

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022

ذات الحجة
١٤٤١ هـ
الرحمن

کتابخانه نورالله

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022

ISSN: 2459-1815

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi (Journal of the Critical Editions of Islamic Manuscripts)
altı ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli bir dergidir.

Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi

On Behalf of Haciveyiszade Foundation for Science and Culture Owner

Mehmet Çaba

Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Murat Şimşek

Editör / Editor

Doç. Dr. Mahmut Samar

Yardımcı Editörler / Associate Editors*

Halil İbrahim Delen, *Namık Kemal Üniversitesi* | Halil İbrahim Üren, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Alan Editörleri

Mustafa Borsbuğa (Kelam-Felsefe-Tasavvuf) | Meryem Yılmaz (Fıkıh-Hadis-Tefsir)

Dil Editörleri

Muhammet Yurtseven (TR Dil Editörü) | Esra Erdoğan Şamloğlu (EN Dil Editörü) | Necmettin Azak (AR Dil Editörü) | Hüseyin Örs (AR Dil Editörü)

Editörler Kurulu / Editors*

Şeref Altaş, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi* | Ali Çoban, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Osman Demir, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi* | Necmettin Kızılkaya, *İstanbul Üniversitesi* | Saffet Köse, *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi* | Hasan Özer, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi* | Mahmut Samar, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi* | Murat Şimşek, *Marmara Üniversitesi* | Murat Tala, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Berat Açıl, *Marmara Üniversitesi* | H. Yunus Apaydın, *Erciyes Üniversitesi* | Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi* | Hamzeh al-Bakri, *İbn Haldun Üniversitesi* | Hasan Tuncay Başoğlu, *TDV İslam Araştırmaları Merkezi* | Mürteza Bedir, *İstanbul Üniversitesi* | Said Bektaş, *Medine Taybe Üniversitesi* | Ertuğrul Boynukalın, *Marmara Üniversitesi* | Mehmet Boynukalın, *Marmara Üniversitesi* | Ahmet Çaycı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | İslam Dayeh, *Freie Universität Berlin* | Lejla Demiri, *Universität Tübingen* | Ekrem Demirli, *İstanbul Üniversitesi* | İhsan Fazlıoğlu, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi* | Hayri Kaplan, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi* | Abdulrahman Taha el-Hebshi, *al-Ahgaff University* | Nizar F. Hermes, *Virjinya Üniversitesi* | Fikret Karapınar, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Mehmet Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi* | Mahmut Kelpetin, *Marmara Üniversitesi* | Najm Adurrahman Khalaf, *Malezya İslami İlimler Üniversitesi* | Cüneyd Asım Köksal, *Marmara Üniversitesi* | Bilal Kuşpınar, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Ali Öge, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Kayhan A. Özyakal, *İstanbul Üniversitesi* | Şükrü Özen, *İstanbul Üniversitesi* | Judith Pfeiffer, *Universität Bonn* | Adam Sabra, *University of California* | Emilie Savage-Smith, *University of Oxford* | Ayman Shihadeh, *SOAS University of London* | Ahmet Türkan, *Dumlupınar Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sıralı

Yazı İşleri Müdürü / Chief Executive Officer

Ahmet Demirbaş

Özetler / Abstracts

Esra Erdoğan Şamloğlu

Tashih / Proofreading

Muhammet Yurtseven

Tasarım / Graphic Design

DBY Ajans

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık) yayımlanır / Published semi-annually (June-December)

Baskı Tarihi / Print Date

Aralık 2022

Baskı / Printed by

Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

İletişim / Correspondence

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı,

Akşemseddin Mah. Genç Osman Cad. 53/1, 42080, Selçuklu, Konya

tahkikdersisi@gmail.com • www.tahqiq.org

Kapak Figürü / Cover Figure

﴿١﴾ عِلْمُ الْقُرْآنِ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ [الرحمن ١/٥٥-٤]

Rahmân Kur'ânı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşünmeyi ve konuşmayı öğretti. (Rahman 55/1-4)

Hat: Nürullah Özdem - Küfi hat ile murabba âyet-i kerime kompozisyonu, 1437

içindekiler / contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Molla Lutfi'nin '*es-Seb'u's-şidâd*' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi
Critical Edition and Analysis of Mulla Lutfi's al-Sab' al-shidâd
Eşref Altaş 1-50
- Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin Suarâ Sûresi'nin Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyenin Tahkik ve İncelemesi
The Hashiya of Dursunzada Abdulbaqi Effendi on the Interpretation of the Chapter of Shu'ara:
Verification and Analysis
Şükrü Maden51-124
- Sadreddînzâde Fethullâh Şîrvânî'nin *Risâle fî tabkîki ef'âli'l-'ibâd Risâlesi*: İnceleme ve Tahkik
Sadr al-Din-zâde Faḥallâh al-Shirvânî's Treatise on Human Acts: An Examination and Critical
Edition
Murat Kaş..... 125-157
- Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebi'nin Mahiyetine Dair *Şüzûru'z-zeheb fî tabkîki'l-mezheb* Adlı Eseri
(İnceleme ve Tahkik)
Dulâma's Addendum Named Shudhûr al-dhab fî taḥqîq al-madhab on Nature of Zaydi Madhhab
(Reviewing and Critical Edition)
Eren Gündüz - Mustafa Ateş 159-231
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbüh-nevâzil* İsimli Eserinin Yazma Nüshaları: Tanıtım ve
İnceleme
Written Copies and Kitâb Al-Nawâzil by Abu Al-Layth Al-Samarqandî: Introduction of Review
Abdullah Demirci233-277

Dede Halife'nin *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maşârifihâ* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili

A Critical Edition and Analysis of Dede Khalife's Named *Risâla fî amvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maşârifihâ*

Abdulhalik Uygur279-373

Hüseyn b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili

A Critical Edition and Analysis of The *Risâlah* of Huseynî al-Halhâlî's Entitled *Risâlat Itḥbât al-wâjib*

Hatice Toksöz - Ümran Özgür375-455

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Marcela A. Garcia Probert and Petra Sijpesteijn, *Amulets and Talismans of the Middle East and North Africa in Context. Transmission, Efficacy and Collections*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2022, 306 p.

Rabia Kocataş457-462

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli tematik bir dergidir. Bu ana tema, tahkik (edisyon kritik) denen yazma bir metnin neşre hazır hale getirilmesidir. Daha açık bir ifadeyle yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesidir. Ayrıca yazmalar (mahtûât) hakkında araştırma, kataloglama, kütüphane ve literatür tanıtımı gibi araştırma yazıları da bu temaya dahildir.

Tabkik'in hedefi, genel olarak İslâm ilimler tarihindeki bilimsel birikimin parçası olan yazma metinlerin kritik edilip yeniden yorumlanarak neşirlerinin yapılmasıdır. Tahkik, orta Anadolu ve İstanbul bilim geleneğinde üretilen metinleri öncelemektedir.

Tabkik'in temel araştırma alanı İslami ilimlerdir. Temel İslam bilimleri, felsefe ve din bilimleri ile İslam tarihi ve sanatlarından oluşan ilahiyat temel alanı ile tarih ve İslam felsefesi alanlarındaki araştırma ve neşirler bu alana dâhildir. *Tabkik*'te yuvarıdaki alanlarda edisyon kritik ve değerlendirme yazıları başta olmak üzere Latin alfabesine nakil, sadeleştirme, tercüme, telif, tanıtım ve kritik araştırma makaleleri de yayımlanabilir. Ayrıca İslami ilimler başta olmak üzere Arapça, Osmanlı Türkçesi, Farsça risalelerin tahkikli neşri yayımlanabilir.

Tabkik, Türkçe bölümünde “İSNAD Atıf Sistemi”ni, Arapça bölümünde ise “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” kılavuzunu uygulamaktadır. Tahkik, Konya'da *Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı* tarafından *Ebû Said Hâdimî Tabkik Merkezi*'nin bir süreli yayını olarak faaliyete başlamıştır.

TAHKİK

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Tabkik Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts is an international, peer-reviewed and themed journal that launched semi-annually (June-December) in Turkish. The main theme is the preparation of a manuscript for publication in the manner of a critical editions. In other words, it is the projection of a work as penned by the author based on the single or multiple extant copies and editing it for publication. The theme also involves academic essays related to research, cataloging, libraries and literature review concerning manuscripts.

The aim of the *Tabkik* is the criticism, reinterpretation and publication of the manuscripts integral to the scientific contribution over the history of Islamic sciences. The journal critique prioritizes the texts produced in the scientific heritage of Istanbul and Anatolia.

The main research field of the *Tabkik* is the Islamic sciences. It incorporates the research and publication in divinity comprising main Islamic sciences, philosophy, theology, Islamic history and arts, as well as history and philosophy. In addition to the critical editions and reviews related to the themes stated above, the articles that present transcription into Latin alphabet (Latinization), intra-language translation, translation of a text, original research articles, review and debate essays are welcome for publication in the Critique. Mainly concentrating on treatises in Islamic sciences, the critical editions of treatises in Arabic, Ottoman Turkish, and Persian will be published in the *Tabkik*.

Tabkik uses the ISNAD Citation System (İSNAD Atıf Sistemi) in the Turkish section and it is based on the Principles of Critical Editions of ISAM (İSAM Tahkikli Neşir Esasları, İTNES) in Arabic section.

Tabkik started as a periodical of the *Abu Said Hadimi Research Center* established by Hacıveyiszade Foundation for Science and Culture in Konya.

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

editör'den

Tahkik, yedi makale ve bir kitap değerlendirmesi ile dokuzuncu sayısıyla yine karşınızda. Bu sayıda İslam felsefesi, tefsir, fıkıh ve kelim alanına dair yazma halinde bulunan eserlerin tahkik ve değerlendirmesi yer almaktadır.

Sayının ilk makalesi Osmanlı'da padişahın huzurunda yapılan tartışmaların bir ürünü olan Molla Lutfi'nin "yedi muhkem soru" anlamındaki *es-Seb'uş-şidâd* adlı eserin tahkik ve değerlendirmesini konu edinmektedir.

İkinci makalede Osmanlı âlimlerinden Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şuarâ sûresinin önceki peygamberlerin kıssalarından bahseden 7-8, 64-67, 90-91, 94-98 ve 100-103. âyetleri üzerine hâşiyeye formunda kaleme aldığı bir risalesinin inclemesi ve tahkikli neşrine yer verilmektedir. Üçüncü makale, Sadreddinzâde Fethullah Şirvânî'nin eşyanın istidatının tahlile dahil edildiği yaklaşıma odaklanan *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd* başlıklı risâlesinin tenkitli neşrini ve değerlendirmesini içermektedir.

Dördüncü makalede İshâk b. Yûsuf'un *et-Tefkik li-ukûdi't-teşhik* adlı risalesine zeyl olarak kaleme alınan ve Zeydî mezhebinin Zeyd b. Ali'ye nispetini, usulünü, tahrir ve tercihle ilgili ıstılahlar gibi Zeydî fıkıhına dair önem arz eden kritik konuları ele alan Dülâme'nin *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb* adlı eserin tahkikli neşri yapılmıştır. Beşinci makale, Ebü'l-Leys Es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* isimli eserinin yazma nüshalarının tanıtımı ve incelenmesini ele almaktadır. Altıncı makale, Dede Halife lakabıyla ün salan Kemâlüddin İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm tarafından kaleme alınmış *Risâle fi emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve ahkâmihâ ve maşârihihâ* adlı eserin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Sayının son araştırma makalesi Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî'nin *Risâle fi isbâti'l-vâcib* adlı risalesinin incelendiği ve tahkikli neşrinin yapıldığı çalışmadır. Sayının son makalesinde Marcela A. Garcia Probert ve Petra Sijpesteijn tarafından kaleme alınan *Amulets and Talismans of the Middle East and North Africa in Context. Transmission, Efficacy and Collections*, isimli kitabın kritiği yapılmaktadır.

Tahkik, MLA, Atla ve MIAR'da taranmaya devam etmektedir. TR Dizinde taranma ile ilgili süreç devam etmektedir.

Bu sayının hazırlanmasında emeđi geçen Hacıveyiszade İlim ve Kùltür Vakfı başkanı Mehmet çaba'ya, başkan yardımcısı Ahmet Demirbaş'a ve vakıf üyelerine teşekkür ederim. Yine bu sayımıza yazar, hakem, alan editörü ve yayın kurulu üyesi olarak emek veren deđerli bilim insanlarına Őükranlarımı sunar, deđerli okuyuculara keyifli okumalar dilerim.

Mahmut Samar

Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u's-şidâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Öz: Bu makalenin konusu Osmanlı âlimi Molla Lutfi'nin "yedi muhkem soru" anlamındaki *es-Seb'u's-şidâd* adlı eseridir. Eser Osmanlı Devleti'nde padişahın huzurunda yapılan tartışmaların bir ürünüdür. Makalede öncelikle eserin adı, telif tarihi ve telif sebebi yazıldı. Risalesinin ilk defa iki farklı sürümü olduğu tespit edildi. Bu iki farklı sürüm karşılaştırıldı. Risalesinin içeriği tartışıldı. Molla Lutfi'nin risalede tartıştığı konular sıralandı. Risalesinin Cürçânî'nin bilimlerin konusu hakkındaki ileri sürdüğü görüşlerine yapılan itirazlardan oluştuğu belirlendi. Molla Lutfi'nin Cürçânî'ye karşı ileri sürdüğü itirazların özellikle bilimlerin konusu meselesiyle ilgili olduğu gösterildi. Bu çerçevede bilimlerin konusu, konuların birbirinden ayrışması gibi bilim felsefesini ilgilendiren konular ele alındı. Felsefe, kalam, hesap ilmi ve aritmetik gibi bilimlerin konuları ile ilgili ileri sürülen itirazlar analiz edildi. Bilimlerin konusunun hakiki, itibari ve mukayyet birliğinin anlamı üzerinde duruldu. Konuların mukayyet birliğinde bulunan haysiyet kayıtlarının konuya dahil olup olmadığı tartışıldı. Bilimlerdeki ortak meselelerin burhan türüyle ayrışıp ayrışmayacağı ve eğer ayrıştığı kabul edilirse bunun Molla Lutfi'nin görüşleri çerçevesinde "Bilimler birbirlerinden konularının ayrışmasıyla ayrışır" kuralını yıkıp yıkmadığına işaret edildi. Nihayet hem A hem B sürümlerinin nüshaları tespit edildi ve her iki sürümün metin tahkiki yapıldı.

Anahtar kelimeler: Molla Lutfi, Cürçânî, *es-Seb'u's-şidâd*, Osmanlı düşüncesi, bilimlerin konusu.

Critical Edition and Analysis of Mulla Lutfi's *al-Sab' al-şbidâd*

Abstract: The main subject of this article is the Ottoman scholar Mulla Lutfi's work *al-Sab' al-şbidâd*, which means "seven firm questions." In the article, we showed that the work was a product of a series of discussions held in the presence of the sultan in the Ottoman Empire. We determined the name and the date of the work, and the cause for writing. For the first time we detected that there were two different versions of the treatise. We compared these two different versions in this work. We discussed the content of the treatise and listed the issues that Mulla Lutfi discussed in it. In this context we determined that the treatise initially consisted of objections to the view of Jurjānī on the subject of sciences. We showed that Mulla Lutfi's objections against Jurjānī are mainly related to the subject of sciences. In this context, we mainly discussed subjects concerning the philosophy of science such as the subject of sciences, and the distinction of subjects. We analyzed objections about the subjects of sciences such as philosophy, kalam, cal-

culus, and arithmetic. We focused on the meaning of the true, nominal, and conditional unity of the subject of sciences. We discussed whether the conditions applied to subjects are included in the subject. We pointed out whether the common issues in the sciences could be differentiated by the type of evidence and if it is accepted that this is possible, whether this breaks the rule of ‘Sciences differ from each other by the distinction of their subjects’ within the framework of Mulla Lutfi’s views. Finally, we identified the copies of both A and B versions and conducted a critical edition of the both versions.
Keywords: Mulla Lutfi, Jurjānī, *al-Sab’ al-shidād*, Ottoman thought, subject of sciences.

Giriş

Düşünce tarihinin büyük bir kısmı gibi İslam felsefe ve düşünce tarihi de bir çok bakımdan ilgi çekici münazara ve tartışmaların tarihidir. Bu tartışmalar hem Müslüman âlimler arasında hem de Müslümanlarla öteki din ve geleneklere mensup bilginler arasında cereyan etmiştir. Bu tartışmaların bir kısmı “dolaylı tartışmalar” şeklinde olup zaman ve mekan sınırına tabi olmaksızın bütün bir düşünce tarihi boyunca telifin farklı türleriyle yazılmış eserlerde kendini gösterir. İkinci tür tartışmalar ise yüz yüze ve “doğrudan sözlü münazaralar”dır. Bu tür tartışmalar konu itibarıyla dinî, toplumsal, siyasi, ilmi ve felsefi konularda; mekan itibarıyla bilginlerin kendi meclislerinde, ordugahlarda, medreselerde, vezirler gibi ileri gelenlerin ve özellikle sultanların himayesinde saraylarda yapılmıştır.

Fatih döneminde (1444-1446, 1451-1481) Osmanlı âlimleri arasında yoğun bir şekilde devam eden sözlü mübahaseler II. Beyazıt döneminde (1481-1512) de devam etmiştir. Hatipzâde (ö. 901/1496) ve Alâeddin el-Arabî (ö. 901/1496) arasında geçen tartışma ve bilahare bu tartışmanın birer ürünü olarak Hatipzâde’nin *Risâle fi bahsi’r-rü’ye ve’l-keîlâm* adlı eserini yazması II. Beyazıt döneminin ilginç örneklerinden biridir.¹ Molla Lutfi (ö. 900/1495), Molla İzârî (ö. 901/1496) ve isimleri meçhul başka âlimlerin katıldığı bir tartışma ise bilimlerin konusu hakkında yapılmış ve tartışmanın tarafları sultanın emriyle birer risale yazmışlardır ki bunların üç tanesi bugün bilinmektedir.

Risalelerdeki tartışmanın odak noktası “bilimin konusu”dur. Bilimin konusu, bilimin konusunun birliği, bilimlerin konularıyla birbirinden ayrışması hakkındaki ilk tartışmalar Aristoteles’in (m.ö. 322) *İkinci Analitikler*’inde yapılmıştır.² Aynı

1 Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-nu’ mâniyye fi ulemâi’d-devleti’l-Osmaniyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985), 148.

