari, 2009: 114-115). Burada Eş'ari'nin bağımsız itikadî bir mezhep olarak bilinen Cehmiyye'yi iman tanımlıyla Mürcie'nin bir alt grubu olarak telakki ettiğini görmekteyiz. Ayrıca burada Cehmiyye'nin imanı bilmek, küfrü ise bilmemek yönündeki telakkisi, Ebû Mansur Matürüdi'nin (ö. 333/944) bu düşünce sahiplerini eleştirisini de akla getirmektedir. Nitekim o, imanın kalpteki soyut bilgiden ibaret olmadığını, imanın marifet olması halinde bilgisizliğin ise küfür olması gerekeceğini, bunda her âlimin mümin, her cahilin kâfir olacağı anlamına geleceğini beyan ederek, bu düşüncenin yanlışlığını dikkat çekmiştir (Matüridi, 1970: 370). Yine burada akla gelen bir diğer isim ise İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). O da imanın marifetten ibaret olması halinde Şeytan'ın Allah'ı bildiği için, Yahudi ve Hristiyanlar'ın ise Hz. Peygamber'i bildikleri için mümin olmaları gerekeceklerini, oysaki bu durumun Kur'an ayetlerine aykırı olduğunu belirtmiştir (İbn Hazm, 1975: 198).

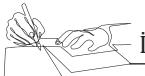
Eş'âri, ikinci gruba göre -öncüsü Ebu Hüseyin es-Salihi'dir- imanın sadece Allah'ı bilmek, küfrün ise O'nu bilmemek olduğunu belirtmiştir. Bunlara göre Allah'ı bilmek O'nu sevmek, O'nu sevmek ise O'na boyun eğmektir. Allah'a iman peygambere imanı gerektirmez. Peygamber geldiği zaman peygambere iman ederse Allah'a iman etmiş olur. Namaz kılmak Allah'a ibadet et-



mek anlamına gelmez. Çünkü iman dışında Allah'a ibadet yoktur. İman artmaz ve eksilmez (Eş'ari, 2009: 115). Bu fırkanın iman konusundaki bu görüşleriyle Sünni düşünceden ayrıldığı görülmektedir.

Eş'ari üçüncü bir fırkanın -öncüsü Yunus es-Semerî'dir- imanı Allah'ı bilmek ve O'na boyun eğmek, O'na boyun eğmenin ise O'na kibirlenmemek ve O'nu sevmek olarak tarif ettiğini nakletmiştir. Bunlar İblis'in Allah'ı bildiğini ancak kibirlendiği için kâfir olduğunu söylemiştir. Yine Ebu Şimr ve Yunus'un taraftarları olan dördüncü firkaya göre iman, Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek, O'nu kalben sevmek ve O'nun bir olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini peygamberlerin delili olmadan bilmek, şayet peygamberlerin buna dair delili bulunursa onlara iman ve tasdik etmektedir. Allah katından gelen şeyleri bilmek imana dâhil değildir. Bunlar sadece bu hasletlerin birine ya da bir kaçına iman ismini vermezler. İman bu hasletlerin tümünün bir arada bulunmasıdır (Eş'ari, 2009: 115). Burada peygamberlerin delili olmadan Allah'ı bilmenin iman olduğu vurgusu, vahiy gelmeden de insanları iman etmeyeceğini tuttuklarını göstermektedir. Onların bu görüşleri akla İmam Matüridi'nin görüşlerini getirmektedir. Nitekim **İmam Matüridi'ye göre peygamber gönderilmemezse bile Allah'ı aklen bilmek gereklidir**. Allah'ı bilmenin gerekliliğini idrak eden akıldır. Akıl tek başına Allah'ın varlığını ve bunun vacip oluşunu bilebilir ancak peygamber gönderilmeden, Allah tarafından yapılması teklif edilen hükümleri tek başına bilemez (el-Beyazı, 1949: 78).

Eş'ari Mürcie'nin beşinci grubunun Ebu Sevban taraftarlarını olduğunu, bu fırkanın imanı Allah'ı, peygamberlerini ve yapılması aklen caiz olan şeyleri ikrar olarak kabul ettiğini söylemiştir. Yapılmaması aklen caiz olan şeyler imandan değildir. (Eş'ari, 2009: 116-117). Ebu Sevban'ın bu tarifiyle Mürcie için imanda dilin ikrarının devreye girdiğini görmekteyiz. Nitekim şimdije kadar yapılan iman tanımlarında Allah'ı bilmeye, O'nu sevmeye ve O'na boyun eğmeye değinilmiştir. Eş'ari'nin ilk Mürcie grubu olarak gördüğü Cehmiyye dilin ikrarını iman olarak görmemiştir. Bu durum Mürcie fırkası içerisinde Ebu Sevban ve Cehm bin Safvan arasında iman konusunda açık bir tezadın olduğuna delalet etmektedir.



Eş'ari, altıncı firkanın Neccariyye olduğunu, bu firkanın imanın Allah'ı ve resullerini, üzerinde fikir birligi edilen farzları bilmek, bunlara boyun eğmek ve dil ile ikrar olduğunu iddia etmeklerini söylemiştir (Eş'ari, 2009: 117). Burada Neccariyye'nin de Ebu Sevban gibi iman tanımında bilmenin yanı sıra dil ile ikrar etmeye yer verdigini görmekteyiz. Ayrıca burada Eş'ari'nın Neccariyye'yi, Mürcie içerisinde yer alan frikalardan biri olarak değerlendirdiği açıkça görülmektedir. Fakat burada Eş'ari, Neccariyye'nin iman tanımada bilmek, boyun eğmek ve ikrardan bahsetmiş, kalbin tasdikini imana dâhil etmemiştir. Ancak bazı kaynaklarda Neccariyye'nin imanla ilgili tanımlarında özellikle kalbin tasdikine dikkat çekilmektedir. Örneğin Bağdadî, bu firkanın imanla ilgili görüşlerine temasında, "İman Allah'ı, resullerini, Müslümanların üzerinde birleşikleri farzları bilmek, Allah'a boyun eğmek ve dil ile ikrar etmektir. Bunlarla ilgili deliller kendisine ulaştıktan sonra bu hususlardan birini bilemeyeen ya da bildiği halde tasdik etmeyen kişi küfre girmiştir" (Bağdadî, 1988: 183) demek suretiyle Neccariyye fırkası için imanda tasdikin şart olduğuna dikkat çekmiştir.

Eş'ari Mürcie'den yedinci firkanın ise Gâylan'ın taraftarlarından Gâylniyye olduğunu beyan etmiştir. O, bu firkanın imanı, Allah'ı ikinci bir bilgi ile bilmek, O'nu sevmek, O'na boyun eğmek, Resûl'un getirdiği ve Allah katından gelen şeyleri ikrar etmek iddiasında olduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlara göre ilki zorunlu bilgidir. Dolayısıyla bu bilgiyi imandan saymamıştır. Yine onlara göre imanda artma ya da eksilme söz konusu olamaz. Eşyanın yaratılmış olduğunu bilmenin zorunlu olduğunu ancak eşyayı yaratanan iki ya da daha fazla olmadığını bilmenin sonradan kazanılmış (iktisâbi) olduğunu yani Allah ve peygamber katından gelen şeyleri bilmenin iktisâbi olduğunu iddia etmiştir. Bunlar Allah katında nas yoluyla gelen şeylerin imandan olduğunu, dini konularda aklen yapılan çıkarımların iman sayılmayacağını ifade etmiştir (Eş'ari, 2009: 117-118).

O, Mürcie firkalarının sekizincisi olarak isimlendirdiği Şebibiyye fırkasının ise Muhammed bin Şebib taraftarları olduğunu vurguladıktan sonra onların imanla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Onlara göre iman Allah'ı ikrar etmek, O'nun bir ve benzersiz olduğunu, Allah'ın nebilerinin ve resullerinin hak olduğunu, Allah'tan geldigine dair haklarında nas bulunan şeylerin

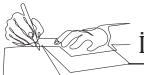


ve namaz ve oruç gibi Hz. Peygamber'den nakledilen hükümleri ikrar etmek ve bilmektir (Eş'ari, 2009: 118). Görüldüğü gibi bu fırka da kalbin tasdikine yer vermekszin imanda bilgi ve ikrara dikkat çekmektedir.

Eş'ari Mürcie'nin dokuzuncu fırkası olarak Ebû Hanife ve onun taraftarlarını zikretmiştir. Ona göre bu fırka imanı Allah'ı ve Resûlü'nü bilmek ve ikrar etmek, Allah katından gelen şeyle-ri ayrıntılı olarak değil, genel hatlarıyla bir defada ikrar etmek olarak tanımlamıştır. Ardından Eş'ari Ebû Hanife'nin imanın bö-�ünmediği, artmadığı ya da eksilmediği, iman konusunda insan-ların birbirlerinden üstün olmadıkları yönündeki görüşlerine yer vermiştir (Eş'ari, 2009: 119). Burada Eş'ari'nın Ebû Hanife hakkındaki iman tanımında bilgi ve ikrardan bahsederken, tas-dike değinmediği dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Ebû Ha-nife'nin, imanı marifet yani Allah'ı bilmek, tasdik ve ikrar olarak ifade ettiği de bilinmektedir (Ebû Hanife, 2012: 57).

Akabinde Eş'ari, Mürcie'nin onuncu fırkasına geçerek, bu fir-kanın Ebû Muaz et-Tûmenî'nin taraftarlarından meydana geldi-ğini belirtmiştir. Bu firkaya göre iman, insanı küfürden koruyan bir takım hasletlerin adıdır. Bunları ya da bunlardan birini bile terk eden kâfir olur. Birinin ya da bir kaçının terki halinde kişiyi küfre götüren bu hasletler imandır. Bunlardan birinin veya bir kısmının iman olduğu söylenemez. Bütün taatleri terk edenin kâfir olduğunda Müslümanlar fikir birliği etmemiştir. İmanın rükünlerinden bir rükün olan bu taat, şayet bir fariza ise bunu terk eden fisk ile vasiplanır. Büyük günah işlemek küfür olmadık-ça kişiyi imandan çıkarmaz. Namaz, oruç ve hac gibi farz olanları inkâr etmek, küçümsemek gibi nedenlerle terk eden kâfir olur. Bir işi helal görmeksizsin, o işi sîrf geciktirme ya da meşguliyet-ten dolayı terk ederse, o kimse fâsiktir, ancak kâfir değildir. Ebû Muaz bir peygamberi öldüren ya da ona tokat atan birinin kâfir olduğunu, ancak onun küfrünün tokat atma ya da öldürme ile değil, peygamberi küçümsemesi, ona nefret ve düşmanlık bes-lemesi sebebiyle olduğu örneğini vermiştir (Eş'ari, 2009: 119-120).

Onun on birinci fırka olarak Bişr el-Merisi'nin taraftarlarını zikrettiği görülmektedir. Eş'ari'ye göre bunlar imanın tasdik olduğunu beyan etmiştir. Bunun sebebi imanın lügatte tasdik



anlamına gelmiş olmasıdır. Tasdikin olmadığı şey iman değildir. Ancak tasdik hem dil ile hem de kalp ile olmalıdır (Eş'ari, 2009: 120).

Eş'ari, Kerrâmiyye'yi de Mürcie'nin on ikinci fırkası olarak zikretmiştir. Bunlara göre iman kalp ile değil, dil ile tasdik ve ikrardan ibarettir. Bunlara göre kalp ile bilmek ya da dil ile tasdik etmek dışında kalan bir şey iman değildir. Bu grubun Hz. Peygamber zamanındaki münafıkların gerçek anlamda mümin oldukları yönünde çarpıcı iddiaları da vardır. Bunlar küfrün Allah'ı dille itiraf etmemek, dil ile Allah'ı inkâr etmek olduğunu iddia etmiştir (Eş'ari, 2009: 120-121). Bu fırkanın münafıkların mümin oldukları yönündeki bu iddiaları naslara ters düşmektedir.

Eş'ari'nin, Mürcie fırkasını imanın tanımı açısından on iki fırkaya ayırdığı, Cehmiyye, Neccariyye, Kerramiyye fırkları ve Ebû Hanife'yi Mürcie içinde müteala ettiği görülmektedir. Yine Eş'ari'nin bu firka hakkında görüş beyan ederken, sadece bunlara ait iddiaları beyan etmekle yetindiği, bunlar hakkında müspet ya da menfi herhangi bir yorum yapmadığı da dikkat çekmektedir. Ancak örneğin yukarıda da zikrettigimiz gibi Eş'ari'nin Mürcie fırklarından biri olarak gördüğü Kerramiyye'nin, küfrün sadece Allah'ı dil ile inkâr etmek olduğu iddiasından dolayı, münafıkları gerçek anlamda mümin olarak kabul etmeleri ayetlere ters düşmektedir. Bu da Mürcie içindeki fırkalarda Sünni düşünenden ciddi anlamda kopmalar olduğuna işaret etmektedir.

2.2. Bağdadî'nin Perspektifinden Mürcie'nin İman Tanımı.

Mütekaddimun dönemi Eş'ari kelamcılarından biri olan Bağdadî, Mürcie'yi genel olarak üç ana gruba ayırmıştır. O, Mürcie gruplarından ilkinin iman konusunda ircâyi yani geciktirmeyi kabul ettiğini, kader meselesinde ise Çaylan, Ebû Şimr ve Muhammed bin Şebib el-Basri gibi Kaderiyye-Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsediğini ifade etmiştir. Bağdadî'ye göre bu grup Kaderiyye ve Mürcie'nin lanetlenmesilarındaki haberin muhataplarıdır. Yine Bağdadî'ye göre onlardan ikinci bir grup ise Cehm bin Saffan'ın izinden gidenler olup, imanda ircâyi, amellerde ise cebri yani zorlamayı kabul etmiştir. Bundan dolayı onlar Cehmiyye mensuplarıdır. Onlardan üçüncü bir grup



ise Cebriyye ve Kaderiyye'nin dışında kalan gruptur ki, bunlarda kendi aralarında beş firkaya ayrılmıştır. Bunlar Yünusiyye, Sevbâniyye, Ğassâniyye, Tûmeniyye, Merîsiyye'dir. Bunlara da Mürcie denmiştir. Çünkü Bağdadî'ye göre bunlar ameli imandan sonraya bırakmışlar, ircâ da burada geciktirmek anlamındadır. Bağdadî burada Hz. Peygamber'in şu hadisine yer vermiştir: "Mürcie'ye yetmiş peygamberin diliyle lanet olsun! 'Mürcie kimdir ey Allah'ın Resûlü?' diye soruldu. Buyurdu ki: 'Onlar iman sözdür diyenlerdir'" Bağdadî bu hadisin ardından yaptığı açıklamada hadiste geçen Mürcie'nin, imanın yalnızca ikrardan ibarettir olup, başka bir şey olmadığı iddiasında bulunanlar olduğunu vurgulamıştır (Bağdadî, 1988: 177).

Bağdadî, Ebû Şimr, İbn Şebib ve Ğaylan gibi Kaderci Mürcie'nin iman konusundaki tanımlarının bir birinden farklı olduğunu beyan etmiştir. O, Ebû Şimr'in imanı Allah'ı ve namaz, zekât, oruç, hac gibi ümmetin üzerinde birleştiği, O'ndan gelen şeyler, adaleti ve Allah'ın birliği hakkında aklen bilinen şeylerini tanımak ve ikrar etmek ve O'ndan her türlü benzetmeyi uzak tutmak şeklinde tanımladığını ifade etmiştir. Şimr'e göre bunların hepsi imandır ve bunlarda şüphe eden kâfirdir. O, bu bilginin yani marifetin, ikrar ile bir arada bulunmadıkça iman olmayacağı iddia etmiştir. Bağdadî bu görüşü bidat olarak değerlendirmiştir ve Ehli Sünnete göre bu fırkanın Mürcie fırkaları arasında en çok küfre giren firma olduğunu beyan etmiştir. Bunun nedeni ise bu grubun kader ve ircâ gibi iki sapıklıkta birleşmeleridir. Ebû Şimr'in işaret ettiği adalet hakiki bir şirktidir. Çünkü o bunulla Allah'tan başka iki büyük yaratıcıyı var kilmak istemiştir. Ayrıca onun kastettiği Allah'ın birliği de sıfatların inkâridir. Çünkü o bu söyleyle de Allah'ın ilmini, kudretini ve öteki ezeli sıfatlarını kaldırmak istemiştir. Ehli Sünnet onun hakkında "o bir kâfirdir ve onun küfründen şüphe eden de kâfirdir" demiştir (Bağdadî, 1988: 177). Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Mürcie Ehli Sünnet tarafından sadece bidat ve sapıklıkla itham edilmekle kalmamış, aynı zamanda küfürle de suçlanmıştır.

Bağdadî yine kaderci olan Ğaylan'ın kader ve ircayı bir araya topladığını, imanın Allah'ın ikinci bilgisi ve muhabbet, boyun eğme, Resûl'ün O'ndan getirdiklerini ikrar etmek şeklinde bir görüşü olduğunu belirtmiştir. Onun iddiasına göre ilk bilgi iztirâridir, iman değildir. Yine onun iddiasına göre iman artmaz



ve eksilmez. Muhammed bin Şebib ise imanın Allah'ı ikrar, resulleni, namaz, oruç gibi Müslümanların üzerinde birleşikleri ve Allah katından gelen şeylerin tamamı ile hakkında ayrılığa düşmedikleri her şeyi bilmek olarak tanımlamıştır. Ona göre iman kısımlara ayrılabilir, insanlar imanda bir kısmı diğer bir kısımdan üstün tutulabilir. İmandan bir tek haslet imanın bir parçası olur ve bunu terk eden imanın bir cüzünü terk etmekle küfre girmiş olur. Bu hasletlerin hepsine birden tutunmadıkça da mümin olmaz (Bağdadî, 1988: 178). Bağdadî'nın Kaderi Mürçie'ye yönelik bu açıklamalarının ardından, Kaderiyye ve Cebriyye dışındaki üçüncü firka ile ilgili görüşlerini bundan sonraki kısımda başlıklar halinde vermeye çalışacağız. Bu üçüncü grup Yûnusîyye, Ğassâniyye, Tümenîyye, Sevbâniyye ve Merisîyye fırkalarından oluşmaktadır.

2.2.1. Yûnusîyye

Bağdadî bu fırkanın Yunus bin Avn'a tabi olanlardan olduğunu beyan etmiş ve akabinde bu şahısın iddialarına yer vermiştir. O, imanın kalpte ve dilde olduğunu, imanın kalben Allah'ı bilmek, O'nu sevmek, O'na boyun eğmek ve Onun bir olduğunu hiçbir şeyin O'na benzemediğini dil ile ikrardan ibaret olduğunu ve bunların resüllerin delillerine dayanmadığını; şayet bunlar onların delillerine dayanırsa onları tasdik etmenin lazım geldiğini ve onlardan gelen bilginin imanın tamamını teşkil ettiğini; ama onlardan gelen tafsîlatlı bilginin ne iman ne de imanın bir kısmı olduğunu iddia etmiştir. Bunlar imanın bölümlerinden her birinin ne iman ne de imanın bir kısmı olduğunu ancak bunların tamamının iman olduğunu ileri sürmüştür (Bağdadî, 1988: 177-178).

2.2.2. Ğassâniyye

Bu grup Ğassan el-Murciî'ye tabi olanlardır. Bağdadî bu şahsin imanı ikrar ya da Allah'a muhabbet beslemek, O'nu yüceltmek ve O'na karşı kibrilenmeyi terk etmek şeklinde tanımladığını beyan etmiştir. Bu şahsa göre iman artar ancak eksilmez. Bağdadî, bu grubun imanın her bir bölümünün imanın bir kısmını teşkil ettiğini söylemekle Yûnusîyye'den ayrıldığını söylemiştir. O, Ğassan'in, kendi kitabında iman hakkındaki görüşünün Ebû Hanife'nin görüşüyle aynı olduğunu ileri sürmesini eleştirmiştir,



bu iddianın kesinlikle yanlış olduğunu vurgulamış ve Ebû Hanife'nin şu sözlerine yer vermiştir: "Muhakkak ki iman Yüce Allah'ı, resullerini, Yüce Allah'tan ve arasında ayırım yapmaksızın resullerin tamamından gelen şeyleri bilmek ve ikrar etmektiir. İman ne artar ne eksilir ve ne de insanlar imanda bir şeyi diğeri-ne üstün tutabilirler" (Bağdadî, 1988: 179). Bağdadî Ebû Hanife'nin burada imanın artıp eksilmeyeceğini ifade ettiğini ancak Ğassan'ın imanın artacağını ancak eksilmeyeceğini iddia ettiğini, dolayısıyla Ebû Hanife ile görüşlerinin Ğassan'ın dediği gibi aynı doğrultuda olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

2.2.3. Tûmeniyye

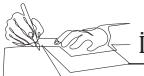
Bağdadî bu firkanın öncüsü olan Ebû Muâz et-Tûmenî'nin imanın insanı küfürden koruyan şey ve haslet olduğunu, buntardan birini ya da tamamını terk edenin kûfre düştüğünü, bu hasletlerin ne birinin ne de birkaçının değil tamamının iman olduğunu beyan ettiğini söylemiştir. Bu şahsa göre farzlardan herhangi birinin terki halinde ümmet bunun kûfründe birleşmemiş ise bu iman esaslarından biridir fakat iman değildir. İman olmayan farzlardan birini terk eden kişiye dinin emirlerini çiğnediği söylenilir fakat bu farzı inat olsun diye terk etmediği takdirde kayıtsız şartsız fâsık olduğu söylenilmez. Bir peygambere tokat atan veya onu öldüren kâfir olur ancak onun kûfre girişi ona tokat atışı ya da öldürüşünden değil, ona olan düşmanlık ve kininden dolayıdır (Bağdadî, 1988: 179-180).

