

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin Sârimü'l-vâridât Adlı Eserinin Vehhâbîliğin Ortaya Çıkış Tarihi Bağlamında Kaynaklık Değeri

Kadir Gömbeyaz | 0000-0002-5204-5564 | kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr
Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Muhammed İkbâl Çoban | 0000-0002-8960-1798 | muhammed.coban@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Kilis, Türkiye

ROR ID: 048b6qs33

Öz

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî (ö. 1200/1786) Trabzon'dan İstanbul'a, Şam'dan Kudüs'e, Mekke'den Medine'ye ve nihayet tekrar İstanbul'a uzanan hayatını farklı coğrafya ve şehirlerde geçirmiş, şer'î ilimlerin pek çoğunda eserler kaleme almış velûd bir âlimdir. Kaleme aldığı eserlerden biri de "Necdli İhtiyâr (eş-Şeyhü'n-Necdî)" diye adlandırdığı birinin kendisine ulaşan (vârid) dört görüşünü ele aldığı ve bunlara karşı aklî ve naklî delillerle karşı çıktığı Sârimü'l-vâridât adlı eseridir. Bu eseri çarpıcı kılan husus, Necdli Şeyh diye bahsettiği kişinin görüşleri ve faaliyetleriyle Hicaz topraklarında etkili olmaya başlayan Muhammed b. Abdilvehhâb olmasının kuvvetle muhtemel oluşu ve eserin onun hareketinin (Vehhâbiyye) ortaya çıktığı bir bölgede ve zamanda yaşayan bir müellif tarafından kaleme alınmasıdır. Böylece hareketin ortaya çıkışı ve gelişim sürecinde aynı zamanda yaşamış bir müellifin tarihsel şahitliği söz konusu olabilmektedir. Bu risâleyi diğer Vehhâbîlik reddiyelerinden farklı kılan bir durum Necdli Şeyh'e nispet edilen dört görüşten özellikle ikisinin ("Allah'ın her fiili güzel değildir" ve "Peygamberlerin bedenlerinin kurtlanması, bayılmaları veya haşereler yüzünden ölmeleri caiz değildir") başka reddiyelerde bulunmamasıdır. Bu risâlede Trabzonî'nin Necdli Şeyh'e yönelik ifadeleri oldukça ağır ve hakaretâmidir. O, birçok kötü isimle anmasının yanında Necdli Şeyh için "Şeyhu'l-hanâzira (Domuzların Şeyhi)" şeklinde başka eserlerde görmediğimiz, kendisi için anlamlı bir gerekçeye dayanan kendisine özgü bir nitelendirme de kullanmaktadır. Ancak eserin müellif hattı olduğu düşünülen ve elimize ulaşan tek nüshasında özellikle hakaret ve aşağılama içeren ifadelerin üstünün çizildiği görülmektedir.

Hâsılı bu yazıda, İbn Abdilvehhâb ve hareketinin ortaya çıktığı ve geliştiği bir döneme şahitliğin ürünü sayılabilecek Sârimü'l-vâridât adlı eserin muhtevası, Trabzonî'nin reddettiği görüşlerin neler olduğu ve bunları nasıl reddettiği ortaya konulduktan sonra Trabzonî'nin bu şahitliğinin Vehhâbîliğin doğuş tarihi ve görüşleri incelenirken ne derece isabetli bir şahitlik yapıp yapmadığı sorgulanacaktır. Ayrıca Trabzonî'nin Vehhâbîliğe reddiye sadedinde yazdığı ileri sürülen diğer bazı risâlelerin muhatap ve hedefinin gerçekten İbn Abdilvehhâb ve Vehhâbîler olup olmadığı da tartışılacaktır. Nihai olarak nispet ettiği görüşler üzerinden İbn Abdilvehhâb'ı eleştirdiği anlaşılan Sârimü'l-vâridât'ın tam anlamıyla bir Vehhâbîlik reddiyesi olarak kabul edilip edilemeyeceği değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Muhammed et-Trabzonî el-Medenî, Muhammed b. Abdülvehhab, Vehhâbîlik, Sârimü'l-vâridât

Atıf Bilgisi

Gömbeyaz, Kadir – Çoban, Muhammed İkbâl. “Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin Sârimü'l-vâridât Adlı Eserinin Vehhâbîliğin Ortaya Çıkış Tarihi Bağlamında Kaynaklık Değeri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/Özel Sayı (Kasım 2024), 71-108.

<https://doi.org/10.33718/tid.1541590>

Geliş Tarihi : 31.08.2024

Kabul Tarihi : 16.11.2024

Yayın Tarihi : 30.11.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu makale, 17-18 Ekim 2024 tarihleri arasında gerçekleştirilen Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Source Value of Muhammad al-Trabzonî al-Madanî's *Sârim al-wâridât* in the Context of the Emergence of Wahhabism

Kadir Gömbeyaz | 0000-0002-5204-5564 | kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Muhammed İkbâl Çoban | 0000-0002-8960-1798 | muhammed.coban@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Kilis, Türkiye

ROR ID: 048b6qs3

Abstract

Muhammad al-Trabzonî al-Madanî (d. 1200/1786) was a prolific scholar who spent his life across various regions and cities, from Trabzon to Istanbul, from Damascus to Jerusalem, and from Mecca to Medina, finally returning to Istanbul. He authored numerous works in various Islamic sciences. One of his notable works is *Sârim al-wâridât*, in which he critically examines four views presented (*wârid*) to him by an individual he refers to as the "The Old Man of Najd (al-Sheikh al-Najdî)." Trabzonî challenges these views using both rational and scriptural evidence. What makes this work particularly striking is the strong likelihood that al-Sheikh al-Najdî mentioned is none other than Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, who had begun to exert influence in the Hijaz region. The fact that this work was authored by a scholar contemporary with the emergence of the Wahhâbî movement in the region lends it a unique historical significance. One aspect that distinguishes this treatise from other refutations of Wahhâbism is that two of the four views attributed to al-Sheikh al-Najdî ("Not every act of God is beautiful" and "It is not permissible for the bodies of prophets to be wormy, to faint, or to die from pests") are not found in other refutations. In this treatise, al-Trabzonî's statements against al-Sheikh al-Najdî are notably harsh and derogatory. In addition to referring to him with various negative epithets, al-Trabzonî employs a unique characterization, not seen in other works, calling him 'Sheikh al-Khanâzîra (The Sheikh of Pigs)'—a term grounded on a meaningful reason for al-Trabzonî himself. However, in the only extant manuscript copy of the work, which is believed to be the author's autograph, it is evident that the derogatory and insulting expressions are crossed out.

In this paper, the content of the work entitled *Sârim al-wâridât*, which can be considered as the product of this testimony, will be analyzed. Specifically, the views rejected by al-Trabzonî and the methods he used to refute them will be examined. Following this, the accuracy and reliability of al-Trabzonî's testimony will be questioned, particularly in relation to the historical emergence and doctrines of Wahhâbism. Furthermore, a discussion will be held on whether Ibn 'Abd al-Wahhâb and the Wahhâbîs were really the addressees and targets of some of the other treatises that al-Trabzonî allegedly wrote in refutation of Wahhâbism. Finally, an evaluation will be made as to whether *Sârim al-wâridât*, which appears to criticize Ibn 'Abd al-Wahhâb on the basis of the views attributed to him, can be fully regarded as a refutation of Wahhâbism.

Keywords

History of Islamic Sects, Muhammad al-Trabzonî al-Madanî, Muhammad b. ‘Abd al-Wahhâb, Wahhâbism, *Sârim al-wâridât*.

Citation

Gömbeyaz, Kadir – Çoban, Muhammed İkbâl. “The Source Value of Muhammad al-Trabzonî al-Madanî’s *Sârim al-wâridât* in the Context of the Emergence of Wahhâbism”. *Trabzon Theology Journal* 11/Special Issue (November 2024), 71-108.

<https://doi.org/10.33718/tid.1541590>

Date of Submission : 31.08.2024

Date of Acceptance : 16.11.2024

Date of Publication : 30.11.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This paper is a version of the unpublished paper under the same title, which was presented orally at the Symposium on Religious Life in Trabzon from Past to Present Symposium held between 17-18 October 2024, by developing and partially changing the content.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî (ö. 1200/1786) şer'î ilimlerin birçoğunda eserler kaleme almış velûd bir âlimdir.¹ Bu eserlerden biri, "Necdli Şeyh" diye adlandırdığı birinin görüşleri olarak kendisine ulaşan (vârid olan) dört meseleyi ele aldığı ve bunları aklî ve naklî delillerle reddetmeye giriştiği *Sârimü'l-vâridât*'tır. İçeriğinde görüşlerini eleştirdiği Necdli Şeyh'in büyük ihtimalle görüşleri ve faaliyetleriyle Hicaz topraklarında etkili olmaya başlayan Muhammed b. Abdilvehhâb olması ve Trabzonî'nin de bu hareketin (Vehhâbiyye) ortaya çıktığı bir bölgede ve zamanda yaşamış olması bu eseri dikkat çekici kılmaktadır. Zira bu eser aynı zamanda Vehhâbilîğin ortaya çıkış ve gelişim sürecinde yaşamış bir müellifin tarihsel şahitliğini ifade etmektedir. İşte bu yazı, söz konusu şahitliğin ürünü kabul edilebilecek *Sârimü'l-vâridât*'ın muhtevasına yönelik bir inceleme ile tespit etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Trabzonî'nin reddettiği görüşlerin neler olduğu ve bunları nasıl reddettiği ortaya konulduktan sonra Trabzonî'nin satırlara döktüğü ifadelerin Vehhâbilîğin doğuş tarihi ve görüşlerini incelerken vakıya ne denli uygun olup olmadığı sorgulanmakta ve bu bağlamda eserin kaynaklık değerine dair birtakım mülahazalarda bulunulmaktadır.

1. Sârimü'l-vâridât Adlı Risâlenin Özellikleri

Eserin tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041 numarada yer alan mecmuanın ihtiva ettiği risâlelerin 16.sı olarak 187b-194b varakları arasında yer almaktadır. Mecmuanın müellifin kaleminden çıkmış olması hasebiyle nüshanın da müellif hattı olduğu düşünülmektedir. Nüsha kenarlarında müellifin metinde olması gerektiğini düşündüğü birtakım notlar ilave edilmiştir. Yine özellikle Necdli Şeyh'e yönelik hakaretâmiz ve istihzâ ifadelerin daha sonra üstünün çizildiği görülmektedir. Bu ifadeler her ne kadar üstü çizilmiş olsa da okunabilmektedir. Risâlenin metni bir yüksek lisans tezi kapsamında² ilim dünyasına sunulmuştur. Ancak tezde yazmadaki kenar notlarının çoğu yazıya geçirilmemiş, yine bizzat müellifin kendisi tarafından üstü çizildiği düşünülen ifadeler müellifin bunlardan pişman olması gerekçesiyle³ metne dahil edilmemiştir. İbn Abdilvehhâb'ın fikirlerini dile getirip yaymaya ve faaliyetlerde bulunmaya henüz başladığı bir dönemde kendisi hakkındaki şahitliği ve algıyı işlediğimiz bu yazı için üstü çizili ifadelerin önemli olduğu düşüncesiyle bu yazının sonuna, kenar notları ve üstü çizili ifadeleri içerecek şekilde risâlenin metnini yeniden neşretmeyi uygun gördük.

1.1. Risâlenin İsmi

Risâlenin "Sârimü'l-vâridât" şeklindeki isimlendirmesi bizzat müellifin kendisi tara-

- 1 Hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Mahmûd es-Seyyid ed-Dugaym, "eş-Şeyh Muhammed et-Trabzonî el-Medenî fî rihletihî ile'ş-Şâm ve Mısır", *el-Hayât* (2009), <https://www.sauress.com/alhayat/53354> (erişim 30.08.2024); Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*, ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 423-438; Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/304-305.
- 2 Mustafa İdris Kırmacı, *Osmanlı Dönemi Vehhâbilik Reddiyeleri: Trabzonî Mehmed Efendi'nin es-Sârimü'l-vâridât İsmi Risalesi Örneği: Neşir, Tercüme ve Tahlili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2024), 27-42. Arapça metin neşrinin yanı sıra metnin Türkçe çevirisi ve Süleymaniye Koleksiyonundaki yazma nüshanın görüntülerinin tümü de teze ilave edilmiştir.
- 3 Kırmacı, *Osmanlı Dönemi Vehhâbilik Reddiyeleri*, 2.

findan yapılmıştır (bk. 187b). Metinde de belirttiği üzere Trabzonî, Necdli Şeyh'e nispetle kendisine vârid olan dört görüşü bu risâlede incelemiştir. O yüzden isimlendirmede seçilen "vâridât" ifadesi, bu görüşleri bizzat kendisinin duymadığı veya okumadığı, ancak kendisine başkası/başkaları vasıtasıyla ulaştığını ifade etmektedir. Böylece bu risâle müellifin kendisine ulaşan dört vârideyi sarm (صَرم) etmekte, yani kesip koparmaktadır. Trabzonî'nin risâlesi için "Vârideleri Koparıp Atan" şeklinde Türkçeye çevirebileceğimiz *Sârimü'l-vâridât* ismini seçmiş olması iddialı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim risâlenin hamdele kısmındaki "hamd ... ümmeti için hakkı batıldan ayırt edecek kimseler gönderen Allah'adır" ifadesinde de hem kendisine hem de esere hakkı batıldan ayırma misyonu yüklediği düşümlü olabilir.

1.2. Risâlenin Yazılış Amacı

Trabzonî, risâlesine besmele, hamdele ve salve ile başladıktan sonra giriş kısmında kendisine Müslümanları tekfir eden, haddi aşmış ve şeytanı imam edinmiş bir taifenin başını çeken Necdli bir şeyhin görüşlerinin ulaştığını belirtir. Kendisine ulaşan bu görüşler, onu 'çok öfkelenirmiş' ve 'Allah'ın dinini koruma iştiağı kendisini harekete geçirerek' (bk. 187b) bu risâleyi yazmasına sebep olmuştur. Ancak risâledeki bazı ifadeler, Trabzonî'nin bu risâleyi doğrudan bu Necdli Şeyh'in görüşlerini reddetmek gayesiyle değil de ona uyan birini uyarmak için yazdığını ihsas etmektedir. Nitekim ilk varidenin sonunda "o halde durum böyleyken sen Necdli Şeyh'e talebe olmuş oluyorsun" demektedir (188b). Bundan sonra üzerini çizdiği şöyle bir ifade yer almaktadır: "... öyle ki onun yellenmeleri senin kalbinde hâsıl oluyor, böylece sen Allah'ın Müslümanlar için çizdiği yolları kesmeye müsait hale gelmiş oluyorsun. Sana veyl olsun ... bu yaptığından dolayı tecdid-i iman yapmalısın" (188b). Bu ifadeler Trabzonî'nin esas hedefinin Necdli Şeyh değil de ona uyduğunu düşündüğü bir başka muhatap olduğunu göstermektedir. Yine bir başka yerde, Hz. Peygamber'e okunan bir şeyin sevabının gönderilmesi hususunda delillerini arz ettikten sonra "Kimse kalkıp da Allah'ın ihsanı tamamlanmıştır, bundan sonra artık ihsanı olmaz. O halde biz de amellerin sevabını ona gönderelim diyecek kadar..." dedikten sonra "Böyle bir görüşü ancak bir deli veya felsefe ilimlerine dalmaktan Ehl-i Sünnetin delillerini bilmeyen bir câhil veyahut da Necdli şeyhe/ihtiyara talebe olmuş bir sûfi söyler." (191a). Burada muhtemelen risâleyi de kaleme almasına sebep olan muhatabına göndermede bulunmakta ve ona "Necdli şeyhe talebe olmuş bir sûfi" demektedir. İlginç olan Necdli şeyhe tâbi olan diye nitelediği muhatabını sûfi olarak nitelemesidir. Kendisi de tarikat ehli bir sûfi olduğunu bildiğimiz Trabzonî,⁴ burada sûfi ifadesiyle belki softa derviş anlamını kastettiği düşünülebilir.

Ayrıca Trabzonî, üçüncü varidede Necdli Şeyh'in ifadelerinin bazısının Türkçesini de vermektedir. Bu durumun onun bu risâleyi Vehhâbîliğe reddiye olarak değil de muhtemelen İstanbul'da Necdli şeyhe uyan bir kişiye ve daha genelde de Osmanlı okuyucusuna hitaben yazdığını gösterdiği öngörülebilir.

1.3. Risâlenin Yazılış Tarihi

Trabzonî, risâlenin sonunda ne zaman telif ettiğine dair bir temmet kaydı düşmemekte-

4 Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 429.

dir. Ancak tamamı Trabzonî'ye ait 18 adet eserin içerisinde yer aldığı 1041 nolu mecmuanın son risâlesinin son sayfasında bir temmet kaydı düşülmüştür. Bu temmet kaydında “Risâle yazarının elinde 1169 senesinde Recep ayından geriye 17 gün kala İstanbul'da (Konstantinyye), Süleymaniye Medreselerinden birinde ikindi namazı sonrası tamamlandı” demektedir. Burada çoğul olarak değil de tekil olarak “er-risâle” denmesi, diğer risâlelerin de bu son risâle ile aynı tarihte yazılmış olduğunu kesin bir şekilde kabul etmemize maalesef imkân tanımamaktadır.⁵ Son eser olan *ed-Dürerü's-semîne* için düşünülen bu tarih Trabzonî'nin 11 Recep 1169 tarihinde yani 17 Nisan 1756'da İstanbul'da ve muhtemelen Süleymaniye Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüb (kütüphaneci) olarak görevi başında olduğunu göstermektedir.

Mecmuadaki temmet kaydı düşünülen bir başka risâle 169a-186a varakları arasında yer alan *Risâle fi hukmî'd-duhân/Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* adlı risâledir. Buna göre Trabzonî bu risâlenin yazımını 1170 yılında Mevlid-i Nebi ayında Cuma günü tamamlamıştır.

Trabzonî ve eserleri üzerine araştırmalarıyla tanınan Mahmûd ed-Dugaym, Trabzonî'nin pek çok eserini tarihlendirmiştir. Onun tarihlendirmesine göre *Sârimü'l-vâridât* 1170/1756'da yazılmıştır.⁶ Ancak Dugaym tarihlendirmeyi hangi nüshaya veya veriye göre yaptığına dair bir bilgi vermemiştir. Dugaym'ın tespiti doğru kabul edildiğinde Trabzonî'nin *Sârimü'l-vâridât*'i İstanbul'a dönüp Süleymaniye Kütüphanesi'nde çalıştığı dönemde kaleme aldığı anlamına gelmektedir. İbn Abdilvehhâb'ın görüşlerinin kendisine dolaylı bir şekilde ulaşması ve risâlenin bazı yerlerinde Türkçe çevirilerin yapılmış olması risâlenin İstanbul'da ve oradaki muhatap kitlesine yönelik yazılma ihtimalini güçlendirmektedir.