2 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005), I/XIII (78a-79a), I/XXVII (87a), I/XXVIII (87ab).

konular *İkinci Analitikler*'in şerhlerinde de incelenmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifâ el-Burbân*'ın ilgili fasılları (II.7, III.3, III.8) ondan sonraki dönemlerde tartışmaların temel kaynağıdır. İbn Sînâ sonrasında bu mesele mantığın konusu ve burhan başlıklı bölümlerde Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *eş-Şemsiyye* ve şerhlerinde tartışılmış,³ Sadrü's-şerîa (ö. 747/1346) konuyu fıkıh usulünün konusu bağlamında *et-Tenkîb*'de yeniden ele almış⁴ bu sebeple bu konu *et-Tenkîb*'in şerhlerinde de tartışılmaya devam etmiştir. Benzer tartışmalar diğer dini bilimlerde ilgili ilmin konusu bağlamında da yapılmıştır. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tefsir ilminin konusuna dair tartışmaları bunun bir örneğidir.⁵ Yine Molla Fenârî'nin *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* adlı *İsâgûcî* şerhinde incelenen cihet-i vahdet meselesi de bu konuyla ilgili olup daha sonra müstakil şerh ve haşiyelere konu olmuştur.⁶ Nitekim aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere Molla Lutfî'nin incelediğimiz eseri, mantığın ve hikmetin konusu bağlamında yapılan bir tartışmadan hareketle yazılmıştır.

Molla Lutfî'nin felsefe, kelam ve mantığın konusu hakkındaki literatürdeki tartışmaları da dikkate alarak konuyu yeniden gündeme getirmesi yeni bir literatürün oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri Molla İzârî'nin, *el-Ecvibe alâ i'tirâdâti's-Seb'i's-şidâd* adlı eseridir. Molla İzârî Molla Lutfî ile bizzat tartışmış ve Molla Lutfî'nin *es-Seb'û's-şidâd*'ı yazmasının ardından ona cevabi mahiyette bir risale yazmıştır. Molla Lutfî'nin çağdaşı bir başka hasmı ise *Risâletü def'i's-şübe* adlı eserin müellifidir. Adı bilinmeyen ancak risaleden anlaşıldığına göre akli ilimlerde müderris olan bu müellif de Molla Lutfî'yle tartışmış,⁷ *es-Seb'û's-şidâd* hakkında

3 Kutbüddin er-Râzî, *Tabrîrül-kavâ'idü'l-mantikiyye fî Şerhi Risâleti's-Şemsiyye* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948), 170-171.

4 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria, *et-Tavzîb alâ't-Tenkîb* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957), I/141-142, 146, 149, 152, 154; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerbu't-Telvîb ale't-Tavzîb* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957) içinde.

5 M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.

6 Bu konudaki tartışmalar için bk: Kenan Tekin, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy Osmanlı İlim Düşüncesi", *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd., 2 Cilt (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 23-45.

7 *Risâle fî def'i's-şübe 'an havâşî mebâbisi'l-mevzû' min kûbeli 'ilmi'l-kelem* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2271), 7a; Müellifin Molla Lutfî ile tartıştığını bu sayfada geçen şu ifadelerinden çıkarıyoruz: "Bu itirazcıya [yani Molla Lutfî'ye] muhavere esnasında defalarca söyledim ki..."

kapsamlı bir reddiye yazmıştır. Eserde Molla Lutfi'nin Cürcânî'ye (ö. 816/1413) nispet ettiği görüşlerin yanlış ve itirazların intihal olduğu belirtilerek kaynaklara atıf yapılmaktadır.⁸ Molla Lutfi ve Molla İzârî'nin metinleri Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) tarafından *el-Livâü'l-merfû'* adlı eserde değerlendirilmiştir.⁹

Bu makale işte Molla Lutfi'nin *es-Seb'ûş-şidâd* adlı eserinin tahkik, tercüme ve incelemesini içermektedir. Bu çerçevede eserin iki sürümü ve bu sürümlere ait nüshalar tanıtılmış, içerik analizi yapılmış, nihayet her iki sürümün tahkiki yapılmıştır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellif

Müellifin asıl adı Lutfullah'dır. Sarı, Deli, Maktul veya Şehîd diye de anılsa da Molla Lutfi diye meşhurdur. Molla Lutfi Tokat'ta, tahminen 850 (1446) civarında dünyaya geldi. Babasından, ardından Sinan Paşa (ö. 891/1486) ve Ali Kuşçu'dan (ö. 879/1474) ders aldı. 875 (1470) yılında vezir olan hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle Fatih'in kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edildi. Bu vesileyle "garîb ilimler"e (okült bilimler) dair kitapları inceleme fırsatı buldu. Daha sonra kitaplara ihanet ettiği iddiasıyla görevinden azledilerek müderris yapıldı, bilahare tazir cezasına çarptırılarak hapse konuldu. Görevine iade edildi ise de Sinan Paşa vezirlikten azledilip Seferhisar'a sürgün edilince onunla birlikte gitti. Sultan II. Bayezid'in tahta çıkmasıyla Bursa Yıldırım Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Arkasından sırasıyla Filibe, Edirne, İstanbul, Bursa ve muhtemelen tekrar İstanbul medreselerinde müderrislik yaptı. Molla Lutfi ilhad ve zındıklık suçlamasıyla yargılandıktan sonra 25 Rebîülâhîr 900 (24 Aralık 1494) tarihinde boynu vurularak öldürüldü.¹⁰

8 *Risâle fi def'iş-şübe* (Ayasofya, 2271), 2a.

9 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *el-Livâü'l-merfû' fi halli mebâbisi'l-mevzu'*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: İlem, 2022) *es-Seb'ûş-şidâd* çerçevesinde çağdaş çalışmalara şu örnekler verilebilir: Şerafettin Yalçınkaya, "Molla Lütüf", *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, 2 (1938), 35-59; Eşref Altaş, "Felsefe Nedir? Cürcânî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu Üzerine Bir Tartışma" *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, 2020, 233-261; Fatıma Sümeyye Kılâç, "İlimlerin Mevzûsuna Dair Bir Tartışma: Molla Lutfi'nin es-Seb'ûş-Şidâd Risalesi", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-, 2020*, I, 210-222.

10 Müellifin hayatı için bk. Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 30/255-256; Edirneli Sehi Bey, *Heşt Bihişt: Sehi Bey Tezkiresi*, ed. Günay Kut (Cambridge: Harvard Üniversitesi Basımevi, 1978), 149-152;

2. Risale

2.1. Risalenin Adı

Risalenin ismi Molla Lutfi'nin kendi adlandırmasıyla *es-Seb'u's-şidâd*'dir. Risale Kur'an-ı Kerim'deki iki ayete telmihen adlandırılmıştır. Birinci ayet Yusuf sûresinde yedi kıtlık yılını ifade etmek üzere "Daha sonra *yedi yıl zorlu kurak yıllar* geldiğinde hazır tuttuğunuz sakladığınız şeylerden ancak az miktar beslenirsiniz." (Yusuf sûresi, 12/48. ayet) şeklinde gelmiştir. Molla Lutfi'nin esas telmih yaptığı ayet ise Nebe sûresindeki "Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik." (Nebe sûresi, 78/12. ayet) ayetidir. Bu ayette geçen "*seb'an şidâden*" ifadesi göğün sağlam, güçlü ve muhkem yapısını ifade etmektedir. Nitekim Molla Lutfi risalenin dibacesinde hem "gökleri sağlam yedi kat yaratan" diye Allah'a hamd ederek hem de eserin adını *es-Seb'u's-şidâd* koyarak eserin dibacesi ve adının içeriğindeki güçlü sorularla uyumunu gözetmiştir (*berâat-i istiblâl*).

Molla Lutfi risaleyi tartışma esnasında dile getirdiği sözlü sorularına yeni sorular ekleyerek oluşturduğunu belirttikten sonra bu "soruları *es-Seb'u's-şidâd* olarak adlandırdım" der. Risalenin B sürümünde ve minhuvatta risalenin ismiyle ilgili birkaç malumata daha ulaşabiliyoruz. Buna göre yedi soru tamamlandıktan sonra Molla Lutfi B22 numaralı paragrafta "Seyyid Şerif'in sözüne eleştiri olarak gelen ve *es-Seb'u's-şidâd* diye isimlendirilen yedi sorunun tamamı bunlardan ibarettir." der. B22'ye düşülen minhuvatta ise risalenin adıyla ilgili bir ayrıntıya daha yer verilir: "[Risalenin isimlendirilmesinde] Seyyid Şerîf'e yöneltilen sorular dikkate alındı, Tûsî'ye yöneltilen iki soru dikkate alınmadı. Çünkü risale Seyyid Şerif'e yönelik itirazlar üzerine bina edilmiştir. Tûsî'ye itirazlar ise istitraden gelmiştir. Bu sebeple sorulara '*es-Seb'u's-Şidâd*' adı verilmiştir." B2'de risalenin adının verildiği cümleye düşülen başka bir minhuvat ise "Sorular gerçekte dokuz tanedir. Ancak [Tûsî'ye yönelik] iki soru tamamlama kabildir. Bu sebeple sorulara '*es-Seb'u's-Şidâd*' adı verilmiştir." denilir. Kısaca bu iki minhuvata göre de risaleye "yedi sağlam soru" anlamında '*es-Seb'u's-şidâd*' adı verilmiştir.

Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i nu'mâniyye: Hadâikü's-Şekâik* (İstanbul: Dârü't-Tıbâatî'l-Âmire, 1269), 295-300; Abdüllatif Çelebi Latîfi, *Tezkire-i Latîfi* (Dersaadet: Kitabhâne-i İkdâm, 1314), 295-297; Molla Lutfi'nin suçlanması, suçun hukukî boyutları ve öldürülmesinin ayrıntıları için bk. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhiliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62; Şükrü Özen, "Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zındik Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.

Molla Lutfi'nin bu eserinin adını hem Molla İzârî¹¹ gibi kendi çağdaşları hem de Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Mecdî Efendi (ö. 999/1591) gibi Osmanlı müellifleri *es-Seb'u-ş-şidâd* olarak verirler.¹²

Bütün bu veriler ışığında Arslan'ın risalenin isminin *el-Es'ile bi's-seb'i's-şidâd* olması gerektiği görüşü doğru olmadığı gibi¹³ başka bazılarının *Risâle fi usûlet-i seb'i's-şidâd* olarak isimlendirmesi de hatalı okumanın ürünü olan açık bir yanlışır.¹⁴

2.2. Risalenin Molla Lutfi'ye Aidiyeti

Risalenin Molla Lutfi'ye aidiyeti konusunda ileri sürülmüş bir tereddüt yoktur. Mevcut bütün yazmalarında risalenin müellifi Molla Lutfi olarak kayıtlıdır. Kendi çağdaşı âlimler arasında da eserin Molla Lutfi'ye ait olduğu açık seçiktir. Yukarıda da belirtildiği üzere Molla İzârî, Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Mecdî Efendi gibi müellifler eserin Molla Lutfi'ye ait olduğunu belirtirler. Bu konuda hiçbir tartışma olmadığından ispata kalkışmak da bedihî olanı ispat kabilinden olacaktır.

2.3. Risalenin Telif Tarihi ve Sebebi

Risale, Sultan II. Bayezid huzurunda yapılan bir tartışmanın ardından yazılmıştır.¹⁵ Sultan II. Bayezid 22 Mayıs 1481'de tahta çıktığına göre ve Molla Lutfi 24 Aralık

11 Molla İzârî, *el-Ecvibe alâ i'tirâdâtî's-Seb'i's-Şidâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 600), 89b.

12 Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 283; Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 156; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1941), 1/222; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 299.

13 Sami Arslan, *Molla Lutfi'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmî's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 21.

14 *İstanbul Kütüphanelerinde Fatih'in Hususi Kütüphanesine ve Fatih Çağı Müelliflerine Ait Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953), 42; İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lutfi: Hayatı Eserleri ve Felsefesi", *Divan* 14/1 (2003), 123.

15 Kâtip Çelebi, bir yerde münazaranın "vezirlerden birinin tertip ettiği bir mecliste gerçekleşti"ğini ileri sürer. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/222; Ancak hem Molla Lutfi hem Molla İzârî'nin bizzat kendileri, hem de bir başka yerde Kâtip Çelebi'nin bizzat kendisi münazaranın Sultan İkinci Bayezid huzurunda yapıldığını belirtirler. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1941), 2/976.

1494 tarihinde öldürüldüğüne göre bu iki zaman aralığı risalenin yazıldığı en kesin zaman aralığıdır. Molla Lutfi'nin hayatının son on üç yılını oluşturan bu zaman zarfında sırasıyla Bursa, Filibe, Edirne, İstanbul,¹⁶ tekrar Bursa ve tekrar İstanbul medreselerinde müderrislik yaptığı belirtilmektedir.¹⁷ Bu veriler ışığında, ayrıca Molla Lutfi'nin risalede geçen “Allah bana ... Sultan Bayezid Han'ın huzurunda münazara yollarını kolaylaştırarak beni ilahî saadet ve insan onuru ile şereflendirdiğinde”, “akranlar arasında inat, düşmanlık ve haset” ve “Sultan söylediklerimi bu risalede yazmamı emretti” gibi ifadeleri dikkate alınır şü sonuca varılabilir: Kuvvetle muhtemel tartışma Molla Lutfi'nin 1489-1490 yıllarındaki İstanbul Sahn-ı semân'daki müderrisliği döneminde¹⁸ veya sonrasında İstanbul'da müderris olduğu bir dönemde gerçekleşmiş, risale de bundan sonra yazılmıştır.

Risalenin yazılma sebebine gelirse yukarıda da ifade edildiği üzere Molla Lutfi, Molla İzârî ve *Risâle fi def'iş-şübe*'in müellifi gibi bazı âlimlerle II. Bayezid huzurunda münazaraya katılmıştır. Molla Lutfi'nin A2/B2'de bizzat anlattığına göre onun bu tartışması “batılın perdeleri yüzünden hakkın yüzünün kendini göstermesini” sağlayamamıştır. Molla Lutfi gerçeğin açığa çıkmamasının sebebini kendi açıklamalarındaki eksikliğe değil, zamanın âlimleri arasında cari olan inat ve düşmanlık âdetine bağlasa da Kâtip Çelebi'nin tanıklığıyla da anlaşılmaktadır ki Sultan'ın huzurunda yapılan sözlü mübahase “Molla İzârî'nin Molla Lutfi'ye bariz bir üstünlüğüyle” tamamlanmıştır.¹⁹

Molla Lutfi risalenin yazılmasının doğrudan gerekçesini ise şöyle anlatır:

“Sultan [Bâyezid Han] ulu âlimler ve gösterişli fazıllar incelesin de doğruyu görsün ve yanlış reddetsinler; üstün kim, yenilen kim ayırt edebilsinler diye [huzurda] konuşulanların özetini yazmamı bana emretti.”

Sultan'ın bu emri anlaşıldığına göre tartışmaya katılan bütün âlimlere yönelik genel bir emirdir. Bu emre uyararak Molla Lutfi münazarada söylediklerine yeni sorular ilave ederek eseri yazmış, Molla İzârî de bu soruları cevaplamıştır. Taşköprü-

16 Molla Lutfi'nin Fatih Külliyesi 1489-1490 muhasebe defteri kayıtlarında Medrese-i Sâbî ve Medrese-i Sâmin'de müderris olarak görünmesi bu döneme aittir. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülbidler* (15. - 17. yüzyıllar) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 207-208.

17 Gökyay - Özen, “Molla Lutfi”, 30/255-256.

18 Ocak, *Zındıklar ve Mülbidler* (15. - 17. yüzyıllar), 207-208.

19 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/222; “ظهر العذارى عليه غلبة فاحشة”.

lüzade *el-Livâü'l-merfû'* adlı eserinde,²⁰ bu soru ve cevapları, Sultan'ın huzurundaki tartışmaya atıf yapmaksızın doğrudan risaleler üzerinden değerlendirir ve Molla İzârî'nin cevaplarını yetersiz bulur.²¹

Sonuç itibariyle denilebilir ki Sultan'ın huzurunda yapılan sözlü tartışma Molla İzârî'nin bariz galibiyetiyle, risaleler üzerinden süren tartışma ise Taşköprülüzâde'nin hakemliğiyle Molla İzârî'nin yazılı cevaplarının yetersizliğiyle sonuçlanmıştır ki bu da yazılı tartışmanın Molla Lutfi'nin üstünlüğüyle tamamlandığı anlamına gelir.

2.4. Risalenin Kaynakları

Risalenin kaynakları öncelikle Seyyid Şerif'in sorulara zemin hazırlayan eserleridir. Bunların birincisi Urmevî'nin *el-Metâli'* üzerine Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı *Levâmi'u'l-esrar* adlı şerh üzerine Seyyid Şerif'in yazdığı haşiyelerdir. İkincisi yine Seyyid Şerif'in *Şerbu'l-Mevâkıfı*, üçüncüsü de *Şerbu't-Tezkire* adlı eseridir. Bunun dışında Molla Lutfi yine Kutbüddin er-Râzî'nin *Tabrîrû'l-kavâid* adlı eserine, Seyyid Şerif'in adını vermediği bir eserine ve onun *Şerbu'l-Mevâkıfı* üzerine yazılan Hasan Çelebi'nin haşiyesine isim belirtmeden atıf yapmaktadır. Bunun dışında Molla Lutfi, İcî'nin otoritesine ve onun *el-Mevâkıf* adlı eserine, ayrıca Kemâleddin el-Fârisî'nin *Şerbu'l-Bahâiyye* adlı eserine atıf yapar. Ancak konunun İslam dünyasındaki en önemli kaynağının İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ el-Burhân* adlı eseri olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

2.5. Risalenin Muhtevası

2.5.1. Risalenin İki Sürümü ve Risaledeki Soru Sayısı:

Molla Lutfi A2/B2 ve B23'de risalenin sorularına eklemeye yaptığı gibi, B2, B22 ve B29'a düşülen minhuvat da bu hususu destekler. Bu nedenle sürümlerin telif sürecini de göz önüne alarak risalenin soru sayısını değişim süreciyle birlikte belirginleştirmek gerekir.

20 Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 156-169.

21 Taşköprülüzâde *es-Seb'u's-şidâd* in bir çok yeni meseleyi dile getirdiğini ve eserin tek başına bile Molla Lutfi'nin faziletini göstermeye yeteceğini belirtir. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 283; Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 156-169.

Birinci aşama: Molla Lutfi, Seyyid Şerif'in *Havâşî 'alâ Levâmî'i'l-esrâr* adlı eseri üzerine bir haşiye yazmış ve onu hikmetin konusunda eleştirmiş ve hatta Cür-cânî'yi bu konuda zanla ve yolunu şaşırma suçlamıştır. İşte sultanın huzurundaki münazaranın çıkış noktası burasıdır.²² Bu sözlü mübahesede Molla Lutfi *Hâşiye* adlı eserinde de geçen "Hikmet'in konusu" hakkındaki ilk dört soruyu dile getirmiştir. Daha sonra Molla Lutfi bu sözlü münazarada söylediklerini yazıya geçirirken başka soruları da ilave etmiştir. O halde sultanın huzurunda yapılan münazaradaki soru sayısı yazılı risaledekilerden azdır. Bu dört soru niza mahallinin anlatılması ve hazırlık paragrafları ile birlikte A4/B4-A9/B9 numaralı paragraflarda dile getirilmiştir.