2.2.4. Sevbâniyye

Bu firma Ebû Sevbân el-Mürçi'ye uyanlardır ve Bağdadî'ye göre bu şahıs, imanı Allah'ı, resullerini ve yerine getirmenin aklen vacip olduğu her şeyi bilmek ve ikrar etmek şeklinde tanımlamıştır. O, işlenmesi aklen caiz olan bir şeyi bilmenin imandan olmadığı görüşünü zikretmiştir. Bağdadî Sevbâniyye'nin bir şeyi şeriatın vacip kılışından önce aklen vacip kılmakla Yûnusiyye ve Ğassâniyye'den ayrıldıklarına da dikkat çekmiştir (Bağdadî, 1988: 180).

2.2.5. Merîsiyye

Bağdadî, bu firkanın Bişr el-Merîsi'nin görüşlerini benimseyenlerden oluştuğunu, Bişr'in fıkıhta Ebû Yusuf'un görüşlerini



benimsediğini ancak Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası dolayısıyla Ebû Yusuf'un ondan uzaklaştığı ve Sîfatiyye'nin onu sapıklıkla suçladığını, ardından Allah'ın kolların fiillerinin yaratıcısı olduğu ve istitaatin fiille beraber olduğu görüşünden dolayı da Mutezile tarafından küfre düşmekle itham edildiğini belirtmiştir (Bağdadî, 1988: 180). Bu firkanın Kur'an'ın yaratılmış olduğu yönündeki iddiası, Mürcie'nin bu konuda da Sünni düşünceden koptuguna delalet etmektedir.

2.3. Şehristânî'nin Perspektifinden Mürcie'nin İman Tanımı

Müteahhirün dönemi Eş'ari kelamcılardan olan Abdulkerim eş-Şehristânî "mürcie" kelimesinin kökü olan "ircâ"nın iki anlama geldiğini, ilkinin erteleme yani tehîr etme anlamında olduğunu dile getirmiştir. Şehristânî buna "Dediler ki: Onu ve kardeşini ircâ et!" (A'râf, 7/111) anlamındaki ayeti örnek vermektedir. Yani bu ayette geçen "ircâ" kelimesi tehir et, mühlet ver anlamındadır. Şehristânî'ye göre bu kelimenin ikinci bir anlamı ise ümit (recâ) vermedir. O, bu firka mensuplarına ilk anlama dayanarak Mürcie demenin isabetli olacağı görüşündedir. Bunun nedeni ise ona göre Mürcie'nin ameli mertebe bakımından inanç ve niyetin gerisine atmasıdır. Bununla birlikte ona göre ikinci anlama dayanarak Mürcie demek de yerindedir. Çünkü küfür ile ibadet fayda etmediği gibi iman ile günah da zarar vermez demişlerdir. Şehristânî ardından bu isimle ilgili farklı bir görüşe daha değinmiş, bu görüşe göre ircanın büyük günah sahibinin hükmünü kıyamet gününe erteleyip dünyadaki durumu ile cennet veya cehennem ehli olduğuna hükmetmemek olduğunu beyan etmiştir. Şehristânî bu anlamı dikkate alarak Mürcie ve Va'îdiyye firkalarını birbirlerine zıt iki firma olarak değerlendirmiştir. O, yine bir başka görüşe göre ise icranın Hz. Alî'yi birinci dereceden dördüncü dereceye ertelemek anlamında olduğunu ve bu anlama göre de Mürcie ve Şî'a'nın birbirlerine zıt iki firma olduğunu ifade etmiştir (Şehristânî, 1993: 161).

Burada Şehristânî'nın ircâ kelimesi ve bunun Mürcie firkası ile ilişkilendirilmesi hususunda dört farklı tanım üzerinde durduğunu ve bu tanımlardan ilk ve ikincisinin bu firkanın görüşleriyle uyumlu olması açısından isabetli olduğunu beyan ettiğini görmekteyiz. Bu durumda Şehristânî'nın Mürcie'yi hakkında



ameli mertebe bakımından inanç ve niyetin gerisine atanlar ve ikinci anlamdan yola çkarak da küfür ile ibadetin fayda etmediği gibi iman ile günahın zarar vermediği görüşünü benimseyen firma olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ardından bu firma hakkındaki farklı iki yorumu yer vermişse de, bunların doğruya isabet edip etmediği hakkında görüş beyan etmemiştir.

Ardından Şehristânî, Mürcie'nin, Haricî Mürciesi, Kaderiyye Mürcesi, Cebriyye Mürciesi, ve Hâlis Mürcie olmak üzere dört firkaya ayrıldığına dikkat çekmiştir (Şehristânî, 1993: 161). Yani o, hem Hâricîyye, hem Kaderiyye hem de Cebriyye'nin içinde Mürcie düşüncesine rastlanıldığına işaret etmiş, ancak bunlara deşinmeksızın Hâlis Mürcie'yi altı gruba ayırarak, bu gruplar üzerinden Mürcie'yi açıklamayı tercih etmiştir.

2.3.1. Yûnusiyye

Şehristâni, bu firkanın Yûnus b. Avn en-Numeyrî adında bir şahsin taraftarlarından oluştugundan ve bu şahsa göre imanın, Allah Teâlâ'yı bilmek, O'na boyun eğip bağlanmak anlamına geldiğinden bahsetmiştir. Devamında ise Numeyri'nin iman konusundaki görüşlerinin teferruatına temas etmiştir. Numeyri'ye göre iman O'na karşı kibirlenmemek, O'na kalp ile sevgi beslemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu hasletleri taşıyan kimse mümindrdir. Bunlar dışında kalan ve taat cinsinden olan şeyler ise iman değildir, iman hâlis ve sadık olduğu müddetçe bunların terkinden dolayı kişi azap da görmeyecektir. Yine ona göre İblis, Allah Teâlâ'yı tevhid ederek bilirdi. Ama O'na karşı kibirlenmesi ve boyun eğmeyi reddetmesi sebebiyle kâfir oldu. Kimin kalbinde Allah'a boyun eğiş ve muhabbet, hulûs ve yakîn ile yerleşirse, hiçbir masiyetle O'na muhalif olmaz. Ondan sâdir olabilecek masiyetler de, yakîni ve ihlâsı sebebiyle kendisine zarar vermez. Mümin cennete amel ve ibadetler sebebiyle değil, ihlâsı ve Allah'a hissettiği muhabbeti sayesinde girecektir (Şehristânî, 1993: 162-163).

2.3.2. Ubeydiyye

Şehristânî bu firkanın Ubeyd el-Mükteib taraftarları olduğunu, bu firkanın şirk dışında her türlü günahın bağışlanacağı, tevhid üzere ölen bir kişinin işlemiş olduğu günah ve kötüülkle-



rin kendisine zarar vermeyeceği görüşünü benimsediğini söylemiştir. Şehristâni, el-Mükteib'ten gelen bir takım rivayetlere de değinmiş ve bu rivayetlere göre bu şahsin Allah'ın ilminin, tipki kelamı gibi O'nun zatından ayrı olduğu, Allah'ın insan suretinde olduğu, Adem'i Allah'ın kendi suretinde yarattığı gibi iddiaları olduğuna yer vermiştir (Şehristânî, 1993: 163). Burada Ubeydiyye firkasının teşbihte çok uç noktalarda olduğunu idrak etmekteyiz.

2.3.3. Gassâniyye

Gassân el-Kûfî adında bir şahsin taraftarlarından oluşan firkanın iman hakkındaki görüşlerine yer veren Şehristânî, bunlara göre imanın Allah'ı, Peygamberini, Allah tarafından indirilen şeriatı ve Hz. Peygamber'in getirdiklerini tafsilen değil, genel olarak yani icmâlen bilmek olduğunu söylemiştir. Bunlara göre iman ne artar, ne de eksilir. Şehristânî, Gassân'ın Ebû Hanifey'i kendi görüşlerinden sayıp, Mürcie'den kabul ettiğini söylemiştir. Ancak o, bu iddianın çok tuhaf ve açık bir yalandan ibaret olduğuna dikkat çekmiş ve Ebû Hanife ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Ebu Hanîfe ve taraftarlarına Ehli Sünnet'in Mürçiesi denilmiştir. Fırka tarihçilerinden birçoğu da Ebu Hanîfe'yi Mürcie arasında zikretmiştir. Bunun sebebi olarak da iki husus zikredilir: İlkine göre İmam A'zam Ebu Hanîfe, ilk nesillerde ortaya çıkan Kaderiyye ve Mu'tezile'ye muhalefet ederdi. Mu'tezile mensupları ise, kader hususunda kendilerine muhalefet eden herkese Mürcie derlerdi. Diğerine göre İmam-ı A'zam, imanın kalp ile tasdik olduğunu söyler imanda artma ve eksilmeyi de kabul etmezdi. İşte bundan hareket edilerek İmam-ı A'zam'ın ameli imanın ardına attığı zannedildi. Hâlbuki bu zan, yersiz ve fasittir. Çünkü İmam-ı A'zam'ın bedenle yapılan ameller noktasında nasıl hassas ve titiz olduğu bilinen bir gerçektir. İbadetleri ifâ noktasındaki gayreti de bütün kitaplarda yazılıdır. O halde bu tür söylentilerin Mu'tezile ve Havâriç'den çıkma ihtimali çok yüksektir" (Şehristânî, 1993: 163-164). Bu ifadelerden de açıkça anlaşılaceği üzere Şehristânî, mezhep tarihçilerinin birçoğunu Ebû Hanife'yi Mürcie firkası içerisinde telakki etmesinin yanlışlığını ortaya koymaya ve bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır. Nitekim Eş'ari de daha önce de zikrettiğimiz gibi Ebû Hanife ve taraftarlarını Mürcie'nin dokuzuncu firkası olarak zikretmiştir. Şehristânî ise burada Ebû Hanife'nin Mürcie firkası içinde değerlendirilmesinin isabetli olmadığını dikkat çekmiştir.



2.3.4. Sevbânîyye

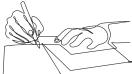
Şehristânî, bu firkannı Ebu Sevbân el-Mürcî adında bir şahsın taraftarlarından oluştugundan bahsetmiş ve ardından onların iman ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bunlara göre iman, Allah Teâlâ'yı, peygamberlerini ve işlenmesi aklen caiz olmayan şeyleri bilmek ve ikrar etmektir. Onlara göre terk edilmesi aklen caiz olan fiilleri bilmek ve ikrar etmek imana dâhil değildir. Bunlar her türlü ameli, imanın ardına atmıştır. Şehristânî, bu görüşlerinde Ebu Sevbân'ın takipçilerinin Ebu Mervan Gaylân b. Mervâned-Dîmeşkî, Ebu Şemr, Muveys b. Imrân, el-Fadl er-Rakkâşî, Muhammed b. Şebîb, el-Attâbî ve Salih Kubbe olduğunu da ifade etmiştir (Şehristânî, 1993: 164-165).

2.3.5. Tûmeniyye

Şehristânî'ye göre Ebu Muâz et-Tûmenî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bu firka imanı, marifet, tasdik, muhabbet, ihlâs ve Hz. Peygamber'in getirdiklerini ikrar olarak tarif etmiştir. Onlara göre bunların tamamını ya da bir kısmını terk etmek küfürdür. Bunların yalnız birisinin veya bazısının iman olduğu söylenemez. Küfür olduğu hakkında icma edilmemiş küçük veya büyük bir masiyeti işleyen kimse hakkında "fisk ve isyanda bulundu" denilir ama "fâsık" denmez. Terk etmeyi helâl sayarak namaz kılmayı terk eden kimse kâfir olur. Kaza etme niyetiyle terk eden kimse ise kâfir olmaz. Bir peygamberi öldüren veya ona vuran kimse küfre düşer fakat küfre düşmesinin sebebi, onu öldürmesi veya vurması değil, peygambere düşmanlık ve kin beslemesi nedeniyledir (Şehristânî, 1993: 166-167). Bu fırkanın burada iman tanımını daha geniş tutarak, imanı marifet, tasdik ve ikrardan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır.

2.3.6. Sâlihiyye

Şehristânî, bu grubun Salih b. Ömer es-Sâlihî'nin taraftarlarından olduğunu belirtmiştir. Ona göre es-Sâlihî, Muhammed b.Şebîb, Ebu Şemr ve Gaylân kader ile irca fikrini birleştirmiştir. Bu fırkanın mensupları bazı meselelerde Mûrcie'den ayrılmıştır. Onların birbirlerinden ayrıldığı konulardan biri iman meselesidir. Nitekim es-Sâlihî'ye göre iman, mutlak anlamda Allah Teâlâ'yı bilmektir. Buna göre yaşadığımız âlemin bir yaratıcısı olmalıdır. Küfür ise mutlak anlamda O'nu bilmemektir. Allah



Teâlâ hakkında “Üçün üçüncüsü” diyen kimsenin bu sözü bıza-
tihi küfür olmaz fakat bu söz sadece kâfirden sâdir olabilir. Yine
es-Sâlihî’ye göre Allah Teâlâ’yi bilip tanımak, O’na muhabbet ve
boyun eğisten ibarettir. Bu hususta Hz. Peygamber’den gelen
hüccet geçerlidir. Aklen Allah’a inanıp, Resülü’ne inanmamak
sahihir. Onun bir başka iddiası ise namazın, Allah'a kulluk anla-
mına gelmemesidir. Çünkü O'na kulluk etmek ancak O'na iman
etmekle olur ve Allah'a iman etmek de Allah'ı bilmek anlamın-
dadır. İman, bu hasletten ibaret olup ne artar, ne de eksilir. Kü-
für de aynı şekilde tek bir haslet olup artma veya eksilme kabul
etmez (Şehristânî, 1993: 167).

Şehristânî es-Sâlihî'nin iman hakkındaki görüşlerinin ardın-
dan yine bu firka içinde zikrettiği Ebu Şemr'in iman hakkındaki
görüşlerine yer vermiştir. Şehristânî, Ebu Şemr'in, Peygamber-
lerden bu hususta bir hüccet gelmediğe imanın Allah'ı bilmek,
O'nu kalpten sevmek ve boyun eğmek, O'nun gibi bir varlık ol-
madığını ikrar etmek olduğunu söylemiştir. O, peygamberlerin
hüccetleri geldiğinde onları ikrar ve tasdik etmeyi de iman ve
marifet kapsamında görmüştür. Peygamberlerin Allah katından
getirdikleri hükümleri ikrar etmekse imanın özüne dâhil değil-
dir. İmanın hasletlerinden herhangi biri tek başına iman olmadı-
ğı gibi, bir kısmı da iman değildir. Bunlar ancak bir bütün halin-
de imanı ifade edebilirler. O, imanın hasletleri arasında adaleti
bilmeyi de şart koşmuştur. Şehristânî Ebu Şimr'in bu görüşüyle
kaderin, hayır ve şerrinin kıldan kaynaklanıp, Allah'a izafe edi-
lemeyeceğini ortaya koyma niyetinde olduğunu da ifade etmiş-
tir (Şehristânî, 1993: 168).

Ardında Şehristânî, bu firka içinde telakki ettiği Gaylân b. Mervân'ın iman tanımına yer vermiştir. Ona göre Gaylân b. Mer-
vân hem Kaderiyye, hem de Mürcie'dendir. O, imanın Allah'ı
ikinci derecede bilmek, O'nu sevip boyun eğmek, Allah katından
geleni ve Peygamberin hak olduğunu ikrar etmek olduğunu söy-
lemiştir. Ona göre birincil bilgi (marifet) fitrî ve zarurîdir. Bil-
gi, ash itibarıyla iki kısma ayrılır. Biri fitrîdir ki bu, âlemin ve
kendisinin bir yaratıcısı olduğunu bilmektir ve bilgi tek başına
iman olarak adlandırılabilir. İman, ikinci dereceden kazanılmış
bilgiye denir (Şehristânî, 1993: 168).

Şehristânî görüşlerini sunduğu bu şahısların dışında Mürcie
arasında sayılan diğer şahıslara da sadece ismen temas etmiş

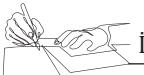


ve Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebû Tâlib, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Murra, Muhârib b. Ziyâd, Mukâtil b. Süleyman, Zerr, Amr b. Zerr, Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Kadîd b. Ca'fer gibi isimleri de Mûrcie arasında zikretmiştir. Şehristânî bu şahısların hemen hepsinin hadis imamı olduğunu ve bunların Haricî ve Kaderîlerin aksine, büyük günah sahiplerini günahları sebebiyle tekfir etmediğileri gibi cehennemde ebedî kalacakları görüşünü de reddettiklerine dikkat çekmiştir (Şehristânî, 1993: 168-169). Burada Şehristânî, Ebû Hanife hakkında herhangi bir yorum yapmasa da biz onun Ebû Hanife'nin Mûrcie firkasına dâhil edilmesinin yanlışlığını dile getirdiğini daha önce bizzat kendi cümleleriyle aktarmıştık.

Sonuç

Mûrcie firkası, Hz. Osman zamanından beri yaşanan iç karışıklıklar neticesinde ortaya çıkan Cemel ve Siffin savaşlarında taraf tutmamak adına Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Muaviye'nin yanında yer almamıştır. Onlar bu yönde tutumlarıyla İslâm ummetinin birliğinin bozulmaması ve fitnenin çoğalmamasını hedeflemiştir. Siyasi anlamda fitnenin önüne geçebilmek gayesiyle uzlaştırmacı bir tavır sergilemesine rağmen itikâdî görüşleriyle Ehli Sünnet tarafından bidat ehli olarak görülmüştür. Çünkü bu fırka özellikle imanın tanımı konusunda Sünni düşünceye muhalif birçok görüş beyan etmiştir.

Ehli Sünnet âlimlerinden olan Eş'ari, Mûrcie firkasını imanın tanımı açısından on iki firkaya ayırmış, Cehmiyye, Neccariyye, Kerramiyye firkaları ve Ebû Hanife'yi Mûrcie içinde mütalaâ etmiştir. Eş'ari sadece Mûrcie'nin imanla ilgili iddialarını beyan etmekle yetinmiş, bunlar hakkında müspet ya da menfi herhangi bir yorum yapmamıştır. Bağdadî ise Mûrcie'yi iman tanımlarına göre üç gruba ayırmış, bu gruplardan ilkinin iman konusunda ircâyı yani geciktirmeyi kabul ettiğinden, ayrıca kader meselesi içinde ise Kaderiyye-Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsediğinden, Kaderiyye ve Mûrcie'nin lanetlenmesi hakkındaki haberin muhatapları olduğunu iddia etmiştir. Bağdadî, ikinci Mûrcie grubu olarak Cehmiyye'yi zikretmiştir ki, ona göre bu grup imanda ircâyı, amellerde ise cebri yani zorlamayı kabul etmiştir. Bağdadî'ye göre üçüncü grup ise ameli imandan sonraya bırakan ve imanın sözden ibaret olduğu iddialarından dolayı Hz.



Peygamber'in yetmiş peygamberin diliyle lanet okuduğu grubutur.