1.4. Risâlenin Önemi

Risâleyi dikkat çekici kılan husus, Vehhâbî davetin henüz yeni yayılmaya başladığı dönemlerde aynı coğrafyada yaşamış, bu nedenle de harekete dair bir fikri veya algısı olan bir müellif tarafından -velev ki İstanbul'da- kaleme alınmış olması, böylece Vehhâbî hareketin ortaya çıkışı ve gelişiminin tarihi bağlamında muhalif bir Osmanlı âlimi tarafından nasıl tanındığı ve tanıtıldığına dair fikir vermesidir. Osmanlılar döneminde kaleme alınan Vehhâbîlik reddiyelerini inceleyen Koçak, risâlenin “Vehhâbî davetin henüz erken dönemlerinde yazılmış olmasına rağmen hakkında çok fazla bilginin bulunmaması”na işaret etmekte ve bunun da “risâlenin fazla yaygınlaşmadığı düşüncesini akla getirdiğini” belirtmektedir.⁷ Bunun ileride de işaret edeceğimiz üzere bu risâlenin gerçek anlamda bir Vehhâbîlik reddiyesi olmaması, muhtemelen İstanbul'da bir muhataba yönelik yazılması ve belki başka birtakım sebeplerle dolaşıma girmemesi yaygın bir tanınırlığa ve etkiye sahip olmamasında rol oynamış olabilir.

Diğer Vehhâbîlik reddiyeleri ile mukayese edildiğinde risâleyi en farklı kılan hususların başında Vehhâbilîğin en çok eleştirildiği konulardan daha ziyade “Allah'ın her fiili güzel de-

5 Koçak *Sârimü'l-vâridât*'ın mecmuadaki diğer risâleler gibi 1170/1756'da yazıldığını belirtmektedir; bk. Ebru Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yönelik Reddîyeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 393. Ancak risâlenin sonunda bir temmet kaydı düşülmediği için yazılış tarihi konusunda bu şekilde kesin bir kanaate varmayı mümkün görmüyoruz.

6 Dugaym, “Müellefâtü Hasen et-Trabzonî el-Matbû'a ve'l-mahtûta”, *el-Hayât* (2009), <https://www.sauress.com/alhayat/54270> (erişim 30.08.2024).

7 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yönelik Reddîyeler*, 393.

ğildir” ve “Peygamberlerin bedenlerinin kurtlanması, bayılmaları veya bittten ölmeleri caiz değildir” gibi başka reddiyelerde İbn Abdilvehhab’a ve/veya Vehhâbiliğe nispet edilmeyen, aslında edilmesi de güç olan görüşler üzerinden eleştirilmesidir.

Trabzonî’nin eleştirilerini Vehhâbî hareketin siyasi yönü özelinde yapan reddiyelerden olmayıp ilmî açıdan yapılmış bir reddiye olduğu da burada söylenmelidir.

Risâlenin “Osmanlı uleması tarafından yazılan ilk Vehhabilik reddiyesi” olduğu söylenese de⁸, ilk reddiyenin 1144/1732 tarihinde yazıldığı⁹ ve *Sârimü’l-vâridât*’tan önce de yazılan diğer başka reddiyelerin bulunduğu göz önüne alındığında bu değerlendirmede kastedilenin belki İstanbul merkezli Osmanlı uleması tarafından yazılan ilk reddiye olduğu düşünülebilir. Yine Trabzonî’nin “Vehhâbîlerin Osmanlı toplumunda siyasi yönleri dışında tam tanınmadığı bir dönemde ... akımın neredeyse tüm fikirlerine hâkim biri olarak”¹⁰ bu reddiyeyi kaleme aldığı gibi yorumların abartılı olduğunu söylemek mümkündür.

2. Risâlenin Muhteva Analizi

2.1. Risâlenin Hedefe Oturttuğu Necdli İhtiyar (eş-Şeyh en-Necdî) ve Kimliği Üzerine

Trabzonî, görüşlerini duyduğunda fazlasıyla öfkelenerek dini savunma sâikiyle kaleme aldığı risâlede hedefe oturttuğu kişinin açıkça ismini vermeyip onu “Necdli İhtiyar/Necdli Şeyh (eş-Şeyhu’n-Necdî)” olarak nitelemektedir. Trabzonî, her ne kadar eserinde muhatabının adını hiç anmasa ve “Necdli Şeyh” adlandırması ile iktifa etse de Muhammed b. Abdülvehhâb’la aynı dönemde yaşamış olmaları bu risâlenin muhatabının İbn Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) olduğu ihtimalini güçlü kılmaktadır. Doğduğu yer olan Uyeyne’de barınmayan İbn Abdülvehhâb 1158/1745 senesinde Dir’iyye’ye geçerek Muhammed b. Suûd ile ittifak kurmuştur. Vehhâbî davet bu tarihten itibaren siyasi bir kisveye bürünmüş ve muhaliflerini savaş dahil her türlü yöntemle boyun eğdirmeye çalışmıştır. Trabzonî tam da Vehhâbî davetin erken dönemine tekabül eden 1741-1756 ile 1761-1768 yılları arasında Hicaz’da bulunmuştur. Emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker ilkesini silah üzerinden pratiğe geçiren Vehhâbî fikirlerin Hicaz’da duyulmuş olma ihtimali oldukça güçlüdür. Bu sebepten ötürü Trabzonî’nin muhatabı olan Necdli Şeyh büyük ihtimalle Muhammed b. Abdülvehhâb’dan başkası değildir. Öte yandan İbn Abdülvehhâb görüşleriyle tanınmaya başladığı ilk dönemlerde muhalifleri tarafından kendisi ve etrafındaki kişiler “Necdli Şeyh ve avâneleri” şeklinde nitelenmiş, toplum tabanında gittikçe yayılmasıyla hareket süreç içerisinde başka isim ve nitelendirmelerle anılır olmuştur.¹¹

İbn Abdülvehhâb için “Necdli ihtiyar” anlamında “Necdli Şeyh (eş-Şeyhu’n-Necdî)” nitelemesinin hem diğer reddiye yazarları hem de Trabzonî tarafından tercih edilmesi mânidârdır. Zira bu nitelendirme aslında Hz. Peygamber’e suikast düzenlemesine karar verilen Mekke müşriklerinin bir toplantısı ile alakalı rivayetlere göndermede bulunmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber’e inanan Müslümanların sayısı artmaya başlayınca ne yapacaklarını

8 Kırmacı, *Osmanlı Dönemi Vehhâbîlik Reddiyeleri*, 62.

9 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbiliğe Yönelik Reddiyeler*, 573.

10 Kırmacı, *Osmanlı Dönemi Vehhâbîlik Reddiyeleri*, 64.

11 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbiliğe Yönelik Reddiyeler*, 32.

görüştük üzere Mekke müşrikleri Daru'n-nedve'de bir araya gelmişlerdir. Toplantıya İblis de bir ihtiyar kılığında katılmıştır. Kendisinin kimliği hakkında "Necd halkından bir ihtiyar" (eş-şeyh min ehli'n-Necd)¹² olduğu söylenmiştir. Toplantıda Hz. Peygamber'in hapsedilmesi veya sürgün edilmesi teklifleri ileri sürülmüş, ancak Necdli ihtiyar (eş-Şeyh en-Necdî) bunlara itiraz etmiş, nihayet Ebû Cehl'in her kabileden seçilecek birer gencin Hz. Peygamber'i öldürmek üzere suikastta bulunması yönündeki teklifini desteklemiştir.¹³ Necdli İhtiyar (eş-Şeyhu'n-Necdî) tabiri yine karşımıza Hz. Peygamber'in henüz peygamber olmadan önce gerçekleşen Hacerü'l-esved'in Kâbe'deki yerine yerleştirilmesi hadisesinde Hz. Peygamber'in genç yaşına rağmen bu iş için seçilmesine itiraz eden kişiyi tanımlarken karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Her ne kadar İblis'i Necdli İhtiyar kılığında tasvir eden bu rivayetlerin problemliliğine dikkat çekilmekte¹⁵ ve itibar edilmemesi gerektiği belirtilse de¹⁶ "Necdli İhtiyar" kılığında İblis tasviri gelenekte ve Müslüman hafızada yerini almıştır. Bu nedenle İbn Abdilvehhâb'ın fikirleriyle ve faaliyetleriyle ortaya çıktığı ilk dönemlerde "Necdli İhtiyar (eş-Şeyhu'n-Necdî)" olarak betimlenmesi anlamlıdır. Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin de bu betimlemeyi özellikle benimseyip sürdürdüğü görülmektedir.

Trabzonî, Necdli Şeyh hakkında başka aşağılayıcı nitelemelerde de bulunmaktadır. Bunların belki de Trabzonî'ye özgü olanı "Domuzların Şeyhi (Şeyhü'l-hanâzıra)" nitelemesidir. Trabzonî'nin Necdli Şeyh için en çok kullandığı kötüleme lakabı budur. Bunu da bilinçli kullandığını söyler. Trabzonî'ye göre, söz konusu Necdli Şeyh, "Allah'ın her işi güzel değildir. Eğer öyle olsaydı o zaman domuzu ye madem" şeklinde bir ifade kullanması sebebiyle daha önce hiçbir sapkın fırka mensupları için kullanılmayan bu ismi hak etmiştir (bk. 191b).

Bunun dışında kullandığı başka kötülemler ve aşağılayıcı nitelemeler de bulunmaktadır. Örneğin, "Şeytân'ın âvânelerinin en büyüklerinden biri" (bk. 187b); "şiarı iftira atmak" (bk. 187b, 188a) ve "niyeti Müslümanları küfre nispet etmek olan" (bk. 187b); "kör" (bk. 188b); "kadınlarla bir arada bulunmaktan çekinmeyen" (bk. 188b); "Allah'tan korkusu olmayan, İslam'ın ipini boynundan çıkarmış, Allah'tan utanmayan/hâyâsı olmayan, Müslümanları yerli yersiz tekfir eden" (bk. 188b); "Lanetlilerin Şeyhi (Şeyhu'l-melâ'ine)" (bk. 193a) gibi. Yine nüshada üstü çizili yerlerde kimi zaman Necdli Şeyh'in fikirlerini yellenmeye benzeter (bk. 188b, 191b).

2.2. Risâlede Reddedilen Görüşler (Vârideler/Vâridât) ve Gerçeklik Değeri

Trabzonî, risâlede Necdli Şeyh'in söylediği kendisine ulaşan dört görüşü (vârideler/vâridât) zikredip sonra da onları aklî ve naklî delillendirmelerle çürütmeye çalışmaktadır.¹⁷ Bu görüşler ve bu görüşlerin gerçeklik değerine dair değerlendirmelerimiz şöyledir:

12 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, ta'lîk ve tahrîc: Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. bsk. 1410/1990) 2/122.

13 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/123.

14 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 1/122.

15 Mehmet Azimli, "Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti", *Mîlel ve Nihal* 5/3 (2008), 51-79; Cafer Acar, "Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016/2), 311-338.

16 Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 17/460.

17 Bu bölümde risalenin metnine yapılan referanslar dipnot alanını fazlalaştırmaması için metin içerisinde parantez arasında gösterilecektir.

2.2.1. Birinci Vâride: “Falancanın ruhuna Fâtiha diyen şirke düşer”

Necdli Şeyh “Falancanın ruhuna fâtiha’ diyen kimsenin şirke düştüğü” görüşündedir. Zira böyle bir sözü eden şahıs Allah’tan başkasına tapmış olur. Trabzonî’ye göre şirk olmayan bu söz ibadetin sevabını hediye etme manasına gelir ki, bu ibare Araplar arasında da bu şekilde kullanılır. Daha sonra müellif, Hz. Peygamber’den nakledilen ve işlenen ibadetin sevabının bir kimsenin ruhuna gönderilebileceği görüşünü destekleyen rivayetleri sıralar. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber kendisine ölen annesi için verebileceği en güzel sadakanın ne olduğunu soran Sa’d b. Ubâde’ye su kuyusu kazmasını tavsiye etmiş, bir diğer rivayette sadaka vermenin ölüye faydasının dokunacağını belirtmiş ve kişinin ölen anne babası için hacetmesi durumunda onları cehennem azabından âzâd edeceğini söylemiştir.

Sadece Hz. Peygamberin sözleri ile iktifa etmeyen müellifin aktardığına göre, Hz. Hasan ve Hüseyin ölümünden sonra babaları adına köle azat etmişlerdir (188a). Yine müellif Hz. Peygamber’in, kişinin ölümlerinden sonra ebeveynine olan iyiliğini devam ettirmek için onlar adına namaz kılma, oruç tutma ve sadaka verme gibi amelleri işleyebileceği hadisini aktarıp Hz. Peygamber’in ümmeti adına bir koç kurban etmesini de bir ibadetin başkası adına edilebileceğine delil göstermiştir (188a).

Bu siyakta varit olan hadislerin çokluğuna işaret eden müellif daha sonra risâlenin başından sonuna kadar sık sık kullanacağı “şeyhu’l-hanâzira (domuzların şeyhi)” terkiibini kullanarak muhatabı olan Necdli Şeyh’e seslenmiş ve rivayetlerin görüşlerinin butlânını ortaya çıkarttığını belirtmiştir (188a). Sonra muhatabına bu hadisleri rivayet eden muhaddislerin de kâfir olup olmadığını sormuştur. Müellife göre muhatabı olan Necdli Şeyh bu muhaddisleri tekfir etmesi durumunda kâfir olur. Zira bu insanların Müslümanlıklarında şüphe yoktur. Necdli Şeyh mezkûr soruya olumsuz cevaplama durumu ise tutarsızlığa düşer. Zira müellife göre “falancanın ruhuna fatiha” denilmesi ile Hz. Sa’d’ın annesi için kuyu kazdırmasında ve “Bu Ümmü Sa’d adınadır” demesi arasında bir fark yoktur. Şayet Hz. Sa’d’ın yaptığı şirk olsaydı Hz. Peygamber onun bu filini onaylamazdı (188a).

Bu cümlelerden sonra Mehmed Efendi sözlerini adeta Necdli Şeyh’ten başkası ile muhatabı olmuşçasına sürdürür. Muhatabına Necdli Şeyh’e öğrencilik yaptığı için Allah’a giden yolu kesen fikirlerin kalbinde yer edindiğini söyler. Necdli Şeyh’in fikirlerini -üstü sonradan çizilmiş kısımda- ‘yellenme’ olarak adlandıran müellif bu ibareyi risâlenin farklı yerlerinde aynı manaya gelen farklı kelimelerle tekrarlayacaktır. Muhatabını olduğu durumdan sakındıran müellif ona teccid-i İslam yapmasını öğütler (188b).

Trabzonî’nin Necdli Şeyh’e nispet ettiği ikinci vâride, ilk vâride gibi ‘işlenen amellerin ölüye bağışlanıp bağışlanmayacağı’ bahsi altında değerlendirilebilecek bir mahiyete sahiptir. O nedenle birinci ve ikinci görüşün değerlendirmesini ortak olarak ikinci vâridenin sonunda yapacağız.

2.2. İkinci Vâride: “Amellerden hâsil olan sevabın Hz. Peygamber’e hediye edilmesi bâtıldır, caiz değildir”

İkinci görüşü nakletmeden önce Trabzonî, Necdli Şeyh’i şiirsel bir dil ile hicvetmeye başlar. Kör olan bu şeyh kadınlarla bir arada durmaktan çekinmeyen Allah’tan korkmayan,

İslam'ın ipini boynundan çıkarıp yerli yersiz Müslümanları tekfir eden bir kimsedir (188b). Allah'tan bu şeyhi helâk etmesini niyaz eden müellif, Necdli Şeyh'inamellerden hâsıl olan sevapların Hz. Peygamber'in ruhuna hediye edilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir (188b).

Fıkıh kitaplarının özellikle hac bahislerinde bu konunun fukahâ tarafından enine boyuna ele alındığını belirten müellife göre ister mali ister bedenî olsun bütün ibadetlerden hâsıl olan ecir hayatta veya ölü olması fark etmeksizin başka birinin ruhuna bağışlanabilir (188b). Bu görüşün Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu belirten müellif, delil olarak birden fazla rivayete başvurur. Anne babasına olan iyiliğinin onların ölümlerinden sonra nasıl devam edeceğini soran sual sahibine Hz. Peygamber onlar adına namaz kılıp oruç tutmasını tavsiye etmiş, kendisi kabristandan geçtiğinde Kur'an'dan belirli yerleri okuyup sevabını o kabristanda medfûn olanlara hediye etmiş ve edilmesini de teşvik etmiştir. Ölülerin kendileri adına dünyada işlenen ibadetlerden ötürü mesrûr olduklarını belirten Hz. Peygamber, ümmeti için kurban kesmiş ve ölü için yapılan istiğfarın ona ahirette mükâfat olarak döneceğini belirtmiştir (188b).

Bu delillerden sonra müellif aksi kanaatte olanların dayandıkları naslara değinmeyi ihmal etmemiştir. Sevabın ölüye ulaşmayacağını söyleyenlerden özellikle Mu'tezile, "İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder" (Necm 53/39) âyetini delil gösterir. Müellif, kendisine hediye edilen sevabın ona ulaşmasının âyetin zâhiri ile çelişmediğini çeşitli nakiller ve argümanlarla ortaya koyar (189a).

Ölüye başkasının işlediği ibadetlerin sevabının vâsıl olmayacağını söyleyenlerin bir diğer delili ise Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "İnsan öldüğü zaman üç şey haricinde ameli kesilir" hadisidir. Müellif bu hadiste kesilenin kendi ameli olduğu ve hadisten başkasının amelinin sevabının ona ulaşmasının aksine bir hükmün istinbat edilemeyeceğini ifade eder. Sevabı ulaştırıran Allah'tan başkası değildir (189a).

Sevap hediye etmeye karşı çıkanların dayanak edinebileceği bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'e atfedilen "Kimse kimsenin yerine oruç tutmasın ve namaz kılmasın. Ama onun orucu ve namazı yerine fakir doyursun" hadisini müellif bu amelleri başkası adına işlemenin o kulun üzerinden teklifi kaldırmayacağı şeklinde yorumlar. Bu kısımdan sonra müellif, kişinin başkası zimmetinde olan ibadetleri eda edişinin üç kısma ayrılacağını söyler. Zekât ve fitır sadakası gibi salt mâlî olan ibadetlerde başkası adına ibadeti edâ etmek geçerlidir. Çünkü bu tür ibadetlerdeki illet fakirlere yardım etmektir. İlet yerine geldiği için sorumluluk mükellefin zimmetinden kalkar. Namaz ve oruç gibi salt bedenî olan ibadetlerin ise başkası adına eda edilmesi geçerli değildir. Çünkü bu ibadetler ile kişinin nefsi emmâreyi yorarak terbiye etmesi ve dizginlemesi hedeflenmiştir. Hem bedenî hem mâlî olan ibadetlerde ise mükellefin edâ etmekten âciz olması durumunda başkasının onun adına eda etmesi geçerlidir. Bu konuda Hanefî fıkıh eserlerinde yararlandığını belirten müellif okuyucuyu Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eseri ve İbnü'l-Hümâm'ın *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhi gibi kaynaklara yönlendirir. Bunun yanında Şâfi bir âlim olan Suyûtî'nin *Şerhu's-sudûr fi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr* eserinde Ehl-i sünnet'in görüşünü en güzel biçimde savduğunu söyler (189b).