İkinci aşama: Sultan Molla Lutfi'ye, "Hikmet'in konusu"yla ilgili kendi huzurunda dile getirdiği sorularını yazmasını emretmiş, Molla Lutfi de "Hikmet'in konusu" hakkındaki ilk dört soruyu yazmıştır.²³ Ancak bununla yetinmemiş, A2/B2'de geçen ifadeleriyle, münazarada söylediklerine "başka sorular" (çoğul olarak: *es'ile*) da eklemiştir. Bu eklenen sorular Seyyid Şerif'in "bilimlerin konusu" hakkındaki "makul olmayan" yaklaşımını teyit etmek arzusuyla başka eserlerden derlenmiştir. Böylece risalenin A sürümü ortaya çıkmıştır. Hem Molla İzârî hem de *Risâle fî def'iş-şübe* müellifi bu sürüme karşı cevaplar yazmışlardır. Bu aşamada eklenen sorulardan birincisi bilimin konusunun mutlak veya mukayyet birliğinin keyfiyeti üzerine, ikincisi ise aritmetik ile hesap biliminin farkı üzerinedir. Bu sorular, niza mahalli ve hazırlık paragrafları ile birlikte A10, A11, A12, A13 numaralı paragraflarda ifade edilmiştir. Sonraki soru kelam ilminin konusu hakkında olup soru niza mahalli ile birlikte A14 ve A15 paragraflarda ele alınmıştır. Son iki sorudan biri bilimlerin birbirinden burhanla ayrışmasının mümkün olup olmadığı hakkında, son

22 İlk dört eleştiri Molla Lutfi tarafından daha önce *Hâşiye*'de zaten dile getirilmiştir. Üstelik Molla Lutfi *Hâşiye*'de Cür-cânî'nin hikmetin konusu ile ilgili görüşleriyle fazlasıyla meşgul olduğunu da ifade etmektedir. Cür-cânî'nin "zannını" uzun uzadıya ele alıp eleştirdikten sonra "Hikmet'in konusu ve bununla ilgili meseleleri tahkik ederken sözü uzattık. Çünkü bu mesele anlayışların kaydığı ve vehimlerin yolunu şaşırdığı yerlerden biridir" demektedir. Molla Lutfi, *Hâşiyetu Mevlânâ Lutfî alâ Hâşiyet-i [Şerbi']l-Metâli li'l-Cür-cânî* (Milli Kütüphane, Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43), 139a-141b.

23 Yaltkaya "Molla Lutfi'nin bu suallerini Seyyid Şerif'in *Metâli*' şerhi üzerine yazmış olduğu notlarının ilk satırları üzerine açmıştır" demektedir. Yaltkaya, "Molla Lutfî", 52. Burada iki ek-sik vardır. Birincisi bize göre *es-Seb'ûş-şidâd*'ın asıl kaynağı Cür-cânî'nin *Hâşiye*'sine karşı Molla Lutfi'nin kendi *Hâşiye*'sinde dile getirdiği eleştirilerdir. İkincisi de risaledeki bütün eleştiriler Cür-cânî'nin *Hâşiye*'sindeki görüşlerine yönelik değildir, onun *Şerbu'l-Mevâkıf* ve *Şerbu't-Tezkire* gibi başka eserlerindeki meselelere de yöneliktir.

soru ise adet ilmi ve hesap ilmi arasındaki fark hakkındadır. Bu son iki soru ise niza mahalli ile birlikte A16, A17 ve A18 numaralı paragraflarda ele alınmıştır.

Bu durumda B2'ye düşülen minhuvatta da ifade edildiği üzere A sürümündeki soru sayısı gerçekte dokuzdur.

Üçüncü aşama: Risalenin B sürümünde de dokuz soru vardır. Ancak B23'te Molla Lutfi yedi soru bittikten sonra şöyle der: “Seyyid Şerif’in “konu” meselesinde dediklerine başka iki soru daha sormamız gerekir.” Bu durumda Molla Lutfi B sürümündeki yedi soruya *es-Seb‘u’ş-şidâd* demiş, son iki soruyu ise tamamlama kabilinden saymıştır. Nitekim B23'e düşülen minhuvat, soruların sayısının dokuz olduğunu, ancak iki sorunun tamamlama kabilinden olduğunu, bu nedenle risalenin isimlendirilmesinde yedi sorunun esas alındığını belirtir. B22'ye düşülen minhuvat ise dokuz sorudan oluşan risalenin isimlendirilmesinde Seyyid Şerif'e yöneltilen soruların dikkate alındığını, tamamlama ve istitrat kabilinden olan son iki itirazın ise risalenin isimlendirilmesinde dikkate alınmadığını belirtir.

Peki B sürümünde yeni olan nedir? Kısaca söylersek bu sürümde [a] risale adının ilk yedi soruya nispetle verildiği belirtilmiştir. [b] Yeni minhuvat eklenmiştir. [c] Son beş sorunun yerleri değiştirilmiştir. [d] Bilimin konusunun birliği ve aritmetik ile hesap biliminin farkı üzerine olan soruların niza mahalleri, Tûsî'nin *et-Tezkire* ve Cürcânî'nin *Şerbu't-Tezkire*'sinden alıntılarla daha ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir.

Biz değişimin ve eklenen minhuvatın görülmesini sağlamak için hem A hem B sürümlerini yayınlıyoruz. Karşılaştırma yapmak isteyenler için de aşağıda paragraf numaralarıyla iki sürümün bir karşılaştırmasını sunuyoruz.

A Sürümü ve paragraf numaraları	A Sürümüne göre Aynılık-Farklılık	B Sürümü ve paragraf numaraları
[.1] حمدًا لك ...	A1 B1'in aynısı	[.1] حمدًا لك ...
[.2] فلما شرفني الله ...	A2 B2'nin aynısı	[.2] فلما شرفني الله ...
[.3] اعلموا يا جماهير ...	A3 B3'ün aynısı	[.3] اعلموا يا جماهير ...
[.4] قال الشريف في حواشي المطالع ...	A4 B4'ün aynısı	[.4] قال الشريف في حواشي المطالع ...
[.5] أقول: فيه بحث ...	A5 B5'in aynısı	[.5] أقول: فيه بحث ...
[.6] الأول: أن البحث عن الأمور ...	A6 B6'nın aynısı	[.6] الأول: أن البحث عن الأمور ...
[.7] الثاني: أن الأحوال العامة ...	A7 B7'nin aynısı	[.7] الثاني: أن الأحوال العامة ...
[.8] الثالث: أن المعهود فيما إذا كان ...	A8 B8'in aynısı	[.8] الثالث: أن المعهود فيما إذا كان ...
[.9] الرابع: أن المفهوم من كلامه أن ...	A9 B9'un aynısı	[.9] الرابع: أن المفهوم من كلامه أن ...
[.10] ... قال في بعض تصانيفه وفيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف: «موضوع العلم ...	A10 B23'ün aynısı - İlk satır hariç-	[.10] قال الشريف في شرح المواقف معتزًا ...
[.11] أقول: فيه بحث؛ فإن الطبيعي يبحث ...	A11 B24'ün aynısı	[.11] أقول: هذا مدفوع بأن يقال: إن قيد ...
[.12] لا يقال: إن البحث عن الأحوال الخاصة ...	A12 B25'in aynısı	[.12] قال صاحب التذكرة في الفصل الأول من الباب الثاني: «ولا يمكن إسناد ...
[.13] ثم أن العبارة الصحيحة أن يقال ...	A13 B26'nın aynısı	[.13] وقال الشريف في شرحه: «ولفائل أن يقول: هذه المسألة ...
[.14] قال الشريف في شرح المواقف معتزًا ...	A14 B10'un aynısı	[.14] ثم قال المصنف في آخر الفصل: «وهذه ...
[.15] أقول: هذا مدفوع بأن يقال: إن قيد ...	A15 B11'in aynısı	[.15] وقال الشريف في شرحه: «ولا يذهب ...
[.16] قال الشريف في شرح التذكرة: «السماء كرى، والأرض كرى» ...	A16 B13'ün özeti	[.16] أقول: اشتراك المسألة عبارة ...
[.17] أقول: اشتراك المسألة بحيث لا يفرق إلا بالبرهان ...	A17 B20'nin özeti	[.17] لا يقال: اتحاد موضوع المسألة ...
[.18] وأيضًا: أن المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرى الحسيّة، ...	A18 B21'in özeti	[.18] إن قيل: اشتراك المسألة - على ما ذكرت - ...

A Sürümü ve paragraf numaraları	A Sürümüne göre Aynılık-Farklılık	B Sürümü ve paragraf numaraları
		[.۱۹] وإذا تمهد هذا فنقول: ما ذكره الشريف ...
		[.۲۰] الأول: أنه لا نسلم أن المسائل المذكورة في الفصل الأول ...
		[.۲۱] الثاني أن المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرية الحسية لا الحقيقية ...
		[.۲۲] وهذا تمام الأسئلة السبعة الواردة ...
		[.۲۳] ولنا بحثان آخران في كلام الشريف مما قاله في مباحث الموضوع أيضًا حيث قال في بعض تصانيفه وفيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف: «موضوع العلم قد يكون ...
		[.۲۴] أقول: فيه بحث؛ فإن الطبيعي يبحث ...
		[.۲۵] لا يقال: إن البحث عن الأحوال الخاصّة ...
		[.۲۶] ثم أن العبارة الصحيحة أن يقال ...

2.5.1. Risalede Tartışılan Meseleler

Risalenin hem girişi hem meselelerin içeriği biraz daha ayrıntılı tartışılabilir. Molla İzârî, *Risâle fi def'iş-şübeh* müellifi ve Taşköprülüzâde gibi biz de soruları A sürümündeki sıralama üzerinden tartışacağız. Molla İzârî, *Risâle fi def'iş-şübeh* müellifi ve Taşköprülüzâde gibi müellifler ilk dört soru hariç diğer sorulardan niza mahalli aynı olan benim aşağıda 5a ve 5b olarak gösterdiğim soruları, ayrıca 7a ve 7b olarak gösterdiğim soruları tek soru olarak telakki etmişlerdir. Biz de bu nedenle bu telakkiye uygun olarak tahlilimizi yedi soru ve bunların tartışma noktalarının aydınlatılması üzerinden yapacağız. Eğer 5a, 5b, 7a ve 7b müstakil birer soru olarak alınırsa soruların sayısı bazı minhuvatta denildiği gibi dokuz olur. Bu soruları A ve B sürümlerinde bulunduğu yerleri tablo halinde göstermek ve ardından sırayla tartışmak istiyoruz. Bu tablo aynı zamanda ilgili tartışmaların kaynağını da gösterdiğinden özel bir durum olmadığı müddetçe eserin ilgili bölümlerine atıf yapmayacağız.

No	Sürüm kodu ve Paragraf numarası	Paragrafların içeriği
i	A1/B1, A2/B2, A3/B3	Mukaddime: Besmele, hamdele, telif sebebi ve motivasyon
ii	A4/B4, A5/B5	İlk dört sorunun niza mahalli:
iii	A6/B6	1. soru:
iv	A7/B7	2. soru:
v	A8/B8	3. soru:
vi	A9/B9	4. soru:
vii	A10/B23	5. eleştirinin niza mahalli:
viii	A11/B24	5a [Beşinci eleştirinin ilk kısmı]
	A12/B25	5a'ya itiraz ve itirazın cevabı
ix	A13/B26	5b [Beşinci eleştirinin ikinci kısmı]
x	A14/B10	6. sorunun niza mahalli:
xi	A15/B11	6. soru:
xii	B12	7. sorunun niza mahalli
	A16/B13	7. sorunun niza mahalli:
	B14, B15, B16, B17, B18, B19	7. sorunun niza mahalli
xiii	A17/B20	7a [Yedinci sorunun ilk kısmı]
xiv	A18/B21	7b [Yedinci sorunun ikinci kısmı]

[i.] Mukaddime: Molla Lutfî risaleye Allah'a hamd ve elçisine salat ile başlar, risalenin adının ayetlere telmihen seçilmesini, telif sebebini ve sürecini anlatan ifadelere yer verir ki bunları yukarıda ele aldık.

Mukaddime risalenin yazılma serüvenine dair bazı imalı açıklamaları içerir. Öncelikle Molla Lutfî çağının ulema sınıfının özellikle olumsuz ahlâkî özelliklerini öne çıkarır. Çünkü o, münazarada gerçeğin ortaya çıkmamasını zamanının âlimlerinin inat, düşmanlık ve haset gibi kötü âdetlerine bağlar.

Mukaddime Osmanlı ilim çevrelerinde hakim olan ilmî otorite anlayışına veziz bir atıf da içerir. Çünkü bir âlimin aklî ilimlerdeki salahiyeti bir manada Cür-cânî'nin eserlerini okutabilmekle ve eserlere düşebildiği notlarla (*havaşî* veya *ta'likât*)

ölçülür²⁴ ve bu aynı zamanda müderrisliğe atanma gibi bazı taltiflerin de sebebi-
dir.²⁵ Bir âlimin aklî ilimlerdeki yüksek salahiyeti ise Cürçânî'ye karşı ileri sürdüğü
eleştirilerle ortaya çıkar. Fatih döneminden itibaren Osmanlı'da Cürçânî'den üstün
olduğunu iddia edenler olmuşsa da onun otoritesini aşan bir âlimin varlığı kabul
edilmemiştir. Öte yandan Cürçânî'ye karşı üstünlük iddiası ispat edilemediği tak-
dirde ağır sonuçlar da doğurur. Örneğin Abdülkâdir Efendi, Fatih'in yanında ken-
dini övmek için Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî için, "Hayatta olsalardı atımın
eyerini taşırlardı." deyince Sultan çok rahatsız olmuş ve onu Hocazâde (ö. 893/1488)
ile tartıştırmak için "haddini bildirmiş"tir.²⁶ Molla Zeyrek (ö. 903/1497-98 [?]) Fatih'in
huzurunda Cürçânî'den üstün olduğunu iddia edince Fatih Bursa'dan Hocazâde'yi
getirterek onunla münazara yapmasını istemiştir. Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480)
hakemliğinde yedi gün süren tevhit hakkındaki münazara sonucunda Molla Zeyrek
yenik sayılınca medresesi de elinden alınmıştır.²⁷ Bu nedenle Cürçânî'ye itirazlara
çoğunlukla temkin ifadeleri eşlik eder. Nitekim Cürçânî'ye yönelttiği eleştirilerden
sonra Hocazâde'nin temkin ifadeleri bunun iyi bir örneğidir.²⁸ Molla Lutfi'nin risa-
lesinde konuyla ilgili ifadeler de aynı temkini yansıtır. Molla Lutfi konu bahislerin-
de Cürçânî'nin sözünden kendisine karışık gelen konuları sorarken "makul ve tabi
olmadığını zannettiğim konuları hararete duçar olmuş bir susuzun sorduğu tarzda
soruyorum, yoksa mağrur bir imtihanıcının sorduğu tarzda değil" şeklinde temkin
ifadeleri kullanır. Buna rağmen onun çoğunlukla başka eserlerinde hem önceki
âlimlere -özellikle de Cürçânî'ye- hem çağdaşı âlimlere karşı kullandığı keskin dil²⁹
büyük rahatsızlık yaratmış görünmektedir. Nitekim Taşköprülüzâde onun hakkında
şu satırları yazar: "Merhum sadece akranlarına değil, kendinden önceki âlimlere de
dil uzatıyordu. Çok fazilet sahibi olduğundan akranları ona haset besliyordu. Dili-
nin uzunluğu yüzünden büyük âlimlerin öfkesini çekiyordu."³⁰

[ii.] İlk dört sorunun niza mahalli: Molla Lutfi her eleştirisi öncesi Cürçânî'nin
görüşlerini dikkatli bir şekilde verir. İlk dört soru "hikmetin konusu" hakkındadır
ve bu sorular Seyyid Şerif'in *Havâşî'l-Metâli'* adlı eserindeki ifadelerine yöneliktir.

24 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 133.

25 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 98-99.

26 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 180.

27 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 125.

28 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 133.

29 Örnekler için bk. Molla Lutfi, *Hâşiye* (Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43), 139a, 141b.

30 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâik*, 270.

Tartışmanın zemini şöyle tasvir edilebilir: Urmevî'nin *el-Metâli'* eserine şerh yazan Kutbüddin er-Râzî mantığın “dolaylı gaye” olduğunu, metafiziğin ise “doğrudan gaye” olduğunu belirttikten sonra kitabın iki bölüm olduğunu, birinci bölümün mantık, ikinci bölümün ise hikmet olduğunu söyler. Râzî'ye göre hikmet, insana verilen güç ölçüsünce, nefs'ül-emrde olduğu hal üzere, mevcutların ayanına (*dış varlığına*) ilişkin halleri araştıran bir bilimdir. Mevcutlar ise zorunlu ve mümkün; mümkün de cevher ve araza ayrılır. Bu durumda mevcutların halleri ortaklık veya özellik cihetinden araştırılır. Zorunlu, mümkün-cevher ve mümkün-araz arasındaki ortak halleri “umur-ı âmmе”, zorunluyu özelliği itibariyle “ilm-i ilahî”, cevheri ve arazı da özelliği itibariyle kendi bilimleri araştırır.³¹ Cürcânî ise yazdığı haşiyede mantığın hikmetin parçası olmadığını gösteren iki kanıtı dikkat çeker. Birincisi mantığın dolaylı, hikmetin ise doğrudan amaç olması; ikincisi de hikmetin tanımına “mevcutların a'yânı” yani “haricî mevcutlar” ifadesinin eklenmesidir. Ancak hikmet, “a'yân” kaydı düşürülerek “mevcutların hallerini araştıran ilim” olarak da tanımlanmaktadır ki İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığı gibi³² bu durumda mantık da kudret ve ihtiyarımızın cari olmadığı şeyleri araştıran nazari hikmetin kısımlarından biri kabul edilmiş olur.³³

Bu hazırlık bilgilerinden sonra Cürcânî'nin iddiası şudur: “[A'yân kaydını içeren ve içermeyen] her iki tanıma göre de hikmetin konusu “mutlak mevcut ya da harici mevcut” şeklinde tek şey değildir. Konu tek olsaydı hikmette mevcutların [yukarıda sayılan genel şeyler, zorunlu, cevher ve araz gibi] türlerine özgü halleri araştırmak mümkün olmazdı. Bilakis hikmetin konusu “mutlak varlık” veya “harici varlık” şeklindeki arazî bir şeyde ortak olan çok sayıda şeylerdir. Bu durumda ortak halleri (*el-abvâli'l-müştereke*), türlerin her birine özel kılan kayıtlarla kayıtlamak gerekir. Çünkü sadece bu durumda onları araştırmak, bir bilimde araştırılmayan “uzak genel araz” olmaktan kurtulur.³⁴

Yukarıda bu tartışmanın köklerinin Molla Lutfî'nin *Hâşiyе'sinde* yazdıkları-na dayandığını ifade etmiştik. Molla Lutfî *Hâşiyе'sinde* bu pasajı yorumlarken şu

31 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli': Levâmi'u'l-esrâr*, ed. Üsâme es-Sâidi (Kum: Menşûrâtü Zevi'l-Kurbâ, 1395), 1/26.