Şehristâni ise genel olarak Mürcie'yi, ameli mertebe bakımından inanç ve niyetin gerisine atanlar ve küfür ile ibadetin fayda etmediği gibi iman ile günahın zarar vermediği görüşünü benimseyenlerin oluşturduğu firma olarak değerlendirmiştir. Onun Mürcie'yi ameli mertebe bakımından inanç ve niyetin gerisine atanlar şeklindeki tanımı, genel olarak Mürcie hakkında Sünnî âlimlerce yapılan olumsuz tanımlardan biridir. Eş'ari, Bağdadî ve Şehristânî'nin Mürcie'nin iman tanımı hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak, bu firmanın iman hakkında birbirinden farklı birçok tanıma yer verdiği, dolayısıyla tek bir iman tanımı üzerinde birleşmenin mümkün olmadığını ancak genel olarak imanı marifet ve ikrar olarak tanımladıklarını söyleyebiliriz. Öyle ki, bu firma mensuplarından bazıları için imanda ikrar şartı o kadar önemlidir ki, bu şahıslar münafikların dilleri ile iman ettiklerini söylemelerinden dolayı, münafikların mümin olduklarını bile iddia etmiş ve bu iddiaları nedeniyle Kur'an ayetlerine açıkça ters düşmüştür.

Kaynakça

1. BAĞDADÎ, Abdülkahir, *el-Fark, Beyne'l-Firak*, Kahire, 1988.
2. BEYAZÎ, Kemaleddin, *İşaretü'l-Meram*, Mısır, 1949.
3. EBU HANÎFE, Numan bin Sabit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (terc: Abdülvahab Öztürk), Milat Yayınları, 2012.
4. EBU HANÎFE, Numan bin Sabit, *el-Fîku'l-Ekber*, (terc: Abdülvahab Öztürk), Milat Yayınları, 2012.
5. EBU HANÎFE, Numan bin Sabit, *Tevhid Vasiyeti*, (terc: Abdülvahab Öztürk), Milat Yayınları, 2012.
6. EŞ'ARI, Ebû Hasen, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyîn*, Beyrut, 2009.
7. İBN HAZM, Said, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihâl*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut, 1975.
8. İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Cemaleddin, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1992.
9. İBN MENDE, Ebu Abdullah, *Kitâbü '1-Îman*, Beyrut, 1987.
10. İBN SA'D, Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1958.



-
11. İBN ZEKVÂN, Sâlim, *Sîre*, Uman, 2002.
 12. KUTLU, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, 168-210.
 13. KUTLU, Sönmez, "Mürcie", *TDV*, 2006/XXXII, 41-45
 14. MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-red*, Kahire, 1991.
 15. ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.



الودائع المصرفية النقدية وأنواعها وتكييفها في الفقه الإسلامي

CHAPTER

6

Adnan ALGÜL*, Ahmad SARHIL*

المقدمة:

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

وبعد، فقد جاء الشرع الحنيف بتبيان لأحكام تشمل كل مناحي الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وإنّ من أهمّ ما تميزت به الحياة الاقتصادية المعاصرة وجود المصارف، التي قامت لتسهيل المعاملات المالية والتجارية بين الناس، ومن منطلق حاجة المسلمين إلى التعامل بهذه المصارف، مع حرصهم على كون التعامل بعيداً عن الحرام، فقد قاموا بإنشاء مصارف إسلامية أجرت فيها عقود تؤدي وظيفة المصرف بدون فوائد، وحاول المسلمون أن يُخرجوا ما تقوم به المصارف التقليدية من معاملات على أساس إسلامي، ومن تلك المعاملات إيداع الأموال، حيث يقوم العميل بإرسال أمواله إلى المصرف على أن يردها له بعد فترة من الزمن، ويقوم المصرف خلال هذه الفترة باستخدام الأموال في مشروعاته ، ونظرًا لكون هذه العملية من أهم العمليات المصرفية وأكثرها شيوعاً، فاردنا أن نبحث في الوديعة المصرفية النقدية وأنواعها، مع بيان التكيف الفقهي لكل نوع منها.

الدراسات السابقة:

لم نجد فيما اطلعنا عليه بحثاً منفرداً يتكلّم عن الودائع المصرفية، سوى كتابٍ واحدٍ بعنوان "الودائع المصرفية النقدية"، تأليف حسن عبد الله الأمين، لم تستطع الوصول إليه، وهو غير موجود على الشبكة العنكبوتية.

منهج البحث:

* أستاذ في كلية الآلهيات جامعة غازي عنتاب. Dr. Öğr. Üyesi

• طالب دكتوراه في كلية الآلهيات جامعة غازي عنتاب.



اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الاستنباطي والمنهج التحليلي الوصفي، حيث قمنا ببيان أنواع الوديعة المصرفية، ثم ذكرنا صورة العقد الذي ينبغي أن تسير عليه معاملات الودائع في المصارف الإسلامية وفق قواعد الشريعة، وقمنا بعزو الأحاديث والآثار إلى مصادرها من كتب الحديث، وعند العزو في الهاشم ذكر لأول مرة كل بيانات الكتاب، ثم بعد ذلك نكتفي بذكر اسم الكتاب ثم الجزء والصفحة.

وبعد ذلك، فإن أصلينا في بحثنا فهو من توفيق الله، وإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، والحمد لله رب العالمين.

خطة البحث:

قسمّنا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث.

- **التمهيد: وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: حقيقة الودائع المصرفية.

المطلب الثاني: أهمية الودائع المصرفية التقديمة.

المطلب الثالث: أنواع الودائع المصرفية التقديمة.

- **المبحث الأول: الودائع الجارية، وفيه أربعة مطالب:**

المطلب الأول: حقيقة الودائع الجارية.

المطلب الثاني: التكليف القانوني للودائع الجارية.

المطلب الثالث: التكليف الفقهي للودائع الجارية.

المطلب الرابع: حكم عمولة المصرف في الودائع المصرفية.

- **المبحث الثاني: الودائع الثابتة، وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: حقيقة الودائع الثابتة.

المطلب الثاني: التكليف القانوني للودائع الثابتة.

المطلب الثالث: التكليف الفقهي للودائع الثابتة.

- **المبحث الثالث: الودائع الادخارية، وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: حقيقة الودائع الادخارية.

المطلب الثاني: التكليف القانوني للودائع الادخارية.



المطلب الثالث: التكيف الفقهي للودائع الادخارية.

المبحث التمهيدي

المطلب الأول: حقيقة الودائع المصرفية.

المطلب الثاني: أهمية الودائع المصرفية التقديمة.

المطلب الثالث: أنواع الودائع المصرفية التقديمة.

المطلب الأول: حقيقة الودائع المصرفية.

تعريف الوديعة لغةً: وَدَعَ الشيءُ أَيْ ترَكَه⁽¹⁾، وَمِنْهُ سُمِّيَتِ الْوَدِيعَةُ لِأَنَّهَا تُنْتَرَكُ بِيَدِ الْغَيْرِ.

وَأَوْدَعْتُهُ مَالًا، أَيْ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ لِيَكُونَ وَدِيعَةً، وَاسْتَوْدَعْتُهُ وَدِيعَةً، أَيْ اسْتَحْفَظْتُهُ إِيَاهَا، وَالْوَدِيعَةُ وَاحِدَةُ الْوَدَائِعِ⁽²⁾.

تعريف الوديعة في الاصطلاح الفقهي: تطلق الوديعة على أمرين:

الأول: العين المستحفظة، والثاني: العقد المقتضي للاستحفاظ.

وفي إطلاقها على العين، جاء أن الوديعة هي: أمانةٌ تركت عند الغير للحفظ قصداً⁽³⁾.

وإطلاقها على العقد هو الغالب عند الفقهاء، فهي عند الحفيه: تسايط الغير على حفظ المال، وعرفها الشافعية والمالكية بقولهم: توكل في حفظ مملوك، أو محترم مختص، على وجه مخصوص⁽⁴⁾.

في الاصطلاح المصرفي: الوديعة المصرفية: يُراد بها الودائع التي توضع في المصارف أو البنوك، وهي نوعان⁽⁵⁾:

1- ودائع عينية: كإيداع أشياء معينة من ذهب ومستندات، وتحفظ في خزائن حديدية، مقابل أجرة محددة، وتسمى بالودائع المستندة.
2- ودائع تقديرية: وهي موضوع بحثنا.

(1) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، مادة (ودع) ، 384/8

(2) القاموس المحيط، مجـد الدين الفيروزآبـادي ، مـادة (ودع) ، 770/1 .

(3) كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الحرجاني، 251/1

(4) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الرحلاني ، دار الفكر - دمشق، 4017/5

(5) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد عثمان شبير، ص 264



الودائع المصرفية النقدية: هي النقود التي يعهد بها الأفراد أو الهيئات إلى البنك، على أن يتبعه الأخير بردّها أو ردّ مبلغٍ مساوٍ إليهم لدى الطلب أو بالشروط المتفق عليها⁽⁶⁾.

أما عند أهل القانون: فهي عقد يخول البنك ملكية النقود المودعة والتصرف فيها بما يتنقق ونشاطه مع التزامه برد مثلها للمودع طبقاً لشروط العقد⁽⁷⁾.

ويظهر أن التعريف القانوني أدق من التعريف الأول، لأن لفظ "يعهد بها" لا يدل على أن المصرف يمتلك الأموال، بخلاف التعريف القانوني والذي يصرح بذلك بقوله "عقد يخول البنك ملكية النقود".

ومما سبق يتبيّن أن مفهوم الوديعة في الاصطلاح الفقهي يختلف عنه في الاصطلاح المصرفي، حيث في الأول مجرد حفظٍ للمال دون تملك، أما في الاصطلاح المصرفي، فإن البنك يمتلك المال ويتصرف فيه، ثم يرده إلى صاحبه ولا يقوم بحفظ عينه.

ونذكر مدى أهمية هذا الفرق عند بيان التكييف الفقهي للودائع.

المطلب الثاني: أهمية الودائع المصرفية النقدية.

تكمّن أهمية الودائع المصرفية في عدة أمور، وهي:

- أولاً: مورد رئيسي للبنوك: تعتبر الودائع التي يتلقاها البنك القوة الرئيسية التي يستطيع البنك أن يقوم بواسطتها بسائر عملياته ويباشر كافة أنواع نشاطاته المصرفية، وهي تمثل العمود الفقري لموارد البنك⁽⁸⁾.

- ثانياً: تؤمن الودائع للبنك المبالغ اللازمة للقيام بعمليات الائتمان التي تضمن له عائدات هامة من فوائد أو عمولات⁽⁹⁾.

- ثالثاً: تعتبر الودائع للبنك مصدر ثقة في نفوس المودعين ورؤوس الأموال، تعطيهم الاطمئنان على سلامته ودائعهم وقدرتهم على سحبها أو سحب ما يريدون منها متى أرادوا⁽¹⁰⁾.

(6) عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، ص 25، المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبير، ص 264.

(7) العقود وعمليات البنك التجارية، علي البارودي، ص 298.

(8) العقود وعمليات البنك التجارية، علي البارودي، ص 298.

(9) أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، 168/5.

(10) أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، 168/5.



- رابعاً: إنعاش اقتصاد البلد ونموه: تساعد الودائع على دخول الأموال المكتنزة في الإنتاج والاستثمار الذي يشكل حجر الأساس في تطور البلد ونموه الاقتصادي⁽¹¹⁾.
- خامساً: تشكل عملية إيداع النقود للمودع نوعاً من الأدخار، وربما ترُّ عليه فائدة يختلف معدها باختلاف المدة التي تبقى فيها الأموال بيد المصرف⁽¹²⁾.
- سادساً: حفظ الأموال من الضياع: عند العودة للمقصد الأول من إنشاء البنك، وهو رغبة أصحاب الأموال في حفظ أموالهم بعيداً عن أيدي اللصوص وقطاع الطرق، يتبيّن ما لإيداع الأموال في البنك من تقاضي لوقوع السرقات وضياع الأموال.

المطلب الثالث: أنواع الودائع المصرفية التقديمة.

تقسم الودائع في المصرف الإسلامي حسب موعد استردادها إلى ثلاثة أنواع⁽¹³⁾:

1. ودائع جارية أو تحت الطلب: هي المبالغ التي يودعها صاحبها في البنك، ويحق له سحبها كاملة في أي وقت دون أن يحصل على أي فائدة، ويلتزم المصرف بردها بمجرد طلب المودع.
2. ودائع ثابتة أو لأجل: وهي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنك بناء على اتفاق بينهما بعدم سحبها أو شيء منها إلا بعد اخطار البنك بمدة معينة، ويدفع البنك للمودع فائدة إذا بقيت مدة معينة دون أن تسحب.
3. ودائع التوفير أو الادخارية: وهي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنك، ويحق لهم سحبها كاملة متى أرادوا، ويعطى أصحابها فائدة تكون في الغالب أقل من فائدة الودائع الثابتة⁽¹⁴⁾.

وسنأتي بيان حقيقة كل نوع منها.

(11) البنك الاربوي في الإسلام، محمد باقر الصدر، ص 98.

(12) أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، 168/5.

(13) وأضيف لهذه الأنواع في القانون "الودائع المخصصة لعرض معين": وهي التي تسلم للبنك مع تخصيصها للقيام بعملية معينة كتقديم وديعة لضمان قرض أو اعتماد للمودع، وإن أتعرض لهذا النوع، لأن المقصود في البحث هو الودائع التي تودع في البنك لحفظها أو ادخارها باستثمار أو بدونه، وأيضاً "الودائع بشرط الإخطار"، وهي تدخل في الودائع لأجل، لأن كلاهما ستستعمل في الاستثمار، انظر أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، 169/5.

(14) المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبير، ص 265.



المبحث الأول: الودائع الجارية

المطلب الأول: حقيقة الودائع الجارية.

المطلب الثاني: التكثيف القانوني للودائع الجارية.

المطلب الثالث: التكثيف الفقهي للودائع الجارية.

المطلب الرابع: حكم عمولة المصرف في الودائع المصرفية.

المطلب الأول: حقيقة الودائع الجارية

- **الودائع الجارية:** هي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك، ويحق لهم سحبها كاملة في أي وقت شاؤوا، دون الحصول على أي عائد أو فائدة⁽¹⁵⁾.

ويتميز هذا النوع من الودائع بـ⁽¹⁶⁾:

1. يتم السحب منها نقداً، أو من خلال الشيكات أو أوامر النقل المصرفي، حيث يستخدمها العملاء غالباً في تسوية التزاماتهم.
2. فيها يمتلك المصرف المبالغ المودعة وله الحرية في التصرف فيها، بحيث يكون له الغنم وعليه الغرم.
3. تقتضي أن يحتفظ المصرف في خزانته دائمًا بمبلغ كافٍ لمواجهة أي طلب، وهي بذلك لا توفر له الاطمئنان في استخدامها بالكامل.
4. لا يُستقيد المصرف بهذا النوع في استثماراته الطويلة الأجل أو المتوسطة الأجل، لذا لا يدفع عنها أرباح إلى أصحابها.
5. توفر للمصرف السيولة النقدية، والوفاء باحتياجات عملائه.

المطلب الثاني: التكثيف القانوني للودائع الجارية.

المعروف عند القانونيين، هو اعتبار الوديعة الجارية قرضاً⁽¹⁷⁾، ويسمونها وديعة ناقصة، وإنما اعتبروها قرضاً لأن استعمال البنك للأموال يعني استهلاكها، فلا يمكن ردّها بعينها كما هو شرط الوديعة، بل

(15) المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبير، ص 265.

(16) البنك الاربوي في الإسلام، محمد باقر الصدر، ص 23، أبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، ص 168.

(17) البنك الاربوي في الإسلام، ص 85، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، علي أحمد السالوس، 166/1.



يرد المثل، وهو كذلك الأمر في القرض، ومن ثم فإن الشرط في الوديعة حفظ المال، والبنك لا يحفظ المال بل يستعمله⁽¹⁸⁾.

يقول السنوري: "لا محل للتمييز بين الوديعة الناقصة والقرض، فما دام المودع في الوديعة الناقصة ينفل ملكية الشيء المودع إلى المودع عنده، ويصبح هذا مديناً برد مثله، فقد فقدت الوديعة الناقصة أهم ميزة الوديعة، وهو رد الشيء بعينه، واختلطت اختلاطاً تماماً بالقرض"⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للودائع الجارية.

قبل أن نشرع في بيان حقيقة عقد الودائع الجارية، لا بدّ لنا من ذكر الأصل الذي يبني عليه الفقهاء مسائل العقود المعاصرة لتكيفها، وهو قاعدة "العبرة في العقود للمقاصد والمعانى لا للألفاظ والمبانى".

والمراد بالمقاصد والمعانى، "ما يشمل المقاصد التي تعينها الفرائين اللغوية التي توجد في عقد فتكسبه حكم عقد آخر .. وما يشمل المقاصد العرفية المراده للناس في اصطلاح تخاطبهم، فإنها معتبرة في تعين جهة العقود"⁽²⁰⁾.

اختلاف الفقهاء المعاصرون في تكييف الوديعة الجارية على مذهبين:

- المذهب الأول: اعتبر بعض المعاصرین الودائع الجارية عقد ودية بالمفهوم الشرعي لها⁽²¹⁾.
- المذهب الثاني: اعتبر أصحاب هذا المذهب الوديعة الجارية عقد قرض، والمودع هو المقرض، والمصرف هو المفترض، وهو رأي أغلب الفقهاء المعاصرین⁽²²⁾، حيث يعتبر البنك مفترضاً، ويجوز له التصرف بالأموال التي اقرضها، باعتباره مالكاً لها، ضامناً لرد المثل، وهو رأي مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

(18) الوسيط في شرح القانون المدني، العقود الواردة على العمل، عبد الرزاق أحمد السنوري، 753/7.

(19) الوسيط في شرح القانون المدني، العقود الواردة على العمل، عبد الرزاق أحمد السنوري، 757/7.

(20) شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ص 55.

(21) العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، عيسى عبده، ص 113.

(22) البنك الاربوي في الإسلام، ص 87، القتاوى الاقتصادية، مجموعة من المؤلفين، ص 1170، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، علي أحمد السالوس، 166/1.



"إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي .. بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: الودائع المصرفية (حسابات المصارف)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي: الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقيهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها هو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب"⁽²³⁾.

وقال الدكتور محمود عبد الكري姆 أحمد إرشيد: "الوديعة المصرفية عبارة عن قرض من قبل صاحب المال للمصرف على فائدة ربوية مشروطة صراحة أو ضمناً مقابل الأجل، فلا تعتبر وديعة شرعاً، وإنما هي من قبيل القرض، لانطباق شروطه عليها رغم اسمها، فجميع قواعد القرض وشروطه المعروفة شرعاً تطبق عليها، فإذا ارتبطت بفائدة أصبح قرضاً ربوياً كما الحال في المصارف التجارية الربوية، فالموعد يسترده البدل والفائدة المقررة على المال، أما في المصارف الإسلامية، فتكيف الوديعة غير الاستثمارية بأنها قرض حسن، إذ إن المصارف الإسلامية لا تدفع فوائد على الودائع الأجلة ولا الجارية، .. وإنما هي قروض حسنة يقدمها العميل للمصرف الإسلامي وهو مأذون في التصرف ملتزماً بقواعد القرض الحسن في الإسلام"⁽²⁴⁾.

وعلى صورته هذه، يقول الدكتور علي السالوس، "وما دام البنك لا يعطي فائدة على هذا النوع من القروض، فالقروض إذن هنا قرض حسن، وهو يخلو من الربا"⁽²⁵⁾.

والراجح والله أعلم، هو تكيف الوديعة الجارية على أنها قرض، لأن أهم ما يميز الوديعة باصطلاحها الفقيهي كون حكمها لزوم الحفظ، وحالها في يد المودعأمانة لا يضمن إلا بتعدٍ أو تقدير، وهذا الأمر منتقى في تعامل البنك مع الودائع الجارية، فالبنك لا يحفظها بل يستهلكها في عملياته المصرفية، والعمل في كل البنوك على أن الوديعة مضمونة مطلقاً.

⁽²³⁾ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 9/701.

⁽²⁴⁾ الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، محمود عبد الكري姆 أحمد إرشيد، ص 159.

⁽²⁵⁾ موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، علي السالوس، ص



وقد ورد في الأثر ما يدل على صحة هذا التكيف، حيث قال عبد الله بن الزبير عن دين أبيه: «وَإِنَّمَا كَانَ دَيْنُهُ الَّذِي عَلَيْهِ، أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِيهِ بِالْمَالِ، فَيَسْتَوْدِعُهُ إِيَّاهُ، فَيَقُولُ الرَّبِّيْرُ: لَا وَلَكُنْهُ سَلْفٌ، فَإِنِّي أَحْشَى عَلَيْهِ الصَّبَّيْعَةَ»⁽²⁶⁾.

(إنما يفعل ذلك خشية أن يضيع المال ففيظن به ظن سوء فيه أو تقصير في حفظه، فيرى أن هذا أبقى لمروعته، وأوثق لأصحاب الأموال .. فرأى أن يجعل أموال الناس مضمونة عليه، ولا يعيقها تحت شيء من جواز التلف، ولتطيب نفس صاحب الوديعة على ذمته، وتطيب نفسه هو على ربح هذا المال)⁽²⁷⁾.