Bu satırlardan sonra muhaliflerin argümanlarını değerlendirmeye tekrar dönen Trab-

zonî, Necm suresi 39. âyetinin muhaliflerine değil bilakis kendilerine hüccet olduğunu, ölümden sonra amelin kesileceği hadisinden ise kişinin kendi işlediği amelin sonlanacağını anlamamız gerektiğini savunur. Ölüye o ameli vardırıran Allah: “Bana dua edin, duanızı kabul edeyim” demiştir. Bu âyet haddizatında duanın kaza ve kaderi değiştiremeyeceğine itikat eden Mu'tezile'ye karşı bir delildir. Zira kazâ, muvakkat yani geçici ve mübrem yani kesinleştirilmiş olarak ikiye ayrılır ve dua muvakkat kazânın değişmesine yol açabilir.

Bu kanaati için Ali el-Kârî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber'ine müracaat edilebileceğini belirten müellife göre bazı fakihler, başkasının ruhuna sevap hediye etmek için işlenen ibadetin nafîle olabileceği gibi farz bir ibadet olmasında da bir sakınca olmadığı kanaatindedirler. Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Haskefî gibi birden fazla Hanefî fakîhinin de bu görüşte olduğunu belirten müellife göre bir kimsenin herhangi bir ücret almaksızın okuduğu Kur'an tilavetinin sevabı da ölünün ruhuna ulaşabilir. Ona göre kabri başında ücreti mukabilinde Kur'an okunmasını vasiyet eden kimsenin bu vasiyeti geçersizdir. Lakin böyle yapmayıp, Kur'an'ı öğrenmek ve öğretmekle iştigal eden birine malından verilmesini isterse bu sadaka kapsamına girer ve vasiyeti geçerlidir. Buna kıyasen Buhârî ve diğer hadis kitaplarının serdedip okunması için kurulan vakıfların da sahih olduğunu belirten Trabzonî, hadis kitaplarına bakmanın bile ibadet olduğunu söyler ve bir saat ilim mütalaa eden alimin yetmiş sene ibadet eden zahitten hayırlı olduğu, hadislerin haddizatında dinin kendisi oldukları rivayetlerine işaret eder (190a).

İnsanın işlediği amelin sevabını herhangi bir kula hediye edebileceği gibi Hz. Peygamber'e de hediye edebileceğine kâni olan Trabzonî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'e salât getirmelerini kullarına emretmiştir. Salât da haddi zatında Allah'tan Hz. Peygamber'in dünya ve ahirette şanının yüce olmasını istemektir ve bir başkası için yapılan bir ibadettir (190a).

Hz. Peygamber'e sevap bağışlamanın edepsizlik olduğunun düşünülmemesi gerektiğini söyleyen müellife göre her namazın oturuş kısmında Tahiyat duasını okurken söylenen “es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi” lafzında da Hz. Peygamber için rahmet niyaz edilmesi, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin Allah'tan rahmet duasında bulunması ve mescide girip “Allah'ım beni ve Muhammed'i bağışla” diyen bedevinin bu sözünü onaylaması bir edepsizliğin söz konusu olmadığını göstermektedir. Kaldı ki, “Ben dahi Allah affetmezse Cennet'e kendi amelikle giremem” diyen Hz. Peygamber dahil kimse Allah'ın rahmetinden müstağni değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ali'nin onun adına kurban kesmesi de bunda bir sakınca görmeyenlerin bir diğer argümanıdır (190b).

Kur'an tilavetinden hasıl olan sevabın Hz. Peygamber'in ruhuna bağışlanması hususunda âlimlerin görüş birliği içerisinde olmadıklarını belirten Trabzonî, bu konuda herhangi bir rivayetin vârid olmamasından ötürü Şâfi fakîhi İbnü'l-Firkâh (ö. 729/1329) gibi bazı âlimlerin bu fiili çirkin bir bid'at olarak gördüklerini belirtir (190b). Bu grup, yapılanın selefi olmayan bir uygulama olması yanı sıra Hz. Peygamber'in zaten ümmetinin işlediği bütün sevaplara ortak olduğu ve zaten ortak olduğu bir amelin sevabının ona bağışlanmasına da ihtiyacı olmadığını savunurlar. Fakat başta Sübkî olmak üzere diğer bir kesim bunun aksi bir kanaate sahiplerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in sevap bağışlanmaya muhtaç olmaması bağışlamaya mâni olamaz. Zira yapılan bağış kendisine işlenen amele ortak olması sevabından ayrı bir sevap olarak ona vâsil olur. Bu gerekçelendirmeyi oldukça yerinde bulan

müellif üstte zikrettiği, Hz. Peygamber'in de Allah'ın fazlı ve rahmeti olmazsa kendi ameli ile cennete giremeyeceği hadisine tekrar işaret eder ve bu görüşü benimsediğini belirtir. Aksini söyleyen kimse adeta Allah'ın ihsanına bir sınıır çizmiştir. Böyle bir fikri ise ya deli veya felsefeye dalıp Ehl-i sünnet'in delillerinden bihaber bir cahil veya Necdli Şeyh'ten et-kilemiş bir sûfi iddia edebilir. Oysa Gazzâlî'nin *İhyâu'l-ulûm* olmak üzere birden fazla kaynakta aktarılan ve seleften Alî b. el-Muvaffak'ın eda ettiği seksen hacdan yetmişinin sevabını Hz. Peygamber'e bağışlaması ve Hz. Peygamber'in onun rüyasına girip bu amelini takdir ettiğini belirten rivayet söz konusu bağışın meşruiyetine delildir. Hanefî otoritelerden Ali el-Kârî'nin eda ettiği hacın sevabını Hz. Peygamber'in ruhuna hediye ettiğini belirten müellif kendisinin de aynı şekilde eda ettiği bir hacın sevabını Hz. Peygamber'in ruhuna bağışladığını belirtir (191a).

Bu cevaplardan sonra Trabzonî, Necdli şeyhe yönelip önceki hakaretlerini tekrar ederek sözüne başlar ve ona Müslümanların Hz. Peygamber'e olan edeplerinden ders çıkarıp onlara uymasını söyler. İnat edip yüz çevirecekse yellenmeye benzeyen bu fikirlerinden hâsıl olan kokarcavârî kokularını kendilerinden uzak tutmasını söyler ve bu ibareleri övgü kabul etmesini isteyerek sözlerine son verir.

Trabzonî'nin Necdli Şeyh'e nispet ettiği ilk iki görüşü çürütmek adına zikrettiği delillerin ortak noktası amellerin sevaplarının bağışlanabileceğidir. İlk görüşe itiraz ederken genel olarak sadaka, zekât, hac vb. ibadetlerin sevaplarının bağışlanabileceği belirtilen rivayetleri serdedip bu rivayetlerin Kur'an tilavetinin sevabının bağışlanması lehine de delil teşkil edeceğini savunur. İkinci görüşünü eleştirirken de hem aynı konuya değinir hem de sevap başışı bağlamında Hz. Peygamber'in, ümmetinden ayrı tutulamayacağını savunur.

Kelam kitaplarından ziyade fıkıh külliyatlarında ele alınan, Kur'an tilavetinin sevabını bağışlamanın meşruiyeti hakkında dört mezhebin fakihleri arasında müspet veya menfi yönde bir görüş birliği oluşmamıştır. Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup bir kesim fakih bu tür bir başışı seleften bir örneği bulunmayan bir uygulama olarak görmüş, kerih saymış ve bidat görmüşlerdir.¹⁸ Esasen Trabzonî de bu ihtilafın farkındadır. Eserinde İbnü'l-Firkah gibi bazı isimlerin, Hz. Peygamber'e Kur'an tilaveti bağışlanmasına karşı çıktıklarını dercetmiş ve İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751/1350) *er-Rûh* adlı eserinden bu yönde alıntılar yapmıştır (190b). Öte taraftan Hanefî ve Hanbelî mezhebinin mutemet görüşü bu uygulamanın meşruiyetini benimsemektedir.¹⁹

Bu konuda Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ne düşündüğünü saptamak için onun eserlerine ve mektuplarına dönüş yaptığımızda karşımıza Trabzonî'nin iddia ettiği kadar sert görüşlere sahip bir profil çıkmamaktadır. Muhammed b. Abdilvehhâb *Ahkâmu temenni'l-mevt* adlı, ölüm ile ilişkili konular üzerine vârid olan rivayetleri topladığı eserinde ibadetlerden hâsıl olan sevabın ölünün ruhuna bağışlanmasına olumlu yönde delil olacak rivayetlere

18 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mesâilü'l-mensûre*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dârul-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1417/1996), 83; Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sagîr alâ akrebi'l-mesâlik*, thk. Mustafa Kemal Vasfî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.) 1/568.

19 Hanefiler için örnek olarak bk: Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, 1386/1966), 2/243; Hanbeliler için örnek olarak bk: Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî, *el-İknâ*, Abdüllatif Muhammed Musa el-Sübki (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 1/236.

yer vermiştir. Hatta bu rivayetlerden biri olan ve Hz. Hasan ve Hüseyin'in babalarının ölümlünden sonra köle azat edip sevabını ona bağışladıklarını belirten rivayet²⁰ Trabzonî'nin İbn Abdilvehhâb'ı eleştirdiği satırlarda da yer almıştır.

Sadece mali ibadetlerde değil, İbn Abdilvehhâb bedenî ibadetlerin de ölümlerinin ruhlarına bağışlanabileceği belirtilen iki rivayete de eserinde yer verir. Bu iki rivayetten ilkinde Hz. Peygamber'in: "Her kim Fatiha, İhlas ve Tekâsür surelerini okuyup sonra 'Allah'ım senin Kitab'ından şu okuduklarımdan hâsıl olan sevabı şu kabir ehlinin mümin ve müminelerine bağışladım' derse o kabir ehli Allah katında ona şefaet ederler" derken, diğer rivayette: "Kim kabristana girip Yâsîn Suresi'ni okursa Allah o kabristanda medfûn bulununların azabını hafifletir ve o kabristanda gömülü olanlar adedince okuyana sevap yazılır" demektedir.²¹ İbn Abdilvehhâb'ın bu rivayetler üzerine bir yorum yapmaksızın yer vermesi ve ölüye sevabın ulaşmasına karşı çıkanların değil de cevaz verenlerin delillerine yer vermesi, Trabzonî'nin muhayyilesindeki gibi konu hakkında katı bir duruşu olmadığını gösterebileceği gibi bu rivayetlerden bihaber olduğu algısını da boşa çıkarmaktadır.

Bunun dışında İbn Abdilvehhâb'ın, Hanbelî fıkının önde gelen isimlerinden İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 682/1283) *eş-Şerhu'l-kebîr* ve Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin²² (ö. 885/1480) *el-İnsâf* adlı eserleri üzerine yaptığı ihtisarında bu konuya değindiği görülmektedir. Bu satırlarda mezhebin bir diğer güvenilir kalemi Mecd İbn Teymiyye'nin²³ (ö. 652/1254) işlenen ibadetlerden hâsıl olan sevabın Hz. Peygamber'e bağışlanmasını meşru gördüğü nakledilmektedir. Yine aynı siyakta Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) buna karşı çıktığına yer verilmiştir. Buna göre Trabzonî'nin İbnü'l-Kayyım'dan naklettiği illete dayanan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in zaten ümmetinin işlediği bütün amellere ortak olduğuna vurgu yaparak böyle bir bağışı meşru görmemektedir.²⁴

Vehhâbî hareketin sonraki temsilcileri de bu konunun ihtilafı olduğuna vurgu yapmışlardır. Mesela Muhammed b. Abdilvehhâb'ın oğlu Abdullah'a Kur'an tilaveti, namaz ve hac benzeri ibadetlerin sevabının ölüye bağışlanıp bağışlanamayacağı sorulduğunda o ulemanın bu konuda ihtilaf içinde olduklarını nakletmiş ve yapanın da yapmayanın da ayıplanamayacağı ifade etmiştir.²⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ölümünden sonraki yüzyılın Vehhâbî ulemasının öncü isimlerinden ve Suud Devleti'nin değişken coğrafyasında farklı yerleşim merkezlerinde kadılık görevi üstlenmiş Ebû Butayn'a da aynı soru sorulduğunda; yapılan tavaf, kılınan na-

20 Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî, *Ahkâmu temenni'l-mevt*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sedhân - Abdullâh b. Abdurrahmân el-Cibrîn, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 3/75.

21 İbn Abdilvehhâb, *Ahkâmu temenni'l-mevt*, 3/75.

22 Şam'ın Hanbelî otoritelerinden Burhaneddin İbn Müflih'in öğrencisi ve onun vefatı ile ders halkasını devr alan ve bir dönem Dimaşk Hanbelî kadılığı görevini yürüten fakih. Kendisi Şam'da vefat etmiş ve Kâsiyûn mezarlığına defnedilmiştir; bk. Ferhat Koca, "Merdâvî, Ali b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/177.

23 Tefsir, kıraat, hadis ve diğer ilimlerde tebarüz eden, Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesi Hanbelî fakih; bk. Celal Kirca, "İbn Teymiyye, Mecdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/390-391.

24 İbn Abdilvehhâb, *Muhtasarü'l-İnsâf ve's-Şerhu'l-kebîr*, thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd., *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 2/224.

25 *ed-Dürerü's-seniye fî'l-ecvibeti'n-necdiyye*, der. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim el-Âsimî en-Necdî (b.y.: y.y., 5. bs., 1414/1994), 5/150.

maz, tutulan oruç ve okunan Kur'an'dan hâsıl olan sevabın ölünün ruhuna hediye edilmesinin âlimlerin ekserisi indinde caiz olduğunu belirtmiş; lakin ölüye dua etmenin ve onun adına sadaka vermenin evla olduğu notunu düşmüştür.²⁶

Tilavetin sevabının başışına müsamahakâr bir bakışa sahip olduğu görülen Vehhâbî harekete ait fetva ve eserlerde ölünün Kur'an okunmasını bidat veya şirk gördükleri durumların da olduğu görülür. Mesela İbn Abdilvehhâb, İbn Teymiyye'nin eserlerine yaptığı ihtisar çalışmalarından birinde ondan bazı satırlar iktibas etmiştir. Bu satırlarda İbn Teymiyye kendi zamanında bazı kimselerin yaptıkları ibadetlerin sevaplarını peygamberlere başışlarken adeta bunun karşılığını Allah'tan değil, peygamberlerden umduklarını söyler. Ona göre bu fiil yaratan ile yaratılanı eşit tutması bakımından şirk, Hz. Peygamber'in sünnetinde vârid olmaması bakımından da bidattir.²⁷ Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu satırları herhangi bir itirazda bulunmaksızın naklettiğini göz önünde bulundurursak, onun da aynı kanaatte olduğunu düşünebiliriz.

Yine İbn Abdilvehhâb'ın iki oğluna, bazı insanların ölü evinde yedi gün boyunca toplanıp Fatiha okuyup ölüye dua ettikleri söylendiğinde onlar bu fiilin bidat olduğunu söylemiş ve ne Hz. Peygamber ne de ashabının böyle bir işe kalkışmadığını ileri sürmüşlerdir.²⁸ İbn Abdilvehhâb'ın ve Vehhâbî hareketin öncülerinin bu ibarelerine baktığımızda onların salt biçimde ölüye tilavetten hâsıl olan sevabın başışlanmasına karşı çıkmadıklarına, karşı olsalar bile bu konuyu ihtilaf edinilmesi caiz bir konu saydıkları görülür. Buna karşılık belli bir ritüele bürünmesi veya ölünün hak ettiğinden daha fazla takdis edildiğine kanaat etmeleri halinde Vehhâbî hareket bu başışı cevaz dairesinin dışında addetmektedir.

2.2.3. Üçüncü Vâride: “Allah'ın her fiili güzel değildir”

Necdli Şeyh'ten kendilerine ulaşan üçüncü görüşü zikretmeden önce Trabzonî, Necdli Şeyh'in mühlidlerin şeyhi olduğunu ve çokça küfre düştüğünü söyleyerek sözlerine başlar (191b). Ona göre mezkûr şeyh Allah'ın bütün fiillerinin güzel olmadığını iddia etmekte ve şayet her fiili güzel ise domuzun da güzel olması, buna binaen muhatabının domuz etini de yiyebilmesi gerektiğini söylemektedir. Trabzonî'ye göre tam da bu sebepten ötürü Necdli Şeyh hiçbir sapkın bidatçi hakkında kullanılan “domuzların şeyhi” lakabını hak etmiştir (191b).

Onun bu görüşünün batıl bir görüş olduğunu savunan müellif, S “O yarattığı her şeyi güzel yapmış” (Secde 32/7) ve “En güzel yaratana bırakıp Baal'e mi taparsınız?” (Sâffât 37/125) âyetlerini karşı argüman olarak gösterir. Trabzonî, Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yapmış olmasını, onun her şeyi bir hikmet üzere yarattığı şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamanın dışında İbn Abbâs'ın bu âyeti maymunların güzel olmadıkları, fakat Allah'ın onun yaratılışını en mükemmel olacak biçimde yaptığı şeklinde tefsir ettiğini aktarır. Yine İbn Abbâs bu âyeti tefsir ederken Allah'ın yarattığı her çirkin şeyi en güzel biçimde yarattığını aktarır. Trabzonî ikinci âyetin tefsirinde de bir önceki gibi birden fazla kavil olduğunu belirtmiş-

26 *ed-Dürerü's-seniyye*, 5/150.

27 İbn Abdilvehhâb, *Mesâil lehhasahâ's-Şeyh Muhammed ibn Abdilvehhâb min kelâmi İbn Teymiyye, Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 12/109-111.

28 *ed-Dürerü's-seniyye*, 5/141.

tir. Kimileri mezkûr âyetten, O'nun en mükemmel biçimde yarattığını anlarken kimileri de Allah'ın yarattığı her hayvanın uzvunu onun hayatını idamesine en güzel katkıyı sunacak biçimde yarattığı açıklamasına gitmişlerdir (192a).

Allah'ın fiillerinin çirkin olmakla vasıflanamayacağını savunan Trabzonî'ye göre kendisini es-Selâm ismi ile müsemma kılan yaratıcı her türlü ayıp ve noksan hasletten münezzehtir. O âlemde sakınılması durumunda çok daha büyük hayra vesile olması hasebiyle şerri yaratmıştır. Yine O kendini el-Cemîl diye adlandırmıştır. O hem zatı hem sıfatları hem de fiilleri bakımında güzel olandır. "Allah güzeldir, güzeli sever" dediği rivayet edilen Hz. Peygamber'in bu sözünü şârihler açıklarken, O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri olmak üzere her bakımdan güzel olduğunu ifade etmişlerdir (192a).