32 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiyе alâ Levâmi'i'l-esrâr fi Şerhi'l-Metâli'i'l-envâr (es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli')* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303), 20; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Ali Rızâ Necefzâde (Tâhran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 1/18.

33 el-Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, 20.

34 el-Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, 20.

iddiayı ileri sürer: Kutbüddin er-Râzî mantığı birinci, hikmeti de ikinci bölüm olarak belirleyip hikmet bölümünü genel kavramlar (*el-umûrû'l-âmmе*), araz, cevher ve zorunlu varlık şeklinde dört bap olarak tertip ederek bunların her birine bir ilim tahsis etmiştir. Bunu gören Cürcânî bu tertipten “hikmetin konusu”nun araz, cevher ve zorunlu gibi mevcutların türleri olduğunu zannetmiştir. Üstelik Cürcanî bunu iddia ederken daha önce nazârî hikmetin asıl bilimlerinin tabîî, riyazî ve ilahî olduğu şeklinde söylediklerini de unutmuş görünmektedir.³⁵

Molla Lutfi Cürcânî'nin bu iddiasına dört eleştiri yönelmektedir ki bunları sırasıyla şöyle tasvir etmek mümkündür:

[iii.] Birinci soru kısaca “metafizikte araştırılan şeyler Cürcânî'nin iddiasında olduğu gibi kayıtlanmalı mı?” şeklinde ifade edilebilir. Başka bir açıdan Molla Lutfi'nin ilk eleştirisi Cürcânî'nin “ortak halleri (*el-avvâlû'l-müştereke*), o şeylerin her birine tahsis eden kayıtlarla kayıtlamak gerekir” ifadelerine yöneliktir. Öncelikle Molla Lutfi, “el-umuru'l-âmmе”yi araştırmanın, “metafizik (*el-ilâhî*)” adı verilen “ilk felsefe”nin görevi olduğunu söyler ki buna göre metafiziğin konusu özel bir kayıtla kayıtlanmaksızın varlık olması bakımından varlıktır yani mutlak varlıktır. Bu nedenle filozoflar metafiziğin konusunun varlığının kendinde açık olduğunu söylerken mutlak varlığın bedihiliğine dikkat çekerler.³⁶ Öteki ilimlerin konuları ise metafizikte ispat edilir. Bunun yöntemi ise “mevcut” kavramını “zorunlu” ve “mümkün”e, mümkünü de “cevher” ve “araz”a bölümlenektir. Molla Lutfi buradan hareketle şunu ifade eder: Metafizik mutlak mevcudu araştırır. Metafiziğin zorunlu varlığı, on kategoriyi, heyula ve sureti, akılları araştırması, tür olarak tamamlanmalarından sonra onlara ilişkin halleri araştırmak şeklinde değildir, bilakis varlığın bunlara bölümlenerek tür olarak ortaya çıkmaları yani varlıklarının ispatı şeklinde bir araştırmadır. Bu şeyler tür olarak tamamlandıktan sonra onlara ilişkin halleri araştırmak ise metafiziğin alt dallarının görevidir.³⁷ Molla Lutfi kendi iddiasının ispatı için İbn Sînâ'ya müracaat eder ve genel şeyleri -Cürcânî'nin iddiasında olduğu

35 Molla Lutfi, *Hâşiye* (Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43), 139b; Çünkü Molla Lutfi'ye göre bu taksimde ilahî olan metafizik, varlığı herhangi bir hususiyeti bakımından değil, varlık olmak bakımından varlık olarak araştırır ki el-umûrû'l-âmmе de bu demektir.

36 Konunun ayrıntıları için bk. Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 59-79.

37 Bu konuda bkz. Eşref Altaş, “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54.

gibi- kayıtlamanın gereksizliğini, genel şeylerin varlık olması bakımından varlığa iliştğini vurgular. Onları kayıtsız bir şekilde araştırmanın Metafiziğe ait olduğunu söyler.

[iv.] İkinci soru Cürcânî'nin yukarıdaki ifadelerinin sonuçlarına yöneliktir. Molla Lutfî'ye göre, metafizik genel şeyleri özelleştiren kayıtlarla incelerse mutlak varlığı araştıramayacak, dolayısıyla ortada mutlak varlığın hallerini araştıran bir bilim kalmayacaktır. Bu da felsefî ilimlerin konularının varlıklarını, mevcudu o bilimlerin konularına bölmek suretiyle ispat eden bir bilimin bulunmaması sonucunu doğurur. Bunun sonucu ise her bilimin konusunun bizzat o bilimde, incelediği türlerle eklenen özelleştirici kayıtlarla ispat edilmesi olacaktır. Halbuki konunun varlığının ait olduğu bilimde burhanla talep edilmesi ittifakla geçersizdir.

[v.] Molla Lutfî'nin üçüncü sorusu Cürcânî'nin ifadelerine yöneliktir.

[vi.] Molla Lutfî'nin dördüncü sorusu da Cürcânî'nin "hikmetin konusu arazi bir şeyde ortak olan çok sayıda şeylerdir" şeklindeki ifadelerine yöneliktir. Molla Lutfî'ye göre Cürcânî, hikmetin konusunun çok olduğunu ve bunun da mevcutların bütün türlerinin hallerini araştıran meselelerin toplamı olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda nazarî ve amelî hikmet, Cürcânî'nin hakkında konuştuğu bütün (*kiill*) bilimin parçası olmaktadır. Cürcânî'nin hikmetin tanımının nazarî ve amelî kısımlarını içerdiğini söylemesi yanlıştır. Çünkü tanım parçaları içermez.

[vii.] Beşinci sorunun niza mahalli: Hasan Çelebi *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyesinde Cürcânî'den şöyle bir görüş nakleder: Bilimin konusu [a] ya mutlak birliğe sahip olur ki sayı, hesap ilmi için mutlak birliğe sahip bir konudur. [b] Ya da bir cihetle kayıtlanmış birliğe sahip olur ki değişime elverişli olması bakımından cisim tabi bilim için kayıtlı birliğe sahip bir konudur.

[viii.] Beşinci sorunun ilk kısmı [5a] şöyle tasvir edilebilir: Cürcânî'nin dediği kabul edilirse tabii bilim felekî veya unsurî cisimlerin türlerini araştırdığında uzak arazları araştırıyor sayılacaktır. Biraz daha yakından bakarsak ifade edilmek istenen şudur: Molla Lutfî, Cürcânî'nin "metafizik eğer genel kavramları, mümkünü (yani cevher ve araz) ve zorunluyu araştırıyorsa bunların uzak araştırma olmamaları için genel haller ile kayıtlanmalıdır" şeklindeki akıl yürütmesini tabii bilime uygulamıştır. Kısaca tabii bilim bütün cisim türlerini araştırıyor ise cisim türlerini araştırması, uzak arazları araştırmak kabilinden olmaması için onları "değişime kabil olmaları bakımından" şeklinde kayıtlamak gerekir.

Ancak birisi diyebilir ki özel halleri arařtırmak “cismin řöyle bir türü vardır ki özelliđi budur” řeklinde bir yorumla mutlak cismi arařtırmaktır. Örneđin tabii cismin hallerini arařtıran kimse, tabii cismin “mizaç sahibi olan ama nefsi olmayan” bir türü vardır ki özelliđi řudur řeklinde bir bölümünü arařtırır, tabii bilimin alt parça bilimlerinin de türleri benzer řekilde bir yorumla arařtırdıđı söylenebilir. Molla Lutfi bu eleřtiriye karřı aynı çözümün bütün ilimlerde geçerli olabileceđini, bunun sadece tabii bilim için bir çözüm olarak kullanılmasının gerekçesiz bir belirlenim olacađını söyler.

[ix.] Beřinci sorunun ikinci kısmı [5b] Cürçânî'nin sayı ilmi ile hesap ilmini birbirinden ayırıtıramadıđını dile getirir. Cürçânî hesap ilminin konusunun sayı olduđunu söylemiřtir. Halbuki Molla Lutfi'ye göre sayı, Hesap ilminin deđil Aded veya Aritmetik ilminin konusudur. Çünkü sayı ya mutlak olarak arařtırılır yani sayı olması hasebiyle gereken halleri arařtırılır ki bu Aded veya Aritmetik'in konusudur. Ya da sayı “bilinmeyenlerin arařtırılmasının keyfiyeti bakımından” arařtırılır ki bu da Hesap ilmindedir. Molla Lutfi kendi görüşünün dođruluđu için hem Farisî'nin otoritesine hem de Farisî hakkında İcî'nin otoritesine bařvurarak nihaî hükmünü verir: “Seyyid řerif, nezdinde, hesap ilmi sayı ilminden ayrıřmamıř bir kimsedir.”

[x.] Altıncı sorunun niza mahalli: Cürçânî kelamının konusunun “dini inançların ispatına yakın veya uzak taalluk etmesi bakımından bilinen” olarak kabul edilmesine karřı řöyle bir itiraz ileri sürmüřtür: Kudretin bilinene iliřmesinde, “dini inançların ispatına yakın veya uzak taalluk etmesi” haysiyetinin bir girdisi yoktur. Bu nedenle o haysiyetten kudretin arařtırılması zatî araz arařtırması olamaz.

[xi.] Altıncı soru aslında Cürçânî'nin kelamının konusuna dair eleřtirisine karřı Molla Lutfi'nin bir savunmasıdır. Molla Lutfi haysiyet kaydını “taalluku kabil olmak” olarak belirler. Taalluku kabil olmanın kaynađı, malumun, kudret ve irade gibi sübutunda dinî akidenin ispatı bulunan halleri alabilmesidir. O halde halleri kabil olması, taalluku kabil olmasının aynıdır. Çünkü melzumu kabil olması, lazımı kabil olmasına yeter. Cürçânî'nin itirazı böylece Molla Lutfi açısından cevaplanmıř olur.

[xii.] Yedinci sorunun niza mahalli Cürçânî'nin *řerbu't-Tezkire*'de bilimlerde meselelerin konularının ayrıřmasıyla ilgili ileri sürdüđu bir iddiadır. Cürçânî'ye göre “Gök / felek küredir” ve “Yeryüzü küredir” řeklindeki iki mesele hem Astronomi hem Tabii bilime aittir. Ancak Astronomi bu meseleleri burhan-ı innî ile tabii bilim

burhan-ı limmî ile ispat eder. Dolayısıyla bu iki bilim bu meseleler bu iki bilimde *burhan bakımından ayrışır*.

Risalenin B sürümünde ise niza mahalline dair daha fazla bilgi vardır. Buna göre aslında Cürcânî yukarıdaki görüşüne benzer bir görüşü *Şerhu't-Tezkire*'de iki yerde dile getirmiştir. Birincisinde Tûsî'nin yerin tabii ilkeye sahip olduğu için dairesel hareket etmediğine dair cümlesinin şerhinde zikretmiş ve demiştir ki bu mesele eğer limmî burhanla ispat edilirse tabii bir mesele, eğer innî olarak ispat edilirse matematiksel bir mesele olur. Böylece Cürcânî iki meselenin bilimlerde burhanla ayrışabileceğini söylemiş olmaktadır. Cürcânî ilaveten burhan farklılığı sebebiyle meseleleri farklılaştırmak için heyet ilmiyle uğraşan matematikçilerin göğün ve yerin kürevi olması gibi ortak meselelerde limmî açıklamalardan kaçınarak innî açıklamalara ve rasada dayandıklarını söyler. Sonra Tûsî'nin Astronomide konuşulan delillerin innî olduğu, tabii bilimde ise limmî burhanlar söz konusu olduğu ifadelerini yorumlarken Cürcânî tekrar iddiasını pekiştirir. "Meseleler iki bilim arasında ortak değildir. Fark burhan sebebiyledir."

[xiii.] Yedinci sorunun ilk kısmı [7a] şöyle tasvir edilebilir: Cürcânî'nin ileri sürdüğü gibi iki mesele iki farklı bilimde burhan ile ayrışırsa "Bilimlerin birbirinden, konularının ayrışmasıyla ayrışır" kaidesi ortadan kalkar. Molla Lutfî'ye göre ayrışmanın konulara eklenen haysiyet kayıtlarıyla yapılması gerekir. Öte yandan Cürcânî'nin söylediğinin doğru olması için ayrıştıran şeyin, ilişmenin menşei olması gerekir. Oysa burhanın türü, ilişmenin menşei olamaz.

Risalenin B sürümünde de temel eleştirileri aynı şekildedir; ancak biraz daha ayrıntı vardır ve bazı itiraz ve cevaplar da eklenmiştir. Cürcânî'nin verdiği örneklerde mesele ortaklığı, konu ve yüklem birliğinden ibarettir, ama haysiyet bakımından bir ortaklık yoktur. Eğer haysiyet bakımından da ortak olursa "Bilimler konularının ayrışmasıyla ayrışır" ilkesi yıkılmış olur. Bu durumda "Yeryüzü küredir" şeklindeki konu ve yüklem birliğine sahip bir mesele tabii bilimde tabii bilimin, astronomide astronominin haysiyet kaydıyla birlikte mülahaza edilir. Bu demektir ki tabii bilimde ve astronomide konu ve yüklemi ortak olan bir mesele ilgili ilmin konusuna eklenen haysiyet kaydıyla birlikte dikkate alınır. Böylece mesele burhandaki farklılık dikkate alınmaksızın konunun haysiyet kaydıyla farklılaşır.

Molla Lutfî bu iddiasına karşı iki itiraz ileri sürülebileceğini belirtir: Birincisi konu birliğinin haysiyet birliğini gerektireceğidir. Molla Lutfî bu itirazı haysiyetin iliştiği konunun kendisi ile haysiyet kaydını ayrıştırarak cevap verir. İkinci itiraz ola-

rak da denilebilir ki konu yüklemi bir olan ve haysiyet kaydı farklı olan “Gökyüzü kürevidir” gibi iki aynı mesele düşündüğümüzde kürelik konuya iki farklı menşeden ilişmiş olacaktır. Oysa bir ilişkinin iki farklı menşei olamaz. Molla Lutfî’ye göre bir şeyin yakın ve bu yakını gerektiren uzak menşei olabilir ve bunlar farklı bilimlerde incelenebilir. Yeryüzünün küreliği, maddenin menşe olduğu hacimliliğin menşe olduğu bir küreliktir. Bu durumda küreliğin yakın menşei hacimlilik, uzak menşei ise madde olur. Böylece tabii bilim ve astronomi tedahül olmaksızın ve burhanla ayırmaya gerek kalmaksızın aynı meseleyi araştırabilir.

Molla Lutfî Cürçânî’nin astronomi ilmiyle meşgul olan matematikçilerin limmî delillerden kaçınma sebeplerini de doğru tespit edemediği kanaatindedir. Çünkü Molla Lutfî’ye göre matematikçilerin limmî delilden kaçınmasının sebebi, hakiki kürenin değil, duyuusal kürenin ispatına yönelmiş olmalarıdır. Çünkü tabii bilim, bir engel yoksa, hakikat bakımından yer ve göğün küreliği gerektireceğini ispat eder, ama bu ispat onların duyu bakımından küre olmasını gerektirmez. Çünkü bir engel yerin küre olmasına mani olabilir. Bu sebeple matematikçiler, duyuusal küre olduğunu innî ve rasadî burhanla ispat ederler.

[xiv.] Yedinci eleştirinin ikinci kısmı [7b] da işte bu noktada açığa çıkar ve Cürçânî’nin “ayrışma burhan sebebiyledir” iddiasının yanlışlığını gösterir. Çünkü Molla Lutfî’ye göre iki meselenin iki bilimdeki farklılığı kürenin türü itibariyledir. Bu durumda Astronomide “Gök duyuusal kürevidir, Yer duyuusal kürevidir”; Tabii bilimde ise “Gök tabiatı gereği hakiki kürevidir” ve “Yer tabiatı gereği hakiki kürevidir” şeklindedir. O halde iki bilim arasında bu meseleler burhan türüyle ayrışıyor değildir ki *Şerhu’t-Tezkire*’nin farklı yerlerinde Cürçânî bunu itiraf etmiştir.

3. A ve B sürümün Nüshaları ve Nüsha Örnekleri

Eserin mecmualara alınabilme kolaylığı ve medrese talebeleri arasındaki yaygınlığı göz önüne alınırsa Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda nüshası olduğu söylenebilir. Biz burada kataloglarda görülen ve bizzat baştan sonra karşılaştırma imkanı bulduğumuz nüshaları A ve B sürümlerine göre veriyoruz.

A Sürümün Nüshaları:

1. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 4391, 148b-151a. = ı
2. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600. 84a-85b. = ح

3. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 802. 117b-119a. = ٥
4. Bayazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2186. 96a-97b.
5. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551. 94b-97b.
6. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551. 106b-109a.
7. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5414. 22b-25b.
8. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2724. 69b-71a.
9. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2831. 51b-55a.
10. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2029. 83b-88a.
11. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi ve Eki. nr. 802. 117b-119a.
12. Kayseri Raşid Efendi Ktp., Raşid Efendi, nr. 1013. 98b-106a.
13. Manisa İl Halk Ktp. Nr. 2909. 180a-182b.
14. Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 1772. 3b-7a.
15. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 2963 sayılı mecmuadaki Rıza Paşa nüshası.³⁸

B sürümün nüshaları:

1. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049. 70b-74a. = س
2. Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 1570, 127b-130a. = ع
3. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459. 161b-164a. = غ
4. Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr. 123. 342a-344b. = ق
5. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829. 6a-7b.
6. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr 1181. 267a-269b.
7. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa (Eyüp), nr. 199. 186b-189b.
8. Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 459. 66b-70a. [Dibace eksik].

38 Bu bilgiler Yaltkaya'nın makalesinde verdiği bilgiler olup bugünkü mevcut kütüphane kayıtlarıyla uyumlu görünmüyor. Yaltkaya'nın tasvirinden anlaşıldığına göre eser A sürümüne aittir. Yaltkaya, "Molla Lutfî", 52.

9. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi. nr. 791. 296-304.

10. Amasya İl Halk Ktp., Bayazıt Kütüphanesi, nr. 1849, 53b-58b.

Bunun dışında gerçek dışı katalog kayıtlarının olması da muhtemeldir.³⁹

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Risalenin tahkikinde A ve B sürümüne ait nüshaların bir ikisi hariç tamamı incelenmiş ve bütün nüshaların mecmualar içerisinde olduğu ve çoğunun Molla İzzârî'nin *el-Ecvibe* adlı eseriyle peş peşe bulunduğu görülmüştür. *es-Seb'ü's-şidâd*'ın A sürümünün tahkikinde ن, ح, ل nüshaları kullanılmış, B sürümün tahkikinde ise ع, ع, س nüshaları esas alınmıştır.