فلو كان عقد الوديعة يسمح باستعمال العين، لما طلب الزبير أن يكون قرضاً، ولو كانت الوديعة مضمونةً لما خشي عليها من سوء الحفظ، والله أعلم.

كما أن تعريف القرض وأحكامه منطبقة مع هذه المسألة، فقد عرف القرض بأنه عبارة عن دفع مال إلى الغير، لينتفع به ويرد بده، ومال الحساب الجاري يدفعه صاحبه إلى المصرف، لينتفع به ويرد بده، بالإضافة إلى أن صاحب الحساب الجاري يعلم أن المصرف الذي يتلقى ماله لن يحتفظ له بهذا المال ساكناً مستقرًا في صناديقه ليعرجه بعينه عند الطلب، بل إنه سوف يختلط بغيره من الأموال وبأموال المصرف، كما أن المصرف سوف يستعمل هذه الأموال في أعماله واستثماراته، وهذا يعني أن المصرف لن يعيد عين المال، بل يعيد مثله عند الطلب، وهذه الأموال في حقيقتها قروض لا ودائع.

المطلب الرابع: حكم عمولة المصرف في الودائع المصرافية.

أباح الشرع الإسلامي للمسلم أن يأخذ أجرة مقابل أي خدمة يؤديها للآخرين، وإن المصادر الإسلامية تقدم لعملائها خدمات، كالتمويل بدفتر الشيكات لأصحاب الودائع الثابتة والادخارية، ورصد حركة الحساب، فهذه الخدمات يجوز للبنك أن يأخذ أجرة على أتعابه في تقديمها، ولكن ينبغي أن تحسب بدقة وتكون مقابل النفقات الفعلية التي يقدمها المصرف، كي لا تؤدي إلى زيادة فتكون كالفائدة⁽²⁸⁾.

⁽²⁶⁾ صحيح البخاري، باب بركة الغازي في حياته حيًّا ومتاً، رقم الحديث: 874/4، 3129

⁽²⁷⁾ شرح صحيح البخاري لابن بطال، 291/5.

⁽²⁸⁾ انظر: الكتاب: الفتاوى الاقتصادية، مجموعة من المؤلفين، ص 1090.



يقول الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحداد، مدير إدارة الإفتاء بدائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، "وأما لو كانت هناك رسوم فعلية مقابل ما يقدمه المصرف من خدمات وتسهيلات للمودع، من تمكينه من سحب الوديعة من فروع بعض البنوك أو الأجهزة التابعة للمصرف، ونحو ذلك مما يتطلب رسوماً، فلا بأس به، لكن ليس مقابل مجرد حفظ المال".⁽²⁹⁾

المبحث الثاني: الودائع الثابتة

المطلب الأول: حقيقة الودائع الثابتة.

المطلب الثاني: التكيف القانوني للودائع الثابتة.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للودائع الثابتة.

المطلب الأول: حقيقة الودائع الثابتة

وتعرّف الودائع الثابتة أو لأجلٍ بأنها: هي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنك بناء على اتفاق بينهما بعد سحبها أو شيء منها إلا بعد إخطار البنك بمدة معينة، ويدفع البنك للمودع فائدة إذا بقيت مدة معينة دون أن تسحب.⁽³⁰⁾

وتتميز هذه الودائع بأنها⁽³¹⁾:

1. هي أهم الموارد التي تعتمد عليها المصارف.
2. لا يحق للمودع سحبها أو جزء منها إلا بعد انتهاء المدة المتفق عليها، لذلك لا يصدر البنك دفتر شيكات لهذه الودائع.
3. تعطي المصرف حرية استثمارها في مشاريع إنتاجية قصيرة أو طويلة الأمد.
4. يحصل فيها كل من البنك والمودع على أرباح يتم الاتفاق على نسبتها عند العقد.

المطلب الثاني: التكيف القانوني للودائع الثابتة.

⁽²⁹⁾ موقع إسلام ويب، <https://goo.gl/URkLqa>.

⁽³⁰⁾ المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبیر، ص 265، وانظر: البنك الاربوي في الإسلام: محمد باقر الصدر، ص 96.

⁽³¹⁾ انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، 182/1، المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبیر، ص 265، البنك الاربوي في الإسلام ص 96.



لا يختلف تكييف القانون للودائع الثابتة عن تكييفه للودائع المتحرك، فالراجح اعتبار الودائع النقدية كلها عبارة عن قرض، وما يعطيه البنك للمودع يعتبر فائدة ويختلف باختلاف مقدار الوديعة، ومدة الإيداع⁽³²⁾.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للودائع الثابتة.

تكييف الوديعة الثابتة في الفقه الإسلامي، على أنها شركة مضاربة "قراض"، لأن الوديعة الثابتة تقوم على أن يدفع المودع للبنك المال، ويقوم البنك بالعمل ب مباشرته، أو يدفعها إلى من يعمل بها.

وتعرف المضاربة في الفقه بأنها: عقد شركة في الربح بمال من جانب رب المال، وعمل من جانب المضارب⁽³³⁾، فيكون الربح بينها حسب الاتفاق، والخسارة على رب المال.

وإذا أدن رب المال للبنك (المضارب) في مضاربة عامل الآخر، أو قال له اعمل برأيك، جاز له أن يضارب⁽³⁴⁾، وتسمى بالمضاربة المشتركة.

يقول مجمع الفقه الإسلامي، في دورته الثالثة عشر، المنعقد في دولة الكويت عام 2001: "المضاربة المشتركة": هي المضاربة التي يعهد فيها مستثمرون عديدون معاً أو بالتعاقب- إلى شخص طبيعي أو معنوي، باستثمار أموالهم، ويطلق له غالبا الاستثمار بما يراه محققاً للمصلحة، وقد يقيد بنوع خاص من الاستثمار، مع الإذن له صراحة أو ضمناً بخطأ أموالهم بعضها ببعض، أو بماله، أو موافقته أحياناً على سحب أموالهم كلية أو جزئياً عند الحاجة بشروط معينة⁽³⁵⁾.

وتابع المجمع في قراره، "هذه المضاربة المشتركة مبنية على ما قرره الفقهاء من جواز تعدد أرباب الأموال، وجواز اشتراك المضارب معهم في رأس المال، وإنها لا تخرج عن صور المضاربة المشروعة في حال الالتزام فيها بالضوابط الشرعية المقررة للمضاربة، مع مراعاة ما تتطلبه طبيعة الاشتراك فيها بما لا يخرجها عن المقتضى الشرعي⁽³⁶⁾".

الفرق بين المضاربة في التكييف الفقهي والقرض في التكييف القانوني:

⁽³²⁾ الوسيط في شرح القانون المدني للسنورى، 755/7.

⁽³³⁾ حاشية ابن عابدين، 645/5.

⁽³⁴⁾ حاشية ابن عابدين، 649/5.

⁽³⁵⁾ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1298/13.

⁽³⁶⁾ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1298/13.



- 1- القرض يُحدّد له فائدة ربوية، حسب مدة الإيداع، بنسبة ثابتة سنوية، دون أن يُنظر إلى ناتج هذا القرض بربح أو خسارة، أما في المضاربة: فالربح يقسم بين صاحب رأس المال والمضارب بنسبة متقد علىها، والخسارة من رأس المال وحده، ولا يأخذ العامل شيئاً في حالة الخسارة، ولا في حالة عدم وجود ربح.
- 2- العلاقة بين المودع والبنك الربوي ليست من باب الشركة، فالمودع له مبلغ معين مضمن - الفائدة -، فلا شأن له بعمل البنك، والبنك يملك القرض ويستثمره لفسمه، فإن كسب كثيراً فلنفسه، وإن خسر تحمل الخسارة وحده، أما المضاربة: فهي شركة فيها المعنون والمغرم لكلا الشريكين - البنك والمودع - فالمضارب، لا يملك المال وإنما يتصرف فيه كوكيل عن رب المال، والربح مهما بلغ يقسم بين البنك والمودع حسب الاتفاق، والخسارة يتحملها رب المال وحده، إذ إن المضارب خسر جهده، ولا ضمان على مضارب.

المبحث الثالث: الودائع الادخارية.

المطلب الأول: حقيقة الودائع الادخارية.

المطلب الثاني: التكيف القانوني للودائع الادخارية.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للودائع الادخارية.

المطلب الأول: حقيقة الودائع الادخارية

هي المبالغ التي يضعها المودع في المصرف، ويحق له سحبها كاملة متى شاء، أو ضمن شروط خاصة، ويعطى أصحابها فائدة تكون أقل من الودائع الثابتة، وفي المصارف الإسلامية تشارك ودائع التوفير في الاستثمار وتوزع عليها الأرباح والخسائر كالودائع الثابتة، إلا أنه لا يلزم العميل إخطار المصرف بالسحب المسبق، وإنما إذا قام بالسحب الجزئي فإن الجزء المسحوب لا يشارك والجزء المتبقى يحصل على نصبيه من الأرباح والخسائر⁽³⁷⁾.

يتبيّن مما سبق، أن هذا النوع يتداخل مع النوعين السابقين على الشكل التالي:

1. تأقي الودائع الادخارية مع الودائع الجارية في إمكان السحب منها متى شاء المودع، بخلاف الوديعة الثابتة.

(37) الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، ص 161، وانظر: المعاملات المالية المعاصرة لـ شبير، ص 265، البنك الربوي في الإسلام، ص 97.



2. تلتقي الودائع الإذارية مع الودائع الثابتة بإمكان دخولها في الاستثمار، والحصول على أرباح منها.

وتميز الودائع الإذارية بـ

1. أن المصرف الإسلامي يفوض في استثمارها، ويضع حدًّا أدنى للرصيد للمشاركة في الأرباح.

2. أن الاستثمار يتم فيها على أساس المضاربة المطلقة من جانب المصرف.

المطلب الثاني: التكيف القانوني للودائع الإذارية.

مَرْ فيما سبق أن القانون لا يفرق بين أنواع الودائع، فكلها تُكيف على أنها قرض، ويعطي البنكفائدة عليه حسب نوع الوديعة، والودائع الإذارية تعتبر من الودائع التي يعطي عليها البنكفائدة⁽³⁸⁾.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للودائع الإذارية⁽³⁹⁾.

في المصرف الإسلامي يُخَيَّر صاحب الوديعة الإذارية بأحد أمور ثلاثة:

1. أن يودعها في المصرف لاستثمارها والمشاركة بأرباحها.

2. أن يجعل جزءاً منها للاستثمار، وجزءاً آخر يجعله كوديعة جارية.

3. أن يجعل كامل المبلغ وديعة جارية.

فإذا اختار الأول، فإن الوديعة الإذارية تأخذ حينها حكم الوديعة الثابتة.

وإذا اختار الثاني فإن الجزء الذي يكون للاستثمار يكون كالوديعة الثابتة، والجزء الآخر يكون كالوديعة الجارية فلا يعطى أرباحاً، ويحق للبنك في هذه الحالة أن يحدد مستوى أدنى لدخول الودائع الإذارية في الاستثمار.

وإذا اختار الثالث كان كامل المبلغ كالوديعة الجارية في كل أحكامها.

الخاتمة:

⁽³⁸⁾ انظر: الوسيط في شرح القانون المدني، ص 753 وما بعدها.

⁽³⁹⁾ انظر: المعاملات المالية المعاصرة، محمد عثمان شبير، ص 267 وما

بعدها، الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، ص 161 وما بعدها.



يظهر من خلال البحث، أن التشريع الإسلامي صالح لكل زمان وكل مكان، ولكنه بحاجة إلى من يقوم ببيان جوانب هذه الصلاحية، وإظهارها وتطبيقاتها على الواقع.

ونستخلص من البحث أن:

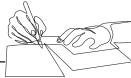
- الأموال التي تودع في المصرف الإسلامي، لتكون تحت الطلب هي قرض شرعاً.
- الأموال التي تودع في المصرف الإسلامي لاستثمارها يجري عليها أحكام المضاربة الشرعية.
- الأموال التي تودع في المصرف الإسلامي للادخار، فالخيار للملك في جعلها قرضاً أو أن يضارب بها.
- يجوز للمصرف أن يأخذ أجراً التكاليف الفعلية على الخدمات التي يخدم بها عملائه أصحاب الودائع، وليس على حفظ المال، فيعتبر ذلك ربياً.

فهرس المصادر والمراجع:

- أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، نشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ط 4، 2013.
- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، علي أحمد السلوس، دار الثقافة - الدوحة - 1998.
- البنك الlarابي في الإسلام، محمد باقر الصدر، المطبعة العصرية - الكويت.
- البنك الlarابي في الإسلام، محمد باقر الصدر، مكتبة جامع النقى العامة - الكويت.
- رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين المشقى الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، دار الفكر - بيروت، ط 2/1992م.
- الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، محمود عبد الكرييم أحمد إرشيد، دار الفتاوى - الأردن، 2007.
- شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم - دمشق، ط 2/1989م.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - الرياض، ط 2/2003م.



- صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1422 هـ.
- العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، عيسى عبده، دار الاعتصام - القاهرة، ط 1977/1.
- العقود وعمليات البنوك التجارية، علي البارودي، دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية.
- عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، دار النهضة العربية - القاهرة، 1988.
- الفتاوي الاقتصادية، مجموعة من المؤلفين.
- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الرحالبي، دار الفكر - دمشق.
- القاموس المحيط، مجدى الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 8 / 2005 م.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1/1983م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط 3 / 1414هـ.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد عثمان شبير، دار النفائس - الأردن، 2007م.
- الوسيط في شرح القانون المدني، العقود الواردة على العمل، عبد الرزاق أحمد السنهوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت .1964



أسباب اختلاف الفقهاء وتطبيقاتها

CHAPTER

7

Adnan ALGÜL*, Ahmed RIFAI*

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين. فقد شاعت حكمة الله أن يخلق البشر مقاوتين في كل شيء في ظاهرهم وباطنهم والوانهم وأشكالهم والستتهم، وكذلك في عقولهم وميولهم واهتماماتهم وقناعاتهم ومبادئهم ولذلك كانت درجات البشر متفاوتة في الخلق والتفكير والقدرة والعنى وغيرها، وإذا اختلفت المقدمات اختلفت النتائج، فما دام الناس يختلفون في الألوان، والألسنة، والطبياع، وطرق معيشتهم، وفي الثقافة التي ينهلون منها... فإنهم لا شك يختلفون في فهومهم واجتهاداتهم، لاختلاف المدارك والعقول.

وقد أكد هذا قوله تعالى: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَافَتِ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ ذَرَحَاتٍ لَّيْلَوْكُمْ فِي مَا تَأْكُمْ ۝ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ } .¹

اختلاف الفقهاء ثروة فكرية وعلمية غالبة، ورصيد ثمين يعطي بنك المعلومات الإسلامية في المكتبة الفقهية الأصولية، وهذا الاختلاف لم يكن عن هوى أو شهوة أو لهو وإنما هو لحل المشكلات الواقعية، ولتكون هذه الآراء مصدرًا غنياً لعمليات متعددة تساهمن في تبادل الحلول لجميع الناس في هذه المعمورة.

إن اختلاف الفقهاء مصدر رزق كبير للأمة، فهو باب من أبواب الرحمة والتيسير ورفع الحرج؛ إذ بالزمام الناس برأي واحد فيه تحجيم وتعسیر على الناس. وذلك لغير الأعراف ولاختلاف نصوص الشريعة بين إجمال وعموم واشتراك. والدليل عليه ما أراده المنصور من حمل الناس على الموطن.

١. أسباب اختيار البحث وأهميته:

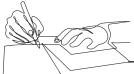
لقد كثُر القيل والقال في هذه المسالة العظيمة، وتقرَّ المعاصرون تبعاً لمشاربهم حول موقفهم من هذا الاختلاف رحمةً فيكون الاتفاق سخط، ومنهم من رد الاختلاف إلى عدم وصول الحديث للمجتهد، فأفتى برأيه، وغيره وصله الحديث فعلَ به، ومنهم من زعم أن سبب الاختلاف هو التعصب لشخص أو إقليم ومنهم من بهرتَه حضارة الغرب المادية، فقال: **الحلُّ عندي هو استيراد قوانين الغرب**، ونبذَ كلام هؤلاء الفقهاء المختلفين، لأن قوانين الغرب مقتنة ولا اختلاف فيها على حد زعمه!!!.

وهذا الموضوع - بلا شك - زلت فيه أقلام كثيرة، لكثرة تفرعاته، وعدم جدهم في الغوص إلى أعمقها ودقائقه للوصول إلى حقيقته. وفي هذا البحث بيانُ لأسباب اختلاف

* أستاذ في كلية الالهيات جامعة غازي عنتاب. Dr. Ögr. Üyesi

• طالب دكتوراه في كلية الالهيات جامعة غازي عنتاب.

¹ سورة الأنعام، الآية ١٦٥



الفقهاء بشكل عام ومحتصر مع أمثلة تطبيقية عليها، ثم مناقشة الشبهات التي ذكرنا بعضًا منها، وغيرها.

ويمكن القول بأن أسباب اختياري هذا الموضوع تظهر في النقاط الآتية:

- تخفيف حجم الفحوة بين طلب العلم الشرعي الناشئة عن سوء التطبيق لاختلاف العلماء.

• جمع مادة علمية مختصرة بهذا الموضوع.

• بيان المنهج القويم في اختلاف العلماء وتعاملهم معه.

- الذب عن الفقه الإسلامي بدعة التفرق والتشتت فيه. نظرًا لاختلاف الحاصل فيه.

• وضع ضوابط دقيقة وقوانين لأسباب الاختلاف بين الفقهاء.

• توضيح الأسباب العامة لاختلاف بين الفقهاء.

• رد الشبهات حول اختلاف الفقهاء.

٢. منهج البحث:

سار الباحث في إعداد هذا البحث بالمنهج الاستقرائي التحليلي، وفق ما يأتي:

أولاً: تصوير المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها.

ثانياً: اتبع الباحث في بيان المسائل الخلافية الخطوات الآتية:

- تحرير محل الخلاف، إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل انفاق.

- ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، وذلك حسب الاتجاهات الفقهية.

• الاقتصر على المذاهب الفقهية المعترفة.

• توثيق الأقوال من الموسوعات الفقهية المعاصرة ومن كتب أهل المذهب نفسه.

- استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الاستدلال من الأدلة النقلية، وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات، وما يحاب به عنها إن كانت.

ثالثاً: الاعتماد على أهميات المصادر والمراجع الأصلية في التخريج.

رابعاً: التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

خامس: ترقيم الآيات، وبيان سورتها.



سادساً: تخریج الأحادیث وبيان درجتها - إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما - فإن كانت كذلك فيكتفى حينئذ بتخریجها.

سابعاً: العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

ثامناً: الترجمة لبعض الأعلام غير المشهورين عند أول ورود لها.

تاسعاً: خاتمة البحث عبارة عن ملخص البحث ونتائجها.

عاشرًا: أتبع البحث بالفهارس الفنية المتعارف عليها، وتشمل: فهرس الآيات، فهرس الأحادیث، فهرس الأعلام، فهرس المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات.

٣. خطة البحث:

المقدمة:

مبحث تمهيدي:

المبحث الأول: أسباب اختلاف الفقهاء

المطلب الأول: الاختلاف في مصادر الفقه

الفرع الأول: المصدر الأول القرآن

- الاختلاف بسبب القراءات المتواترة:

- الاختلاف بسبب القراءات الشاذة:

الفرع الثاني: المصدر الثاني السنة

- السنة المشهورة:

- الأحاد:

- الزيادة على الكتاب بخبر الواحد

- مخالفة العمل في الصدر الأول لخبر الواحد

- الاختلاف في الحكم على الحديث

- وصول الحديث لبعض الفقهاء دون الآخرين

- العمل بالحديث المرسل

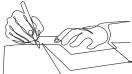
الفرع الثالث: الإجماع

الفرع الرابع: القياس

المطلب الثاني: الاختلاف في دلالة النصوص

- الفرع الأول: الاشتراك:

- الفرع الثاني: العلم:



- الفرع الثالث: المطلق والمقيّد:

- الفرع الرابع: الحقيقة والمجاز:

المطلب الثالث: التعارض والتراجيح بين الأدلة

المبحث الثاني: آداب الاختلاف وشبهات حول أسباب الاختلاف:

المطلب الأول: شبهات حول أسباب الاختلاف:

المطلب الثاني: آداب الاختلاف:

الخاتمة :

المصادر والمراجع:

باحث تمهيدي: تعريفات:

١. أسباب: جمع سبب، والسبب في اللغة معناه الوسيلة وكل ما يتوصّل به إلى شيء آخر^٢، والسبب في الأصل معناه: الجبل، ومن ذلك قوله تعالى: {مَنْ كَانَ يُظْهِنُ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلَيَمَدِّدْ سِتْبَ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيُقْطَعَ فَلَيَنْظَرْ هَلْ يُذْهِنَ كُنْدَهُ مَا يَعْنِيهِ}^٣، ثم أطلق السبب بعد ذلك على كل شيء يتوصّل به إلى أمر من الأمور، ومن ذلك: قوله تعالى عن ذي القرنين: {إِنَّ مَكَانَاهُ فِي الْأَرْضِ وَأَتَيَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِتْبًا}^٤، أي وسيلة توصله إليه من العلم والقدرة و نحو ذلك.