Yine Hz. Peygamber'den aktarılan dualar arasında vârid olan "Şer senden değildir" sözü de müellife göre kendi görüşünü destekler mahiyettedir. Bu âyetin de birden fazla açıklaması vardır. Kimileri, Allah'ın içerdiği daha büyük bir hayırdan ötürü şerri yarattığı şeklinde açıklamayı tercih ederken kimileri ise mahlukatın aksine şerrin yaratıcı açısından şer olmadığını söylemişlerdir. Bundan ötürü şerri yaratmış olsa bile şerrin Allah'a izafe edilmesi ve "Şerrin yaratıcı" denilmesi veya "ey domuzların ve köpeklerin yaratıcısı" denilmesi edebe aykırıdır. Hz. Peygamber'e nispet edilen dualardan bir diğerinde geçen "Güzel övgü sana mahsustur" ibaresi de bu siyakta zikredilebilecek bir diğer delildir. O bu sözyle Allah'ın güzel sıfatların sahibi olduğunu ifade etmiştir. Bir başka duasında Hz. Peygamber'in "Hayır senin elindedir" diyerek şerrin Allah'a nispet edilemeyeceği anlaşılmaktadır (192a).

Müellife göre, güzellik bakımından dereceleri farklı olsa da Allah'ın bütün yarattıkları güzeldir. O Tin Suresi 4. âyette insanı en güzel biçimde yarattığını bize haber vermiştir. Yine bu siyakta Hanefî akîde manzûmelerinden *Bed'ü'l-emâlî*'nin şerhinde yer alan ve Allah'ın hayrı ve şerri murâd ettiğini ifade eden beyitlere atıfta bulunan Trabzonî'ye göre, şer kullarla ilintili olduğu yönüyle şer diye isimlendirilir. Fakat onu irade eden Allah hakkında böyle bir vasıflandırma söz konusu değildir. Bu siyakta Allah'ın küfrü, günahları ve zulmü yarattığı itirazının gelebileceğini tahmin eden müellif bunları yaratmanın kötü olmadığı kanısındadır. Kötü olan bunları işlemek ve kesb etmektir. Zaten Allah'ın akıbeti güzel olmayan bir şeyi yaratmayacağı delillerle sabit olduğundan bizim kötü zannettiğimiz her şeyin arka planda Allah katında iyi bir vazifesi vardır (192b).

"En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın" mealindeki âyet de Allah'ın fiillerinin hepsinin iyi olduğuna işaret eden bir başka delildir. Buna göre Allah'ın güzel isimlerle müsemma olması onu kemal sıfatlarla muttasıf olmasındandır. Onun isimleri hakkında doğru yoldan sapmanın bir çeşidi de ona dua ederken edebe mugâyir isimleri izafe etmektir (193a).

Necdli şeyhin domuzdan yola çıkarak yaptığı çıkarım Allah'a karşı edepsiz olmasındandır. Domuzun yenilmeyecek olması çirkin olduğunu göstermez. Allah'ın Kur'an'da mükerrem kıldığı insanı da yemek helal değildir (193a).

Konuya dair başka cevaplar da sıraladıktan sonra müellif, Necdli Şeyh'i İslam'a dönme ve şu an üzerine olduğu dinden tövbe etmeye çağırır. Eğer icabet ederse kendisine rıfk ile

davranılacağını, yüz çevirir ise Müslümanların meclislerini terk etmesini ister. Necdli Şeyh'i kabalıkla niteleyen Trabzonî, onun cehaletine bir ilaç olmadığını belirtir. Bazen dinden çıkan muhatap dövülmeyi hak eden bir kâfirdir (193b).

Trabzonî, Necdli şeyhin Allah'ın her fiilinin güzel olmayabileceği görüşünü savunmak için domuzu örnek gösterip eğer domuz güzel bir şey olsaydı tüketilmesi meşru bir hayvan olurdu dediğini ileri sürmektedir. Bu ifadelerden Trabzonî'nin fiil ile mef'ûl bir tuttuğu, ya da İbn Abdilvehhâb'ı bir tutuyor imiş gibi göstermek istediği fark edilmektedir. Kendisi de bu konuda ona verdiği cevaplarında fiil ile mef'ûl aynı şeye tekabül ediyormuşçasına domuzun yaratılışının bir hikmeti olduğunu belirterek Allah'ın her fiilinin güzel olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Allah'ın fiillerinin güzel oluşu veya olmayışı üzerine bir ibaresine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdilvehhâb bu konuya düşünce dünyasında yer ayırmamış olabilir. Zira onun muhalifleri ile girdiği tartışmalar daha çok kendisinin uluhiyet tevhidini dediği ve Allah'tan başkasına ibadet etmek olarak algıladığı fiiller ve ritüeller üzerinedir.

Öte yandan İbn Abdilvehhâb'ın eserlerinde Allah'ın fiilleri hakkında bazı mücmel ibarelere rastlamak mümkündür. O Kasım halkına yazdığı mektubunda 'fırka-i nâciye'nin Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda Kaderiyye ve Cebriyye arasında bir konumda olduklarını belirtmiş, fakat daha fazla detay vermemiştir.²⁹ Enfâl Suresi üzerine yazdığı tefsirinde ise Allah'ın her fiilinde hikmet sahibi olacağını belirtmiştir.³⁰ Onun bu satırları üzerinden Allah'ın fiillerinin tahsîn-takbîhi üzerine bir çıkarımda bulunmak zordur. Trabzonî'nin iddiasını teyit edecek bir ibaresine de rastlanılmamaktadır.

Vehhâbî hareketin daha sonraki aşamalarında yazılan eserlere göz attığımızda da bizi farklı bir manzara karşılamamaktadır. Hareketin farklı nesillerinden isimler Allah'ın fiillerinin sıfatları gibi insana benzemekten münezzehe olduğunu belirtmişlerse de konuyu husun-kubuh bağlamında ele alan bir kaynağa rastlanılmamaktadır. Fakat İbn Abdilvehhâb'ın torunlarından Abdurrahmân b. Hasan, Trabzonî'nin değindiği konuya yaratan-yaratılan ilişkisi bağlamında değinmiştir. O bâtil gördüğü vahdet-i vücûd inancını savunan kesimleri eleştirirken onların Allah'ın fiilleri ile mahlukatı bir tuttıklarını ifade etmiştir. Abdurrahman'a göre Kur'an ayetlerine bakıldığında fâil-mef'ûl arasında, yani yaratan ile yaratılan arasında kesin bir ayırım söz konusudur.³¹ Her ne kadar bu satırlar İbn Abdilvehhâb'a ait olmasa da onun torununun Allah'ın fiilleri ile mahlukatını ayırması, 'domuzu çirkin görüp Allah'ın fiillerini de çirkin gördüler' meâlinde eleştiren Trabzonî'nin kurgusuna paralellik arz etmemektedir.

Diğer Vehhâbî reddiyelerinde ve İbn Abdilvehhâb'ın görüşleri arasında zikredilmeyen "Allah'ın her fiili güzel değildir" şeklindeki görüşün Trabzonî'ye hangi bağlamda ve ne şekilde ulaştığı net değildir. Zira onun yaptığı savunuda Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olup bir hikmete dayandığı ama bunlardan bazısının insanlar için yasaklandığı veya necis kılın-

29 İbn Abdilvehhâb, *er-Resailü's-şahsiyye*, thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd., *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 6/8.

30 İbn Abdilvehhâb, *Muhtasarı tefsîr sûretü'l-Enfâl*, thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd., *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 12/23.

31 *ed-Dürerü's-seniyye*, 3/193.

diği belirtilmekte, zaman zaman ‘şerri yaratmak değil kesb etmek şerdir’ şeklinde Ehl-i Sünnet’in Allah’ın fiilleri ve şer ilişkisi bağlamındaki görüşleri zikredilmektedir. Bu bağlamda İbn Abdilvehhâb’ın farklı bir görüşü savunacağını beklemek güçtür. Vahdet-i vücûd reddiyesi bağlamında ‘bu düşüncüyü savunmak bütün yaratılmışları tek varlığın tezahürü kılmak olur, o halde domuz da tek varlığın bir tezahürü olmuş olur’ şeklinde bir itiraz olarak ileri sürülmüş olabilir mi sorusu akla gelmektedir. Vahdet-i vücûd nazariyesi o dönemde en çok tartışılan ve taraflar arasında ciddi farklılaşma sebebi olmuş konuların başında gelmektedir. Üstelik İbn Abdilvehhâb’ın da sonraki Vehhâbî düşüncesinin de vahdet-i vücûd düşüncesine muhalif olduğu malumdur. Fakat yine de İbn Abdilvehhâb’ın vahdet-i vücûd düşüncesini red bağlamında domuz örneği üzerinden bir itirazda bulunduğu dair yazılı bir delil bulunmamaktadır. Üstelik ‘Allah’ın her fiili güzelse o zaman domuzu da ye bakalım’ demesi de konunun bağlamını vahdet-i vücûddan uzaklaştırmaktadır. Böylesi bir görüş Trabzonî’ye bu şekilde sözlü/dolaylı olarak aktarılmıştır. Veyahut Trabzonî’nin İbn Abdilvehhâb’ın görüşlerine uyduğu için uyarmak istediği muhatabının zihninde İbn Abdilvehhâb’ı kötü gösterip onu tesirinden kurtarmak için böyle bir kurguda bulunduğu da düşünülebilir.

Necdli Şeyh’e nispet ettiği bu görüşün diğer Vehhâbîlik reddiyeleri içerisinde bulunmamasını “Vehhâbîler eleştirilirken genellikle gözden kaçan bir konu” ve “risâlenin en orijinal maddesi” şeklinde değerlendirenler olsa da³² bu değerlendirmeler ancak bu görüşün İbn Abdilvehhâb ve/veya Vehhâbî düşüncede bir karşılığının bulunduğu gösterilmesi ile anlamlı olacaktır.

2.2.4. Dördüncü Vâride: “Peygamberler için birtakım bedenî hastalıklar caiz değildir”

Trabzonî, “lanetlilerin şeyhi (şeyhu’l-melâ’ine)” diyerek andığı Necdli Şeyh’in Müslümanları fütursuzca tekfir ettiğini belirtir ve Allah’tan onu helak etmesini niyaz eder. Bu duadan sonra Necdli Şeyh’ten kendisine ulaşan dördüncü görüşe geçen müellife göre bu şahıs Hz. Eyyûb’un bedenine kurtçukların düşmesini, Peygamberlerin bayılmalarını veya bazı peygamberlerin bittten dolayı ölmelerini caiz görmeyi küfür ve sapkınlık olarak nitelendirmektedir (193b).

Bu görüşün butlânını ispat sadedinde öncelikle peygamberlik makamı için mümkün olan şeylerle imkânsız olanları açıklamak gerektiğini düşünen müellif açısından resuller doğruluk, emanet ve vahyi tebliğ ile mükelleftirler. Onların bu hasletlerine aksi bir davranış sergilemeleri imkansızdır. Zira böyle bir davranış sergilemeleri halinde onlara inanmanın ve iktidâ etmenin bir anlamı kalmayacaktır (193b).

Peygamberlik makamının her insanın müptela olabileceği bedenî hastalıklardan münezze olmadiğini belirten Trabzonî’ye göre hastalık onların makamında bir eksiklik oluşturmamaktadır. Peygamberlerin hastalıklara düşer olmalarının çeşitli hikmetleri olabileceğini düşünen müellife göre, ahirette ecirlerini arttırmak, uyarı, öğretim gibi hususlar bu hikmetlerden sayılabilir. Bu sözlerine *Cevheretü’t-tevhîd* manzûmesi başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan iktibas ettiği beyitlerle görüşünü delillendirmeye çalışır (193b).

32 Kırmacı, *Osmanlı Dönemi Vehhâbîlik Reddiyeleri*, 63.

Daha sonra nübüvvetin şartlarını serde girişen müellife göre; akıl, zekâ, fetânet, kendinden insanları uzak kılacak ve saygınlığına halel getirecek her türlü kötü hasletten uzak bulunmak ve hür olmak peygamberliğin şartlarındandır. Erkek olma şartında Eş'arîler'e aralarında ayrılık olduğuna işaret eden Trabzonî, erkek olmanın da nübüvvet şartlarından biri olduğu fikrindedir. Bu şartlardan sonra müellif son bir şarta değinir ki, o da insan olmaktır. Bu siyakta "Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor." (Kehf 18/110), "Şayet peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam suretine sokar(dık)" (En'âm 6/9) ve "Yeryüzünde yerleşip dolaşan melekler bulunsaydı elbette onlara da peygamber olarak gökten bir melek gönderirdik." (İsrâ 17/95) âyetlerinin zikrettiği şart için delil teşkil ettiğini ileri sürer. İnsanların peygamberlerden vahyi sağlıklı bir şekilde telakki etmelerinin ancak böyle mümkün olacağını söyleyen müellife göre onların zâhirleri insan suretinde olsa da bâtınları her türlü noksanlıktan münezzehtir (194a).

Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Eyyüb'ün vücudunu kurtçukların kapladığı, kurtlanan bu yaralardan irin akıp koktuğundan bahsedilir.³³ Hatta bu kokudan insanların rahatsızlık duyduğu halkın kendisini çöplüğe attığı da isrâiliyat yoluyla Kur'an tefsirlerine girmiştir. Tabi bu tiksindirici durumun bir peygamberin başına gelmesinin caiz olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Zira Kur'an'da Hz. Eyyüb'ün nasıl bir hastalığa yakalandığından ve bunun süreçlerinden bahsedilmemiş, yalnızca "Ayağımı yere vur! İşte yıkanacak ve içilecek soğuk bir su (dedik)" (Sa'd 38/42) âyetiyle nasıl şifa bulduğu söz konusu edilmiştir. O nedenle bazı âlimler peygamberlerde insanlarda tiksinti uyandıracak hastalık ve rahatsızlıkların bulunmasının caiz olmadığını söylerken bazıları da isrâiliyat kaynaklı bu anlatımları imkân dahilinde görek kabul etmiştir.³⁴ Trabzonî'nin sunumuna bakıldığında Necdli Şeyh Hz. Eyyüb'ün bedeninin kurtlanması, peygamberlerin bayılması veya bit gibi haşerat sebebiyle ölmesi gibi onların şanına yakışmayacak, tiksinti uyandıran veya akıl sağlıkları hakkında şüpheye düşüren, küçük görülmelerine yol açacak durumları caiz görmemekte, bunları caiz görmeyi küfür ve sapkınlık olarak nitelemektedir. Trabzonî ise 'peygamberlerin dış görünüşleri, bedenleri ve bünyelerinin beşer vasıflarıyla muttasıf olduğunu; makamlarını zedelemeyecek, ilim ve marifetlerine halel getirmeyecek diğer insanların başına gelebilen hastalıklar, rahatsızlıklar, ölüm ve insanî hâller gibi şeylerin onların de başına gelebileceğini' düşünmektedir (194a).

Yazma nüshada dördüncü varidenin giriş kısımlarının üstü çizilse de mazmûnunda Trabzonî, Necdli Şeyh'e 'peygamberlerin bayılmaları veya bedenlerine kurtların musallat olması veyahut da bittin dolayı ölmesi gibi beşerî hastalıklara düşer olduklarını söylemek küfürdür' şeklinde bir görüş nispet etmektedir. Bu haddi zatında ilginç ve Trabzonî'nin diğer eleştirilerinin ekseninden uzak bir eleştiridir. Zira kendisinin ilk üç eleştirisinde Necdli Şeyh'i ne evliyaya ne de peygamberlere karşı saygı göstermeyen, hatta Allah'ın fiillerine çirkin diyerek yaratıcının makamına dil uzatan bir kimse olarak okuyucuya lanse etmiştir. Hatta kendisi ikinci eleştirisinin üstü çizilmiş son satırlarında Necdli Şeyh'i Müslümanların peygamberlerine nasıl muamele ettiklerine bakmaya çağırmıştır. Bu son suçlamasında

33 Kitab-ı Mukaddes, Eyüp 7:5.

34 Konuyla ilgili bir araştırma için bk. Resul Şahin, "Eyyub Peygamber'in Hastalıkla İmtihanı", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (2022), 205-231.

ise onun Necdli Şeyh'i peygamberleri beşerî hastalıklardan bile masum gören bir konuma oturttuğu gözlemlenmektedir.

İbn Abdülvehhâb'ın yazdığı eserlere bakıldığında Trabzonî'nin iddiasının tersine bir kanıda olduğu gözlemlenmektedir. O İbn Teymiyye'nin fetvaları üzerine yaptığı ihtisar çalışmasında "Eyyüb'u da an! Hani rabbine, 'Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün' diye niyaz etmişti." (Enbiyâ 21/83) âyetine yer vermiş;³⁵ diğer bir ihtisar çalışmasında ise baygınlık geçiren kimsenin ayılınca gusletmesi gerektiğini gerekçelendirirken Hz. Peygamber'in bayıldıktan sonra gusül abdesti aldığı belirtmiştir.³⁶ Bu iki ibareye bakılırsa İbn Abdilvehhâb, Trabzonî'nin nispet ettiği son görüşün tam zıddı bir kanaate sahiptir.

Muhteva analizi kısmında belirttiğimiz üzere özellikle Hz. Eyyub hakkında vücudunun kurtlanıp irinler aktığı, bu irinlerin pis kokuya yol açtığı ve bu koku sebebiyle kavmi tarafından çöplüğe atıldığı şeklindeki isrâiliyatta yer alan rivayetler ismetü'l-enbiyâ bağlamında tartışılmış, bazı saygın İslam âlimlerinin bu gibi insanlarda tiksinti uyandıracak hastalıkların peygamberlerde görülmesinin caiz olmadığını söylemiştir.

Tam da burada Trabzonî'nin yaşadığı dönemde özellikle peygamberlerin bayılmaktan (iğmâ) masum oldukları yönünde görüşler ileri süren bazı kimselerin çıktığını Trabzonî'nin çağdaşı olan bir âlimin, Seyyid Ali b. İbrâhim el-Borlevî'nin İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâlu zu'mi'l-hâsidîn isimli risâlesinden öğreniyoruz. Hayatı hakkında bir bilgi bulunmayan ancak risâlesinin mukaddimesinde 1168-1171/1754-1757 tarihleri arasında tahtta bulunan Osmanlı Padişahı III. Osman'a (ö. 1171/1757) yönelik övgülerinden hareketle 12./18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden dolayısıyla da Trabzonî'nin çağdaşı olduğunu anladığımız Borlevî, peygamberin bayılmaktan masum olup olmadıklarını merkeze alan bir risâle kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu durumu "bazı cahiller hizipçilik ve inatçılıklarından dolayı tertemiz olan peygamberlerin masum oldukları bazı hususlarda ileri geri konuşmaya başladılar ve bazı insanlar onlara kulak verip vesveselerine kapıldılar. Onlar müttakilerin hiçbir kitabında geçmediği halde peygamberlerin iğmâdan (baygınlık) korunmuş olduklarını iddia ettiler. Bu nedenle bazı arkadaşlar iğmâyı ele almamı ve peygamberlerin ismeti konusunu delileriyle ortaya koymamı istediler..."³⁷ Trabzonî'nin çağdaşı olan ve daha önemlisi eserini Trabzonî'nin *Sârimü'l-vâridât*'i ile neredeyse aynı tarihlerde yazma ihtimali bulunan Borlevî'nin kendi döneminde ismet-i enbiya konusunu ve bu bağlamda peygamberlerin bayılmadan masum olup olmadıklarını tartışan birtakım kişilerin mevcudiyetinden haber vermesi konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu tartışmalarda İbn Abdilvehhâb'ın ve görüşlerinin bu konuyu tartışan kişiler açısından ne denli bir etkiye sahip olup olmadıklarını, İbn Abdilvehhâb'ın ve çevresindekilerin bu konuyu hususen tartışıp tartışmadıklarını bilemiyoruz. Ancak konunun o dönemde güncel bir tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır.