Tahkikte İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. Müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha, müellif nüshasıyla mukabele görmüş nüsha tespit edemediğimizden tahkikte tercih yöntemi uygulanmış ve metin bu yöntemle ortaya çıkarılmıştır. Varak numaraları A sürümü için ن nüshasından, B sürümünü için ise ع nüshasından kaydedilmiştir. İTNES'in önerdiği içerlek usulü, kısa alıntılar sebebiyle uygulanmamıştır.

Osmanlı döneminde yazılmış metinler söz konusu olduğu zaman minhuvat daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü metnin müellifi hem metnine eklemek istediklerini minhuvatla eklemekte hem de metne yapılan eleştirileri minhuvatla cevaplamaktadır. Öte yandan metinleri okuyan ve okutan öteki âlimler metne dair görüşlerini bu çerçevede kaydetmektedir. *Risâle fi def'i's-şübe*'in tanıklığıyla risalenin hem A sürümünde hem B sürümünde Molla Lutfi kendi metnine minhuvat koymuştur. Bu demektir ki metin kadar minhuvat notları da müellifin görüşlerini yansıtır. Bu

39 Molla Lutfi, *es-Seb'ü's-şidâd* (Ankara Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 58/11.) numarada olduğu belirtilen eserin var olup olmadığına, varsa gerçekte *es-Seb'ü's-şidâd* olup olmadığına ve eğer bizim tahkik ettiğimiz eserse hangi sürüme ait olduğu bilgisine ulaşamadım. Çünkü <http://yazmalar.gov.tr/eser/es-sebus-sidad/20548> (erişim tarihi: 5 şubat 2022) linkinde verilen bilgi aynı linkte bulunan mecmuanın fotoğraflarıyla uyumlu görünmüyor. Şöyle ki *es-Seb'ü's-şidâd* için verilen 105b-107b aralığı fotoğraflarda olmadığı gibi zahriyede verilen fihristte de *es-Seb'ü's-şidâd* bulunmuyor. Aynı nüshaya ait Milli Kütüphane'nin <https://kasif.mkutup.gov.tr/SonucDetay.aspx?MakId=977701>(erişim tarihi: 5 şubat 2022) linkinde verilen bilgiler ise şöyledir: “Sonu eksiktir. *Risale fi's-Seb'i's-Şidâd* olarak da adlandırılabilir. Molla Lutfi Lutfallah b. Hasan Tokâtî'nin, daha önce *TÜYATOK*'ta (05/1. 6) geçen aynı isimli risalesinden ayırdır.”

nedenle minhuvat bütün iyi nüshalarda neredeyse aynı tip olarak metnin ayrılmaz parçası olarak kaydedilir. Bu örnekte olduğu gibi Osmanlı dönemine ait metinlerin yayınında minhuvatı dikkate almamak metnin canlı diyalektiğini ihmal etmek anlamına gelir. Bu sebeple minhuvatı tahkikte esas alınan nüshalardan kaydettik. Ancak A sürümüne ait 2 nüshası kuvvetle muhtemel bir B sürümü nüshasından B nüshalarındaki minhuvatı da yazdığı için 2 nüshasının A sürümü için teferrüt ettiği minhuvatı A sürümünde kaydetmedik. Böylece A sürümündeki minhuvatın daha otantik haline ulaşmayı hedefledik.

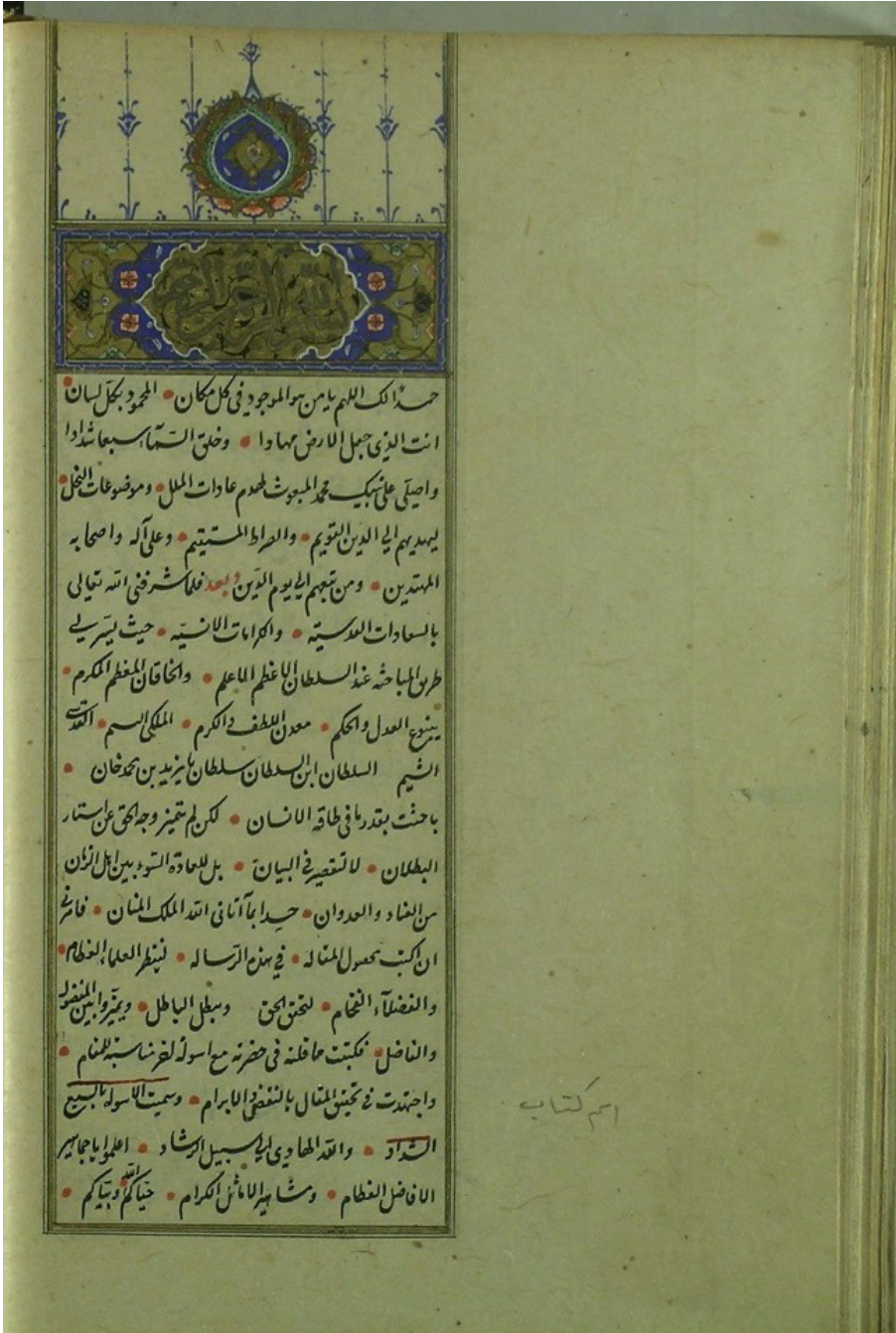
Sonuç

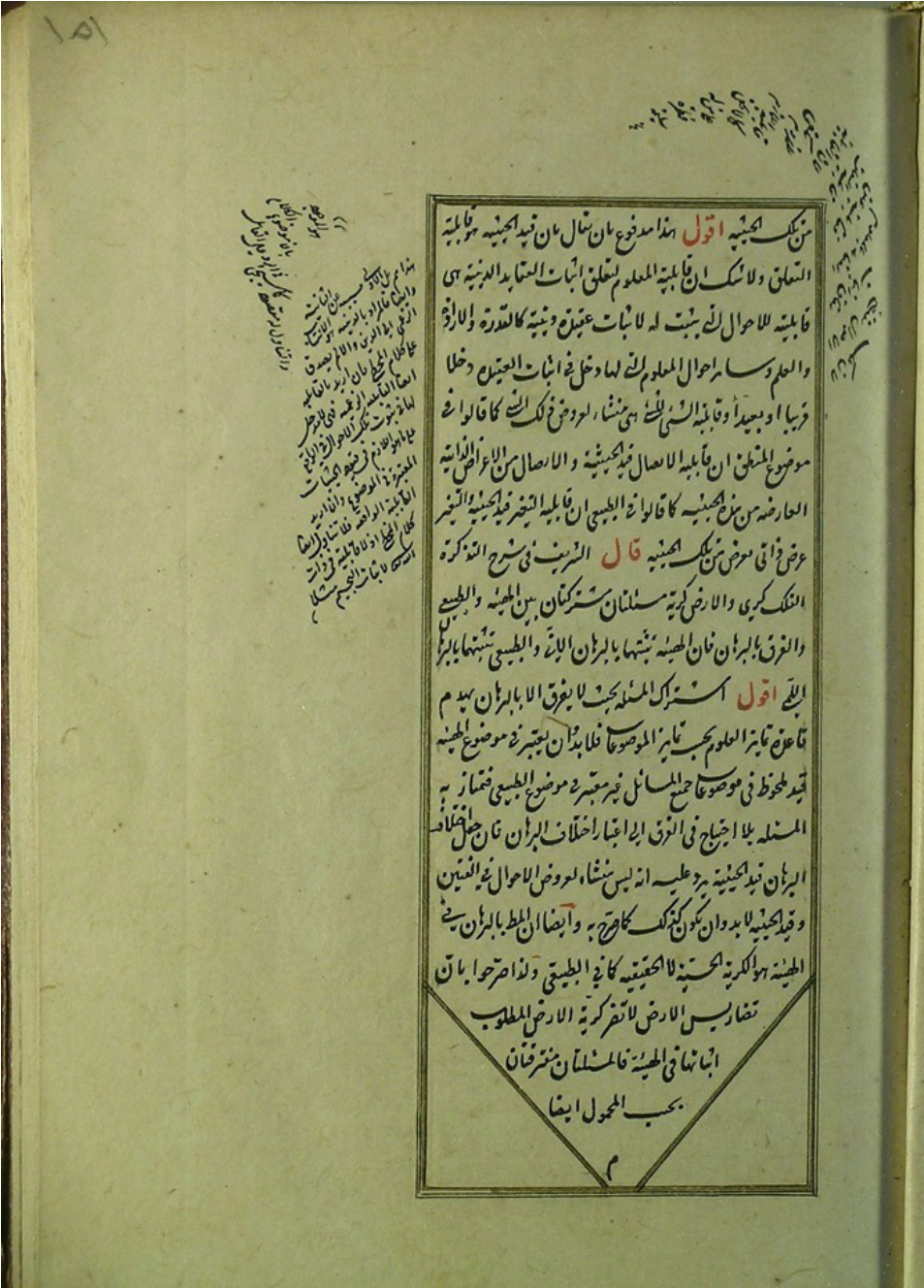
Bu makalede şehit edilen bir Osmanlı âlimi Molla Lutfî'nin “yedi muhkem soru” anlamındaki *es-Seb'ûş-şidâd* adlı eseri incelendi. Osmanlı Devleti'nde özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren âlimler arasında sözlü ilmi münazaralar oldukça yaygınlaşmıştır. Bu sözlü tartışmalar Sultan II. Bayezid döneminde de devam etmiştir. Bu tartışmaların en iyi örneklerinden biri ise Molla Lutfî ile Molla İzârî ve muhtemelen Hatipzâde arasında cereyan etmiştir. Bizim tespitlerimize göre Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Levâmî'* adlı eserindeki bazı görüşleri Molla Lutfî tarafından *Hâşiye alâ Hâşiye alâ Levâmî'* adlı eserinde eleştirilmiş ve Sultan huzurunda tartışmanın fitilini de bu eleştiriler ateşlemiştir. Yapılan sözlü tartışma Molla Lutfî'nin bakış açısından gerçeğin ortaya çıkmasını sağlayamazken rakipleri Molla Lutfî ve Hatipzâde'nin ezici üstünlüğüyle sona ermiştir. Tartışmanın seyrine, tartışmaya katılanların ahlakî tutumlarına ve tartışmanın sonucuna yönelik şikayetler sebebiyle Sultan Bayezid II özellikle Molla Lutfî'nin kendisini yeniden ifade etmesi yönünde ve diğerlerinin de cevaplaması yönünde emir vermiştir. Bunun üzerine Molla Lutfî sözlü tartışmada ifade ettiği dört soruya üç soru daha ilave etmiştir. Bu sorular felsefe ve kelâmın konusu, sayı ve hesap ilminin konusu, bilimlerin konularının birbirinden ayrışması, bilimin konusunun birliği ve ortak meselelerin iki farklı bilimde birbirinden nasıl ayrışacağı gibi problemleri ele almaktadır. Molla Lutfî önce eleştirilerinin tartışma zeminini özetlemiş ardından Cürcânî'ye yönelik eleştirilerini sıralamış ve sonunda da kendi fikrini ileri sürmüştür. Soruların sayısı yedi tane olduğundan bu eleştirilerini ele alan eserine de “yedi muhkem [soru]” anlamına gelen *es-Seb'ûş-şidâd* adını vermiştir. Bu adı Kur'an'da geçen bir ifadeye telmihen seçmiştir. *es-Seb'ûş-şidâd* eser yazıldıktan sonra Molla İzârî ve adı bilinmeyen bir müellif birer risale yazarak Molla Lutfî'yi cevaplamışlardır. Taşköprülüzâde bu yazılı

eserleri, soruları ve cevapları tek tek dikkate alarak *el-Livâü'l-merfû* adlı eserinde değerlendirmiş ve itirazlarının cevaplanamadığı fikrinden hareketle Molla Lutfi'yi yazılı tartışmada baskın görmüştür.

Yayınlanan bu eserin Molla İzârî, *Risâle fi def'iş-şübeh* müellifi ve Taşköprü-lüzâde tarafından dikkate alınan bir sürümü vardır ki buna A sürümü dedik ve bu sürümü tahkik ettik. Ancak öyle anlaşılıyor ki Molla Lutfi ikinci bir defa tekrar gözden geçirmiş, hem son üç sorunun sıralamasını değiştirmiş hem de “bilimlerin meselelerinin birbirinden burhanla ayrışıp ayrışamayacağı tartışmasının zeminini ayrıntılı bir şekilde yeniden yazmıştır. Soru sayısı değişmemiş olsa da son sorunun tartışma zeminini ayrıntılı yazdığı için bu sürüm B sürümü olarak adlandırdık ve bu sürümü de tahkik ettik.

Böylece bu yayın [a] risalenin ismi, telif sebebi ve telif süreçlerine dair ayrıntılı bir tasviri ortaya koymuştur. [b] Risalenin telif sürecindeki değişimleri tespit ederek iki farklı sürümü tespit etmiştir. [c] Risalenin felsefe geleneği içerisindeki yeri, risalenin tartıştığı meseleler ve bu tartışma üzerine oluşan literatürü gündeme getirmiştir. [d] “İlimlerde konu” meselesinin en ayrıntı noktalarının nasıl tartışıldığını göstermeye çalışmıştır. [e] Osmanlı âlimlerinin Cürcânî gibi bir ilmî otoriteye yaklaşımlarını örneklendirmiştir. [f] Şehit bir âlimin yazma halindeki bir eserinin iki sürümünü tahkik ederek okuyucuların esere daha kolay ulaşması imkanını oluşturmuştur.

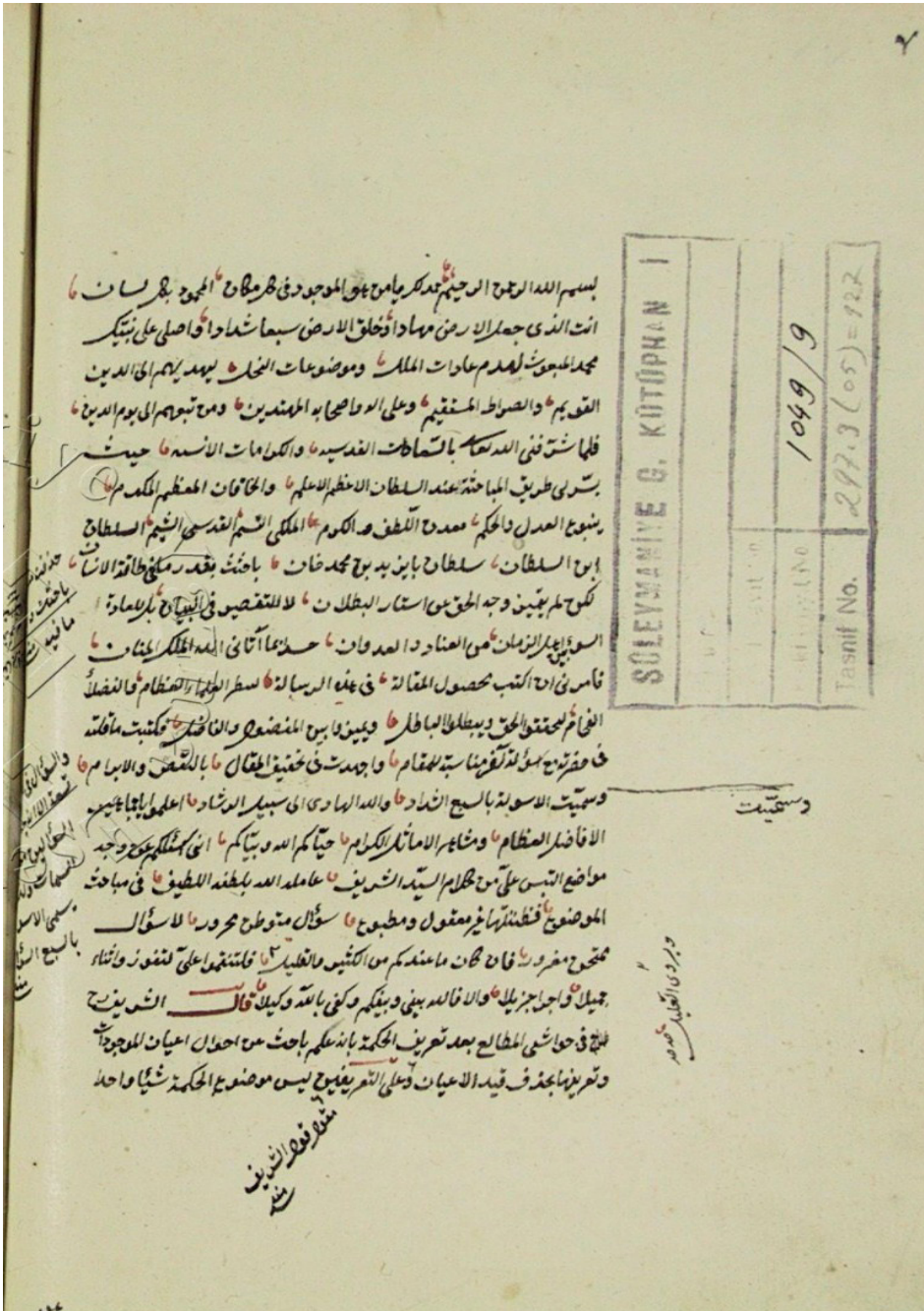




من تلك المحيية **اقول** هذا مدفع من مثال مان قيد ايجنيه فاقبله
 والسائق ولا شك ان قابلية المعلوم لتعلق النبات بالارض والبرية هي
 قابلية للاحوال التي ثبت له لانبات عقده وبنية كالقدرة والارادة
 والعلم وسائر احوال المعلوم التي لها دخل في انبات العتق وخطا
 قريبا او بعيدا وقابلية الشيء من نشأ لروض في ذلك كما قالوا في
 موضع المنطق ان قابلية الاتصال في الحيثية والاصال من الاعراض الالهية
 المعارضة من منج المحيية كما قالوا في الطبيعي ان قابلية التغير في الحيثية والتغير
 عرض في ارضي موضع من تلك المحيية **قال** الشريف في شرح التذكرة
 التلك كبرى والارض كبرى مستلذان مستكرمان من الهية والبيضة
 والفرق بالبرهان فان الهية يشتمها بالبرهان الاله والبيضة تشتمها بالبرهان
 البقي **اقول** استررك المسئلة حيث لا يعرف الا بالبرهان بهدم
 قاعه قايمة العلوم بحج تايمة الموصوعا فلما بدان بعبارة موضوع الهية
 قيد لمخوط في موصوعا جميع المسائل فيرسمه في موضوع الطبيعي فتمتاز به
 المسئلة بلا احتياج في الفرق اذ ابقا اختلاف البرهان فان حصل اختلاف
 البرهان قيد المحيية بر عليه انه ليس نشأ لروض الاحوال في الفنين
 وقيد المحيية لا بد وان يكون كذلك كما خرج به وايضا ان المطب بالبرهان في
 الهية هو الكرية المحيية لا المحيية كما في الطبيعي ولذا اصرحوا بان
 تضارب بين الارض لانفركرية الارض المطلوب
 اثباتها في الهية فالسلمان منفرقان
 بحسب المحمول ايضا