والسبب في اصطلاح جمهور الأصوليين والفقهاء: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع مناطاً لوجود الحكم، أي يستلزم وجود الحكم.^٥

وعلى هذا، فأسباب اختلاف الفقهاء هي الأمور التي أدت إلى وجود الاختلاف بين الفقهاء، أي التي يستلزم وجودها وجود الاختلاف.

٢. اختلاف: فهي مصدر للفعل (اختلاف) ومعناه: أن يذهب كل شخص أو أشخاص إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر أو الآخرون . ففي المصباح المنير: تختلف القوم واختلفوا: إذا ذهب إليه الآخر وهو ضد الاتفاق، والاسم: **الخلف**.^٦

ومن الأهمية بمكان بيان الفرق بين الخلاف والاختلاف: فقد ذكر الكثير من الفقهاء أن هناك فرقاً بين الاختلاف والخلاف كما جاء في فتح القدير للكمال بن الهمام، ونقله التهانوي عن بعض أصحاب الحواشي بأن الاختلاف يستعمل في قولبني على دليل، والخلاف فيما لا دليل فيه. وقد بين التهانوي أن القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له: خلاف لا اختلاف، حيث قال: "والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في

² ابن منظور، محمد، لسان العرب: 1/455، دار صادر-بيروت، طـ1.

³ سورة الحج، الآية: 15.

⁴ سورة الكهف، الآية: 84.

⁵ الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط: 1/246، دار الكتب العلمية-بيروت، طـ1421هـ-2000م، ت: محمد محمد تامر.

⁶ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب شرح الرافعي الكبير: 1/179، المكتبة العلمية-بيروت، طـ1.



الخلاف، كمخالففة الأجماع، وعَدَم ضعْفٍ جانبيه في الاختلاف".⁷ إلا أنه قد جاء عند بعض الأصوليين والفقهاء أنه لا فرق بينهما، بل يستعملون اللطظين في معنى واحد.⁸

٣. الفقهاء: جمع فقيه، وهو من صار له الفقه سجية وملكة.⁹ والفقه في اللغة: هو الفهم والفطنة، وورد في القرآن بمعنى الفهم الدقيق، كما في قوله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْقُضُوا كَلَّا هُنَّ فِرْقَةٌ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَنْقُضُوهُنَّ فِي الْأَيْمَانِ وَلَيَنْذِرُوهُنَّ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَذَرُونَ}.¹⁰ وقد يرد الفقه في اللغة بمعنى: فهم عرض المتكلم من كلامه، تقول: فقهت كلامك، أي: فهمت الغرض منه. يقول ابن القيم: (والفقه أخص من الفهم؛ لأن الفقه هو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم).¹¹ والفقه في اصطلاح الفقهاء وعلماء الأصول: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلةها التصصيلية.¹²

المبحث الأول: أسباب اختلاف الفقهاء:

يجدر بنا بين يدي هذا المبحث- ذكر فوائد الإطلاع على أسباب اختلاف الفقهاء.

فوائد الإطلاع على اختلاف العلماء:

- يتتيح التعرف على جميع الاحتمالات التي يمكن أن يكون الدليل رمي إليها بوجه من وجوه الدلالة.
- أن هذا الاختلاف المنضبط بضوابط الشريعة فيه تنمية للملكة الفقهية، ورياضة للأذهان، وتلاقي للآراء، وفتح مجالات التفكير للوصول إلى سائر الاقتراضات التي تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها.
- تعدد الحلول أمام الفقيه في الواقع النازلة ليهتدى بذلك الفقه إلى الحل المناسب لها.
- الإطلاع على أصول كل مذهب، ومعرفة مناهج علمائه في الاستنباط.
- الوقوف على حقيقة الاختلاف بكونه حقيقةً أم لفظياً مؤثراً عملياً أم لا.

7 الكلم بن الهمام، فتح القدير: 6 / 394 ، ط بولاق.

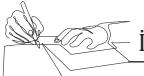
8 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية: 2/291، 292، 262، ط 2، دار السلاسل - الكويت.

9 السبكي، نقى الدين، الإبهاج في سرح المنهاج: 1/33، دار الكتب العلمية - بيروت، 1416هـ - 1995م.

10 سورة التوبية، الآية: 122.

11 ابن القيم، محمد، إعلام المؤugin عن رب العالمين، 1/167، دار الكتب العلمية-بيروت، ط 1441هـ.

12 الخطيب الشربيني، محمد، مغني المحتاج، 1/93، دار الكتب العلمية-بيروت، ط 1/1415هـ، والبركتي، محمد، قواعد الفقه: ص 414، الصدف ببشرز - كراشني، ط 1/1407هـ.



- في الاطلاع على أسباب الاختلاف اطلاع وتعمق في مأخذ الفقه ومداخله، فيمثل المطلع عليها وعيًا عميقاً وإدراكاً دقيقاً بالفقه.
- اعتبر العلماء أن العلم هو معرفة الاختلاف، فقد نقل عن عطاء قوله: "لا ينبغي لأحد أن يقتني الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس".
- الاعتياد على الاستدلال لمذهب واحد يؤدي إلى التغور من المذاهب الأخرى من غير اطلاع على مأخذها؛ فيورث ذلك انتقاصاً بالآئمة الذين أجمع الناس على فضلهم ومكانتهم وقيمتهم العلمية الكبيرة.
- إن الأدلة التي يستند إليها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، إن كانت قطعية الثبوت والدلالة – بان كان كل الدليل نصاً من القرآن أو سنة متواترة ولم يحتمل إلا معنى واحداً، أو كان الدليل إجمالاً تحقق أركانه وشروطه – فإن الحكم المستتبط منها لا يكون فيه مجال لاختلاف بين الفقهاء.

وأما إن كان الدليل ليس كذلك بأن كان ظنّياً في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معاً – كأن يكون سنةً غير متواترة، أو نصاً قرآنياً، أو سنةً متواترة واحتمل أكثر من معنى – فإن الحكم المستتبط منه يصح أن يكون محلـاً لاختلاف الفقهاء.

ومما ينبغي ملاحظته والتبيّنه إليه: أن منهج الفقهاء في ترتيب الأدلة عند استنباط الأحكام هو النظر أولاً في كتاب الله تعالى، ثم من بعده السنة النبوية الصحيحة، ثم الإجماع متى توفرت أركانه وشروطه، وأخيراً الرأي الذي يشمل القياس، والمصلحة والاستحسان، وسد النزاع، وغير ذلك، على خلاف بينهم في الأخذ بأدلة الرأي ما بين موسوع ومضيق، وهو ما سنتشير له فيما يأتي من البحث.

المطلب الأول: الاختلاف في مصادر الفقه:

الفرع الأول: المصدر الأول القرآن:

القرآن: هو المصدر التشريعي الأساس، والدليل الأول من أدلة الإسلام، ولم يحدث فيه محدث للسنة من اختلاف في روایتها وثبوتها، لذلك أجمع المسلمين على وجوب العمل بالقرآن، فهو قطعي الثبوت، ودلالته إما قطعية أو ظنية وهي التي حصل الاختلاف فيها عند الاستتباط. وسيأتي الحديث عنها.

- الاختلاف بسبب القراءات المتواترة: ومثال: اختلافهم في قراءة النصب والجر في كلمة: "وأرجلكم" من قوله تعالى: {إِيَّاهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا فُطِّئَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَدْبِيْكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجِلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ}.¹³

فقرأ نافع، والكساني، وأبن عامر "وأرجلكم" بالنصب. وقرأ ابن كثير، وحمزة، وأبو عمرو "وأرجلكم" بالكسر. وبناءً على اختلاف القراءتين اختلف العلماء في حكم الغسل للرجلين على قولين:

الأول: وهو قول الجمهور الأعظم من الفقهاء الذين قالوا بفرضية الغسل للرجلين وليس المسح؛ وذلك لعدة أدلة منها:

¹³ سورة المائدـة، الآية: 6.



أ قراءة النصب عطفاً على المغسولات، وبينوا وجه الجر في القراءة الثانية بأنها جرت لمجاورتها للرؤوس "برؤوسكم".

بأحاديث كثيرة صحيحة توجب الغسل للرجلين ومنها: " ويل للأعصاب من النار".¹⁴

الثاني: قول الإمامية الذين قالوا بفرضية المسح للرجلين لا الغسل، وذلك بدليل قراءة الجر" وأرجلكم." حيث جاءت معطوفة على "رؤوسكم" فتأخذ حكمها بالمسح لا الغسل.

ولا شك أن الجمهور عندهم ردود كثيرة على استدلال الإمامية لامجال لبحثها هنا.¹⁵

- الاختلاف بسبب القراءات الشاذة: القراءة الشاذة وهي الثابتة بطريق الأحاداد، وقد اختلف العلماء في العمل بها على قولين :

الأول: الحنفية والحنابلة وقالوا: يعمل بها؛ لأنها ولو لم تكن قرأتنا فلا أقل من أن تكون في حكم الخبر المشهور، والخبر المشهور يجب العمل به فتأخذ حكمه.

الثاني: المالكية والشافعية وقالوا: إنه لا يجب العمل بها؛ لأنها لم تنتقل بالتوتر فلا تكون قرأتنا، ولا تصل إلى الخبر الواحد فلا يصح تقدير مطلق الكتاب بها.

وكان ردهم على الفريق الأول: أن الرواية لم ينقلها كثیر، وإنما نقلها كفرآن، ولم تثبت كونها من القرآن فلا تكون خبراً.

ومثلها: قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين: {فمن لم يجد فكفارته صيام ثلاثة أيام} ¹⁶ "متتابعات".¹⁷

قد اختلف في وجوب التتابع في كفارة اليمين، فمن أوجب العمل بالقراءة الشاذة قال بوجوب التتابع، ومن لم يقل بوجوب العمل بالقراءة الشاذة لم يوجب التتابع.¹⁸

الفرع الثاني: المصدر الثاني السنة:

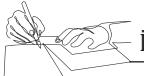
14 البخاري، الجامع الصحيح المختصر، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، 1/44، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، ط/3، 1407هـ، ت: د. مصطفى ديب البغدادي، ومسلم، المسند الصحيح المختصر، كتاب الطهارة، باب وجب غسل الرجلين بكمالهما، 213هـ، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.

15 الخن، سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص38 وما بعدها، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط/1418هـ و الألوسي، محمود، روح المعاني: ج/7، ص52 وما بعدها، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط/1431هـ.

16 سورة المائدة، الآية: 89.

17 النwoي، يحيى، شرح صحيح مسلم، 131/5، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط/2، 1392هـ، والزرκشي، محمد، البحر المحيط: 384/1، وما بعدها.

18 الألوسي، روح المعاني: ج/7، 388، والخيفي، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، ص50، دار الفكر العربي، والتurكي، عبدالله، أسباب اختلاف الفقهاء، 105 و 106، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/3، 2010، والموسوعة الفقهية الكويتية: 92/13.



السنة هي م مصدر عن رسول الله ﷺ من فعل، أو قول، أو تقرير.¹⁹ و هي المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم؛ لأن بيته ثبتت بدليل قاطع، وأنه مؤيد بالوحي ولا ينطوي عن الھوى، حيث قال تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْھَوَى}.²⁰ والسنة بيان للقرآن، ودليل للأحكام، حيث قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسَ مَا نَرَأَيْمُ وَلَطَّافُمْ يَنْقَكُرُونَ}.²¹

ومساحة الاختلاف في السنة أكبر منها في القرآن؛ لاختلاف العلماء في ثبوت كثيرة من الأحاديث؛ لعدم تدوينها في زمان رسول الله ﷺ كالقرآن، ولأنها لم تنقل جميعها تقلياً متواتراً؛ ولأنها كانت في أوقات وأماكن متغيرة ولم يحضرها جميع الصحابة، فكان عند أحدهم ما لم يكن عند الآخر؛ لذلك حصل الخلاف بين العلماء في ثبوت بعضها وصحتها تبعاً لاختلاف الصحابة في الرواية وعدمها؛ وبناء عليه حصل الاختلاف في العمل فيما بينهم.

ومما لا بد من الإشارة إليه أن العلماء بعد تدوين السنة قسموها عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة بحسب الرواية والقبول، وسيقتصر الكلام في هذا البحث على بعضها.

- السنة المتواترة: وهي التي رواها عن النبي ﷺ جمع غير من أول السند إلى منتهاه بحيث يستحيل تواظوهم على الكذب. وحكم العمل بالنسبة المتواترة واجب، ولم يخالف فيه أحد. كالسنن العملية في أداء الصلوات والحج وغيرها.

- السنة المشهورة: وهي التي رواها عن رسول الله ﷺ روا أواثنان أو جمّع لم يبلغ حد التواتر، ثم رواه عنهم جمّع من جموع التواتر إلى أن وصلت إليها، حيث لم تبلغ حد التواتر في طبقة الصحابة وبلغته في الطبقات التي تليها وشتهرت. ومثالها:

حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه فيما رواه عن رسول الله ﷺ حيث قال: "خذوا عني. فقد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفي سنة".²²

فحديث عبادة حديث مشهور اختلف الفقهاء في وجوب العمل به على قولين:

الأول: قول الجمهور يعمل به في رجم المحسن الزاني، واعتبروه مختصنا لعموم قوله تعالى: {الرَّازِيَةُ وَالرَّازِيَ فَاجْلِدُو كُلَّ وَاجِدٍ مِّنْهُمَا مائةً جَذَنْ}.²³ وحتى الحنفية عملاً به، لأنهم يلحقون الحديث المشهور بالمتواتر، كما أن أحاديث الرجم جاءت كثيرة بطرق صحيحة متعددة مشهورة.

¹⁹ خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص36، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن

الطبعة الثامنة لدار القلم).

²⁰ سورة النجم، الآية: 3

²¹ سورة النحل، الآية: 44.

²² مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، 1316/3

²³ سورة النور، الآية: 2



القول الثاني: وهو الخوارج وبعض المعتزلة وقالوا : بعدم رحم الزاني الممحون والاكتفاء بجلدة؛ لأن حديث عبادة حديث أحد، وهو لا يفيده إلا الظن، فلا يخصص عموم القرآن، ويبيّن الحكم بالجلد فقط.²⁴

الأحاد: وهو مارواه عن النبي ﷺ واحد أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد التواتر وهكذا إلى أن وصل إلينا، يعني في كل الطبقات لم يبلغ حد التواتر.

وقد اختلف الفقهاء في بعض مسائله سينذكر الباحث بعض منها:

الزيادة على الكتاب بخبر الواحد: ذهب الحنفية إلى عدم العمل بخبر الواحد زائد على ما في الكتاب، ودليلهم أن خبر الواحد يفيض الظن، والزيادة على ما في الكتاب نسخ، والكتاب قطعي، ولا يصح أن ينسخ القطعى بالظنى.

بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب العمل به إذا صح الحديث، وقالوا: إن زيادته على الكتاب ليست نسخاً بل بياناً، والزيادة من أنواع البيان، ومثاله: قوله تعالى: {وَاسْتَشْهُدُوا شَهِيدَيْنَ مِنْ رَجُلَيْكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنُوا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَيْنِ مَمَّنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشَّهِيدَاءِ}.²⁵

وفي الآية الاعتداد بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين في الشهادة فقط، وجاء في السنة الاعتداد بشهادة رجل واحد وبيمين المدعي صاحب الحق، فعن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ قضى بيمين وشاهد». ²⁶

وببناء على ما تقدم فقد اختلف الفقهاء في القضاء بيمين المدعي وشاهد على قولين:

الأول: جواز القضاء بيمين المدعي وشاهد، وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة واستدلوا بحديث ابن عباس، وقالوا: إن الاقصار في الآية على الرجلين أو الرجل والمرأتين لا يدل على نفي مادعاهم.

الثاني: وهم الحنفية وذهبوا إلى عدم جواز القضاء بيمين المدعي وشاهد، ولم يستدلوا بحديث ابن عباس؛ لأنه حديث أحد وهو زائد على الآية فلا يعمل به.²⁷

بمخالفة العمل في الصدر الأول لخبر الواحد: وذلك بأن يأتي خبر الواحد بحكم ولم يعمل الصحابة رضي الله عنهم به، فهل يعمل به أم لا؟

²⁴ العيني، محمود، البداية شرح الهدایة، 268/6 وما بعدها، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1420هـ وابن علیش، محمد، منح الجلیل شرح مختصر خلیل، 268/9، دار الفكر - بيروت، 1409هـ، والنوری، روضة الطالبین، 306/7، دار الكتب العلمية - بيروت، تب: عادل احمد عبد الموجود - على محمد معوض، والبهرجی، منصور، شرح منتهی الإرادات، 343/3، عالم الكتب، ط 1414هـ، والتراکی، عبد الله، أسلوب اختلاف الفقهاء، ص 114 و 115.

.282 سورۃ البقرة، الآیة: 25

²⁶ مسلم، صحيح مسلم، کتاب الأقضیة، باب القضاء باليمين والشاهد، 1337/3.

²⁷ العینی، البیانی شرح الهدایة: 9/326، وابن عرفة، محمد، المختصر الفقهي: 9/383، مؤسسة خلف احمد الخبتوor للأعمال الخیریة، ط 1435هـ، ت: د. حافظ عبد الرحمن محمد خبیر، والشیرازی، ابراهیم، المذهب: 3/454، دار الكتب العلمیة- بيروت، وابن فلقح، ابراهیم، المبدع شرح المقنع: 10/197، دار عالم الکتب، الریاض، 1423هـ، والخیفی، اسیل اختلف الفقهاء: 8/196-197، والموسوعة الکویتیة: 1/236.



للفقهاء في ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يعمل به؛ لأن ترك الصحابي العمل فيه دليل على نسخه أو أن فيه علة قادحة.

والثاني: يعمل به متى ثبت صحيحاً ولا يترك العمل به لترك أحد الصحابة العمل به؛ لأن السنة لم تجتمع عند أحد، فقد لا يعمل أحد الصحابة بالحديث، أو يعلمه ثم ينساه فيعمل بخلافه.

والثالث: التفصيل؛ فيما إذا ورد فيما يندر وقوعه، ويحتمل الخفاء فإنه يعمل به وإن لم يعمل به أحد من الصحابة، وإن كان لا يحتمل الخفاء فلا يعمل به إذا لم يعمل به أحد من الصحابة، ومثال الأول: مارواه أبو العالية "أن رسول الله عليه وسلم كان يصلي بأصحابه، فجاء ضرير قردي في بئر فضحك القوم، فأمر رسول الله عليه وسلم الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء والصلاحة".²⁸ وروي أن أبي موسى الأشعري لم يعمل به.

فاختلاف الفقهاء في العمل بهذا الحديث على قولين:

الأول: من أوجب العمل بالحديث وهم الحنفية؛ لأن الضحك من الأمور النادرة التي قلما تقع في الصلاة، ولا سيما من الصحابة الذين هم أكثر الناس خشوعاً، فاحتمل الخفاء على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

الثاني: لا يعمل بهذا الحديث، وهو قول الجمهور من الفقهاء؛ لأن الحديث من مراضيل أبي العالية ولا يحتج بها، ولأن الضحك خارج الصلاة لا ينقض الوضوء فلا يبطل بها داخلها.²⁹

ومثال الثاني (الذي لا يحتمل الخفاء): حديث التغريب الذي رواه عبادة بن الصامت المتقدم ذكره فيما رواه عن رسول الله عليه وسلم حيث قال: "الثيب جلد مئة ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مئة ثم نفي سنة".

فاختلاف الفقهاء في العمل به على قولين: الأول: وهو الحنفية وقالوا: لا يجب التغريب، واستدلوا على ذلك بحلف عمر بن الخطاب أن لا ينفي أبداً بعد أن نفى ربعة بن أمية بن خلف، فلحق بالروم مرتدًا، ويقول علي بن أبي طالب: "كفى بالنفي فتنة"، وأن هذا الحديث لا يخفى عليهم فيكون مخالفهما له دليل على أن فيه علة قادحة.³⁰

²⁸ الدارقطني، على، سنن الدارقطني: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقةة في الصلاة وعلىها، 163، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط/1424هـ، قال الحافظ ابن حجر: "قال ابن الجوزي: قال أحمد: ليس في الضحك حديث صحيح. وكذا قال الذهبي: لم يثبت عن النبي عليه وسلم في الضحك في الصلاة خبر". ابن حجر العسقلاني، أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير: 327، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/1419هـ.