35 İbn Abdilvehhâb, *Mesâil lehhasahâş-Şeyh*, 12/112.

36 İbn Abdilvehhâb, *Muhtasaru'l-İnsâf*, 2/58.

37 Seyyid Ali b. İbrâhim el-Borlevî, *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâlu zu'mi'l-hâsidîn*, çev. Mustafa Selim Yılmaz, "Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi" içerisinde, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 210-235, 227. Borlevî ve risâlenin tahlili için makalenin inceleme kısmına bk. Mustafa Selim Yılmaz, "Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mi'l-hâsidîn* Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 210-235.

2.3. Bir Reddiye Olarak Risâlede Takip Edilen Usûl ve Üslup

Trabzonî'nin risâlede kullandığı üslup sert, alaycı ve hakaretâmizdir. Bu aslında İbn Abdilvehhâb'a karşı yazılan ilk reddiyelerin ortak özelliğidir.³⁸ Bu reddiyede de İbn Abdilvehhâb ile alay eden, onun ilmîni küçümseyen ve zaman zaman da hakarete varan ifadeler kullanılmıştır. Üstelik Trabzonî, “halis Müslümanları müşrik olarak kabul ettiğın için asıl müşrik sen olursun” (188a) ifadesi ile muhatabına yönelttiği tekfir etme pratiğini bizzat kendisi de yapmış olmaktadır. İlginç bir şekilde metinde yer alan özellikle ağır hakaret ve aşığılayıcı ifadelerin daha sonra üzeri karalanmıştır. Bu da Trabzonî'nin risâlesini kaleme almaya sevk eden aşırı öfkесinin bir yansıması olan ağır ifadeleri daha sonra sakin bir zihninle ilmî kişiliğine uygun bulmayıp pişman olduğu ve üzerini çizdiği şekilde yorumlanabilir.

3. Sârimü'l-vâridât'ın Vehhâbîlik Tarihi Açısından Şahitlik ve Kaynaklık Değeri

Trabzonî, İbn Abdilvehhâb'ın görüşleriyle etrafında bir kitlenin oluşmaya başladığı, Suud ailesiyle Dir'iyye'de mutabakat yaptığı, fikirleri ve faaliyetleriyle tanınmaya başladığı bir dönemde onunla aynı coğrafyada yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Bu dönem İbn Abdilvehhâb'a yönelik reddiyelerin yazılmaya başladığı bir dönemdir. Trabzonî'nin Sârimü'l-vâridât ve bazı araştırmacılara göre diğer başka bazı eserleri İbn Abdilvehhâb'a ve Vehhâbîliğe yönelik yazılmış reddiyeler kabilindedir.

Osmanlılar Döneminde 1732-1818 tarihleri arasında Vehhâbîliğe karşı yazılan reddiyeleri inceleyen doktora tezinde Ebru Koçak, Trabzonî'nin Vehhâbîliğe karşı bir dizi redkiye kaleme aldığını belirtir.³⁹ Ona göre Trabzonî, “toplamda üç risâle altında toplanabilecek irili ufaklı birden fazla redkiye” kaleme almıştır. 1170-1187/1756-1773 yılları arasında kaleme aldığı dokuz risâlenin “Vehhâbî doktrin açısından önemli meselelerin ele alındığı bir mecmua” olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁴⁰ Bu kapsamda onun Trabzonî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye Koleksiyonu 1041 numarada yer alan mecmuanın 161b-200a varakları arasında yer alan risâleleri kastettiği anlaşılmaktadır. Bu risâleler sırasıyla *Risâle fi ademi tekfiri'l-müminin*, *Risâle fi tarîkı'l-ihtisâb ve'n-nasîha, es-Sârimü'l-meslûl li-unuk men tesaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmî'r-Resûl*, *Risâle fi hukmî'd-duhân/Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk*, *Risâle fi reddi kavli'l-kâil men kâle'l-Fâtîha li-rûhi filânin fe-kad eşrake*, *Sârimü'l-vâridât ve Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarrufli-evliyâillah ve'l-kerâme ba'de'l-intikâl* şeklindedir.⁴¹

Koçak tarafından Trabzonî'nin Vehhâbîliğe yönelik reddiyeleri olarak gösterilen eserlerden bu yazının konusu olan Sârimü'l-vâridât ile *Risâle fi reddi kavli'l-kâil men kâle'l-Fâtîha li-rûhi filânin fe-kad eşrake* dışındaki risâlelerin İbn Abdilvehhâb'a ve/veya Vehhâbîliğe yönelik reddiyeler olmadığını, risâlelerin muhatabının Osmanlı İstanbul'unda yaşayan kimseler olduğu kanaatindeyiz. Risâlelerde eleştirilen görüşlerle Vehhâbîlere ait görüşler arasında görülen uzlaşma bu risâlelerin Vehhâbîlere karşıt olarak yazıldığı anlamına gelmemelidir. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye Koleksiyonu 1041 numarada 161b-164b varakları arasında yer alan toplam dört varaklık *Risâle fi ademi tekfiri'l-müminin* isimli risâ-

38 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yönelik Reddiler*, 292, 441.

39 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yönelik Reddiler*, 389.

40 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yönelik Reddiler*, 390.

41 Koçak'ın bu risâlelerin niçin Vehhâbîliğe redkiye olduğuna dair değerlendirmeleri için bk. Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yönelik Reddiler*, 390-396.

le sigara içmenin haram olduğunu söyleyerek bunu kabul etmeyenleri ve sigara içenleri tekfir edenlere yönelik olarak Trabzonî, sigaranın haramlığına dair kat'î bir delil bulunmasından hareketle onun haram li-aynîli olmadığını, bu sebeple içenin de haramlığını söylemeyenin de tekfir edilemeyeceğini savunur.⁴² Yine Trabzonî sigara içmenin haramlığını savunanlara karşı yazdığı *Hâdî'l-'umyi ilâ caddeti't- tarîk* veya *Risâle fî beyânî hukmî'd-duhân* adıyla anılan bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlenin ilk bölümünde tütünün haramlığını iddia eden Akdağlı Mustafa el-Amâsî'nin (ö. 1158/1746) *Kitâb fî bahsi hürmeti'd-duhân* adlı risâlesini nakledip şerh etmekte, ayrıca bölüm sonunda Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) tütünle ilgili bazı iddialarını cevaplandırmaktadır. İkinci bölümünde de tütünün hükmüne dair görüşlerini ortaya koymaktadır.⁴³ Görüldüğü üzere bu risâlelerde Trabzonî'nin muhatapı Akdağlı Mustafa el-Amâsî ve Hâdimî gibi Osmanlı ulemasıdır. Tütün tartışmaları ve tütünü haram ilan etme durumu yalnızca İbn Abdilvehhâb ile ilişkilendirilebilecek bir durum olmayıp⁴⁴ tarihi İbn Abdilvehhâb'dan öncesine dayanmaktadır.

Yine Trabzonî'nin kaleme aldığı tek varaklık *Risâletü tarîki'l-ihisâb ve'n-nasîha* adlı risâle emr-i bi'l-ma'rûf yaparken tekfire düşenleri sakındırmak için yazılmıştır. Koçak, risâlede yer alan “sen bunun mahiyetini bilmeyen bir cahilsin ve Müslümanları tekfir ederek kendini bir çıkmaza sokmuş oldun” ibaresindeki cahilden kâsın Muhammed b. Abdilvehhâb olduğu, çünkü o dönemin alimlerinin İbn Abdilvehhâb'ı cehaletle suçladığını belirtmiştir. Fakat risâlenin başında müellif muhatapına emr-i bi'l-ma'rûfun şartlarına uymaması durumunda lakabı olan Hilmi'nin (?) içerdiği mana gereğince hareket etmemiş olacağını ve böyle bir lakabı kullanmasının sahtekârlık olacağını belirtmiştir (bk. 164a). Dolayısıyla burada muhatap alınan şahsın İbn Abdilvehhâb olmadığı âşikârdır.

es-Sârimü'l-meslûl li-unuk men tesaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmî'r-Resûl adlı risâleye gelince, bu risâlesinde müellif nazarı defetmek için sarımsak asma vb. fiillerin küfür olup olmadığını ve kocasının kendisini sevmesi için muska yaptırmanın hükmünü ele almıştır. Müellifin risâlenin başında belirttiği gibi bu eser Âsitâne'deki insanları tekfir eden vaizlere (Kussâs fî dâri'l-hilâfeti'l-uzmâ li'r-Rûm) karşı yazılmıştır (bk. 165b). Yani muhatap yine İbn Abdilvehhâb değildir.

Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarraf li-evliyâillah ve'l-kerâme ba'de'l-intikâl adlı eser ise Koçak'ın da tezinde belirttiği üzere müellif tarafından kaleme alınmamıştır. Hanefî fakih Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye (ö. 1098/1687) ait olan bu eser, Muhammed b. Abdilvehhâb'dan önce kaleme alınmış olup bu eserin ona reddiye olması imkansızdır.

42 Risâleye ve muhtevasına dair bk. Hilmi Karaağaç, “Tekfir ve Elfâz-ı Küfre Dair İki Risale”, 1. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı I-II (8-10 Ekim 2015)*, ed. Şenol Saylan – Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yay. 2016), 1/460-461.

43 Risâle hakkında detaylı bilgi ve neşri için bk. Şenol Saylan, “Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfir-ci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin *Hâdî'l-'umyi ilâ Caddeti't-Tarîk* Adlı Risalesi (İnceleme-Tahkik)”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 189-290; Muhammed Hanefi Suluoğlu, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Kelâmla İlgili Eserleri”, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*, ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 479-488, 480-481.

44 Koçak, Trabzonî'nin risâleyi “Vehhâbiler tarafından haram olarak belirlenen tütün-sigara-nargile vb maddelerin tüketilmesinin hükmü konusunda kendisine iletilen sorulara cevaben kaleme aldığını belirtmiştir” derken hemen akabinde “Ancak mesele hakkında Vehhâbîlere değinmemiştir” demektedir; bk. Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yönelik Reddiyeler*, 392.

Bu çalışmanın temel konusu olan *Sârimü'l-vâridât* ise İbn Abdilvehhâb'a işaret olması kuvvetle muhtemel Necdli Şeyh'in kendisine ulaşan dört görüşünü ele alıp reddetmektedir. Bu bakımdan Vehhâbilîğe yönelik bir reddiye olarak düşünülmesi makuldür. Yine *Risâle fî reddi kavli'l-kâil men kâle'l-Fâtiha li-rûhi filânin fe-kad eşrake* adlı risâle de *Sârimü'l-vâridât*'ta ele alınan ilk iki vâride yani “falancanın ruhuna Fâtiha diyen müşrik olmuştur” ve “Amellerden hâsıl olan sevabın Hz. Peygamber'e hediye edilmesi bâtıldır, caiz değildir” görüşleri hakkında *Sârimü'l-vâridât*'ta da zikrettiği ve değindiği hususların yer aldığı bir risâledir. Ancak Trabzonî, bu risâlede kendisine ulaşan bu görüşün sahibine dair bir bilgi sunmamaktadır. *Sârimü'l-vâridât* ile olan uyumu nedeniyle bu risâle de aslında *Sârimü'l-vâridât*'tan bağımsız olmamakla birlikte Vehhâbilîğe reddiye kabilinden sayılabilir.

3.1. Risâlede Sunulan Necdli Şeyh Algısı ve İbn Abdilvehhâb ile Uyuşması Meselesi

Trabzonî'nin İbn Abdilvehhâb'ı ismen anmayıp “Necdli Şeyh (eş-Şeyhu'n-Necdî)” ifadesini kullanması aslında daha önce de belirtildiği gibi ilk Vehhâbilik reddiyelerinde görülen bir durumdur. İsmi açıkça zikretmemesinin gerisinde de onu tanımır hale getirip meşhur etmemek, İblis'in Necdli bir ihtiyar/şeyh kılığına girdiğini ifade eden rivayetlerin oluşturduğu olumsuz imajı öne çıkarmak gibi gayeler rol oynamış olabilir.

İbn Abdilvehhâb'tan haberdar olduğu anlaşılan Trabzonî'nin hakaret ve aşağılama ifadelerinin dışında şahsıyla alakalı bazı nitelemeleri de dikkat çekicidir. Örneğin “kör (ضریر)” şeklindeki tanımlaması ilginçtir. Zira İbn Abdilvehhâb hakkında kör olduğuna dair bir rivayet bulunmamaktadır. Eğer böyle bir durum olsaydı, muhakkak zikredilirdi. Trabzonî'nin buradaki körlükten mecazî bir anlam kastetmiş olması da düşünülebilir.

Yine İbn Abdilvehhâb hakkında “kadınlarla bir arada bulunmaktan çekinmediği” (bk. 188b) ifade edilmektedir. İbn Abdilvehhâb ile alakalı biyografik anlatılarda onun hakkında bu gibi ahlakî gevşeklik uyandıracak rivayetler bulunmamaktadır.⁴⁵ Ancak “reddiyesi Vehhâbilik karşıtı çevrelerde oldukça önemsenen”⁴⁶ İbn Dâvûd ez-Zübeyrî'nin (ö. 1225/1810) *es-Savâik ve'r-ru'ûd* adlı reddiyesinde İbn Abdilvehhâb ile ilgili bazı ifadeler onun hakkında birtakım ahlakî düşüklük iddialarının o dönemde mevcut olduğuna bir işaret olarak kabul edilebilir. Zübeyrî, İbn Abdilvehhâb'ın evvel emirde günahlara dalmış biri olduğunu⁴⁷ belirtmekte, ilerleyen sayfalarda da onun ilimsizliği ve sapkınlığını gençliğinde işlediği günahlara bağlamaktadır.⁴⁸ Yine Zübeyrî'nin eserine takriz yazan dönemin bir başka Vehhâbilik muhalifi ve reddiye yazarı İbn Fîrûz (ö. 1205/1790) takrizinde İbn Abdilvehhâb'ın Uyeyne Emiri'nin kız kardeşine âşik olduğundan bahsetmektedir.⁴⁹ Bu gibi notlardan hareketle İbn Abdilvehhâb'ın gençliğinde birtakım günahlar işlediği ve kadınlarla bir arada bulunmaktan kaçınmadığı yönündeki Trabzonî'nin ifadelerinin, gerçekliği olmasa da en azından, bir kar-

45 Elbette bu noktada karşılaşılan en temel güçlük, İbn Abdilvehhâb ile alakalı “en erken verilere Vehhâbî tarihçiler kanalıyla ulaşıyor olması”dır; bk. Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yönelik Reddiler*, 572.

46 Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yönelik Reddiler*, 300.

47 Abdullah ibn Dâvûd ez-Zübeyrî el-Hanbelî, *Reddül-allâme İbn Dâvûd ale'l-Vehhâbiyye el-müsemma es-Savâik ve'r-ru'ûd*, thk. Abdullah Râşid el-Mudarî (Belfast/İrlanda: Mektebetü'l-Câbî, 2022), 90.

48 İbn Dâvûd ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve'r-ru'ûd*, 91-93.

49 İbn Fîrûz, “Takrîzü'l-Allâme eş-Şeyhül-Kebîr Muhammed b. Fîrûz el-Hanbelî”, İbn Dâvûd ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve'r-ru'ûd* içinde, 29.

şılığının olduğunu söyleyebiliriz.

3.2. Sârimü'l-vâridât Bir Vehhâbîlik Reddiyesi Olarak Kabul Edilebilir Mi?

Trabzonî, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın fikirleri ve faaliyetleriyle tanınır olmaya başlandığı Vehhâbîlik hareketinin doğuş döneminde aynı coğrafyada yaşamış birisidir. Sârimü'l-vâridât'ta görüşlerini ele alıp reddettiği kişiyi her ne kadar İbn Abdilvehhâb şeklinde açık bir şekilde açıklamasa bile o dönemde muhaliflerin tercih ettiği Necdli Şeyh nitelemesini kullanması hareketin farkında olduğunu göstermektedir. Ancak yukarıda da tahlil etmeye çalıştığımız bölümde de işaret ettiğimiz üzere kendisi İbn Abdilvehhâb'ın görüşlerini bizzat kendisinden duymamış veya herhangi bir kitabından okumamıştır. Nispet ettiği görüşler kendisine araçlar vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu görüşlere genel olarak bakıldığında Vehhâbî hareketi karakterize eden görüşler olmadığı görülmektedir. Özellikle üçüncü yani Allah'ın her fiilinin güzel olmayabileceği görüşü ile dördüncü yani peygamberlere vücutlarına kurtçukların düşmesi, bayılmaları veya bit sebebiyle ölmeleri gibi durumların caiz olmadığı görüşü diğer Vehhâbîlik reddiyelerinde de bulunmayan, üstelik İbn Abdilvehhâb'a nispet edilmesi pek de mümkün olmayan görüşlerdir. Bu bakımdan aslında risâlenin kısmen birinci ve ikinci vâride haricinde diğer Vehhâbîlik reddiyelerinde bulunmayan bir muhteva görülmektedir. Trabzonî'nin de risâleyi yazmasının temel hedefinde İbn Abdilvehhâb'ın görüşlerini çürütmekten ziyade onun tesiri altında olan bir muhatabına İbn Abdilvehhâb'ın kendisine ulaşan dört görüş üzerinden ne denli temelsiz ve Ehl-i Sunnet'ten ayrılan görüşlere sahip olduğunu gösterme kaygısının yattığı anlaşılmaktadır.