هذا من تلك المحيية
 والسائق ولا شك ان قابلية المعلوم لتعلق النبات بالارض والبرية هي قابلية للاحوال التي ثبت له لانبات عقده وبنية كالقدرة والارادة والعلم وسائر احوال المعلوم التي لها دخل في انبات العتق وخطا قريبا او بعيدا وقابلية الشيء من نشأ لروض في ذلك كما قالوا في موضع المنطق ان قابلية الاتصال في الحيثية والاصال من الاعراض الالهية المعارضة من منج المحيية كما قالوا في الطبيعي ان قابلية التغير في الحيثية والتغير عرض في ارضي موضع من تلك المحيية قال الشريف في شرح التذكرة التلك كبرى والارض كبرى مستلذان مستكرمان من الهية والبيضة والفرق بالبرهان فان الهية يشتمها بالبرهان الاله والبيضة تشتمها بالبرهان البقي اقول استررك المسئلة حيث لا يعرف الا بالبرهان بهدم قاعه قايمة العلوم بحج تايمة الموصوعا فلما بدان بعبارة موضوع الهية قيد لمخوط في موصوعا جميع المسائل فيرسمه في موضوع الطبيعي فتمتاز به المسئلة بلا احتياج في الفرق اذ ابقا اختلاف البرهان فان حصل اختلاف البرهان قيد المحيية بر عليه انه ليس نشأ لروض الاحوال في الفنين وقيد المحيية لا بد وان يكون كذلك كما خرج به وايضا ان المطب بالبرهان في الهية هو الكرية المحيية لا المحيية كما في الطبيعي ولذا اصرحوا بان تضارب بين الارض لانفركرية الارض المطلوب اثباتها في الهية فالسلمان منفرقان بحسب المحمول ايضا

من تلك المحيية
 والسائق ولا شك ان قابلية المعلوم لتعلق النبات بالارض والبرية هي قابلية للاحوال التي ثبت له لانبات عقده وبنية كالقدرة والارادة والعلم وسائر احوال المعلوم التي لها دخل في انبات العتق وخطا قريبا او بعيدا وقابلية الشيء من نشأ لروض في ذلك كما قالوا في موضع المنطق ان قابلية الاتصال في الحيثية والاصال من الاعراض الالهية المعارضة من منج المحيية كما قالوا في الطبيعي ان قابلية التغير في الحيثية والتغير عرض في ارضي موضع من تلك المحيية قال الشريف في شرح التذكرة التلك كبرى والارض كبرى مستلذان مستكرمان من الهية والبيضة والفرق بالبرهان فان الهية يشتمها بالبرهان الاله والبيضة تشتمها بالبرهان البقي اقول استررك المسئلة حيث لا يعرف الا بالبرهان بهدم قاعه قايمة العلوم بحج تايمة الموصوعا فلما بدان بعبارة موضوع الهية قيد لمخوط في موصوعا جميع المسائل فيرسمه في موضوع الطبيعي فتمتاز به المسئلة بلا احتياج في الفرق اذ ابقا اختلاف البرهان فان حصل اختلاف البرهان قيد المحيية بر عليه انه ليس نشأ لروض الاحوال في الفنين وقيد المحيية لا بد وان يكون كذلك كما خرج به وايضا ان المطب بالبرهان في الهية هو الكرية المحيية لا المحيية كما في الطبيعي ولذا اصرحوا بان تضارب بين الارض لانفركرية الارض المطلوب اثباتها في الهية فالسلمان منفرقان بحسب المحمول ايضا



Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bölümü, nr. 1049/9, vr. 71^b. İlk sayfa.

اقول فبحثت فان الطبيعي يبحث عن الاعوال الخاصة بالجسم الفلكني
او العنصرى او يترك من الاعوال الخاصة بوع جسم يظهر ذلك في خروج مبادئ
الطبيعي فلو كان موضوعه واحدا اعني الجسم المطلق يلزم ان يكون البحث عن
الاعوال الخاصة بوعنا من الاعراض الفردية وكذا الحال في الحساب فانه يبحث
عن الاعراض بنوعها كالتزوج والفرق وغير ذلك لا يقال ان البحث عن الاعوال
الخاصة نفس الاعوال مطلق الجسم يتاخر بل ان الجسم له نوع حاله كذا ويمكن في الحيا
لانا نقول عند التاخير لعدد في جميع العلوم التي جعل الموضوع فيها اشياء منا
سنة كعدد الشقاق موضوعها ما راجع الاعوال الخاصة باليد بان يقال
ان قسمه من حاله كذا ويخصص التاخير لبعض المواضع حكيم بحث ثم ان العبارة
الصحيحة ان يقال يترك قول المبحث علم العدد اوله انما يطبق فان البحث عن العدد
علم جوهري الاول هو البحث عن خواصه واحواله التي ياتي بسؤاله عند رتبته **العالم**
الباية حيث منح تلك العلم علم العدد اوله انما يطبق وهو الذي موضوعه العدد
مطلقا والثاني **البحث** عن الاعوال من جهة كبنية استعمال الاعداد بعضها
لغرضها الجوهري والاعمال الباطنة منه من جهة الجوهري رسمي علم الحساب وهو موقوف
العدد لا مطلقا بل من جهة استعماله بعض نوازير الجوهري كذا ذكره
بعض الافاضل المحقق كمال الدين الديرنجي الفارسي في شجرة الهمالكية وهو
الفاضل الذي قال صاحب الطواقف في حقه من له

كعب عال من العلوم ان باضنة ولما
ذكرناه فظهران الشد يوضحه ثم يميز
عنده علم الحساب على العدد
فلا ينجب وتلبا وانهم **هـ**

جازا مدرة **هـ** كما كسد فالمعنى ما علم
للموال اللطيف المتقن المرحوم

ما هو

اي هم تامل وامرودة للايمان والتجرب ما هو

الاعمال من جراته
الفتاح

وانما علم بطل وقيلون مع كونه
فجرا على ما عالج الامال ان صفة تنفذ
اللفظ و عني المعنى اي علم
فوق قليل اولان صفة
فجرا على ما عالج
والجهد من جراته
الفتاح

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıki/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1047425>
- Altaş, Eşref. "Felsefe Nedir? Cürcânî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu Üzerine Bir Tartışma". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer. 233-261. İstanbul: İlem, 2020.
- Altaş, Eşref. "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 59-79.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005.
- Arslan, Sami. *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr fi Şerhi'l-Metâli'i'l-envâr (es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli')*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303.
- Edirneli Sehi Bey. *Heşt Bihîst: Sebi Bey Tezkiresi*. ed. Günay Kut. Cambridge: Harvard Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yalçın - Kılıçlı Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yalçın - Kılıçlı Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kılaç, Fatıma Sümeyye. "İlimlerin Mevzûsuna Dair Bir Tartışma: Molla Lutfî'nin es-Seb'û's-Şidâd Risalesi". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Latîfi, Abdüllatif Çelebi. *Tezkire-i Latîfi*. Dersâadet: Kitabhâne-i İkdâm, 1314.
- Maraş, İbrahim. "Tokatlı Molla Lutfî: Hayatı Eserleri ve Felsefesi". *Divan* 14/1 (2003), 119-136.
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i nu'mâniyye: Hadâikü's-Şekâik*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1269.
- Molla İzârî. *el-Ecvibe alâ i'tirâdâti's-Seb'i's-Şidâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 600.
- Molla Lutfî. *es-Seb'û's-şidâd*. Ankara Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 58/11.

- Molla Lutfi. *Hâşiyetu Mevlânâ Lutfî alâ Hâşiyet-i [Şerbi']l-Metâli li'l-Cürcânî*. Milli Kütüphane, Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Zındıklar ve Mülbidler (15. - 17. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.
- Özen, Şükrü. “Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zındik Risalesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.
- Râzî, Fahreddin er-. *Şerbu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. ed. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
- Râzî, Kutbuddin er-. *Şerbu'l-Metâli': Levâmi'u'l-esrâr*. ed. Üsâme es-Sâidî. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtı Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Râzî, Kutbuddin er-. *Tabrîrü'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerbi Risâleti's-Şemsiyye*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh alâ't-Tenkîb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'd-devleti'l-Osmaniyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *el-Livâü'l-merfû' fî balli mebâbisi'l-mevzu'*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: İlem, 2022.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerbu't-Telvîb ale't-Tavzîb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tekin, Kenan. “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy Osmanlı İlim Düşüncesi”. *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 2/23-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Yalçkaya, M. Şerafettin. “Molla Lûtfî”. *Tarih Semineri Dergisi* 2 (1938), 35-59.
- İstanbul Kütüphanelerinde Fatih'in Hususi Kütüphanesine ve Fatih Çağı Müelliflerine Ait Eserler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953.
- Risâle fî def'i's-şübe' 'an havâşi mebâbisi'l-mevzû' min kıbeli 'ilmi'l-ke'âm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2271.
- <http://yazmalar.gov.tr/eser/es-sebus-sidad/20548> (erişim tarihi: 5 şubat 2022).
- <https://kasif.mkutup.gov.tr/SonucDetay.aspx?MakId=977701> (erişim tarihi: 5 şubat 2022).

B. Tahkikli Metin Neşri

السبع الشداد لمولانا لظفي (ت. ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م)

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[١٤٨ظ]

[١.] حمدًا لك، اللهم يا من هو الموجود في كل مكان، المحمود بكل لسان، أنت الذي جعل الأرض مهادًا، وخلق السماء سبعًا شدادًا. وأصلي على نبيك محمد المبعوث لهدم عادات الملل، وموضوعات النحل، ليهديهم إلى الدين القويم، والصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه المهتدين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

[٢.] وبعد؛ فلما شرفني الله تعالى بالسعادة^٢ القدسية والكرامة^٣ الإنسية حيث يسر لي طريق المباحثة عند السلطان الأعظم الأعلم، والخاقان المعظم المكرم، ينبوع العدل والحكم، معدن اللطف والكرم، الملكي النسيم، القدسي الشهيم، السلطان ابن السلطان، سلطان بايزيد بن محمد خان، باحثٌ بقدر؛ ما في طاقة الإنسان، لكن لم يتميز وجه الحق عن أستار البطلان، لا لتقصير في البيان؛ بل للعادة السوء بين أهل الزمان من العناد والعدوان، حسدًا بما آتاني الله الملك المنان، فأمرني أن أكتب محصول المقالة في هذه الرسالة لينظر العلماء العظام والفضلاء الفخام ليحققوا^٤ الحق ويبطلوا^٥ الباطل، ويميزوا بين المفضول والفاضل، فكتبت ما قلته في حضرته مع أسئلة آخر مناسبة للمقام، واجتهدت في تحقيق المرام^٦ بالنقص والإبرام، وسميت الأسئلة بـ"السبع الشداد"، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

١ هذا تحقيق للإصدار الأول من السبع الشداد لمولانا لظفي.

٢ ن: السعادات.

٣ ن: الكرامات.

٤ ح - بقدر.

٥ ح: ليحقق؛ ل: ليحقق.

٦ ح ل: ويبطل.

٧ ن: المقال.

[١٤٩] [٣.] اعلموا يا جماهير الأفاضل العظام، ومشاهير الأماثل الكرام، حيّاكم الله وبيّاكم، /
 أي أسئلكم عن وجه مواضع التبس عليّ من كلام السيد الشريف^٨ -عامله الله بلطفه اللطيف-
 في مباحث الموضوع، وظننتها غير معقول ومطبوع، سؤال متعشّ محروور لا سؤال ممتحن
 مغرور، فإن كان^٩ ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل، ويروي الغليل فتنعموا عليّ
 لتفوزوا ثناء جميلاً وأجرًا جزيلاً، وإلا، فالله بيني وبينكم، وكفى به^{١٠} وكيلًا.

[٤.] قال السيد^{١١} الشريف في حواشي المطالع بعد تعريف الحكمة بأنه علم باحث عن
 أحوال أعيان الموجودات، وتعريفها بحذف قيد «الأعيان» «وعلى التعريفين ليس موضوع
 الحكمة شيئاً واحداً هو الموجود مطلقاً أو الموجود الخارجي، وإلا لم يجز أن يبحث فيها عن
 الأحوال المختصة بأنواعها؛ بل موضوعها أشياء متعددة متشاركة في أمر عرضي -هو الوجود
 المطلق أو الخارجي-، وحينئذ يجب أن يقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصّصة لها بواحد
 واحد من تلك الأشياء، لأن لا تكون من الأعراض العامة الغريبة»^{١٢}.

[٥.] أقول: فيه بحث من وجوه.

[٦.] الأول: أن^{١٣} البحث عن الأمور العامة وظيفة الفلسفة الأولى، المسماة: بـ"الإلهي"
 الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود^{١٤} بلا تقييد بقيد خاص، فإنهم قالوا: إنية
 موضوع الإلهي بينة بنفسها، وموضوعات سائر العلوم مبرهنة فيه بقسمة موضوعه إليها،
 فموضوعه ليس إلا الموجود المطلق، ولا بحث فيه عن الأحوال الخاصة بأنواع الموجودات،

٨ هو علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني المعروف بسيد مير شريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م) المتكلم، ولد في تاكو ودرس في شيراز ومصر، له مصنفات، منها: التعريفات، وشرح المواقف، حاشية التجريد، وشرح كتاب الجفميني، وشرح التذكرة. انظر: كشف الظنون لحاجي الخليفة، ١/ ١٩٣، ٣٤٦، ٤٤٨، ٧٢٠، ٨٥١، ١١٧٧/٢.

٩ ح - كان.

١٠ ل: بالله.

١١ ن - السيد.

١٢ السيد علي شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

١٣ ح - أن.

١٤ ل - موجود.

أي: العارضة لها بعد كونها نوعاً متهياً^{١٥} لقبول الأعراض. وأما البحث عن الأحوال التي يصير الموجود بها نوعاً متكماً فهو بحث عن أحوال الموجود المطلق بحسب كيفية^{١٦} صيرورته نوعاً متكماً، فالبحث عن الواجب والمقولات العشرة والهيولى والصورة والعقول وأمثال ذلك بحث / عن أحوال الموجود، بحسب كيفية انقسامه إلى هذه الأمور. وأما البحث عن الأحوال الخاصة بتلك الأمور بعد تكملها نوعاً متهياً لعروض الأحوال التي تعرض لها بحسب نوعيتها فلا يكون في الإلهي؛ بل في فروعه^{١٧} صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له^{١٨} في تقسيم أصول الحكمة وفروعها،^{١٩} فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الأمور العامة إلى التقييد بالقيود المخصصة؛ لأن تلك الأمور العامة عارضة للموجود من حيث هو موجود، فالبحث عنه بحث إلهي، يعرف ذلك بتتبع كتب الإلهي.

[١٤٩ظ]

[٧.٠] الثاني: أن الأحوال^{٢٠} العامة إذا اعتبرت بالقيود المخصصة، وجعل موضوع الحكمة أنواع الموجودات لا الموجود المطلق يلزم أن لا يكون لهم علم يبحث فيه عن أحوال الموجود المطلق، حتى يثبت فيه إنيات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود إليها، وبيان وجود كل قسم مما يحتاج إلى البيان؛ بل يلزم أن يكون وجود كل من الواجب^{٢١} والجوهر والعرض مثبتاً له في فنه مخصصاً بالقيود، فيلزم منه أن تكون إنية الموضوع مطلوباً بالبرهان في فنه، وذلك باطل بالاتفاق.

[٨.٠] الثالث: أن المعهود فيما إذا كان الموضوع أشياء متعددة أن يكون الأمر المشترك فيه قيد^{٢٢} حيثية الموضوع بأن تكون قيود الحثيات في تلك الأشياء المتناسبة أنواع ذلك الأمر المشترك

١٥ وفي هامش ن ح ل: وهذا التحقيق بزيادة التفصيل مذكور في إلهيات الشفاء. "منه".

١٦ ل - كيفية.

١٧ وفي هامش ن ل: ومن ظن أن الإلهي لا فروع له لم يشم رائحة الحكمة. "منه".

١٨ ح: رسالته.

١٩ كتاب أقسام الحكمة وتفصيلها له لابن سينا. | وفي هامش ن ح ل: فرعية الفن للفن كون مسائله مستخرجة من أصوله وقواعده بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول، لا أن يكون مستمداً منه في بعض مبادئه، وإلا يلزم أن يكون العلم الأعلى فرعاً للعلم الأدنى، لأن الأعلى قد يستمد من الأدنى في بعض مبادئه. صرح به الشيخ الرئيس، فظهر منه أن ظن كون جميع العلوم فرعاً للإلهي من بعض الظنون. "منه".