²⁹ الكاساني، علاء، بداع الصنائع: 225 وما بعدها، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/2 1406هـ، والتركي: أسباب اختلاف الفقهاء: ص 127، والزحيلي، وهبة، المقدمة الإسلامية وأمثلتها: 380/1 وما بعدها، دار الفكر - سوريا - دمشق، ط 4، والماوردي، الحاوي: 203، دار الكتب العلمية، ط/1 1414هـ.

³⁰ الخيفي، أسباب اختلاف الفقهاء: ص 79-80، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: ص 128.



القول الثاني: وجوب التغريب عاماً وأنه من تمام الحد، وهو قول الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة.³¹

- الاختلاف في الحكم على الحديث: نظراً إلى أن علم الجرح والتعديل علم واسع، فتختلف أراء الفقهاء في الحكم على الأحاديث؛ حيث إن الكثير من أحاديث السنة النبوية قائم على رجال مختلف فيهم، فمنهم من وافقه قوم، ومنهم من ضعفه قوم، والعلماء في الجرح والتعديل ثلاثة أصنافٍ:

النوع الأول: متشددون في الجرح ، يجرحون الرواية لأدنى شبهة ويردون حديثه.

والنوع الثاني: متساهلون في الجرح والتعديل.

والنوع الثالث: معتدلون في الجرح والتعديل.

وعلى ضوء ذلك يختلف الحكم على الحديث، فمن أخذ بقول المتشددين في الحديث ترك كثيراً من الأحاديث لعدم صحتها عنده، ومن أخذ بقول المتساهلين فقد صلح أو حسن أحاديث، واحتاج بها وهي لا تستحق ذلك على الصحيح.

ومن أخذ بقول المعتدلين كان وسطاً بين الطرفين، وهم الغالبية العظمى من علماء الجرح والتعديل، أمثل: البخاري، وأحمد، والترمذى، وأبي داود، والنسانى، وابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطنى، وابن حجر، وغيرهم.

ويمكن الإشارة إلى بعض الحالات فيما يتعلق بالحكم على الحديث والتي كانت سبباً لاختلاف الفقهاء:

أن يرى فقيه أن روای الحديث ثقة، بينما يراه آخر غير ثقة لاطلاعه على سبب جارح فيه.

ويرى فقيه أن روای الحديث قد سمعه من حدث عنه، ويرى آخر خلافه.

تقد يكون للراوي الثالث: حال استقامة، وحال اضطراب كاختلاط عقله أو احتراق كتابه، مما حدث به في حالة الاستقامة $\hat{\text{أ}}\hat{\text{ص}}$ صحيح، وما حدث به في حال الاضطراب $\hat{\text{أ}}\hat{\text{ص}}$ ضعيفاً، ثم لا يري متى حدث بما حدث في حال الاستقامة أم في حال الاضطراب؟

ثنسيان المحدث محدث به، ولا يرها المصحح علة قادحة بخلاف غيره.

جان يشترط في خبر الواحد شروطاً لا يرها الآخرون، فيصح أحدهما مالم تتوافر فيه تلك الشروط.

ومن أمثلة الأحكام التي اختلف فيها بناء على اختلافهم في الحكم على الحديث: إفطار الصائم بالأكل ناسياً: فقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

³¹ المارودي، الحاوي: 203/13 وما بعدها، والجصاص، أحمد، شرح مختصر الطحاوي: 159/6، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، ط 1431 هـ، والصنعاني، محمد، سبل السلام: 4/5 وما بعدها، مكتبة مصطفى الببلي الحلبي وأولاده - القاهرة، ط 1379 هـ، والموسوعة الكويتية: 24/23.



الأول: يتابع صيامه ولا يفطر ولا يقضى، وهو قول الجمهور³² من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، ودليلهم في ذلك: قوله عليه وسلم: "إذا أكل الصائم ناسياً أو شرب ناسياً، فإنما هو رزق ساقه الله إليه، ولا قضاء عليه".

الثاني: بطل صومه وعليه القضاء، وهو قول المالكية³⁴ وحجتهم في ذلك عدم صحة الآثار في ذلك.³⁵

- وصول الحديث لبعض الفقهاء دون الآخرين:

ومثاله: اختلافهم في توقيت المسح على الخفين على قولين:³⁶

الأول: قول الجمهور وهو أن المسح مؤقت بوقت وهو يوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر، ودليلهم في هذا قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "جعل رسول الله ثلاثة أيام وألياليهن للمسافر، وب يوماً وليلة للمقيم".³⁷

وروي أن عمر رضي الله عنه قد رجع عن قوله حين بلغته أحاديث التوقيت.³⁸

الثاني: قول المالكية: وهو عدم التوقيت بوقت، فيبقى يمسح إلى أن يخلع خفيه. وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتبعه بعض أهل العلم في ذلك؛ لأن أحاديث التوقيت لم تبلغهم.

وروبيت عن الإمام مالك روایتان في المقيم.

واستدلوا بحديث أبي عمارة قال: يارسول الله، أمسح على الخفين؟ قال: نعم. قال: يوماً؟ قال: يوماً. قال: ويومين؟ قال: ويومين. قال: وثلاثة؟ قال: نعم، وما شئت.³⁹

ويجر النكأن من أسباب اختلاف الفقهاء. فيما يتعلق بالسنة - اختلافهم في الاحتجاج بالحديث الضعيف، والحديث المرسل (وهو ما رفعه التبعي، بأن يقول: قال

³² الهيثمي، ابن حجر، تحفة المحتاج: 3/408، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، 1357 هـ - 1983 م، والشنيلاني، حسن، مراقى الفلاح: 1/244، المكتبة العصرية، ط/1425 هـ والمقدسي، ابن قدامة، المغني: 3/131، مكتبة القاهرة، 1388 هـ.

³³ الدارقطني، علي، كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليل وغيره، 2/178، دار المعرفة - بيروت، 1386 هـ ت: السيد عبد الله هاشم يمانى، و قال فيه: "إسناده صحيح، وكلهم ثقات". وللهذا الحديث طرق وروایات عديدة.

³⁴ الخطاط الرعيني، محمد، مواهب الجليل: 2/428، دار الفكر - بيروت، ط/1412 هـ.

³⁵ الخيفي، أساسيات اختلاف الفقهاء: ص 57، والتوكيد، أساسيات اختلاف الفقهاء: 130 وما بعدها.

³⁶ العيني، البناء: 585/1، والمأوريدي، الحاوي: 1/354، وابن قدامة، المغني: 1/322 ، والزحبي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته: 1/415 وما بعدها، والموسوعة الكريمية: 18/2 وما بعدها.

³⁷ مسلم، صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب توقيت المسح على الخفين، 1/232.

³⁸ الخيفي، أساسيات اختلاف الفقهاء: 30 - 31 ، وفيه أمثلة كثيرة غير هذا المثال، وكذلك ذكر التوكيد في أساسيات أخرى: 134 - 135.

³⁹ أبو داود، سننه، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح: 113/1، وضعف إسنادة الشيخ شعيب الأرناؤوط فقال: "إسناده ضعيف جداً...، وقد اختلف في إسناده كما أشار إليه المصنف، وقال الدارقطني: هذا الإسناد لا يثبت".



رسول الله عليه السلام سواء كان التابعي كبيراً أو صغيراً)، ويطول الكلام حوله ليس مجال تفصيله هنا فليراجع من مصادره.⁴⁰

الفرع الثالث: الإجماع:

الإجماع: هو اتفاق جميع المجتهدين من أمة النبي عليهما السلام بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي. وقد اختلف الفقهاء في إمكانية انعقاده على قولين، وكذلك من مسائل الإجماع المختلف فيها ما اعتبروه في ذكر نوعيه:

الصريح: بأن يبدي جميع المجتهدين آراؤهم ويتمن توافق الجميع على رأي واحد. وهذا حجة عند جمهور الفقهاء.

والسكتوي: بأن يبدي بعض المجتهدين رأيه في مسألة ما ويُسكت البعض الآخر. وهذا قد اختلف الفقهاء في حجيته على ثلاثة أقوال: حجة، ليس بحجة، حجة إذا انقضى عصر الساكتين، فليراجع تفصيل هذا الاختلاف في كتب الأصول مع أدلةهم والمناقشة عليها هناك، ومن أحد الشمار الفقهية المترتبة على ذلك الاختلاف ما لو قام فاسق في ملأ من الناس، فقال القاضي: هذا شاهد عدل، ولم يذكر عليه أحد، فهل تثبت عدالته؟ يمكن الرجوع إلى المصادر الفقهية والأصولية للتوضيح في معرفة الأقوال وحججها.⁴¹

الفرع الرابع: القياس:

القياس: هو إلحاقي واقعة لا نص فيها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص لا تناقضهما في العلة. وقد اختلف الفقهاء في حجيحة القياس على قولين في الاحتجاج به، وهو قول جمهور أهل العلم، وعدم الاحتجاج به، وهو قول الظاهرية وبعض من وافقهم في ذلك.

كما أن الجمهور الآخرين بحجيحة القياس تناولت درجات أخذهم للقياس مابين متسع في الأخذ به بتقديمه على خير الواحد في بعض صوره، وهم الحنفية، وما بين مضيق للأخذ به فلا يلغا إليه إلا للضرورة بأن لا يوجد دليل من القرآن أو السنة، وهم الحنابلة، وما بين معتدل بينهما وهم المالكية والشافعية.⁴²

⁴⁰ السخاوي، محمد، فتح المغیث شرح الفیة الحديث: 1/171 وما بعدها، مکتبة السنة - مصر ، ط/1424 هـ ت: علي حسين علي، والخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: 90 وما بعدها، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 141 وما بعدها، والعربي، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث: 1/ 370 وما بعدها، دار الفكر دمشق-سوریا، ط/3/1418 هـ، والموسوعة الكويتية: 93/3 وما بعدها.

⁴¹ التركي، أسباب الاختلاف: 144 وما بعدها،

⁴² الإسنوي، عبد الرحمن، نهاية السول شرح منهاج الوصول: 1/304 وما بعدها، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط/1420 هـ وخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع: 52 وما بعدها، والموسوعة الكويتية: 34/91 وما بعدها، والزحلبي، محمد، الوجيز في أصول الفقه: 1/237 وما بعدها، دار الخير، دمشق، ط/2/1427 هـ.



وكل ذلك قد اختلف الفقهاء في حجية المصادر الأصولية الأخرى، كالعرف، وقول الصحابي، وسد الذرائع، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وشرع من قبلنا،⁴³ والاستصحاب، ولها تطبيقات فقهية كثيرة لا مجال لتفصيلها هنا.

المطلب الثاني: الاختلاف في دلالة النصوص:

إن الأحكام الشرعية تؤخذ من النصوص الشرعية من القرآن والسنة، وهذه النصوص تتقسم من حيث دلالتها على الحكم إلى قطعية، وهذا لم يختلف الفقهاء في حكمها، وظنية، وهنا يسعى الفقهاء للوصول إلى ما تدل عليه، واستعاناً في ذلك بما يعرفونه من قواعد اللغة العربية وأساليبها، واختلف تلك الأساليب دلالةً واستعمالاً بحسب ما تعرفه العرب؛ وأدى ذلك إلى اختلافهم في الأحكام الشرعية وسيتم ذكر بعض الأمثلة على ذلك بما يجيء المعنى وبين سبب الاختلاف.

الفرع الأول: الاشتراك:

اللفظ المشترك⁴⁴: وهو ما وضع لمعنين أو أكثر بأوضاع متعددة، فيدل على هذا المعنى أو ذاك. أي: أن يتحد اللفظ ويتبعد المعنى، أو ما اتحدت صورته واتختلف معناه، كالعين تطلق على العين الباصرة، وعلى عين الماء، وعلى الجاسوس، وغيرها. وللاشتراك نوعان: مشترك يجمع معاني مختلفة متضادة، كالفراء للحيض والطهر، والجون للأبيض والأسود، وغيرها. ومشترك يجمع معاني مختلفة غير متضادة، كالشمس الكوكب المعروف، وللضوء.

وسيقتصر هنا بيان اختلاف الفقهاء في المعنى الأول، وهو اختلافهم في مشترك يجمع بين معانٍ متضادة.

وحكم المشترك: أنه إن دلّ دليلاً أو قرينة على أحد المعاني حمل عليه، وإن لم تدل قرينة أو دليلاً على أحد المعاني فقد وقع الخلاف على قولين: هل يحمل المشترك على جميع معانيه؟

القول الأول: إن لم يمنع مانع من حمله على جميع المعاني فيعمل به، وإلا لابد من قرينة ترجح أحد معانيه.

والقول الثاني: لا يراد من المشترك إلا معنى واحد يتعين بالقرينة، وأن يتم ميسوطة في كتب أصول الفقه فلتراجع ثمة.

ومن الأمثلة التي اختلف الفقهاء فيها بالنظر إلى معانٍ المشترك اختلافهم في معنى القراء في قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَبَصَّرْنَ بِأَنفُسِهِنَّ تَلَاثَةُ قُرُوءٍ}⁴⁵، لأنه لفظ مشترك بين الطهر والحيض⁴⁶:

⁴³ الخيف، أسباب اختلاف الفقهاء: 224 وما بعدها، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 66 وما بعدها.

⁴⁴ الأرموي، محمود، التحصيل من المحصول: 1/212 وما بعدها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1408هـ، ت: عبد الحميد علي أبو زيد، والزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه: 77/2 وما بعدها.

⁴⁵ سورة البقرة، الآية: 228



القول الأول: المالكية والشافعية: أنه الطهر. واستدلوا على ذلك بما يلي:

أقوله تعالى: {فَطَّافُوْرُ هُنَّ لِعَدَّهُنَّ} "وقالوا : إنه لا خلاف بين الفقهاء أن النبي عليه السلام قد أمر أن يكون الطلاق وقت الطهر، فتوجب أن يكون هو وقت العدة.

بـالعدد جاء مونتاً "ثلاثة" فوجب أن يكون المعمود ذكرًا، ولا يكون كذلك إلا إذا أريد به الطهر فتعين حمله عليه .

كما استدلوا بقوله عليه السلام لعم رضي الله عنه: "مَرْءَةٌ قَلِيلَ احْجَاهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْفُرَ، ثُمَّ تَجْصِنَ ثُمَّ تَطْفُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدَهُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَقَ قَبْلَ أَنْ يَمْسِيَ، فَتَأْكُلِي الْجَدَةُ الَّتِي أَمْرَ اللَّهُ أَنْ تُطْلَقَ لَهَا النِّسَاءُ" ⁴⁷

وجه الدلالة: أنه يدل على زمن الطهر وهو الذي تطلق فيه النساء، و الذي يسمى وقت العدة.

والقول الثاني: وهم الحنفية والحنابلة الذين اعتبروا أن القرء هو الحيض لا الطهر، واستدلوا ببابي:

أنه أنساب لمعنى العدة؛ إذ فيه يتحقق براءة الرحم، لقوله تعالى: {لَا يَحْلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمُنَّ مَا حَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ} ⁴⁸

بـما قاله النبي عليه وسلم للمستحاضنة: "دعى الصلاة أيام أقرائكم" ⁴⁹. ووجه الدلالـة منه أن النبي عليه وسلم أطلق القرء وأراد به الحيض.

الفرع الثاني: العام:

من أسباب اختلاف الفقهاء أن يرد نص عام عن الشارع، ويأتي نص آخر ظاهره معارض للنص الأول في بعض ما يتناوله من أفراد، فهل يكون الثاني مخصوصاً للأول؟ وهل دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص على جميع أفراده قطعية أم ظنية؟

فجمهور الفقهاء يرون أن دلالته ظنية؛ حيث أن كل عام يحمل التخصيص، حتى قيل: ما من عام إلا وخصص، إلا ما استثنى، فعمومات القرآن ظنية الدلالـة قطعية الورود؛ لذلك تخصص عندـهم بخبر الأحادـ، لأنـه وإن كان ظنيـ الورود إلا أنه قطعيـ الدلالـة قـعادـلاـ.

⁴⁶ ابن قدامـة، المـعـنى: 81/9 وما بـعـدهـا، وابـن رـشدـ، مـحمدـ أـبـو الـولـيدـ، بـداـيـةـ المـجـتـهدـ وـنهـاـيـةـ المـقـضـدـ: 89/2 وـما بـعـدهـا، مـطـبـعةـ مـصـطـفـيـ الـبـابـيـ الـحـلـبـيـ، مـصـرـ، طـ4/4ـ، وـالـزـحـلـيـ، وـهـبـةـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ وـادـلـتـهـ: 604/9، وـالـمـوسـوعـةـ الـكـوـيـنـيـةـ: 27/33ـ وـما بـعـدهـاـ.

⁴⁷ البخارـيـ، صـحـيـحـ: كـتـابـ الـطـلاقـ، 41/7ـ، وـمـسـلـمـ، صـحـيـحـ: كـتـابـ الـطـلاقـ، بـابـ تـحـريمـ طـلاقـ الـحـائـضـ بـغـيـرـ رـضـاـهـاـ، وـأـنـهـ لـوـ خـالـفـ وـقـعـ الـطـلاقـ، وـبـيـوـرـ بـرـجـعـتـهـاـ: 1093/2ـ.

⁴⁸ سـورـةـ الـبـقـرـةـ، الآـيـةـ: 228ـ.

⁴⁹ ابن حـجرـ، التـاخـيـصـ الـجـيـبـ: 437/1ـ، وـقـالـ فـيـهـ: أـبـو دـاـوـدـ وـالـنـسـانـيـ مـنـ حـدـيـثـ فـاطـمـةـ بـنـتـ أـبـيـ حـيـثـ أـنـهـ شـكـتـ إـلـىـ رـسـوـلـ الـلـهـ عـلـيـهـ سـلـمـ الـدـمـ فـقـالـ: إـذـاـ أـتـكـ قـرـؤـكـ فـلـاـ تـصـلـيـ وـإـذـاـ مـرـ قـرـؤـكـ فـتـظـهـرـيـ ثـمـ صـلـيـ مـاـ بـيـنـ الـقـرـوـءـ إـلـىـ الـقـرـوـءـ".



والحنفية يرون أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لا ظنية، واستدلوا بأن العام له ألفاظ معينة وضفت له، واللفظ إذا وضع لمعنى دل عليه قطعاً، حتى يأتي الدليل على خلافه.

وأدلة الفريقين ومناقشاتهم مبسطة في كتب الأصول.⁵⁰

واللطف العام: هو الذي وضع ليدل على شمول واستغرار جميع الأفراد الذين يصدق عليها معناه. وألفاظه كثيرة منها: جميع، كل، النكرة في سياق النفي أو النهي، الجمع المحلي بآل، أسماء الموصول، والشرط والاستفهام،....الخ.

واللطف الخاص: هو ما وضع للدلالة على فرد واحد، أو أفراد متعددة ممحورة.

وترتب على اختلافهم فيما سبق اختلافهم في جواز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتوافرة بالدليل الظني كحديث الأحاديث: فالحنفية لا يجيزون هذا التخصيص؛ لأن العام في القرآن والسنة المتوافرة قطعي الثبوت والدلالة، ولا يمكن تخصيصه بالظني في الثوب والدلالة، والجمهور يجيزون هذا التخصيص لأن العام عندهم ظني الدلالة فيخصص بطني كخبر الواحد والقياس.⁵¹

وقد ترتب على اختلافهم في ذلك اختلافهم في فروع فقيهة كثيرة منها: حكم أكل ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عمداً: القول الأول: وهو قول الشافعية الذين أجازوا أكل ذبيحة، وحاجتهم بذلك: أن قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مَا لَمْ يُذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَكُفُورٌ}،⁵² مخصوص بقول النبي ﷺ: "إذا نجح المسلم ونسى أن يذكر اسم الله فليأكله، فإنما المسلم فيه اسم من أسماء الله".⁵³ ولهذا الحديث شاهد آخر يوحيه من مراسيل أبي دواد: "ذِيَّحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ، ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ أَوْ لَمْ يَذْكُرْ، إِنَّهُ إِنْ ذَكَرَ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا اسْمُ اللَّهِ".⁵⁴

والقول الثاني: عدم جواز الأكل وهو قول الحنفية، وحاجتهم أن الآية لا يمكن تخصيصها بحديث الأحاديث، لأنه ظني والآية قطعية، ولا يخصص الظني عندهم القطعي.⁵⁵

الفرع الثالث: المطلق والمقييد:

⁵⁰ الزنجاني، محمود بن أحمد، تبرير الفروع على الأصول: 173-171، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/2/1398، ت: د. محمد أديب صالح، وخلافه، علم أصول الفقه: 1/172 وما بعدها، والخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء: 133.