O dönem İbn Abdilvehhâb'a referansta bulunmak için yaygın olarak kullanılan "Necdli Şeyh" nitelemesini tercih etmesi ve ondan kendisine ulaşan dört görüşü reddetmek üzere kaleme alması sebebiyle bu risâle Vehhâbîlik reddiyeleri kapsamında değerlendirilebilir. Ancak Muhammed b. Abdilvehhâb ve Vehhâbîlikle irtibatlandırmakta oldukça zorlandığımız görüşlerin kendilerine nispet edilmesi hedefinin İbn Abdilvehhâb ve Vehhâbî hareket olmaktan ziyade muhtemelen dönemin İstanbul'daki bazı yeni çıkan görüşleri çürütmek olduğunu hissetmektedir. Bu nedenle sanki risâle Necdli Şeyh'i bahane eden Osmanlı İstanbul'daki bazı kimselere yönelik bir reddiye kabilindedir. Bu bakımdan bu durum, risâlenin sonraki dönemde Vehhâbî reddiyelerine tesir etmemesi ve tanınırlık kazanmamasını anlaşılabilir hale getiren bir unsur olarak görülebilir.

Sonuç

Toplumsal bir hareketin incelenmesinde onunla çağdaş olup ister lehinde ister aleyhinde bir duruş sergilemiş, gerçeğe uygun olsun olmasın ona dair birtakım veri ve değerlendirmeler sunan her kayıt önem arz etmektedir. Bu kayıtlar harekete dair oluşturulan müspet veya menfi algılar üzerinden hareketin etki gücünü tespitinde faydalı referanslar olabilmektedir. Bu bağlamda Vehhâbî hareketin henüz doğup gelişme aşamasında aynı coğrafyada bir müddet bulunmuş, hareketten haberdâr olan ve İbn Abdilvehhâb'a nispetle kendisine ulaşan birtakım görüşleri reddetmek üzere Sârimü'l-vâridât adıyla bir risâle kaleme alan Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin şahitliği Vehhâbî harekete dair incelemede dikkate alınmaya değer hale gelmektedir.

Sârimü'l-vâridât, Trabzonî'nin -o dönemin genel bir tercihi olarak- Necdli İhtiyar/Şeyh

diye anıp ismini açıkça zikretmediği İbn Abdilvehhâb'tan doğrudan duyduğu veya eserlerinden okuduğu değil de ona ait olduğu ifade edilerek kendisine ulaşan görüşleri üzerinden yazılmış bir reddiyedir. Üstelik önceki sayfalarda belirtildiği üzere, risâle aslında İbn Abdilvehhâb ve/veya Vehhâbilîği reddetmek gayesiyle yazılmış bir metin de değildir. O, İbn Abdilvehhâb'tan etkilendiğini gördüğü, kimliğine dair bir bilgi sunmadığı bir muhatabına/muhatablarına, İbn Abdilvehhâb'ın bazı görüşlerinin ne kadar ilmî temelden yoksun ve Ehl-i Sünnet'e muhalif olduğunu göstererek yanlış yolda olduğunu ihsas etmek istemektedir. Esasen Necdli Şeyh'e nispet ederek tartıştığı dört görüşten özellikle üçüncü ve dördüncüsüne baktığımızda aslında o dönemde yeni ileri sürülmeye başlanan bazı görüşler olduğu görülmektedir.

Trabzonî'nin Necdli Şeyh'e nispet ettiği “Falancanın ruhuna Fatıha diyen kâfir olur” ve “Amellerden hâsıl olan sevabı Hz. Peygamber'e hediye etmek bâtildir ve caiz değildir” şeklindeki ilk iki görüş (vâride), diğer Vehhâbilik reddiyelerinde de karşımıza çıkabilen, Vehhâbî hareketin eleştirisi oklarının odağına oturttuğu hususlardır. Trabzonî'nin hocası olan ve *Sârimü'l-vâridât*'tan daha önce bir Vehhâbilik reddiyesi olarak kabul edilen iki risâle kaleme alan Himmetzâde (ö. 1175/1761) de reddiyesinde bu konuları işlemiştir.⁵⁰ Ancak Trabzonî'nin Necdli Şeyh'e nispet ederek tenkid ettiği “Allah'ın her fiili güzel değildir” ve “Hz. Eyyüb'ün vücuduna kurt düşmesi, peygamberlerin bayılması veya bit gibi haşereler sebebiyle ölmesi gibi durumları caiz görmek küfür ve sapkınlıktır” şeklindeki görüşler diğer Vehhâbilik reddiyelerinde görmediğimiz ve İbn Abdilvehhâb tarafından ileri sürüldüğünü tespit edemediğimiz görüşlerdir. Bu yönüyle Trabzonî'nin reddiyesi farklılık taşımaktadır. Ancak bu iki meselenin o dönemin İstanbul'unda tartışıldığı görülmektedir. Reddiesini Medine'den İstanbul'a dönüp Süleymaniye Kütüphanesi'nde kütüphaneci olarak görev yaptığı ilk yıllarda kaleme aldığı yönündeki bazı araştırmacıların tespiti dikkate alındığında durum daha ilginç hale gelmektedir. Bu iki görüşü Necdli Şeyh'e nispet ederek eleştirmesinden hareketle eğer bu görüşler İbn Abdilvehhâb'a aitse o dönemin İstanbul'unda İbn Abdilvehhâb'ın etkisi altında bulunan ve onun görüşlerini savunan bir kitlenin varlığından bahsedebiliriz. Öte yandan bu görüşleri İbn Abdilvehhâb'ın eserlerinde bulamamamız göz önüne alındığında akla Trabzonî'nin o günün gündemini meşgul eden meselelerde kendi duruşunu güçlendirmek ve karşı tarafın duruşunu da zayıflatmak amacıyla reddettiği görüşleri gerek görüşleri gerekse de faaliyetleriyle hem Osmanlı ulemasının hem de devletin tepkisinin odağında yer alan bir isim ile irtibatlandırma gayretine giriştiği ihtimali akla gelmektedir. Ancak risâlesinin başında zikrettiği üzere Necdli Şeyh'in söylediği belirtilen birtakım görüşleri duyduğunda aşırı öfkelenmesi ve dini koruma iştiağının kendisini incelediğimiz risâleyi yazmaya teşvik etmiş olması bu görüşleri İbn Abdilvehhâb ile ilişkilendirmenin başkası veya başkaları tarafından yapıldığını düşündürmektedir. Bu da İbn Abdilvehhâb'ın fikirleriyle ciddi etkide bulunduğu ve savunduğu birtakım yeni fikirlerde ona referansta bulunan kişilerin veya bir kitlenin bulunduğunu ima etmektedir.

Sârimü'l-vâridât'ın İbn Abdilvehhâb'ın bazı görüşlerini eleştirmesi hasebiyle Vehhâbilik reddiyeleri kapsamında değerlendirilmesi makul olmakla birlikte tam anlamıyla bir Veh-

50 Himmetzâde ve reddiyeleri *el-Kavlü's-sedîd fi cevâzi't-taklîd* ile *el-Fethü'l-mübîn fi cevâzi'd-du'a li-Seyyidil-mürselîn* ile alakalı detaylı bilgi için bk. Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yönelik Reddîyeler*, 383-387.

hâbîlik reddiyesi değildir. O, gündemdeki bazı tartışmalar özelinde reddedilmek istenen görüşleri İbn Abdilvehhâb ile ilişkilendirip daha işin başında değerini düşürerek tartışan bir eser hüviyetindedir. O nedenle görüşlerin İbn Abdilvehhâb ile ne denli alakalı olduğu hususu, tartışma konularının kimler tarafından hangi bağlamlarda tartışıldığını tespit etmek ve İbn Abdilvehhâb ile ilişkilendirilmek istenen kişilerin bu ilişkilerinin ne kadar gerçekçi olduğunun ortaya konulması ile olacaktır. Bu aynı zamanda İbn Abdilvehhâb'ın dönemindeki etki gücü ve alanına dair de birtakım tespitler yapmaya imkân tanıyacaktır.

Kaynakça | References

Acar, Cafer. "Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016/2), 311-338.

Azimli, Mehmet. "Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti". *Milel ve Nihal* 5/3 (2008), 51-79.

Benli, Ali. "Trabzonî, Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Borlevî, Seyyid Ali b. İbrâhim. *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâlu zu'mi'l-hâsidîn*. çev. Mustafa Selim Yılmaz. "Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâlu zu'mi'l-hâsidîn* Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 210-235.

Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu's-sagîr alâ akrebi'l-mesâlik*. thk. Mustafa Kemal Vasfî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. "eş-Şeyh Muhammed et-Trabzonî el-Medenî fî rihleti-hi ile'ş-Şâm ve Mısır". el-Hayât (2009), <https://www.sauress.com/alhayat/53354> (erişim 30.08.2024).

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. "Müellefâtü Hasen et-Trabzonî el-Matbû'a ve'l-mahtûta", *el-Hayât* (2009), <https://www.sauress.com/alhayat/54270> (erişim 30.08.2024).

ed-Dürerü's-seniyye fî'el-cvibeti'n-necdiyye. der. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî. 16 cilt. b.y.: y.y., 5. bs., 1414/1994.

Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed el-. *el-İknâ*. Abdülatîf Muhammed Musa el-Sübkî. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 cilt. Beyrut: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, 1386/1966.

İbn Fîrûz. "Takrîzu'l-Allâme eş-Şeyhü'l-Kebîr Muhammed b. Fîrûz el-Hanbelî". İbn Dâvûd ez-Zübeyrî. *es-Savâik ve'r-ru'ûd*. thk. Abdullah Râşid el-Mudarî. Belfast/İrlanda: Mektebetü'l-Câbî, 2022.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. talik ve tahrîc: Ömer Abdüsselam Tedmürî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. bsk. 1410/1990.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Han-cî, 1421/2001.

Karağaç, Hilmi. "Tekfir ve Elfâz-ı Küfre Dair İki Risale". 1. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı I-II (8-10 Ekim 2015)*. ed. Şenol Saylan – Betül Saylan. 1/459-466. İstanbul: Değişim Yay. 2016.

Kırca, Celal. "İbn Teymiyye, Mecdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/390-391.

Kırmacı, Mustafa İdris. *Osmanlı Dönemi Vehhâbîlik Reddiyeleri: Trabzonî Mehmed Efendi'nin es-Sârimü'l-vâridât İsmi Risalesi Örneği: Neşir, Tercüme ve Tahlili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Koca, Ferhat. "Merdâvî, Ali b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/177.

Koçak, Ebru. *Osmanlılar Döneminde Vehhâbiliğe Yönelik Reddiyeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî. *Ahkâmu temenni'l-mevt*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sedhân - Abdullâh b. Abdirrahmân el-Cibrîn. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd.

Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî. *er-Resailü's-Şahsiyye*. thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd.. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd.

Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî. *Mesâil lehhasahâ's-Şeyh Muhammed ibn Abdilvehhâb min kelâmi İbn Teymiyye, Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd.

Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî. *Muhtasaru tefsîr sûreti'l-Enfâl*. thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd.. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd.

Muhammed b. Abdilvehhâb et-Temîmî. *Muhtasaru'l-İnsâf ve's-Şerhu'l-kebîr*. thk. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî vd.. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mesâilü'l-mensûre*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023. 423-438.

Saylan, Şenol. "Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-Umyi ilâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risalesi (İnceleme-Tahkik)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 189-290.

Suluoğlu, Muhammet Hanefi. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Kelâmla İlgili Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. 479-488. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.

Şahin, Resul. "Eyyub Peygamber'in Hastalıkla İmtihani". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (2022), 205-231.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Risâle fi ademi tekfiri'l-müminîn*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11, 161b-163b.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Risâle fi tarîki'l-ihstisâb ve'n-nasîha*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/12, 164a.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *es-Sârimü'l-meslûl li-unuk men tesaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmî'r-Resûl*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/13, 165b-168b.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/14, 169a-186a.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Risâle fî reddi kavli'l-kâil men kâle'l-Fâtiha li-rûhi filânin fe-kad eşrake*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/15, 186a-187b.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Sârimü'l-vâridât*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/16, 187b-194b.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasaruf li-evliyâillah ve'l-kerâme ba'de'l-intikâl*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/17, 195b-200a.

Yılmaz, Mustafa Selim. "Borlevî'nin *İlzâmu'l-mu'ânidîn ve ibtâl-u za'mî'l-hâsidîn* Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 210-235.

Zübeyrî, Abdullah ibn Dâvûd el-Hanbelî. *Reddü'l-allâme İbn Dâvûd ale'l-Vehhâbiyye el-müsemma es-Savâik ve'r-ru'ûd*. thk. Abdullah Râşid el-Mudarî. Belfast/İrlanda: Mektebetü'l-Câbî, 2022.

EK: Sârimû'l-vâridât

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أرسل رسوله ليهتدي العباد * وقيض لأمة من يميز الحق من الفساد
والصلاة والسلام على من بعث رحمة للعباد * وعلى آله وأصحابه الذين كانوا أولي الرشاد

وبعد، فإني لما أورد علي بعض المسائل الفاسدة الكاسدة، عن بعض الطوائف الطاغية الضالة المضلة، الذين كان شعارهم الفرية، وثارهم إكفار المسلمين بلا مرية، نكس الله أعلامهم، وزلزل أقدامهم، وجعل الرعب أمامهم، لأجل أن يكون الشيطان إمامهم. أخذني في حماية دين الله وجددي، لأجل أن يكون لهم شيخ نجدي، وغظتهم حتى طلعت روعي الحنجرة - جمع حنجرة: مجرى النفس من الحلق. وإن كان القياس إتيان الجمع بلا هاء، لكن جيء بها لاذواج الخنازرة أو لتأكيد الجمعية كتشاعمة: جمع قشعم مثله -، لأجل سماعي البواطل من شيخ الخنازرة، سبط الله عليه السلطان، لأجل أنه من أكابر أعوان الشيطان. وشرعت في تضليل ما صدر عنهم من البواطل والقاذورات والدلائل الكاسدات، مسميا لما جمعته = صارم الواردات.

الواردة الأولى: وهو ما ورد من شيخ الخنازرة من أن الإنسان إذا قال: «لروح فلان الفاتحة» أو شيء من القربات فقد أشرك، معللا بأنه عبد لغير الله تعالى على زعمه الفاسد الكاسد. أقول: هذا ليس بشرك، بل هو هبة ثواب القربات لروح الفلان المذكور، بحذف مضاف. وهو شائع ذائع بلا نكير في كلام العرب ومحاوراتهم. ويدل على ما ادعيناها:

- 1- ما رواه أبو داود واللفظ له وابن ماجه وابن خزيمة في صحيحه. ألا إنه قال: «إن أصح الخبر عن سعد بن عبادة رضي الله عنه قال: قلت: «(يا) رسول الله، إن أمي ماتت، فأبي الصدقة أفضل؟» قال: «الماء». فحفر بنرا وقال: «هذه لأم سعد». وفي صحيح ابن حبان بلفظ: قلت: «(يا) رسول الله أي الصدقة أفضل؟» قال: «سقي الماء». وفي مستدرک الحاكم بنحو ابن حبان وقال: «صحيح على شرطهما».
- ب- وما رواه البخاري عن ابن عباس: أن سعد بن عبادة توفيت أمه وهو غائب. فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا رسول الله إن أمي ماتت وأنا غائب فهل (187b) ينفعها أن تصدقت عنها؟» قال: «نعم». قال: «فإني أشهدك أن حاطي صدقة عنها».
- ت- وما رواه البيهقي في شعب الإيمان والاصبهاني في الترغيب بسند فيه مجهولان عن ابن عمر قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من حج عن والديه بعد وفاتهما كتب الله عقابا من النار. وكان لمحجوج عنهما أجر حجة تامة من غير أن ينقص من أجورهما شيء. وقال صلى الله عليه وسلم: «ما وصل ذو رحم رحمه من حجة يدخلها عليه بعد موته في قبره. وما أخرجه البزار والطبراني بسند حسن عن أنس، قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي مات ولم يحج حجة الإسلام». فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين، أكننت تقضيه عنه؟» قال: «نعم». قال: «فإنه دين عليه، فاقضه».
- ث- وما أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي جعفر أن الحسن والحسين كانا يعتقان عن علي بعد موته.
- ج- وما أخرجه ابن أبي شيبة الحجاج بن دينار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البر بعد البر أن تصلي عنهما مع صلاتك وأن تصوم عنهما مع صيامك وأن تصدق عنهما مع صدقتك. وهكذا رواه الدارقطني إلا أنه لم يأت بقوله: «وأن تصدق الخ».
- ح- وما رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن جابر قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عيد الأضحى. فلما انصرف أتى بكيش فذبحه، فقال: «بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عني وعن من أمتي». وحديث الكيشين الذين الذين قال في أحدهما: «اللهم هذا عن أمتي جميعا». وفي الآخر: «اللهم هذا عن محمد وآل محمد». رواه أحمد.

وفي هذا الباب أحاديث كثيرة ما بين صحاح وحسان وغيرهما، فلتطلب من كتب الأحاديث تركتها خوف السامة.

تعال يا شيخ الخنازرة، أنظر إلى هذه الأحاديث التي رواها الصيرافة النقاد. هل أبطلت مذهبك ومذهب من سلك مسلكك، وفيها من العبادات المالية والبدنية والمركبة منهما. وقد جعلت للغير. هل أشرك هؤلاء النقاد أو لا؟ فإن قلت: «نعم» فأنت مشرك باعتقادك المسلمين الخالص مشركين، لأنهم حملة الشرع إلينا، فجزاهم الله عنا خير الجزاء. فإن قلت: «لا» فأنت إذا من المفترين البهت، وهذا شعارك. وايش الفرق بين قول القائل «الفاتحة» أو شيء من القرب «لروح فلان» وبين قول سعد الصحابي الأنصاري رضي الله عنه بعد أن سأل المصطفى صلى الله عليه وسلم عن أفضل الصدقة، وجوابه وحفره البئر: «هذه لأم سعد»، وتقريره صلى الله عليه وسلم عليه يدل على أنه لا ضير فيه. ولو كان شركا لما أقره صلى الله عليه وسلم عليه. وقس عليه ما في الأحاديث الباقية من قول النبي وفعله.

وإذا كان الحال والشأن (187a)

هكذا فأنت إذا تلمذت الشيخ النجدي حتى حصل في قلبك ضابطاته حتى صرت مستعدا بقوليك لقطع سبل الله على المسلمين، وبك يا ضويرط؟ احذر عما كنت فيه وجدد إسلامك وما تتركب؟.

الواردة الثانية من شيخ الخنازرة: وما أدريك من شيخ الخنازرة؟

فإنه شيخ ضير، يخالط النساء وماله خوف رب قدير، خلع رغبة الإسلام عن الجيد، وما له حياء عن الرب المجيد، رصد المسلمين بكفارهم بلا غاية، عليه قهر الملك بلا نهاية، أن إيصال ثواب الأعمال إلى روح سيد الأنبياء باطل غير جائز.

أقول وبالله أصول: أن هذا المقام يحتاج إلى بسط مقدمة ينتج منها المقصود. وهي أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره في جميع العبادات، مالية كانت أو بدنية أو مركبة منهما، فرضا كانت أو لا، وسواء كان المجعول له حيا أو ميتا. هكذا صرح الفقهاء في كتب الفقه في كتاب الحج ونص عباراتهم في باب الحج عن الغير.