٢٠ ح: الأمور.

٢١ ح - الواجب.

٢٢ ح ل - قيد.

فيه،^{٢٣} فحينئذ يكون موضوع العلم متعدّدًا مع تشارك ذلك المتعدد في أمر عام مشترك فيه؛^{٢٤} هو مطلق تلك الحثيات الصادقة عليها، كالمنطق؛ فإنه باحث عن أحوال أنواع المعقولات الثانية من حيث إيصالها الخاصة المتشاركة في مطلق الإيصال، وبذلك عدّ علمًا واحدًا. وأما الأمور المتناسبة المتشاركة في أمر مباين^{٢٥} بقيود حثيات البحث^{٢٦} عن تلك الأمور فعدها موضوعًا لعلم واحد بعيد عن الاستحسان الذي / يبتني عليه أمر التدوين. ولذا عدّوا علم العدد علمًا برأسه، ولم يجعلوا^{٢٧} جزءًا من الهندسة مع أن المقدار والعدد متشاركان في أمر ذاتي هو الكم؛ فإن الأحوال المبحوث عنها في علم العدد ليس من جهة ما هو كم خاص؛ بل من جهة أنه قابل لأي نسبة اتفقت بلا ملاحظة كونه كمًا خاصًا. ألا يري أن أحوال العدد من جهة ما هو كم خاص مبحوث عنها في الهندسة، يظهر ذلك بتتبع المقالة السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب أقليدس،^{٢٨} فموضوع الهندسة أشياء متناسبة، أعني: أنواع المقادير والكم المنفصل المتشارك في معنى الكم الذي هو قيد حثية الموضوع. والذي يبحث عنه^{٢٩} في الحكمة ليس عروض كله من جهة الوجود، كما لا يخفى، فلا وجه لجعل موضوع الحكمة أنواع الموجودات بسبب تشاركها في الوجود.

[١٥٠ و]

[٩.٠] الرابع: أن المفهوم من كلامه أن الحكمة علم واحد، متعدد موضوعه، وهو مجموع المسائل الباحثة عن أحوال أنواع الموجود،^{٣٠} فعلى هذا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءًا من هذا العلم الواحد الذي اعتبره، فلا وجه لقوله فيما سيجيء: «واعلم أن التعريفين المذكورين يتناولان الحكمة النظرية التي فسرناها، والحكمة العملية الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا»؛^{٣١} لأن تعريف الشيء لا يتناول أجزائه.

- ٢٣ ح ل - فيه.
- ٢٤ ح ل - فيه.
- ٢٥ وفي هامش ن ل: صرّح به الرازي في شرح الرسالة. "منه". انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي، ٢٣.
- ٢٦ وفي هامش ن ح ل: لأن قيد الحثية جزء من الموضوع، فوحده وإن كان بحسب الجنس توجب نوع الوحدة التي يستحسن بجنسها أن يعدّ الأشياء المتكثرة موضوع علم واحد. "منه".
- ٢٧ ن: لم يجعلوه.
- ٢٨ هو أقليدس المهندس النجار السوري (٢٨٣-٣٢٣ ق.م.). حكيم قديم العهد يوناني، له يد طولبي في علم الهندسة، وكتابه المعروف بكتاب الأركان أو الاستقصات، وسماه الإسلاميون الأصول، ولأقليدس أيضًا في هذا النوع كتاب المفروضات وكتاب المناظر وكتاب تأليف اللحون وغير ذلك. انظر: كتاب إخبار العلماء لابن القفطي، ٦٤.
- ٢٩ ح + في المعنى الذي هو قيد حثية الموضوع والذي يبحث.
- ٣٠ ن - الموجودات.
- ٣١ السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢١.

[١٠]. قال الشريف في بعض تصانيفه وفيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف: «موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً، إما مطلقاً كالعدد للحساب، وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث إنه قابل للتغير للعلم الطبيعي».^{٣٢}

[١١]. أقول: فيه بحث؛ فإن الطبيعي يبحث عن الأحوال الخاصة بالجسم الفلكي أو العنصري أو غير ذلك من الأحوال الخاصة بنوع جسم جسم، يظهر ذلك^{٣٣} / بتتبع مباحث الطبيعي، فلو كان موضوعه واحداً - أعني: الجسم المطلق - يلزم أن يكون البحث عن الأحوال الخاصة بحثاً عن الأعراض الغريبة، وكذا الحال في الحساب؛ فإنه يبحث عن الأعراض الخاصة لنوع العدد، كالزوج والفرد وغير ذلك.

[١٥٠ظ]

[١٢]. لا يقال: إن^{٣٤} البحث عن الأحوال الخاصة بحث عن أحوال مطلق الجسم بتأويل أن الجسم له نوع حاله كذا، وهكذا في الحساب؛ لأننا نقول: هذا التأويل يتصور في جميع العلوم التي جعل الموضوع فيه^{٣٥} أشياء متناسبة بجعل المطلق موضوعاً لها وإرجاع الأحوال الخاصة إليه بأن يقال: إن قسمًا منه حاله كذا، وتخصيص التأويل ببعض المواضع تحكّم بحت.

[١٣]. ثم إن العبارة الصحيحة أن يقال بدل قوله: «للحساب» «لعلم العدد والارثماتيقي»؛ فإن البحث عن العدد على الوجهين^{٣٦} الأول: هو البحث عن خواصه وأحواله التي يلزمه لأنه عدد. ويسمى العلم الباحث عن تلك الأحوال "علم العدد والارثماتيقي". وهو الذي موضوعه العدد مطلقاً. الثاني: البحث عن أحواله من جهة كيفية استعمال الأعداد المجهولة. والعلم الباحث عنه من هذه الجهة يسمى "علم الحساب". وموضوعه العدد لا مطلقاً؛ بل من جهة استعمال بعض لوازمه المجهولة. كذا ذكر الفاضل المحقق كمال الدين الحسن الفارسي^{٣٧} في

٣٢ حواشي شرح المواقف لحسن جليبي، ١/ ٤٤.

٣٣ ل - ذلك، [صح في الهامش].

٣٤ ح - إن.

٣٥ ح ل: فيها.

٣٦ ن: وجهين.

٣٧ هو كمال الدين الحسن ابن علي ابن الحسن الفارسي (ت. ٨١٧ هـ / ١٣١٨ م). المتوفى بتبريز. من تلامذة: ابن الخوام وقطب الدين الشيرازي. وله مصنفات: منها: أساس القواعد في أصول الفوائد، أي: شرح الفوائد الهائية لابن الخوام؛ تنقيح المناظر؛ البصائر في علم المناظر، وغيرها. انظر: كشف الظنون لحاجي الخليفة، ١/ ٤٧، ٤٨٣، ٥٠٠؛ ١٢٩٦/٢.

شرح البهائية،^{٣٨} وهو الفاضل الذي قال صاحب المواقف^{٣٩} في حقه: «من له كعب عال في العلوم الرياضية»^{٤٠}، ومما ذكرنا^{٤١} ظهر^{٤٢} أن الشريف ممن لم يتميز عنده علم الحساب عن علم العدد، فلا عجب، وقليل ما هم.

[١٤]. قال الشريف في شرح المواقف معترضاً على جعل موضوع الكلام معلوماً من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً: «نعم، يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عروضاً ذاتياً له / من تلك الحيثية»^{٤٣}.

[١٥١ و]

[١٥]. أقول: هذا مدفوع بأن يقال: إن قيد الحيثية هو قابلية التعلق، ولا شك أن قابلية المعلوم لتعلق إثبات العقائد الدينية هي قابلية للأحوال التي يثبت له لإثبات عقيدة دينية، كالقدرة والإرادة والعلم وسائر أحوال المعلوم التي لها دخل في إثبات العقيدة دخلاً قريباً أو بعيداً؛ لأن تلك الأحوال تقتضي تعلق إثبات العقائد بالمعلوم، فقابلية الأحوال عين قابلية التعلق؛ لأن القابلية للملزم يكفي قابلية اللازم، كما لا يخفى، على من له فطرة سليمة.^{٤٤} وقابلية الشيء للشيء هي منشأ لعروض ذلك الشيء، كما قالوا في موضوع المنطق: إن قابلية الإيصال قيد الحيثية، والإيصال من الأعراض الذاتية العارضة من هذه الحيثية. وكما قالوا أيضاً^{٤٥}: في الطبيعي: إن قابلية التغير قيد الحيثية، والتغير عرض ذاتي يعرض من تلك الحيثية.

٣٨ انظر لقول الفارسي: أساس القواعد في أصول الفوائد للفارسي، ٨٦-٩٦.
٣٩ هو عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) عالم بالأصول والمعاني والعربية. ولي القضاء، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، العقائد العضدية، جواهر الكلام، المدخل في علم المعاني والبيان والبدیع، الفوائد الغيائية، شرح مختصر ابن الحاجب، الرسالة الوضعية. كشف الظنون لحاجي الخليفة، ١/٤١، ١٠٣، ٢٥٨، ٦١٦، ٨٩٨، ٢/١١٤٤-١١٤٥، ١٨٥٣-١٨٥٧، ١٨٩١-١٨٩٤.
٤٠ المتن في المواقف هكذا: "ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال...". المواقف للإيجي، ٢٤٣.

٤١ ن: ذكرناه.

٤٢ ل: وظهر مما ذكرنا

٤٣ شرح المواقف للرجاني، ١/٢٤.

٤٤ ن ل - لأن تلك الأحوال تقتضي تعلق إثبات العقائد بالمعلوم فقابلية الأحوال عين قابلية التعلق؛ لأن القابلية للملزم يكفي قابلية اللازم، كما لا يخفى، على من له فطرة سليمة، [صح في الهامش ن]. ح + ولا شبهة أن.

٤٥ ن - أيضاً.

[١٦]. قال^{٤٦} الشريف في شرح التذكرة: "السماء^{٤٧} كروي، والأرض كرويّة" مسألتيان مشتركتان بين الهيئة والطبيعي، والفرق بالبرهان؛ فإن الهيئة تثبتها بالبرهان الإنسي، والطبيعي يثبتها بالبرهان اللّمي.

[١٧]. أقول: اشتراك المسألة بحيث لا يفرق إلا بالبرهان يهدم قاعدة "تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات"، فلا بدّ أن يعتبر في موضوع الهيئة قيد ملحوظ في موضوعات جميع مسائله^{٤٨} غير معتبر في موضوع الطبيعي، فيمتاز به المسألة بلا احتياج في الفرق إلى اعتبار اختلاف البرهان؛ فإن جعل اختلاف البرهان قيد الحيثية يرد عليه أنه ليس منشأ لعروض الأحوال في الفنين، وقيد الحيثية لا بدّ أن يكون كذلك كما صرّح به.

[١٨]. وأيضًا: أن المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرويّة الحسيّة، لا الحقيقيّة كما في الطبيعي. ولذا صرّحوا بأن تضاريس الأرض لا تضرّ كرويّة الأرض المطلوب إثباتها في الهيئة، فالمسألتيان مفترقتان بحسب المحمول أيضًا.

تمّت الرسالة.

٤٦ ح + الفاضل.

٤٧ ن: الفلك.

٤٨ ن: المسائل.

الإصدار
السبع الشداد^١؛
لمولانا لظفي (ت. ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م)

[١٢٧ظ]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[١.] حمدًا لك اللهم^٢ يا من هو الموجود في كل مكان، المحمود بكل لسان، أنت الذي جعل الأرض مهادًا، وخلق السماء^٣ سبعا شدادًا. وأصلي على نبيك محمد المبعوث لهدم عادات الملل، وموضوعات النحل، ليهديهم إلى الدين القويم، والصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه المهتدين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

[٢.] فلما شرفني الله تعالى بالسعادات القدسية والكرامات الإنسية حيث يسّر لي طريق المباحثة عند السلطان الأعظم الأعلم، والخاقان المعظم المكرم، ينبوع العدل والحكم، معدن اللطف والكرم، الملكي النسيم، القدسي الشهيم، السلطان ابن السلطان، سلطان بايزيد بن محمد خان، باحث^٤ بقدر ما في طاقة الإنسان، لكن لم يتميز وجه الحق عن أستار البطلان، لا لتقصير في البيان؛ بل للعادة السوء بين أهل الزمان من العناد والعدوان، حسدًا بما آتاني الله الملك المنان، فأمرني أن أكتب محصول المقالة في هذه الرسالة لينظر العلماء العظام والفضلاء الفخام ليحققوا^٥ الحق ويبتلوا الباطل، ويميزوا بين المفضول والفاضل، فكتبت ما قلته في حضرته مع أسئلة آخر مناسبة للمقام، واجتهدت في تحقيق المقال بالنقص والإبرام، وسميت الأسئلة بـ"السبع الشداد"^٦؛ والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

٤٩ هذا تحقيق للإصدار الثاني من السبع الشداد لمولانا لظفي.

٥٠ س ع - اللهم.

٥١ من ق؛ س ع غ: الأرض.

٥٢ وفي هامش س ع غ: حذف مفعول "باحث"، وفيه ما فيه. "منه".

٥٣ غ: ليحققوا.

٥٤ وفي هامش س ع غ: والسؤال في الحقيقة تسعة، إلا أنه جعل السؤالين من التتمات؛ ولذلك يسمى الأسئلة بـ"السبع الشداد". "منه".

[٣.] اعلموا يا جماهير الأفاضل العظام، ومشاهير الأماثل الكرام، حيّاكم الله وبياكم، أني أسئلكم عن وجه مواضع التبس عليّ من كلام السيد الشريف -عامله الله بلطفه اللطيف- في مباحث الموضوع، فظننتها غير معقول ومطبوع، سؤال متعشّ محروور لا سؤال ممتحن مغرور، فإن كان ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل،^{٥٥} ويروي^{٥٦} الغليل^{٥٧} فتنعموا عليّ لتفوزوا ثناء جميلاً وأجرًا جزيلاً، وإلا، فالله بيني وبينكم، وكفى بالله وكياًلاً.

[٤.] قال الشريف في حواشي المطالع بعد تعريف الحكمة بأنه علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات، وتعريفها بحذف قيد «الأعيان» «وعلى^{٥٨} التعريفين ليس موضوع الحكمة شيئاً واحداً هو الموجود مطلقاً أو الموجود الخارجي، وإلا لم يجز أن يبحث فيها عن الأحوال المختصة بأنواعها؛ بل موضوعها أشياء متعددة مشاركة^{٥٩} في أمر عرضي -هو الوجود المطلق أو الخارجي-، وحينئذ يجب أن يقيّد الأحوال المشتركة بقيود مخصّصة لها بواحد واحد من تلك الأشياء، لأن لا تكون من الأعراض العامة الغريبة».^{٦٠}

[٥.] أقول: فيه بحث من وجوه:

[٦.] الأول: أن البحث / عن الأمور العامّة وظيفّة الفلسفة الأولى، المسماة بـ"الإلهي" الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود بلا تقييد بقيود خاص، فإنهم قالوا: إنية موضوع الإلهي بينة بنفسها، وموضوعات سائر العلوم مبرهنة فيه بقسمة موضوعه إليها، فموضوعه ليس إلا الموجود، ولا بحث فيه عن الأحوال الخاصة بأنواع الموجودات، أي: العارضة لها بعد كونها نوعاً متهيئاً^{٦١} لقبول الأعراض. وأما البحث عن الأحوال التي يصير الموجود بها نوعاً متكماً، فهو بحث عن أحوال الموجود المطلق بحسب كيفية صيرورته نوعاً متكماً، فالبحث

[١٢٨و]

٥٥ س غ - ما يشفي العليل.

٥٦ غ: ويرى.

٥٧ س - ويروي الغليل، [صح في الهامش].

٥٨ وفي هامش س غ: مقول قول الشريف. "منه".

٥٩ س ع: مشاركة.

٦٠ السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

٦١ وفي هامش س غ: وهذا التحقيق بزيادة التفصيل المذكور في إلهيات الشفاء. "منه".

عن الواجب والمقولات العشرة والهيولى والصورة والعقول وأمثال ذلك بحث عن أحوال الموجود، بحسب كيفية انقسامه إلى هذه الأمور. وأما البحث عن الأحوال الخاصة بتلك الأمور بعد تكملها نوعاً متهيئاً لعروض الأحوال التي تعرض لها بحسب نوعيتها فلا يكون في الإلهي؛ بل في فروعها^{٦٢} أو في سائر العلوم الحكمية. صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم أصول الحكمة وفروعها،^{٦٣} فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الأمور العامة إلى التقييد بالقيود المخصصة؛ لأن تلك الأمور العامة عارضة للموجود من حيث هو موجود، فالبحث عنه بحث إلهي، يعرف ذلك بتتبع كتب الإلهي.

[٧]. الثاني: أن الأحوال العامة إذا اعتبر بالقيود المخصصة وجعل موضوع الحكمة أنواع الموجودات لا الموجود المطلق يلزم أن لا يكون لهم علم يبحث فيه عن أحوال الموجود المطلق^{٦٤} حتى يثبت فيه إنيات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود إليها، وبيان وجود كل قسم مما يحتاج إلى البيان؛ بل يلزم أن يكون وجود كل من الواجب والجوهر والعرض مثبتاً له في فنه مخصصاً بالقيود، فيلزم منه أن تكون إنية الموضوع مطلوباً بالبرهان في فنه، وذلك باطل بالاتفاق.^{٦٥}

[٨]. الثالث: أن المعهود فيما إذا كان الموضوع أشياء متعددة أن^{٦٦} يكون الأمر المشترك فيه قيد حيثية الموضوع بأن تكون قيود^{٦٧} الحيثيات في تلك الأشياء متناسبة أنواع ذلك الأمر المشترك فيه، فحيثنذ يكون موضوع العلم متعدداً مع تشارك ذلك المتعدد في أمر عام مشترك فيه هو مطلق تلك الحيثيات الصادقة عليها، كالمنطق؛ فإنه باحث عن أحوال أنواع المعقولات

٦٢ وفي هامش س غ: ومن ظن أن الإلهي لا فروع له لم يشم رائحة الحكمة. "منه".

٦٣ كتاب أقسام الحكمة وتفصيلها له لابن سينا. | وفي هامش س غ: فرعية الفن للفن كون مسأله مستخرجة من أصوله وقواعده يجعلها كبرى لصغرى سهولة الحصول، لا أن يكون مستمداً منه في بعض مبادئه، وإلا يلزم أن يكون العلم الأعلى فرعاً للعلم الأدنى، لأن الأعلى قد يستمد من الأدنى في بعض مبادئه. صرح به الشيخ الرئيس، فظهر منه أن ظن كون جميع العلوم فرعاً للإلهي من بعض الظنون. "منه".