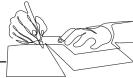
⁵¹ الخفيف، 134.

⁵² سورة الأعراف، الآية: 121.

⁵³ الدارقطني، سنه، كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة، 534/5، ونسبة الحافظ ابن حجر في الفتح إلى سعيد بن منصور في سنته ثم قال: "وسنده صحيح وهو موقوف"، ابن حجر، فتح الباري: 9/624، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

⁵⁴ أبو داود، سليمان: المراسيل: ص 278، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/1408، ت: شعيب الأرناؤوط، وقال الحافظ ابن حجر: "وهو مرسل ورواوه البيهقي موصولاً وفي إسناده ضعف،...، لكن قال البيهقي: الأصح وفقه على ابن عباس[!]، وقد صححه ابن السكن". التلخيص الكبير، 338/4.

⁵⁵ ابن رشد، بداية المجتهد: 1/448، والزجلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدله: 303/4 وما بعدها، وخلافه، عبد الوهاب، علم أصول الفقه: 192 - 193، والخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: 134-135، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 212-213.



المطلق: هو مدل على فرد غير مقيد لفظاً بأي قيد، مثل: رجل، طائر.

المقيد: هو مدل على فرد مقيد لفظاً بأي قيد، ومثاله: رجل شديد، وطائر أبيض.

فقد اختلف الفقهاء فيما يتعلق بالنص المطلق، هل يحمل على إطلاقه، أو يقيد بالقيد الوارد في نص آخر؟ فذهب الجمهور إلى حمل المطلق على المقيد بشرط تعرف في كتب الأصول، وخالف في ذلك الحنفية فقالوا: لا يحمل المطلق على المقيد.

ومن الفروع الفقهية التي ترتب على اختلافهم في ذلك: تحرير الرقبة في كفارة الظهار وكفارة القتل الخطأ: فقد جاءت مطلاقة في كفارة الظهار، حيث يقول سبحانه: {وَالَّذِينَ يُظْهِرُونَ مِنْ تَسَاءُلِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَخَرِيرُ رَقَبَةٍ مَّنْ قَاتَلَ أَنْ يَتَمَسَّكَ} ⁵⁶. جاءت مقدمة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ، حيث يقول سبحانه: {وَمَنْ قَاتَلَ مُؤْمِناً خَطَّأً فَخَرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}. ⁵⁷

فقد اشترط المالك والشافعية والحنابلة في رقبة كفارة الظهار أن تكون مؤمنة، قياساً على كفارة القتل الخطأ، حيث اشترط سبحانه في الرقبة المحررة أن تكون مؤمنة.

وذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار؛ إذ لو كان الإيمان شرطاً فيها لبيأته سبحانه كما بيأته في كفارة القتل، ولكنه عز وجل أطلق الرقبة ولم يقيدها بالإيمان، فينبغي الالتزام بما ورد عن الله عز وجل فلنطلق ما أطلقه، وتقييد ما قيده، واشتراط الإيمان في كفارة الظهار زيادة على النص وهو نسخ، والقرآن لا ينسخ إلا بالقرآن أو السنة المتواترة ولم يوجد أي منها. ⁵⁸

الفرع الرابع: الحقيقة والمجاز:

الحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح المخاطبين به.

المجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح المخاطبين به لعلاقة وقرينة مانعة.

إذا تردد اللفظ الوارد في النص بين حمله على الحقيقة أو حمله على المجاز، فهو يكون كلاماً مراداً في حالة واحدة؟ أم لا؟

القول الأول: يجوز ذلك وهو قول الشافعية، وحجتهم بأن كل واحد من المعنين جائز أن يكون مراداً باللفظ منفرداً، فجاز أن يكون مراداً به حالة الاجتماع، كلفظ الجون.

والقول الثاني: لا يجوزون ذلك، فإن أريد أحدهما لم يرد الآخر، وحجتهم أن المجاز ضد الحقيقة، فيستحيل إرادة الشيء وضده. ⁵⁹

ومن الفروع التي اختلف فيها بناء على اختلافهم في ذلك:

اختلافهم في المراد باللامسة بقوله تعالى: {أَوْ لَامْسَתُمُ النِّسَاءَ}. ⁶⁰

56 سورة المجادلة، الآية: 3.

57 سورة النساء، الآية: 92.

58 خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه: 194، والخيفي، أسباب اختلاف الفقهاء: 132،

والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 234، والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 575/9.

59 الزنجاني، تخریج الأصول على الفروع: ص18.



فذهب بعضهم إلى أن الملامسة يراد منها الجماع واللمس، فويجبون اللمسة من لمس المرأة باليد بدون حائل، سواء التذر لم يلتفت، ويوجبون الغسل من الجماع، وبهذا قال الشافعية.

وذهب بعض الفقهاء إلى إيجاب الموضوع من اللمس إذا قارنته اللذة أو قصدها، سواء وقع اللمس بحائل أو بدونه فيما عدا القبلة فلم يستترطوا فيها اللذة أو قصدها، وهذا هو مذهب المالكية والحنابلة.

وذهب فريق ثالث من الفقهاء إلى عدم إيجاب الموضوع من لمس النساء، لأن المراد باللامسة عندهم الجماع، وهو ما ذهب إليه الحنفية ولورود آثار بذلك، وأنه لا يجوز استعمال كلمة في معندين في وقت واحد.

وبسبب اختلافهم في هذه المسألة – وهي إيجاب الموضوع من اللمس – أن اللمس يطلقحقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، فمن غالب في اللمس الحقيقة، أي اللمس باليد: أوجب فيه الموضوع، ومن غالب فيه المجاز، أي الجماع: لم يوجب الموضوع في اللمس باليد، إذ المراد بقوله تعالى في سورة المائدة {أو لامست النساء} الجماع وليس مجرد اللمس باليد.

ويقول ابن رشد معلقاً على اختلاف الفقهاء في هذه المسألة: "إذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فالالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدل الدليل على المجاز، وألونك – أي القائلين بعدم إيجاب الموضوع من اللمس باليد - إن المجاز إذا كثر استعماله كان أول على المجاز منه على الحقيقة، كالحال في اسم الغانط وذلك في قوله تعالى: {أو جاء أحد منكم من الغانط} الذي هو أول على الحيث الذي هو فيه مجاز منه على المتخوض من الأرض الذي هو فيهحقيقة، والذي أعتقد أن اللمس وإن كانت دلالته على المعندين بالسوء أو قريباً من السوء، أنه أظهر عندي في الجماع وإن كان مجازاً ، لأن الله تبارك وتعالى قد كني بال مباشرة والمس عن الجماع، وهما في معنى اللمس.⁶¹

المطلب الثالث: التعارض والترجح بين الأدلة.

قد تتعارض ظواهر بعض النصوص الشرعية، فيختلف العلماء في الجمع بين ظواهرها والتوفيق بين معانيها، أو في ترجيح بعضها على بعض، مما ينتج عنه اختلاف في الأحكام الشرعية.

فيحاول العلماء أولاً الجمع بين النصوص ما أمكن الجمع عملاً بالأدلة جميعاً، فلا يصيرون إلى ترجح بعضها على بعض إلا بعد تذكر الجمع عليهم، وبروز التعارض لديهم؛ لأن التعارض إنما هو بالنسبة لفهم المجتهد ومداركه العلمية، أما في حقيقة الأمر، فلا تعارض في التشريع الغراء.

وباب الجمع والترجح، باب دقيق يتجلّى فيه تناول الأفهام وعمق الأنوار، إذ قد يهتدى فيه المجتهد إلى مأخذ لم يلحظه غيره، أو يقتتن بوجهة لا يوافقه عليها الآخرون.

ولهذا كان ميدان الجمع والترجح، سبباً هاماً من أسباب اختلاف الفقهاء رحمهم الله في استنباط الأحكام الشرعية، وتباين مواقفهم من النصوص المختلفة.

⁶⁰ سورة المائدة، الآية: 6.

⁶¹ ابن رشد، بداية المجتهد: 1/38، والخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: 128، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 256 و 257، والموسوعة الكويتية: 16/265 وما بعدها.



ولدقة هذا الأمر، حَوَيْتُ على بعض الناس مأخذ الأئمة المجتهدين، فظنوا بهم الجهل في بعض النصوص، ومخالفتها وتركها لمجرد الرأي.

والتعارض بين الدليلين الشرعيين: هو اقتضاء كل واحد منها في وقت واحد حكماً في الواقع يخالف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها، كأن يكون أحد الدليلين مجيئاً، والآخر محرماً.

والترجح: هو تقوية أحد الدليلين على الآخر وتقييمه عليه في العمل.

ولا يعمل بالترجح إلا إذا لم يمكن العمل بالجمع بين الدليلين.⁶²

ومن المسائل الفرعية التي تم الاختلاف فيها تبعاً للتعارض والترجح بين الأدلة: اختلاف العلماء في قراءة المأمور الفاتحة خلف الإمام⁶³:

فقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال أساسية:

أحدها: أن المأمور يقرأ مع الإمام فاتحة الكتاب سواءً كانت الصلاة سرية أو جهرية، وهو قول الشافعية.

وثانيها: أنه لا يقرأ المأمور مع الإمام مطلقاً، سواءً كانت الصلاة سرية أو جهرية وهو قول الحنفية.

وثالثها: أنه يقرأ في السرية ولا يقرأ في الجهرية، وهو قول المالكية والحنابلة.

والسبب في اختلافهم: اختلاف النصوص وتعارضها، فمنهم من رجح نصاً على نص، فقال بالقراءة مطلقاً، ومنهم من رجح النص الآخر فقال بعدم القراءة، ومنهم من حاول الجمع بين النصوص، فحمل أحاديث القراءة على الصلاة الجهرية، وحمل أحاديث الأخرى على الصلاة السرية.⁶⁴

قال الإمام الترمذى في سنته: "وقد اختلف أهل العلم في القراءة خلف الإمام، فرأى أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومنهم من بعدهم القراءة خلف الإمام، وبه يقول مالك وابن المبارك والشافعى وأحمد وإسحاق، وروى عن عبد الله بن المبارك أنه قال: أنا أقرأ خلف الإمام، والناس يقرؤون إلا قوماً من الكوفيين، وأرى من لم يقرأ صلاته جائزه".⁶⁵

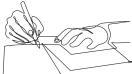
وكأن الإمام ابن المبارك رحمه الله يميل في هذه المسألة إلى الجمع بين النصوص لتکافؤ الأدلة، فيحمل النصوص الأمراة على الندب لا على الوجوب، وللهذا رأى جواز صلاة من لم يقرأ خلف الإمام، والله أعلم.

⁶² خلاف، علم أصول الفقه: ص229، والتركي، أسباب اختلاف الفقهاء: 265 وما بعدها، والحقنلوي، محمد، التعارض والترجح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي: ص282، دار الوفاء - مصر، ط2/1408هـ.

⁶³ الموسوعة الكويتية: 52/33 وما بعده.

⁶⁴ ابن رشد، بداية المجتهد، 1/154 وما بعدها.

⁶⁵ الترمذى، محمد، سنته: 121/2، مكتبة ومطبعة مصطفى البانى الحلبي - مصر، ط2/1395هـ.



ومن الأهمية بمكان في هذا المقام أن يشار إلى أن للفقهاء طرفاً متنوعة للترجيح بين النصوص المتعارضة في الظاهر، وإزالة هذا التعارض وفيما يلي أهم هذه الطرق⁶⁶:

أ- البحث عن تاريخ ورود النصين: فإذا تبين أن تاريخ ورود أحدهما سابق على ورود الآخر، كان المتأخر منهما ناسحاً للتفقّم إذا كانا متساوين في القوّة، كايتين أو آيةٍ وحديث متواتر، أو حديث متواترين أو مشهورين، أو من أحاديث الأئمّة.

ب- وإن بحث الفقيه عن تاريخ ورود النصين المتعارضين، فلم يتتبّع له شئٌ أو تبيّن له تاريخ ورود أحدهما دون الآخر، فإنه يبحث عن مرجح لأحدّهما على الآخر، ومن المرجحات:

- ترجيح النص الدال بعبارته على الدال بإشارته، والدال بإشارته على الدال بالدلالة أو الاقضاء.

- الترجيح بقوة ظهور الدلالة: فيرجح المحكم على المفسّر، ويرجح المفسّر على النص، ويرجح النص على الظاهر.

- الترجيح بالنظر إلى راوي الحديث فتقسم روایة الفقيه على من ليس بفقيه، وتقدم روایة الحافظ المعروف بين أهل الحديث بالضبط على من هو في درجة أدنى منه.

- الترجيح بالنظر إلى الحل والحرمة: فيقدم النص الدال على التحرير على الدال على الإباحة؛ لمراعاة الاحتياط والحذر لاحتمال أن تكون روایة التحرير هي الأصح.

- وإن بحث المجتهد عن مرجع فلم يجد، حاول الجمع بين النصين المتعارضين ما أمكن ذلك، ومن وسائل الجمع ما يأتي:

أ- حمل المطلق على المقيد.

ب- حمل العام على ما عدا الخاص.

ج- حمل أحد النصين على حكم الدنيا، والأخر على حكم الآخرة.

د- حمل أحد النصين على الحقيقة، والأخر على المجاز.

ومما سبق يتضح أن الناظر في علم أصول الفقه يجد أن عموم مباحثه التي اختلف فيها الأصوليون كانت سبباً في اختلاف الفقهاء وتعدد أقوالهم في المسألة الواحدة، واقتصر الباحث في هذا البحث المختصر أن يذكر بعضًا من الأمثلة على ذلك على سبيل الذكر لا الحصر.

المبحث الثاني: آداب الاختلاف وشبهات حول أسباب الاختلاف:

المطلب الأول: شبهات حول أسباب الاختلاف:

⁶⁶ الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه: 441/2 وما بعدها.



إنَّ من فضل الله وكرمه أن أصول الدين، وقطعيات الإسلام، لم تختلف فيها الأمة، ولا يجوز لها ذلك، فليست تلك المسائل مهلاً للاجتِهاد أصلًا، ولكن شاء الله أن يختلف الناس في أفهامهم ومداركهم، وجعل سبحانه كثيراً من أدلة الشريعة محتملاً أكثر من دلالة وذلك لحكم بالغة.

فتنتيجة لذلك وقع الخلاف بين علماء المسلمين في المسائل الفرعية الاجتهادية، بل إن الصحابة رضوان الله عليهم مع علو مكانتهم، وقربهم من فترة الوحي، اختالفوا في المسائل الاجتهادية الفقهية. غيرهم أولى بالوقوع في الاختلاف، لكنهم ومن بعدهم من أئمة المسلمين ما تعمدوا خلاف نصوص الشرع، فدين الله في قلوبهم أعظم وأجل من أن يقُّموا عليه رأي أحد من الناس، أو يعارضوه برأي، أو قياسٍ.

وإن بعضًا من الناس قد اتهم الشريعة الإسلامية بالتناقض والتخلخل وعدم الصلاحية للخلود والبقاء، استناداً إلى ما ابتنى عليه من الخلافات المذهبية الكثيرة، حتى إنه لا يكاد يوجد حكم واحد متفق عليه بينهم، على حسب قولهم وزعمهم.

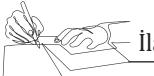
وكثيراً ما أدت هذه النظرة السطحية الخطأة لمسألة اختلاف العلماء في الفروع إلى التهجُّم على المذاهب ومحاربتها، كما جعلت آنفَـاً آخرين يعلنون الدعوة لتوحيد المذاهب، ظانين أن الوقت قد حان بعد تدوين السنة وانتشار كتبها، ليجمعوا الناس على مذهب واحد يدعى مذهب الكتاب والسنة، ويَدْعُون أنه لا داعي للمذاهب الفقهية ما دام الدين واحداً والقرآن واحداً والسنة واحدة.

ولو عرف هؤلاء ما يبيهُـ العلماء والأئمة من أسباب الاختلاف، مما أشار الباحث إلى بعضه، لعلموه أن ما ظنوه السبب الوحيد لاختلافهم، وهو عدم وصول النص إلى المحتلفين ما هو إلا سبب واحد من الأسباب الكثيرة التي أدت إلى تنوع الآراء واختلافها.

ويمكن القول - مما سبق في أسباب اختلاف الفقهاء - أنه لا يوجد سبب واحد منه يرجع إلى شهوة فقيه، أو ميله الخاصة، أو مصلحته الشخصية، وأنها كلها أسباب موضوعية تقوم وتنشأ أصلًا على أسس سليمة وقواعد متينة قوية، ولرد شبكات المغرضين المتقدمة يمكن القول بإيجاز:

1- إن هذه الخلافات ليست شخصية حتى تكون مطعنةً من المطاعن كما تقدم.

2- إن بعض هذه الخلافات كان نتيجة تلبيه الشريعة لداعي التطور الاجتماعي وتأمين الحق لكل البشر، وليس مظهراً من مظاهر التخلخل، لأن هذه الخلافات قائمة على أساس قيمة موضوعية، وما كان كذلك لا يكون تخللاً بطبيعة الحال، بل هو ثروة تشريعية تباهي الأمة الإسلامية بها الأمم كلها، لا سيما أن هذه الخلافات إنما كانت في فروع الشريعة، لا في أصولها؛ لأن الأصول العامة التجعيفية منها، والاعتقادية، والتشريعية واحدة في كل المذاهب الإسلامية المعتمدة، ولا خلاف فيها في شيء، وساعدت تلك الاختلافات الأمة على التمسك بدينها والعمل بمنهاج ربها سبحانه، بأن تسلك أي الطريق التي استتبعها الأئمة المجتهدون، وأن تأخذ بأي الأقوال التي قالوها، ما دام كل منهما يسير في اجتهاده على منهج واضح وأسس مشروعة، فقد روى عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، أنه قال: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز رحمة الله: "ما أحب أن أصحاب رسول الله عليه وسلم لم يختلفوا؛ لأنَّه لو كان قوله واحداً كان الناس في صيق، وإنهم أئمة يقتدى



بهم ولو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة⁶⁷", وقال أبو عمر: "هذا فيما كان طريقه الاجتهاد".⁶⁸

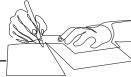
وقد علق الإمام الشاطبي على هذا القول بقوله: " ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، لأن مجال الاجتهد ومجالات الطعون لا تنفع عادة - كما نفهم - فيصير أهل الاجتهد مع تكليفهم باتباع ما غالب على ظنونهم مكفين باتباع خلافه، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الصيغ. فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم من (رحم ربكم)؟! فاختلافهم في الفروع كافتاتهم فيها، والحمد لله".⁶⁸

وجدير بالذكر في هذا المقام أن الكثرين من علماء القانون في العصر الحديث يتباينون ويغفرون بما انحدر إليهم من تراث تشريعي ضخم عن الرومان، يضم كثيراً من الأراء والنظريات المختلفة التينظمها الفقهاء والشراح في العهد الروماني، ولا يعودون بحال تلك الأراء المختلفة والنظريات المتباينة المتاقضة أحياناً من الواقع التي يتمسون أن لا تكون في ميراثهم القانوني، ولا ظهرأ من مظاهر التناقض أو التخلف أو عدم الصلاحية للبقاء والخلود، مع أن الفقه الروماني على سعته لا يعد إلا نذرًا سيسيراً إذا ما قورن بما يحتويه فقهنا العظيم من نظريات تشريعية، وأراء ومذاهب فقهية، وفروع متعددة.