والأصل في هذا الباب: أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره عند أهل السنة والجماعة - نصرهم الله أينما كانوا - صلاة كان أو صوما أو حجا أو صدقة أو قراءة قرآن أو ذكر من الأذكار، إلى غير ذلك من جميع أنواع العبادات والبر، حيا كان ذلك الغير أو ميتا. ويصل ذلك إلى الميت وينفعه

١- لما روي: أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: «كان لي أبوان، أبرهما حال حياتهما، فكيف لي ببرهما بعد موتهما». فقال عليه السلام: «إن من البر بعد البر أن تصلي لهما مع صلاتك وأن تصوم لهما مع صيامك». رواه الدارقطني .

ب- وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من مر على المقابر وقرأ قل هو الله أحد إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطي من الأجر بعدد الأموات». رواه الدارقطني أيضا. وعن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف عنهم يومئذ، وكان له بعدد من فيها من الأموات حسنات».

ت- وعن أنس رضي الله عنه أيضا: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا رسول الله، إنا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم. فهل يصل ذلك إليهم؟» قال: «نعم، إنه ليصل إليهم ويفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدى له». رواه أبو حفص العكبري.

ث- وعن معقل بن يسار أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اقرأوا على موتاكم سورة يس». رواه أبو داود.

ج- وعنه عليه السلام، أنه ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته، متفق عليه. أي جعل ثوابه لأمته (188b)

وهذا تعليم منه عليه السلام أن الإنسان ينفعه عمل غيره. والافتداء به هو الاستمسك بالعروة الوثقى.

ح- وروي عن أبي هريرة قال: «يموت الرجل ويدع ولدا، فترفع له درجة، فيقول: ما هذا يا رب؟ فيقول سبحانه وتعالى: استغفار ولدك لك، ولهذا قال تعالى: «واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات».

وما أمر الله به من الدعاء للمؤمنين والاستغفار لهم وما ذكره في كتابه العزيز من استغفار الأنبياء والملائكة عليهم السلام حجة لنا. لأن ذلك كله عمل الغير.

١- وأما قوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وهو دليل المعتزلة على عدم الوصول إليه. فقد قال ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتهم ذرياتهم) الآية - واتبعتهم = قراءة متواترة، ذريتهم = قراءة متواترة -.

وقيل: هي خاصة بقوم موسى وإبراهيم، لأنه وقع حكاية عما في صحفهما عليهما السلام بقوله تعالى (أم لم ينبأ بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وفى). وقيل: أريد بالإنسان: الكافر. وأما المؤمن فله ما سعى له فيه أخوه. وقيل: ليس له من طريق العدل، وله من طريق الفضل. وقيل: اللام في الإنسان بمعنى على كقوله (وإن أسأتم فلها) أي: فعلها. - وكقوله تعالى (ولهم اللعنة) أي: عليهم، كما في الدر المختار وحاشيته - . وقيل: ليس له من العمل إلا سعيه، لكن سعيه قد يكون مباشرة أسبابه، بتكثير الإخوان وتحصيل الإيمان. حتى صار ممن ينفعه شفاعة الشافعين.

ب- وأما قوله عليه السلام: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله، إلا من ثلاث»، فلا يدل على انقطاع عمل غيره، والكلام فيه. وليس فيه شيء مما يستبعد عقلا. لأنه ليس فيه إلا جعل ما له من الأجر لغيره. والله تعالى هو الموصل إليه، وهو قادر عليه. ولا يختص ذلك بعمل دون عمل.

ت- وأما قوله عليه السلام: «لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، ولكن يطعم». فمعناه أنه لا - يصوم ولا يصلي عن غيره بمعنى إسقاط ما في ذمته من التكليف. وأما بمعنى إعطاء ثواب ما صلى وصام فلا -ضير فيه. كذا في البحر-.

وهذا الذي قررناه إنما هو في حق الانتفاع بثواب عمل الغير. وأما في حق سقوط ما تقرر في ذمة المكلف من التكاليف الشرعية بعمل الغير بطريق النيابة عن ثبت في ذمته = ففيه تفصيل أشار إليه الشيخ - يعني به صاحب الكنز رحمه الله تعالى-.

وذلك لأن العبادات أنواع بدني محض، ومالي محض، ومركب منهما.

فالنيابة تجزئ في العبادة المالية المحضة، وهي ما تتأدى بالمال، كالزكاة وصدقة الفطر ونحوهما عند العجز عن الأداء بالنفس ممن وجبت عليه، وعند القدرة على ذلك فهما في الأجزاء سواء لحصول المقصود بفعل النائب كحصوله بفعله. وذلك لأن المقصود منها سد خلة المحتاج، وذلك يحصل بفعل النائب كمت يحصل بفعله. ويحصل به تحمّل المشقة بإخراج المال كما يحصل بفعل نفسه. فيتحقق فيه معنى الابتلاء، فيستوي فيه الحالان.

ولم تجزئ النيابة في العبادة البدنية المحضة. وهي ما تتأدى بالبدن كالصلاة والصوم (189a)

ونحوهما بحال من حال العجز القدرة. لأن المقصود منها اتعاب النفس الأمانة بالسوء طلبا لمرضائه تعالى، لأنها انتصبت لمعاداته. وذا لا يحصل بفعل النائب، فلا تجزئ الإنابة فيه.

وأما في العمل المركب من البدن والمال كالحج، فإنه مالي من حيث شرطية الاستطاعة ووجوب الأجزئية بارتكاب محظوراته، وبدني من حيث الوقوف والطواف ونحوهما من الأعمال، فتجزئ النيابة فيه عند العجز عن الأداء بالنفس فقط. والشرط في جواز النيابة في هذا النوع هو العجز الدائم به بعد الوجوب عليه، كالزمانة إلى وقت الموت. إلى هنا انتهت عبارة مولانا وسيدنا عبد الرحمن ابن عيسى بن مرشد العمري الحنفي المكي في شرح كتاب الحج لمولانا أبي البركات النسفي من الكنز. - عبارات الشراح من الزيلعي وابن نجيم وأخيه عمر في شرح الكنز وابن الهمام في شرح الهداية وأهل المناسك = متقاربة مع اختلاف يسير في البعض، من زيادة أو نقصان. وفي شرح الصدور في حال الموتى والقبور للحافظ السيوطي ما ينصر مذهب أهل السنة والجماعة بما لا مزيد عليه، فليراجع.

وتمسك المانع من وصول الثواب إلى الميت

١- بقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)

ب- وبقوله عليه السلام «إذا مات ابن آدم انقطع عمله» الحديث .

والجواب أن الآية حجة لنا لا علينا وأما الحديث فيدل على انقطاع عمله، ونحن نقول به. وإنما الكلام في وصول ثواب غيره إليه.

والموصل للثواب إلى الميت هو الله تعالى، لأن الميت لا يسعى بنفسه. والقرب والبعد سواء في قدرة الحق سبحانه. هذا وقد قال الله تعالى (أدعوني استجب لكم). وفيه رد لما قاله بعض المعتزلة أن الدعاء لا تأثير له في تغيير القضاء. والجواب أن الدعاء يرد البلاء إذا كان وفق القضاء[ع]. والحاصل أن القضاء المعلق يتغير بخلاف المبرم، والله أعلم. وأما الدعاء فمخ العبادة، سواء طابق القضاء أم لا فهو مما يخفف البلاء. كذا في شرح فقه الأكبر لعلي القارئ، وفي البحر الرائق والنهر الفائق لأبي نجيم.

وظاهر اطلاقهم - بعض الفقهاء - أنه لا فرق بين الفرض والنفل. فإذا صلى فريضته وجعل ثوابها لغيره = فإنه يصح، ولكن لا يعود الفرض في ذمته. لأن عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط عن ذمته، ولم أره منقولاً.

وفي النهر الفائق: «الظاهر أنه لا فرق بين أن ينوي به عند الفعل للغير أو يفعله لنفسه، ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره». وهكذا في فيض الأنهر شرح (189b)

شرح منسك ملتقى الأبحر وشرح تنوير الأبصار الدر المختار. لكن زاد قوله: «لظاهر الأدلة».

وفي البحر: «ولم أر حكم من أخذ شيئاً من الدنيا ليجعل شيئاً من عباداته، وينبغي أن لا يصح ذلك». وهكذا في فيض الأنهر، وفي شرح فقه الأكبر لعلي القارئ.

ثم قراءة القرآن وهداؤها له تطوعاً بغير أجره تصل إليه. أما لو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره = فالوصية باطلة. لأنه في معنى الأجرة. كذا في الاختيار. وهذا مبني على عدم جواز الاستئجار على الطاعات، لكن إذا أعطى لمن يقرأ القرآن ويعلمه ويتعلمه معونة لأهل القرآن على ذلك = كان هذا من جنس الصدقة عنه = فيجوز. انتهى.

ومن هذا يُعلم حكم الأوقاف على قراءة البخاري ونحوه من الأحاديث النبوية سرداً من غير تفسير لمعناها في هذه الأعمار. لأن النظر في كتب الأحاديث طاعة، لما في مسند الفردوس وحلية أبي نعيم عن جابر «ساعة من عالم متكى على فراشه ينظر في علمه = خير من عبادة العابد سبعين عاماً».

وكيف لا، وهي أصل العلوم النافعة، لما في شمائل الترمذي عن ابن سيرين قال: «هذا الحديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم. قال ميرك: «وقع في أكثر الروايات بلفظ 'إن هذا العلم دين' الخ، كما رواه مسلم وغيره». قال الطيبي: «التعريف فيه للعهد، وهو ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم للخلق من الكتاب والسنة، وهما أصول الدين. والمراد بالماخوذ = العدول للثقات المتقون. وإذا عرفت مما سبق من الأدلة على ما قرره الفقهاء الكرام مذهب أهل السنة ومخالفه. فاعلم أن سيد الكائنات داخل في مفهوم قول الفقهاء. ولإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره، لأن النبي عليه السلام مكلف بما كلف أمته بلا تفریق بينهما في الحكم الشرعي إلا أن يجلب الدليل على الخصوص، ولا دليل عليه. فبقي على العموم، لأنه الأصل. ويشهد على ذلك قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً). لأن الله تعالى بعد أن صلى هو وملائكته على نبيه، أمر عباده المؤمنين بأن يصلوا ويسلموا عليه. وكل ذلك عمل الغير المأمور بإعطائه للنبي صلى الله عليه وسلم. ومعنى «اللهم صل على محمد» = «اللهم عظمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإنفاذ شريعته، وفي الآخرة بتضعيف أجره وتشفيعه في أمته». كما قال ابن الأثير في النهاية: «ومعنى صلوا - في الآية -: على هذا اطلبوا من ربكم تعظيم نبيكم في الدنيا بإعلاء ذكره وإنفاذ شريعته وفي الآخرة بتضعيف أجره وتشفيعه في أمته. ومعنى سلموا: اطلبوا من ربكم لنبيكم (190a)

السلامة عن كل مكروه، وكل ذلك زيادة رفعة لقره الجلي وشأنه العلي، وتوسل به بالنسبة للآتي بالصلاة عليه، وإلا فالكل حاصل له بوعده ربه الكريم. وإن قيل أن إهداء الثواب له صلى الله عليه وسلم يوهم التقصير في حقه فلا ينبغي الهداؤه.

قلت: يرد هذا ما ثبت من سؤال الرحمة له صلى الله عليه وسلم، منه ومن غيره في التشهد ثبوتاً لا مرد له. أعني قوله: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته». وفي حديث أبي داود: «اللهم إني أستغفرك لذنبي وأسألك من رحمتك»، وفي حديث الترمذي: «اللهم إني أسألك رحمة من عندك»، وفي حديث الصحيحين: «أن أعرابياً قال: اللهم ارحمني ومحمداً، ولم ينكر صلى الله عليه وسلم ذكره معه في ذلك، وتقريره لمثله في ذلك = دليل على الجواز من غير

كراهة. وإيهام التقصير في سؤال الرحمة أوفر، ومع ذلك إنه وهم لم يُعتبر لوروده على لسان سيد البشر. ولأن أحدا وإن جل لا يستغني عن رحمة الله تعالى. وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لن يدخل أحدكم الجنة عمله» قالوا: «ولا أنت يا رسول الله» قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته» رواه مسلم.

ويشهد على ما ادعينا أيضا ما في المواهب اللدنية، وقد روى عن علي أو غيره من الصحابة: أنه كان يضحى عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته، - انتهى. - قال شارحه الزرقاني: «لأنه أوصاه بذلك». وروى الترمذي عن علي: «أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أضحى عنه». علي أن جماعة ذكروا في جواز التضحية عنه، انتهى. وفي المواهب أيضا، وعن أبي العباس محمد بن إسحاق السراج قال: «ضحيت عن النبي صلى الله عليه وسلم سبعين أضحية».

وأما إهداء القراءة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يعرف فيه خبر ولا أثر، وقد أنكره جماعة منهم برهان الدين الفرکاح، لأن الصحابة لم يفعلوا أحد منهم، انتهى. قال شارحه الزرقاني: «وهم أحق بالاتباع». لكن اختار السبكي وغيره خلاف ذلك، انتهى. وفي المواهب وحكى صاحب الروح: «أن من الفقهاء من استحبه، يعني إهداء القراءة. ومنهم من رآه بدعة، يعني مذمومة. قالوا: والنبي صلى الله عليه وسلم غني عن ذلك، فإن له أجر كل عمل من أمته خيرا من غير أن ينقص من أجر العامل شيء»، انتهى. قال شارحه الزرقاني: «لما رواه مسلم وأصحاب السنن - وأحمد بن حنبل أيضا في مسنده كما في الجامع الصغير للسيوطي - عن أبي هريرة رضي الله عنه: 'من دعى إلى هدى كان له مثل أجور من تبعه، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا. ومن دعى إلى الضلالة كان عليه من الإثم مثل أثام من تبعه، لا ينقص ذلك من أثامهم شيئا'»، ثم استدرك وقال: «لكن ليس في كونه غنيا ما يقتضي منع ذلك. بل يجوز أن يكون إهداؤها سببا في إيصال ثواب إليه زائدا على الثواب الواصل له من كل خير عملته أمته»، انتهى. هذا (190b)

هذا في غاية من الحسن والنفاسة، بل هو صريح الحق الذي يجب أن يعرض عليه بالواجب لما عرفت مما سبق من قوله عليه السلام: «لن يدخل أحدكم الجنة عمله» قالوا: «ولا أنت يا رسول الله؟» قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته» كما رواه مسلم.

ثم قال الزرقاني: «فالراجح أن إهداء القراءة يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الكامل يقبل التكميل»، انتهى. كلامه هذا الذي أدين الله به وأعتقده. كيف لا؟ وقد عُلم ثبوته بالدلائل التي مررت، والأصل إبقاء عموم الدلائل على عمومته حتى يدل الدليل على خصوصها، ولأن إنعامات الله وإحساناته لم تقبل التناهي حتى يقال: «قد تم إحسان الله، فلا إحسان وراءه، كيف نهدي إليه ثواب الأعمال بعده». وهذا لا يقوله إلا ذو جنة أو جاهل بدلائل أهل السنة والجماعة بسبب توغله في علوم الفلسفة، أو صوفي تلمذ من الشيخ النجدي. ويشهد على ذلك ما حكى عن علماء السلف منهم علي بن الموفق أنه كان حج ثمانين حجة، فقالت له نفسه: «إنك تقدم غدا بين يدي الله ومعك ثمانون حجة». فقال: «إني وهبت سبعين حجة للنبي عليه السلام، وأربعة للخلفاء الراشدين، وثلاثة لأمي، وثلثتان لأبي، وواحدة لكل من له من المسلمين نية الحج ولا يقدر عليه. يا نفسي بقيت بغير شيء تقدمين بين يدي الله ولا حج معك». فهتفت به هاتف من زوايا البيت: «يا ابن الموفق السخي علينا، ونحن خلقنا السخي، فبعزتي وجلالي كل من وهبته حجة واحدة فانا وهبته سبعين ألف حجة»، كذا في بهجة الأنوار.

وروي أن ابن الموفق حج عن النبي صلى الله عليه وسلم حججا كثيرة. قال: «فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال: 'يا ابن الموفق حججت عني؟' قلت: نعم يا رسول الله، قال: 'ولبيت عني؟' قلت: نعم يا رسول الله، قال: 'فإني أكافيك بها يوم القيامة، أخذ بيدك في المواقف، فأدخلك الجنة والخلاق في كرب الحساب» كذا في قرّة العيون في علم المناسك للفاضل الرمي الواعظ بمكة سنان أفندي، وكذا في إحياء العلوم للعلامة الغزالي.

ثم قال مولانا الفاضل علي القاري الهروي الحنفي في آخر رسالته الحظ الأوفر في الحج الأكبر: «ثم إنني بتوفيق الله سبحانه التزمت في كل وقفة واقعة في الجمعة أن أحرم عن الحضرة الرسالة المحمدية، والمنعوت بوصف الجمعية الأحدية، مقتديا لما نقل عن بعض الأكابر الصوفية أنه كان يذبح أضحية للروح - وهذا رد لشيخ الخنزارة أي رد، خذله الله إن أصر على ضلاله - النبوية بدلا عما كان صلى الله عليه وسلم يضحى عن أمته العاجزة عن الأضحية. وهذا من بعض ما يجب له علينا من أداء قضاء الجزاء فيما له حق علينا من أنواع إيصال الآلاء والنعماء»، انتهى.

وأنا الحقيير الجامع لهذه الحروف حججت عنه (191a)

الحضرة الرسالية المصطفوية، والمنعوت بوصف الأخلاق العلية، بتوفيق رب البرية، عام حجة الجمعة الجمعية.

تعال يا شيخ الخنزرة، ويا شيخ الفاسين الفسيات، أنظر المسلمين كيف يعاملون في حق نبيهم، واقتد بهم. وإلا انقلع
عن مجالس المسلمين وافس الفسيات كيف شئت، ولا تؤذنا بروائحها الخبيثة اللازمة كفسوة الظربان. هذا اقتصاري ما
احدحك فانظر ماذا ترى؟

الواردة الثالثة من شيخ الملاحدة وما أدريك من شيخ الملاحدة؟

فإنه شيخ كثير الكفریات، ما له شغل إلا السخريات، قاتله الله خالق البریات، فإنه رئيس الخنزريات.

وهي قوله: «ما كل أفعال الله بحسن». وتفسيره بالتركية: «اللهاكڭ هر ايشي كوزل دكل». تعال الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا. مستدلا بقوله: «إن كان حسنا فكل الخنزير». معناه - بالتركية - «خنزير به». ولهذا سمي بهذا
الاسم الذي لم يسم به أحد من أهل فرق الضلال، جزاء وفاقا. وهو قول باطل، كاسد غير راجع عند أهل السنة والجماعة.

كيف لا يكون أفعال الله حسنا، وقد قال تعالى في كتابه العزيز: «الذي أحسن كل شيء خلقه»، قال أبو المدارك
النسفي في تفسيره المدارك في قوله تعالى (الذي أحسن كل شيء) أي: حسنته، لأن كل شيء مرتب على ما اقتضته
الحكمة - في قوله (أحسن كل شيء خلقه) - ونافع وسهل على الوصف. أي: كل شيء خلقه فقد حسن خلقه، غيرهم على
البديل أي: أحسن خلق كل شيء. وقال تعالى أيضا (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين) أي: تتركون عبادة الله الذي هو
أحسن المقدرين». كذا في المدارك. أيضا قال ابن عباس: «أتقنه وأحكمه». وقيل: علم كيف يخلق كل شيء. وقيل: «خلق
كل حيوان على صورة، لم يخلق البعض على صورة البعض، فكل حيوان كامل في خلقه حسن في شكله، وكل عضو من
أعضائه مقدر على ما يصلح به معاشه». وقيل: ألهم خلقه ما يحتاجون إليه وعلّمهم إياه وأحسنهم ذلك. وقيل: أحسن إلى
كل شيء خلقه، كذا في المخازن.

قوله تعالى (الذي أحسن كل شيء خلقه) أخرج ابن أبي شيبة والحكيم الترمذي في نوادر الأصول وابن جرير وابن
المنذر عن ابن عباس أنه كان يقرؤها (الذي أحسن كل شيء خلقه) قال: «أما رأيت الفردة ليست بحسنة، ولكنه أحكم
خلقها». وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (أحسن كل شيء خلقه) قال: «أما إن
است الفردة ليست بحسنة، ولكنه أحكم خلقها». وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (الذي أحسن كل شيء خلقه)
أي: صورته. وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (أحسن كل شيء خلقه) قال: «أحسن كل شيء خلقه، فجعل
الكلب في خلقه حسنا». وأخرج ابن (191b)

ابن أبي الحاتم عن ابن عباس في قوله (أحسن كل شيء خلقه) قال: «أحسن بخلق كل شيء القبيح والحسن والعقارب
والحيات وكل شيء مما خلق، وغيره لا يحسن شيئا من ذلك». وأخرج الفريابي وابن أبي شيبة وابن جرير وابن المنذر و
ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله (أحسن كل شيء خلقه) قال: «أتقن، لم يركب الإنسان في صورة الحمار ولا الحمار في
صورة الإنسان». كذا في الدر المنثور في التفسير المأثور للإمام الحافظ السيوطي.

وكيف لا وقد سمي نفسه باسم السلام. وقد فسره مولانا علي القارئ في المرقاة شرح المشكاة في بحث أسماء الله
الحسنى، بأنه مصدر نعت به للمبالغة، أي: ذو السلامة عن عروض الآفات مطلقا، ذاتا وصفة وفعلًا. فهو الذي سلم ذاته
عن العيب والحدوث، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشر المحض، فهو من أسماء التنزيه، انتهى. - وهكذا قال الشيخ
العلقمي تلميذ السيوطي في حاشية الجامع الصغير وزاد قوله: «فإن ما تراه من الشرور فهي مقضية، لا لأنها كذلك. بل
لما يتضمنه من الخير الغائب الذي يؤدي تركه إلى شيء عظيم. فالمقضي والمفعول بالذات هو الخير والشر داخل تحت
القضاء»، انتهى.

وكيف لا وقد سمي نفسه باسم الجميل، أي: جميل ذاتا وصفاتا وأفعالا، كذا في شرح الجامع الصغير للمناوي في
أسماء الحسنی. - وقال العلقمي في شرح قوله «إن الله جميل»، «قال النووي: 'اختلفوا في معناه فقيل: 'إن كل أمره
سبحانه وتعالى = حسن جميل. فله الأسماء الحسنی وصفات الكمال'. وقيل: 'جميل بمعنى جميل. ككريم وسميع بمعنى
مكرم وسميع'. وقال أبو القاسم القشيري: 'معناه: جليل'. وقيل: 'جميل الأفعال بكم والنظر إليكم، يكلفكم باليسير ويعين
عليه ويثيب عليه الجزيل ويشكر عليه'.» انتهى.

وكيف لا وقد روى مسلم والنسائي عن ابن مسعود والطبراني عن أبي أمامة، والحاكم عن ابن عمر، وابن عساكر
عن جابر وأبو داود عن ابن عمر بأسانيد صحيحة: «إن الله جميل يحب الجمال». وفسره المناوي بأن له الجمال المطلق؛
جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال»، انتهى. وفسره ابن الأثير في نهاية غريب الحديث بأنه حسن الأفعال

وكامل الأوصاف. وهكذا فسر السيوطي في مختصر النهاية وعلي القارئ في مختصر القاموس.

وكيف لا وقد روى مسلم والأربعة وابن حبان والطبراني كلهم عن علي وابن حبان والطبراني عن أبي رافع أيضا حديثا في الدعاء. من جملة ألفاظه الشريفة: «والشر ليس إليك». قال مولانا علي القارئ في شرح حصن الحصين: «أي: ليس إليك قضاؤه، بل لا تقضي الشر من حيث شر، بل لما يصحبه من الفائدة الراجعة. فالمقضي بالذات هو الخير، والشر داخل في القضاء بالعرض. وقيل: 'معناه: إن الشر ليس شرا بالنسبة إليه. وإنما هو شر بالنسبة إلى الخلق'. وقال المصنف: 'معناه عن أهل الحق من السلف والخلف = أن جميع ما يكون من خير وشر ونفع وضر من الله سبحانه وتعالى وبارادته وتقديره. فالتقدير: والشر لا يتقرب به إليك، إذ لا يصعد إليك، بل يصعد الكلم الطيب أو لا يضاف إليك أدبا، فلا يقال: 'خالق الشر'، وإن كان خالقه. كما لا يقال: 'يا خالق الكلاب والخنازير'، وإن كان خالقهما».

وكيف لا وقد روي في ألفاظ الدعوات من رواية مسلم وأبي داود والنسائي وابن أبي شيبه كلهم عن عبد الله بن الزبير: «له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن». قال علي القارئ: «أي: النعت المستحسن».

وكيف لا وقد روي في الدعوات: «أهل الثناء» (192a)

والمجد، ولا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، وربنا لك الحمد ويبيد الخير، - قال علي القارئ: «أي: والشر. فهو من باب الاكتفاء أو بتصرفك الخير لا بتصرفك الغير. كما يدل عليه تقديم الجار. أو لا ينسب إليك الشر على مقتضى الأدب أو لا شر ويتضمنه خير. - ونثني عليك الخير». وفي الأربعين الإدريسية: «يا الله المحمود في كل فعالة»، قال السهروودي: «من تلاه يوم الجمعة قبل الصلاة على طهارة ونظافة خاليا سرا متني مرة يسر الله له مطلوبه، وإن كان ما كان. وإن تلاه مريض أعجز الأطباء علاجه = برئ ما لم يكن حضر أجله. كذا في الشرح الكبير للمناوي على الجامع الصغير في شرح لفظة الجلال. وقال أبو السعود في تفسيره عند قوله (أحسن الخالقين): «أي: أحسن الخالقين خلقا، أي: المقدرين تقديرا. فالحسن للخلق، قيل: نظيره قوله عليه السلام: «إن الله جميل، يحب الجمال» أي: جميل فعله. وقال أيضا في سورة السجدة عند قوله تعالى: (الذي أحسن كل شيء خلقه) «أي: حسن كل مخلوق خلقه. إذ ما من مخلوق خلقه إلا وهو مرتب على ما [ت]قتضيه¹ الحكمة وأوجبه المصلحة».

فجميع المخلوقات حسنة، وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن. كما قال تعالى (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)، وقيل: علم كيف يخلقه من قوله: «قيمة المرء ما يحسنه» أي: بحسن معرفته ويعرفه معرفة حسنة بتحقيق وإتقان. والخلق بمعنى المخلوق. أي: حسن كل مخلوقاته. وقيل: هو مفعول ثانٍ لأحسن على تضمينه معنى: أعطى. أي: أعطى كل شيء خلقه اللائق به بطريق الإحسان والتفضل. وقيل: هو مفعوله الأول. و(كل شيء) مفعولها الثاني. والخلق بمعنى المخلوق. وضميره لله سبحانه، على تضمين الإحسان معنى الإلهام والتعريف. والمعنى: ألهم خلقه كل شيء مما يحتاجون إليه. وقال أبو البقاء: عرّف مخلوقاته كل شيء يحتاجون، فيؤول إلى معنى قوله تعالى (الذي أعطى كل شيء خلقه)، انتهى.

ثم قال الشيخ عبد الله العفيف المكي الحنفي في شرح بدء الأمالي لقاضي القضاة أبي الحسن سراج الدين علي بن عثمان الأوشى الفرغاني عند قوله:

مريد الخير والشر القبيح * ولكن ليس يرضى بالمحال

«الإرادة من صفات الذات تقتضي ترجيح أحد الجائزين من الترك والفعل بالوقوع. ثم الخير ما له عاقبة حميدة، والشر ما لا يكون عاقبة حميدة. والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، وضده الحسن وهو ما لا يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل. ثم القبيح بالجر صفة كاشفة للشر، وتسميته شرا وقيحا بالنسبة إلى تعلقه بنا وضرره علينا، لا بالنسبة إلى صدره عنه سبحانه وتعالى. وهذا أحد معاني حديث «والشر ليس إليك». قيل: لا خلاف في أن البارئ سبحانه وتعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا. أما عندنا فلأنه تعالى لا يبيح منه، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع. ولا يتصور ذلك في فعله. فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبيح. وقد خلقها، فكيف يتوجه الاتفاق على انتفاء فعل القبيح عنه تعالى (192b)

تعالى؟ قلنا: لا شك في خلقه تعالى إياها، لأن خلق القبيح ليس بقبيح. وإن القبيح كسب والاتصاف به على ما تقر. فهو تعالى موجد القبيح وخالق لها، لا فاعل ولا كاسب لها. فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضا، لأنه تعالى لا يتوجه عليه حكم لغيره نهيا، والإجماع على خلافه. قلنا: ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله تعالى، فكانت حسنة لكونها متعلق المدح

والثناء عند الله تعالى. وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر، انتهى.

قال السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية: «فإن قيل: كيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه؟ قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما نستقبه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة. بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح. فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب» انتهى. وهكذا ذكر أهل العقائد الإسلامية في كتبهم.

وكيف لا يكون كل أفعال الله بحسن. وقد قال الله في كتابه العزيز: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) ومعنى الآية: أن أسماء الله المقدسة كلها حسنى. وليس المراد أن فيها ما ليس بحسن. والمعنى: أن الأسماء الحسنى ليست إلا لله. لأن هذا اللفظ يفيد الحصر. فإن الأسماء أفاض دالة على معان، فهي إنما تحسن بمعانيها. ولا معنى للحسن في حق الله تبارك وتعالى إلا ذكره بصفات الكمال ونعوت الجلال.

وقد قال المحققون: الإلحاد في أسماء الله تعالى على وجوه: منها مراعاة حسن الأدب في الدعاء، فلا يجوز أن يقال يا ضاراً يا مانع، يا خالق القردة على أفراد. بل يقال يا ضار يا نافع، يا معطي يا مانع، يا خالق الخلق. كذا في الخازن.

وأما قول شيخ المزيور: «لو كان كل أفعاله حسنا لقليل: كل الخنزير، لأن الله خلقه». فهو من سوء أدبه مع الله تعالى وإلحاده في أسمائه تعالى ومن خطبه خبط عشواء. لأنه لا يلزم من عدم حل الأكل أن يكون قبيحا. أما ترى أن الإنسان مكرم بنص القرآن، (ولقد كرمنا بني آدم) الآية، ومخلوق على أحسن صورة بنص القرآن أيضا، (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)، ومع هذا لا يحل أكله. وله نظائر كثيرة، فلا حاجة لنا بذكره. فإن خلق الخنزير من الله مولانا عز وجل حسن. لأنه حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميدة ومصالح وحكم، وإن لم نطلع عليها. (ليس كمثل شيء) في الأرض ولا في السماء (وهو السميع البصير).

تب عن دينك وارجع إلى الإسلام، يدارك عليك باللطف والسلام. -والإنفlec من بين المسلمين يا همج، قيل أن [بجـ] لك رفسة يسمع لك بها يا خنج، إسح يا هزلاج، ما لك من (193a)

داء الجهل علاج، إنما أنت رجل غملاج، تحتاج إلى الضرب بلا اختلاج، أما أن أن تنقاد [...] من الأدلة هو شيء وافر، وإن لم تقبل يقال لك لم يا كافر، وديندك أن تخرج من الدين أحيانا، وتتمذهب بذهب أهل الكتابين - لأنه يقول نحن نخرج من الدين أحيانا بترك العمل [...] لأنه يقول نحن ندخل مذهب اليهود تارة والنصارى أخرى، ما أقبحه من القول - عيانا، سبحانه من أقام بعضهم عنده على الديانة، وبعضه الآخر عدلا منه على الخيانة.

الموردة الرابعة من شيخ الملاعنة. وما أدريك من شيخ الملاعنة؟

فإنه شيخ حقير وله حياق كثير، وديدن عسير من إكفار المسلمين بلا نكير، أهلكه الله إهلاكا غير يسير، وهو على الله تعالى غير عسير. لأنه قاطع طرق الله على الجاهل الضرير. وهي قوله: أن تجوز وقوع الدود في بدن أيوب عليه السلام، والإغماء على الأنبياء عليهم السلام، وهلك بعض النبي عليه السلام من القمل كفر وضلال.

أما بعد فلا بد لنا يا أخي الثقة في بسط هذا المقام - الخاتمة - في بيان ما يجب على الأنبياء وما يستحيل عليهم وما يجوز لهم.

وأما الرسل عليهم السلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه. ويستحيل في حقهم أضداد هذه الصفات، وهي الكذب والخيانة يفعل شيء مما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة وكنمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق. ويجوز في حقهم ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص مراتبهم العلية، كالمرض ونحوه.

أما برهان وجوب صدقهم، فلأنهم لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة، منزلة قوله عز وجل: «صدق عبيدي في كلما بلغ عني». وأما برهان وجوب الأمانة لهم، فلأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانتقل المحرم والمكروه طاعة في حقهم. لأن الله تعالى قد أمرنا بالافتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم. ولا يأمرنا الله تعالى بمحرم ولا مكروه. وهذا بعينه هو برهان وجوب.

الثالث: وأما دليل جواز الأعراض البشرية، فمشاهدة وقوعها بهم إما لتعظيم أجرها أو للتشريع أو للتلقي أو للتنبية، لخسة قدرها عند الله وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء أوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم السلام. كذا في شرح بدء الأمالي

لعبد الله العفيف المكي الحنفي عن عقيدة السنوسي. ويشير إلى هذا في جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني المالكي رحمه الله تعالى:

وواجب في حقهم الأمانة * وصدقهم وضم له الفطانة

ومثل ذا تبليغهم لما أتوا * ويستحيل ضدها كما رويوا

وجائز في حقهم كالأكل * وكالجماع للنساء في الحل

وقال الشيخ عبد الله العفيف المكي عند قول الأوشي الفرغاني في عقائده المنظومة:

وما كانت نبيا قط أنثى * ولا عبد ولا شخص ذو افتعال

أي: (193b)

أي: ذو فعل قبيح. وأراد بالافتعال السحر والكذب كما يؤذن به الصيغة. قال ابن جماعة: «مذهب أهل التحقيق، أن الذكورية شرط للنبوة خلافاً للشعري ثم القرطبي ومن تبعهما». قال السعد: «من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام، والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الأبياء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك، والأمور المخلة بالمرءة كالأكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة، وكل ما يخل بحكمة البعثة في أداء الشرائع وقبول الأمة»، انتهى. ومن الشرائط أيضاً الحرية، لأن الرق أثر الكفر وعدم الكذب وعدم السحر لعدم الوثوق بقوله. ثم قال: «وقع الاختلاف في وقوع نبوة أربعة نسوة: مريم وآسية وسارة وهاجر». وزاد العلامة المتيقن السراج بن الملقن في شرحه لعمدة الأحكام: «حواء وأم موسى عليه السلام». قال العلامة اللقاني: «والحق لا نبوة لواحدة منهن، وإن قويت أحاديث بعضهن لتأويلها بما محله كتب الحديث»، انتهى. ثم مما يؤكد شرط الحرية أن الرقية وصف نقص، ويستنكف الناس لها أن يقتدوا به.

ومن شروط النبوة أيضاً البشرية، قال تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) الآية. فمحمد صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء عليهم السلام من البشر، أرسلوا إلى البشر. ولو لا ذلك لما أطاق الناس مقاومتهم والقبول عليهم ومخاطبتهم. قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا). أي: لما كان إلا في صورة البشر الذين يمكن مخالطتهم. إذ لا يطيقون مقاومة الملك ومخاطبته ورؤيته إذا كان على صورة الملك. قال تعالى (لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا). أي: لا يمكن في سنة الله تعالى إرسال الملك إلا لمن هو من جنسه أو من خصه الله واصطفاه وقواه على مقاومته كالأنبياء والرسل. والأنبياء والرسل وسائط بين الله وبين خلقه وجلاله وسلطانه وجبروته وملكوته. فظواهرهم وأجسامهم وبنيتهم متصفة بأوصاف البشر يطراً عليها ما يصح أن يطراً على البشر مما لا يزرى بمناصبهم ولا يخل بعلومهم ومعارفهم، من الأمراض والأسقام والموت ونعوت الإنسانية. وأرواحهم وبواطنهم متصفة بأعلى من أوصاف البشر، متعلقة بالملا الأعلى، متشبهة بصفات الملائكة، سليمة من التغير والافات، لا يلحقها غالباً عجز البشرية ولا ضعف الإنسانية، إذ لو كانت بواطنهم خالصة للبشرية كظواهرهم لما أطاقوا الأخذ عن الملائكة ورؤيتهم ومخاطبتهم ومخالطتهم، كما لا يطيقه غيرهم من البشر. ولو كانت أجسامهم وظواهرهم متسمة بنعوت الملكية (194a)

دون صفات البشر، ومن أرسلوا إليهم لما أطاقوا مخالطتهم، كما تقدم من قول الله تعالى. فجعلوا من جهة الأجسام والظواهر مع البشر، ومن جهة الأرواح والبواطن مع الملائكة، كما قال عليه السلام: «لو كنت متخذاً من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن أخوة الإسلام، لكن صاحبكم خليل الرحمن»، وكما قال عليه السلام: «تتام عيني، ولا ينام قلبي»، وقال: «إني لست كهينتك، إني أظل بطعمني ربي ويسقيني». فبواطنهم منزهة عن الآفات، مطهرة من النقائص والاعتلالات. فهذه جملة مهمة يكتفي بها كل ذي همة، والله أعلم. انتهى. هكذا في شفاء القاضي عياض.

تمت العجالة بعون ذي الجلالة، صلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا دائماً أبداً، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين. (194b)