-3
ان الله تعالى برحمته وفضله لم يحتم علينا الوصول إلى الحق ومعرفة حكمه الأصلي في كل مسألة من المسائل التي شرعاها لنا، لأن هذا فوق طاقتنا، وفيه حرج كبير، والخرج مرفوع في الشريعة الإسلامية، ولكن المفروض هو بذلك الجهد الكامل للوصول إلى الحق، ولذلك وردت النصوص كلها تدل على أن المجتهد إذا أصاب كان له أجران، وإذا أخطأ كان له أجزأ واحداً، وطبعي أن المجتهد المخطئ لم يصب حكم الله الأصلي، لأن الحق لا يتعدد كما يذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون المصيب من المحتجدين واحداً، والباقيون الذين يخالفونه مخطئين، ولكن هذا الخطأ مرفوع في الشريعة، وأن ما نوصلوا إليه من أحكام جائز تقليده والعمل به رخصة من الشارع، لأنه لم يجزم بالحق الذي قضى به الله تعالى في سابق علمه وإرادته، وبذلك يكون ذلك الاختلاف مأذوناً به من الشارع ومرضاً عنه منه، ولا يكون مظهراً من مظاهر التخلل، بل هو مظهر من مظاهر الواقعية والاعتراف بالقدرات البشرية المحدودة التي تقرها السلطة الإلهية وتبادرها. ولا يمكن أن يقال: إن معنى ذلك أن كل إنسان جاهل يُعمل رأيه في فهم النصوص، ثم يقول هذا جهلي وأنا مأجور عليه فيأتي من الأحكام بما لم تقره شريعة ولا عقل، بل إن الله أمرنا ببذل الجهد كاملاً، وأدار الثواب والعقاب عليه، ولا يد الجهد مبنؤلاً إلا إذا حصل الإنسان الآلة التي بها يستطيع فهم الأحكام من النصوص، والآلة هذه هي ما يسميه

⁶⁷ ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله: 901/2، دار ابن الجوزي- السعودية، ط/1414هـ.

⁶⁸ الشاطبي، إبراهيم، الاعتصام: 677/2، دار ابن عفان- السعودية، ط/1412هـ، ت: سليم بن عبد الهلالي.



الفقهاء والأصوليون بملكة الاجتهاد وشروطه، فما لم يحصل الإنسان هذه الآلة فهو مقصر ولم يبذل الجهد.

4- إن الاختلاف في فهم النصوص الشرعية لابد من النظر إلى طبيعة تلك النصوص وما تتضمنه من احتمالات ومرؤونه تقضيها طبيعة التشريع، فإنه إن كان من الأفضل أن تكون الأحكام التفصيلية والقواعد الجزئية واضحة ومحددة المعنى بصورة لا تقبل الاختلاف في فهمها، فإنه من الأفضل في النصوص الشرعية الدستورية أن تكون مرنة محتملة لعدة معان في حدود ما تقضي به الحاجة والضرورة؛ من أجل أن تصاغ منها تلك المواد الجزئية، وتلك الأحكام الفرعية على وفق الحاجة المتغيرة من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، ولو كانت تلك النصوص محددة بحيث لا تقبل الاختلاف ولا تحتمل، لكان الناس في عسر شديد وفي ضيق، ولما أمكن الخلود لمثل هذه القواعد والأسس.⁶⁹

المطلب الثاني: آداب الاختلاف:

إن الحوار جائز في الإسلام متى كانت المصلحة المتوقعة منه أعظم من المفسدة المترتبة عليه، ومتى ثبت أن نفعه أكثر من ضرره، وقد عنى القرآن الكريم عناية باللغة بالحوار؛ لأنه الطريق الأمثل للنقاش والاقناع الذين هما أساس الإيمان الذي لا يمكن أن يفرض فرضًا، وإنما ينبع من داخل الإنسان.

ويمكن ذكر بعض من الآداب الشرعية في الاختلاف :

الفرع الأول: إحسان الظن بالأخرين:

هو من المبادي الأخلاقية المهمة في التعامل بين المسلمين مع بعضهم البعض، فعند النظر إلى الأفعال والموافق لا ينبع للمؤمن أن يزكي نفسه وينهم غيره؛ لأن الله تعالى ينهانا أن نزكي أنفسنا، بقوله: {فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ الْأَقْرَبُ}.

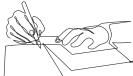
فالمؤمن دائم المحاسبة لنفسه، فلا يسوغ لها خطأها، وهو يعمل الخير، ويتجهد في الطاعة، راجياً من الله القبول، هذا في تعامله مع الخالي سبحانه، وفي تعامله مع الخلق يتلمس المعاذير لخلق الله، وخصوصاً لإخوانه في الله، وإن من الدرجات العليا في الإيمان حسن الظن بالله، وحسن الظن بالناس، وفي مقابلهما: سوء الظن بالله، وسوء الظن بعياد الله.

إن سوء الظن من خصال الشر التي حذر منها القرآن والستة، فالأصل حمل المسلم على الصلاح، وأن لا يظن به إلا خيراً، تغليباً لجانب الخير على جانب الشر، وهذا تطبيقاً لقوله تعالى: {إِنَّمَا الظَّنُونُ كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِنَّمَا}،⁷⁰

⁶⁹ بتصرف عن علي نايف الشحود، الخلاصة في أسباب اختلاف الفقهاء: ص 90-91 ، من المكتبة الشاملة دون ذكر دار نشر.

⁷⁰ سورة النجم، الآية: 32

⁷¹ سورة الحجرات، الآية: 12



وقوله عليه السلام: "إِنَّمَا وَالظَّنَّ أَكْبَرُ الْحَدِيثِ ، وَلَا تَجْسِسُوا ، وَلَا تَبْاغِضُوا ، وَكُوْثُرٌ إِخْرَاجًا".⁷²

ومعنى المفروض في المسلم إذا سمع شرًّا عن أخيه أن يطرد عن نفسه تصورات السوء، وأن يظن به خيراً، كما قال تعالى في سياق حديث الإفك: { لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمْ طَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا }.⁷³

و في واقعنا المعاصر نتالم ونتعجب إذا وجدنا بعض المسلمين يتهم بعضهم بالخيانة، جريأً وراء العلمانيين وأعداء الإسلام فيقول: هذا عميل للغرب أو للشرق أو...، لمجرد أنه فالله في رأي أو في موقف، ومثل هذا لا يجوز بحال لمن فقه عن الله تعالى رسوله عليه وسلم.

الفرع الثاني: ترك الطعن والتجريح للمخالفين:

إن ترك الطعن والتجريح للمخالف، والتماس العذر له، من أسباب التواصل والتقرب؛ لا حتمال صواب رأيه، إذ لا يقين في الاجتهادات بصواب أحد القولين؛ لأن مبناه على الترجيح الذي لا يفيد القطعية.

كما أن المخطئ في هذه القضايا لا يجوز الطعن عليه بحال، لأنه معنور في خطئه، بل مأجور عليه.

وهذا هو نهج فقهائنا وعلمائنا في اختلافهم في الاجتهاد، فلم يجرح بعضهم بعضاً، بل أشى بعضهم على بعض برغم ما اختلفوا فيه.

ومن المؤسف اليوم أن يوجد من بين المشتغلين بالدعوة إلى الإسلام من يتوجه بالنم والتجريح لكل من يخالفه، متهمًا إياه بقلة الدين، أو باتباع الهوى أو بالابتداع والانحراف، أو بالتفاق، وربما بالكفر!

وكثير من هؤلاء لا يقتصرن في الحكم على الظواهر، بل يتهمون النبات والسرائر، التي لا يعلم حقيقة ما فيها إلا الله سبحانه، كأنما شقوا عن قلوب العباد واطلعوا على دخالتها!

ولم يكُن من ألسنة هؤلاء أحد من القدامي، أو المحدثين، أو المعاصرين من لا يقول بقولهم في قضايا معينة، حتى وُجد من يسب بعض الأئمة الأربع في الفقه، ومن يسب بعض أئمة السلوك والزهد.

وهذه من المزالق التي يتورط فيها كثير من المنتسين إلى التيار الديني: الطعن والتجريح، فيمن يخالف وجهتهم، أو مذهبهم في الاعتقاد أو الفقه أو السلوك، فتجد بعض المنتسين إلى مذهب يطعنون في المذهب الآخر وإمامه.

ومن الخطأ الذي يقع فيه بعض المتدينين: أنهم لا يسمحون للشخص الذي يثقون بمنزلته في العلم أو في الدين، بأي زلة تزلها قدمه في الفكر أو في السلوك، وتراهم

⁷² البخاري، صحيحه: 19/8، كتاب الأدب، باب {بِاَنَّهَا الَّذِينَ امْتُوا اخْتَبَرُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ لَمْ وَلَا تَجْسِسُوا }، ومسلم، صحيحه: 4/1985، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم الظن والتجمس والتنافس والتناقش ونحوها.

⁷³ سورة النور، الآية: 12.



منزلة واحدة يهدمون جهاد إنسان وجهوده طوال عمره، ويهيلون التراب على تاريخه كلّه.

الفرع الثالث: بعد عن المرأة واللدد في الخصومة:

وهو من الأمور التي تقرب بين أصحاب الرأي المختلف، فالإسلام مع أمره بالجدال والتي هي أحسن فائدة نم المرأة، الذي يراد منه التغلب على المخالف بأي طريق، دون التزام منهج علمي متزن بين الطرفين.

وهذا ما نه الله به المجادلين من أهل الشرك والكفر، بقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَاوِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٌ مُبِينٌ ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خَرْبٌ وَلُذْيَقَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابٌ أَحْرَقِيْقٌ} ⁷⁴.

كما نهه النبي عليه السلام بطريقة الترغيب بتركه بقوله: "إِنَّ رَعِيمَ بَيْتَنِي فِي رَبِيعِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمَرْأَةَ وَإِنْ كَانَ مُحْفَأًا، وَبَيْتَنِي فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكَذِبَ وَإِنْ كَانَ مَازِحًا، وَبَيْتَنِي فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَنَ حُكْمَهُ".⁷⁵

وقوله عليه السلام: "مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أُوْثَا الْجَنَّةَ" ⁷⁶ ثم تلا رسول الله عليه وسلم هذه الآية: {وَقَالُوا أَلَهُمَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكِ إِلَّا جَدَلَ بِلْ هُمْ قَوْمٌ حَسِّمُونَ}.⁷⁷

وذلك أن الأمة إذا حرمت التوفيق، تركت العمل، وغرقت في الجدل، ولا سيما أن هذا موافق لطبيعة الإنسان التي لم يزكيها الإيمان كم قال تعالى: {وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا}.⁷⁸

وقد يشاهد على الساحة الإسلامية بعض الناس لا هم لهم إلا الجدل في كل شيء، وليس لديهم أدنى استعداد لأن يعدلوا عن بعض آرائهم، وإنما يربون الآخرين أن يتبعوهم فيما يقولون، معتقدين أنهم على حق دائمًا، وغيرهم على باطل أبدًا، ومنهم من يذم التعصب للمذاهب، وهو يضع مذهبًا جديداً، يقاتل الآخرين عليه،... وغيرهم.

الفرع الرابع: الحوار والتي هي أحسن:

وهو من الدعائم الأساسية في أدب الاختلاف وال الحوار، وهو ما أمر الله به في قوله: {إِذْ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَاءُهُمْ بِالْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنْ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّمِينَ}.⁷⁹

فالقرآن فرق في التعبير بين المطلوب في الموعظة والمطلوب في الجدال، ففي الموعظة اكتفى بأن تكون حسنة، أما في الجدال فلم يرض إلا أن يكون والتي هي أحسن،

⁷⁴ سورة الحج، الآية: 9-8.

⁷⁵ أبو داود، سننه: أول كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، 178/7، وقال فيه شعيب الأرناؤوط: أنساده حسن.

⁷⁶ الترمذى، سننه: أبواب تقسيم القرآن، باب ومن من سورة الزخرف، 378/5، وقال: "هذا حديث حسن صحيح".

⁷⁷ سورة الزخرف، الآية: 58.

⁷⁸ سورة الكهف، الآية: 54.

⁷⁹ سورة النحل، الآية: 125.

يعني أنه إذا كان هناك أسلوبان، أو طريقتان لإدحاماً حسنة، والآخر أحسن منها وأفضل، فالواجب على المأمور أن يتبع التي هي أحسن.

وسر ذلك: أن الموهعة ترجع عادةً إلى الموافقين الملزمين بالمبداً والفكر، فهو لا يحتجون إلا إلى موهعة تذكرهم، وترق قلوبهم وتجلو صائمهم، ونقوي عزائمهم، على حين يوجه الجدال عادةً إلى المخالفين، الذين قد يدفع الخلاف معهم إلى شيء من القسوة في التعبير، أو الشحونة في التعامل، أو العنف في الجدل، فكان من الحكمة أن يطلب القرآن اتخاذ أحسن الطرائق وأمثلها للجادل أو الحوار، حتى يؤتي ثماره.

ومن هذه الطرائق أو الأساليب أن يختار المجادل أرق التعبيرات وألطافها في مخاطبة الطرف الآخر. إن بعض المتحاورين في مسائل العلم والدين، يخيل أنهم يتفاوتون لأنهم يتجادلون.

الخاتمة:

نستطيع بعد ذلك أن نعرض أهم أسباب الاختلاف باختصار:

- الاختلاف في الاستعدادات الفطرية والمكتسبة لدى الناس جميعاً ومنهم العلماء، فالناس طبائعهم متباعدة، وقد رأوا مختلفاً، فالاختلاف بين الناس واضح في الملكات والتفكير والفهم.
 - اختلاف البيانات وال بصور دفع الأئمة إلى اختلاف في الأحكام الفرعية، فكان الإمام الواحد لا يغير من اتجهاده في المسألة الواحدة إذا تغيرت هذه الظروفة، كما حصل للإمام الشافعي رضي الله عنه، وكما حصل مع الصاحبين بعد وفاة الإمام أبي حنيفة، وكما نرى من الاختلاف في الأمور الاجتهادية الفرعية بين المتفقين والمتأخرین في المذهب الواحد، ولذلك وضعوا القاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام لتغير الأزمان" لتأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وأنها خالدة وحجة على المؤمنين بها والحقين عليها.
 - الاختلاف في فهم النصوص عندما تكون دلالتها غير قطعية، ويكون المعنى محتملاً أو خافياً مما يؤدي إلى الاختلاف في الأحكام بين الفقهاء.
 - الاختلاف في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم حيث كانت لغة واسعة، فيها المشترك والمترافق والحقيقة والمجاز، والعلم والخاص، أدى إلى الاختلاف في فهم النص ودلالته، وإلى الاختلاف في استبطاط الأحكام.
 - الاختلاف في حجية بعض مصادر الشرع، فقد انفق الأئمة على حجية القرآن والسنة والإجماع والقياس، لكن اختلفوا في حجية باقي المصادر، فهناك من ينظر إلى فعل الصحابي مثلاً أو قتوان نظرته إلى النصوص الشرعية فيعتبرها حجة، وهناك من يخالفه في ذلك، وهناك من يعتبر عمل أهل المدينة حجة.. وهكذا.
 - الاختلاف في ثبوت النص الشرعي أو عدم ثبوته، ذلك لأن النص الشرعي هو المرجع الأول للمجتهددين جميعاً، فإذا صح الحديث واتضحت دلالته وسلم من المعارضون كان عليه الاعتماد في الحكم لا يخالف في هذا أحد، وهذا هو معنى قول الأئمة المجتهددين رضي الله عنهم: "إذا صح الحديث فهو مذهبى"، فلا يمكن لمسلم



أن يعرض عن الحديث الشريف، ولكن هناك وصول النص إلى هذا الإمام وعدم وصوله إلى غيره، وذلك لعدم الإحاطة الكاملة بالسنة. وهناك ثبوته عند هذا وعدم ثبوته عند غيره، وذلك تبعاً للاختلاف في توثيق الرجال والرواية وتصنيفهم، أو تبعاً إلى شذوذ في المتن أو في السند بالنسبة إلى سند آخر أو متن آخر، إلى غير ذلك، ففي قضي العالِم حينئذ بظاهر آية أو بحديث آخر أو بجتهد رأيه.

- الاعتقاد بضعف الحديث لمعرفة خاصة بأحد رجال السند فيرد حديثه، بينما يخفي هذا الأمر على آخر فيقبله.

نبيان الحديث: لأن السنة لم تكن مدونة في صدر الإسلام، وكان الاعتماد فيها على الحفظ، والإنسان قد ينسى.

الاختلاف في طرق الجمع والترجيح بين النصوص المتعارضة في ظاهرها: فعلى فرض الاتفاق بين العلماء على ثبوت النص وفهمه قد يعترض أمر آخر، وهو عدم سلامه هذا النص من معارض راجح من النصوص الأخرى، وهنا يصل الاختلاف في طرق الجمع بين النصوص، أو ترجح بعضها على بعض، وباب الجمع والترجيح باب دقيق يتجلّى فيه تفاوت الأفهام وعمق الانتظار.

- وفي نهاية هذا البحث بعد هذه الرحلة الطيبة في البساطتين الزاهيرتين، وقطف الثمار المتنوعة من أطيب الاختلافات الفقيحة العلمية الدقيقة والنافية، أسل الله أن ينْقُلَ هذا العمل، فما كان فيه من توفيق وتسديد فمن الله تعالى والحمد لله على ذلك، وما كان فيه غير ذلك فمنه، ومن الشيطان، ونسأل الله العفو والمغفرة عن ذلك، والصلوة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وأصحابه وأتابعيهم إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- ابن القيم، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط/1441هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية-بيروت، ط/1419هـ.
- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة- بيروت، 1379هـ.
- ابن رشد، محمد أبوالوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، ط/4395هـ.
- ابن عابدين، محمد، حاشية ابن عابدين، دار الفكر-بيروت، ط/2/1412هـ.
- ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي- السعودية، ط/1414هـ.
- ابن عرفة، محمد، المختصر الفقهي، مؤسسة خلف الخيتور للأعمال الخيرية، ط/1435هـ ت: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير.
- ابن عليش، محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر- بيروت، 1409هـ.



- ابن مفلح، إبراهيم، المبدع شرح المقعن، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط1.
- أبوذاد، سليمان: المراسيل، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1/ 1408، ت: شعيب الأرناؤوط.
- الأرموي، محمود، التحصيل من المحسوب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/ 1408هـ، ت: عبد الحميد علي أبو زنيد.
- الإسنوبي، عبد الرحمن، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ 1420هـ.
- الألوسي، محمود، روح المعاني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1/1431هـ.
- البركتي، محمد، قواعد الفقه، الصدف بيلشرز – كراتشي، ط1/1407هـ.
- البهوتى، منصور، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1/1414هـ.
- التركى، عبدالله، أسباب الاختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط3/2010م.
- الترمذى، محمد، سنن الترمذى، مكتبة ومطبعة مصطفى البانى الحلبي – مصر، ط2/ 1395هـ.
- الحصاصى، أحمد، شرح مختصر الطحاوى، دار البشائر الإسلامية- ودار السراج، ط1/1431هـ.
- الخطاب الرعينى، محمد، مواهب الجليل، دار الفكر- بيروت، ط3/1412هـ.
- الحفناوى، محمد، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، دار الوفاء- مصر، ط2/1408هـ.
- الخطيب الشربىنى، محمد، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية-بيروت، 1/1415هـ.
- الخفيف، على، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن ط8 لدار القلم).
- الخن، سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط7/1418هـ.
- الدارقطنى، علي، سنن الدارقطنى، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1/ 1424هـ، وطبعة دار المعرفة - بيروت، 1386هـ، ت: السيد عبد الله هاشم يمانى.
- الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه، دار الخير، دمشق، ط2/1427هـ.
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سورياً - دمشق، ط4.
- الزركشى، محمد، البحر المحيط ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ت: محمد ناصر.



- الزنجاني، محمود بن أحمد، تخریج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/2 1398هـ، ت: د. محمد أدیب صالح.
- السبكي، تقى الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية – بيروت، 1416هـ، 1995م.
- السخاوي، محمد، فتح المغیث شرح ألقبة الحديث، مكتبة السنة – مصر، ط/1424هـ، ت: علي حسين علي.
- الشاطبى، ابراهيم، الاعتصام، دار ابن عفان- السعودية، ط/1412هـ، ت: سليم بن عبد الهلالي.
- الشرنبلالى، حسن، مراقى الفلاح، المكتبة العصرية، ط/1425هـ.
- الشيرازى، ابراهيم، المذهب، دار الكتب العلمية- بيروت.
- الصناعي، محمد، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابى الحلبي وأولاده- القاهرة، ط/4 1379هـ.
- العتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر دمشق- سوريا، ط/3 1418هـ.
- العيني، محمود، البداية شرح الهدایة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/1420هـ.
- الفيومى، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب شرح الرافعى الكبير، المكتبة العلمية- بيروت، ط. 1.
- الكاسانى، علاء، بداعن الصنائع، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/2 1406هـ.
- الكمال بن الهمام، فتح القدير، ط بولاق.
- الماوردي، الحاوي: 1/ 203، دار الكتب العلمية، ط/1414هـ.
- المقدسي، ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ.
- النwoي، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية- بيروت، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض.
- النwoي، يحيى، شرح صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي- بيروت، ط/2 1392هـ.
- الهيثمي، ابن حجر، تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، 1357 هـ - 1983م.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية، ط2، دار السلاسل - الكويت.