٦٤ وفي هامش س غ: لوجهين: الأول: أن موضوع كل فن لابد أن يكون مسلماً الإنية في فنه. الثاني: أن الوجود لا يمكن أن يكون من المطالب العلمية؛ لأن المطالب لابد أن يكون الموضوع فيها مسلماً الإنية، فلو كان الوجود من المطالب يلزم تحصيل الحاصل. "منه".

٦٥ س - بالاتفاق.

٦٦ س ع: وأن.

٦٧ غ: صورة.

الثانية^{٦٨} من حيث إيصالها الخاصة المتشاركة في مطلق الإيصال، وبذلك عدّ علمًا واحدًا. وأما الأمور المتناسبة المتشاركة في أمر مباين^{٦٩} بقيود حيثيات البحث^{٧٠} عن تلك الأمور فعدها موضوعًا لعلم واحد بعيدٌ عن الاستحسان الذي يبتني عليه أمر / التدوين. ولذا عدّوا علم العدد علمًا برأسه، ولم يجعلوا جزءًا من الهندسة مع أن المقدار والعدد متشاركان في أمر ذاتي هو الكم؛ فإن الأحوال المبحوث عنها في علم العدد ليس من جهة ما هو كم خاص؛ بل من جهة^{٧١} أنه قابل لأي نسبة اتفتت بلا ملاحظة كونه كمًا خاصًا. ألا يري أن أحوال العدد من جهة ما هو كم خاصٌ مبحوث عنها في الهندسة، يظهر ذلك بتتبع المقالة السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب أقليدس، فموضوع الهندسة أشياء متناسبة، أعني: أنواع المقادير والكم المنفصل^{٧٢} المتشارك^{٧٣} في معنى الكم الذي هو قيد حيثية الموضوع. والذي يبحث عنه في معنى الكم الذي هو قيد حيثية الموضوع. والذي يبحث عنه في الحكمة ليس عروض كله من جهة الوجود، كما لا يخفى، فلا وجه لجعل موضوع الحكمة^{٧٤} أنواع الموجودات بسبب تشاركها في الوجود.

[١٢٨ظ]

[٩.٠] الرابع: أن المفهوم من كلامه أن الحكمة علم واحد متعدد موضوعه وهو مجموع المسائل الباحثة عن أحوال أنواع الموجود، فعلى هذا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءًا من هذا العلم الواحد الذي اعتبره، فلا وجه لقوله فيما سيجيء: «واعلم^{٧٥} أن التعريفين المذكورين يتناولان الحكمة النظرية التي فسرناها^{٧٦} والحكمة العملية الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا»؛^{٧٧} لأن تعريف الشيء لا يتناول أجزائه.

- ٦٨ ع - الثانية.
- ٦٩ وفي هامش س ع غ: صرح به الرازي في شرح الرسالة. "منه". انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي، ٢٣.
- ٧٠ وفي هامش س ع غ: لأن قيد حيثية جزء من الموضوع، فوحدته وإن كان بحسب الجنس توجب نوع الوحدة التي يستحسن بجنسها أن يعدّ الأشياء المتكثرة موضوع علم واحد. "منه".
- ٧١ وفي هامش س ع غ: وهو معنى العديدة وهو غير اعتبار كونه كمًا خاصًا، كما لا يخفى. "منه".
- ٧٢ غ - المنفصل.
- ٧٣ س ع: المشارك.
- ٧٤ غ - ليس عروضًا كله من جهة الوجود، كما لا يخفى، فلا وجه لجعل موضوع الحكمة. [صح في الهامش].
- ٧٥ وفي هامش س ع غ: مقول قول. "منه".
- ٧٦ وفي هامش س ع غ: أي: فيما سبق حيث قال: جعل المنطق من أقسام الحكمة النظرية الباحثة عمدًا لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا. "منه".
- ٧٧ السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢١.

[١٠]. قال الشريف في شرح المواقف معترضاً على جعل موضوع الكلام معلوماً من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً: «نعم»^{٧٨}، يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عروضاً ذاتياً له من تلك الحيثية»^{٧٩}.

[١١]. أقول: هذا مدفوع بأن يقال: إن قيد الحيثية هو قابلية التعلق، ولا شك أن قابلية المعلوم لتعلق إثبات العقائد الدينية هي قابلية للأحوال التي يثبت له لإثبات عقيدة دينية، كالقدرة والإرادة والعلم وسائر أحوال المعلوم التي لها دخل في إثبات العقيدة دخلاً قريباً أو بعيداً؛ لأن تلك الأحوال تقتضي تعلق إثبات العقائد بالمعلوم، فقابلية الأحوال عين قابلية التعلق؛ لأن القابلية للملزوم يكفي قابلية اللازم، كما لا يخفى، على من له فطرة سليمة. ثم لا شبهة أن قابلية الشيء للشيء هي منشأ لعروض ذلك الشيء، كما قالوا في موضوع المنطق: إن قابلية الإيصال قيد الحيثية، والإيصال من الأعراض الذاتية العارضة من هذه الحيثية. وكما قالوا أيضاً في الطبيعي: إن قابلية التغير قيد الحيثية، والتغير^{٨٠} عرض ذاتي يعرض من تلك الحيثية.

[١٢]. قال صاحب التذكرة^{٨١} في الفصل الأول من الباب الثاني: «ولا يمكن إسناد الحركة الأولى إلى الأرض لكونها ذات مبدأ ميل مستقيم، / فيمتنع^{٨٢} أن تتحرك على الاستدارة»^{٨٣}.

[١٢٩و]

[١٣]. وقال الشريف في شرحه: «ولقائل أن يقول: هذه المسألة مشتركة بين الطبيعيات والتعليميات، والاختلاف بحسب البرهان، فإذا أثبت بما ذكره من البرهان اللمي كانت مسألة طبيعية لا تعليمية. ولذلك تراهم يتحاشون في المسائل المشتركة كاستدارة السماء والأرض عن البيانات اللمية، ويتمسكون فيها بالأموار المبنية على الرصد»^{٨٤}.

٧٨ وفي هامش ع: مقول قوله. "منه".

٧٩ شرح المواقف للجرجاني، ١/ ٢٤.

٨٠ ع - والتغير.

٨١ هو أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م). عالم في العلوم العقلية، وفلكي، وفيلسوف، ومتكلم. علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزله عند هولاكو. وابتنى بمراغة قبة ورسدا عظيما. توفي في بغداد، ودفن في الكاظمة. وله مؤلفات، منها: تجريد العقائد، تجريد المنطق، التذكرة في علم الهيئة. انظر: أعيان الشيعة، ٩/ ٤١٥-٤١٨.

٨٢ ع: فيه.

٨٣ التذكرة للطوسي، ١٠٧.

٨٤ شرح التذكرة للجرجاني، ١٣ ظ.

[١٤]. ثم قال المصنف في آخر^{٨٥} الفصل: «وهذه الأدلة إنّيّة تفيد الوقوع، والتي تفيد وجوب الوقوع من اللميّات ما يذكر في كتاب السماء والعالم من العلم الطبيعي»^{٨٦}.

[١٥]. وقال الشريف في شرحه: «ولا يذهب عليك أن كلامه هذا يدلّ على أن مسائل هذا الفصل مشتركة بين العلمين. والفرق بحسب البرهان، كما نبهناك^{٨٧} عليه، فكن على بصيرة من الأمر»^{٨٨}. انتهى كلامه.

[١٦]. أقول: اشتراك المسألة عبارة عن الاتّحاد في الموضوع والمحمول، لا في قيد الحيثية أيضاً، وإلا ينهدم قاعدة "تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات"، فقيد الحيثية ملحوظة في كل مسألة من مسائل العلم الذي اعتبر في موضوعه ذلك القيد، وبه تمتاز المسألة المشتركة بحسب العلمين.

[١٧]. لا يقال: اتّحاد موضوع المسألة يقتضي الاتّحاد في قيد الحيثية؛ لأننا نقول: موضوع المسألة هو الذات التي ثبت له الأحوال العارضة باعتبار قيد الحيثية^{٨٩}، لا الذات مع قيد الحيثية؛ إذ الأحوال لا يثبت للمجموع من الحيثية التي هي جزء من ذلك المجموع، وهو ظاهر. نعم، تلك الحيثية معتبرة وملحوظة في إثبات الأحوال لموضوع المسألة على معنى أن الحال المثبت له هو العارض من تلك الحيثية، وكذا حال الحيثية^{٩٠} بالنسبة إلى موضوع الفن؛ فإنه هو الذات الملحوظة بتلك الحيثية على كونها خارجة عنها، لا المجموع المركب منهما.

[١٨]. إن قيل: اشتراك المسألة -على ما ذكرت- يوجب أن يكون كل من القيدين المعتبرين في موضوع العلمين اللذين اشتراك المسألة بينهما منشأ لعروض حال واحد، فكيف يصحّ ذلك؟ قلنا: يجوز أن يكون للحال الواحد منشأ قريب وبعيد يستلزم ذلك القريب، فإذا اعتبر القريب حيثية الموضوع في فن والبعيد في فن آخر يجوز أن يثبت الحال الواحد لموضوع

٨٥ ع + هذا.

٨٦ التذكرة للطوسي، ١٠٧.

٨٧ وفي هامش ع: يشير إلى اعتراضه الذي ذكره سابقاً. "منه".

٨٨ شرح التذكرة للجرجاني، ١٤ و.

٨٩ ع - لأننا نقول: موضوع المسألة هو الذات التي ثبت له الأحوال العارضة باعتبار قيد الحيثية.

٩٠ ع - وكذا حال الحيثية.

واحد في كل من الفئتين من الحيثيتين الكرية الثابتة للأرض^{٩١} على العرض^{٩٢} فإن المادة منشأ بعيد لعروضها لها باعتبار أنها منشأ لعروض الحجمية التي هي منشأ لعروض الكرية، فيجوز في كل من الطبيعي والهيئية أن يبحث عنها.

[١٩]. وإذا تمهد هذا، فنقول ما ذكره الشريف فاسد من وجهين:

[٢٠]. الأول: أنه لا نسلم أن المسائل المذكورة في الفصل الأول إذا كانت مشتركة ويثبت بالبرهان اللمي في الهيئية تكون المسألة طبيعية، لا تعليمية؛ لأنه يكفي / في الفرق تمايز القيد^{٩٣} المعتبرين في موضوعي الفئتين؛ لأن اشتراك المسألة لا يهدم قاعدة تمايز مسائل موضوعي العلمين وإن كان بحسب الجنس؛ إذ اشتراك المسألة لا يقتضي الاشتراك في قيد الموضوع أيضًا لما علمته سابقًا، فلا بد أن يعتبر في موضوع الهيئية قيد ملحوظة في موضوعات جميع مسائله غير معتبرة^{٩٤} في موضوع الطبيعي، فيمتاز به المسألة بلا احتياج في الفرق إلى اعتبار اختلاف البرهان، فحصر الفرق بين المسألة المشتركة بالنسبة إلى الفئتين في اختلاف البرهان والاعتراض^{٩٥} بكون المسألة طبيعية إذا أثبت^{٩٦} بالبرهان الملمي باطل. وليس له أن يقول قيد الحيئية البرهان، فإذا لم يختلف البرهان^{٩٧} يلزم عدم التمايز بالحيئية؛ لأن البرهان ليس منشأ عروض الأحوال، فلا يكون قيد حيئية الموضوع. وأما تحاشي أصحاب التعاليم عن البيانات اللمية فليس لما ذكره الشريف؛ بل لأن الأحوال التي تصدوا لإثباتها إنما هي بحسب الحس، والبيانات اللمية تثبت بها اقتضاء الطبيعة لتلك الأحوال بحسب الحقيقة إن لم يمنعها مانع، مثلًا المطلوب في الطبيعي كون الكرية مقتضى طبيعة الأرض والسماء إن لم يمنع مانع، وثبت ذلك فيه بالبيانات اللمية، ولا يلزم من تلك البيانات كريتتهما بحسب الحس بجواز أن يعرض لهما عارض يخرجهما عن الكرية الحسية، وإن كان قد يثبت فيه أيضًا عدم

٩١ غ: للأعراض.

٩٢ وفي هامش س ع غ: قوله "على العرض" إشارة إلى تزييفه الذي يذكرها عن قريب من أن الكرية في فئتين ليست بمعنى واحد. "منه".

٩٣ غ: القيد.

٩٤ ع غ - معتبرة.

٩٥ غ: الأعراض.

٩٦ ع: ثبت.

٩٧ غ - الملمي باطل، وليس له أن يقول: قيد الحيئية البرهان فإذا لم يختلف البرهان، [صح في الهامش].

جواز عروض العارض المانع عن الكرية في السماء ببيان آخر فمجرد إثبات الكرية بالبيان اللمي لا يفي في معاهد الهيئة، ولذا يتحاشون عن البيان اللمي إلى البيان الإني. ومما ذكرناه ظهر بطلان قول صاحب التذكرة أيضًا، وهو قوله: «وهذه الأدلة إلخ»؛ لأن المثبت بالبيان الإني غير المثبت بالبيان اللمي لما عرفت، وكذا قوله: «لكونها مبدأ ميل مستقيم، فيمتنع أن يتحرك على الاستدارة»، لأن اللازم منه أن لا يتحرك على الاستدارة طبعًا على ما يقتضيه البيان اللمي، فيجوز أن يتحرك على الاستدارة حركة عرضية على الدوام، كحركة كرة الأثير بالحركة الأولى على الاستدارة بالعرض بمتابعة/بمشايعة فلك القمر المتحرك بالحركة الأولى بالعرض كسائر الممثلات التابعة للفلك الأطلس في حركته اليومية. والحركة العرضية غير الحركة القسرية، فلا يندفع ذلك بأن يقال: "لا دوام للقمر لاستلزامه التعطيل في الوجود." ومما ذكرناه^{٩٨} أيضًا ظهر بطلان قول من قال بناءً على أن الفرق في المسألة المشتركة ليس إلا باختلاف الدليل من أن اشترك المسألة لا يصح؛ لأنه يلزم منه أن لا تمايز العلوم والمسائل بحسب تمايز الموضوعات، فإن جعل البرهان / قيد الحثية يرد عليه أنه ليس منشأ لعروض الأحوال، فلا صحة لاشتراك المسألة.

[١٣٠و]

[٢١]. الثاني: أن المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرية الحسية لا الحقيقية، كما في الطبيعي؛ ولذا صرحوا^{٩٩} بأن تضاريس الأرض لا تضر كرية الأرض المطلوب إثباتها في الهيئة. والشريف بنفسه أيضًا معترف به حيث قال في شرح قول صاحب التذكرة: «الفصل الأول في استدارة السماء والأرض»: «أورد في هذا الفصل أحكاماً: الأول: أن السماء مستديرة الشكل والحركة بحسب الحس، فإنه مطلب من مطالب هذا العلم يتبين فيه بأدلة إنية وأمارات مقنعة. وأما استدارتها فيها بحسب الحقيقة، فمن مطالب العلم^{١٠٠} الطبيعي يتبين فيه ببراهين لمية. الثاني:

٩٨ غ - ذكرناه.

٩٩ وفي هامش س ع غ: والعجب من جهلة من زماننا أنهم زعموا اعتراض علي ما ذكره الشريف في شرحه التذكرة عين اعتراض هذا القائل. مع أن حاصل ما ذكرته: إثبات اشتراك المسألة بناءً على إثبات فرق آخر غير اختلاف البرهان. وحاصل ما ذكره: إبطال اشتراك المسألة؛ زعمًا منه أن الفرق منحصر في اختلاف البرهان. فأين هذا من ذلك. وكان الاشتباه في الزمن السابق من الأمثال، فابتلانا الله بزمان يقع فيه الاشتباه من أمثلة من الأصداد. أعاذنا الله وإياكم من شرّ الجهلة السفلة. "منه".

١٠٠ التذكرة للطوسي، ١٠٣.

١٠١ غ - بين فيه بأدلة إنية وأمارات مقنعة، وأما استدارتها فيها بحسب الحقيقة فمن مطالب العلم.

أن الأرض بل سطحها الظاهر مستديرة الشكل حساً»^{١٠٢} انتهى كلامه. فعلى هذا، فالمسألان مفترقان بحسب المحمول، فلا يصح اشتراكهما بين الفنين.

[٢٢]. وهذا تمام الأسئلة السبعة الواردة^{١٠٣} على^{١٠٤} كلام الشريف المسماة بـ"السيح الشداد".

[٢٣]. ولنا بحثان آخران في كلام الشريف مما قاله في مباحث الموضوع أيضاً حيث قال في بعض تصانيفه، وفيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف: «موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً، إما مطلقاً كالعدد للحساب، وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث إنه قابل للتغير للعلم الطبيعي»^{١٠٥}.

[٢٤]. أقول: فيه بحث^{١٠٦}؛ فإن الطبيعي يبحث عن الأحوال الخاصة بالجسم الفلكي أو العنصري أو غير ذلك من الأحوال الخاصة بنوع جسم جسم، يظهر ذلك بتتبع مباحث الطبيعي، فلو كان موضوعه واحداً - أعني: الجسم المطلق - يلزم أن يكون البحث عن الأحوال الخاصة بحثاً عن الأعراض الغريبة، وكذا الحال في الحساب؛ فإنه يبحث عن الأعراض الخاصة بنوع العدد،^{١٠٧} كالزوج والفرد وغير ذلك.

[٢٥]. لا يقال: إن البحث عن الأحوال الخاصة بحث عن أحوال مطلق الجسم بتأويل أن الجسم له نوع حاله كذا، وهكذا في الحساب؛ لأننا نقول: هذا التأويل يتصور في جميع العلوم التي جعل الموضوع فيها أشياء متناسبة بجعل المطلق موضوعاً لها وإرجاع الأحوال الخاصة إليه بأن يقال: إن قسمًا منه حاله كذا، وتخصيص التأويل ببعض المواضع تحكّم بحت.

[٢٦]. ثم إن العبارة الصحيحة أن يقال بدل قوله: «للحساب» «لعلم العدد أو الأثرماطريقي»؛ فإن البحث عن العدد على وجهين: الأول: هو البحث عن خواصّه وأحواله التي يلزمه لأنه

١٠٢ شرح التذكرة للجرجاني، ٩ ظ.

١٠٣ وفي هامش س ع غ: اعتبر الأسئلة على الشريف، ولم يعتبر السؤالين الواردين على الطوسي؛ لأن بناء الرسالة للاعتراض على الشريف، والاعتراض على الطوسي إنما وقع الاستطراد؛ ولذا يسمى الأسئلة بـ"السيح الشداد". "منه".

١٠٤ غ - على.

١٠٥ حواشي شرح المواقف لحسن جلبي، ١/٤٤.

١٠٦ وفي هامش س ع غ: وإنما جعلنا هذين البحثين في تنمة الأسئلة السبعة، ولم نجعل من أصل الأسئلة؛ لأنه يكمن حلّها بتحقيق المقام تحقيقاً لم يطلع عليه الأقوام إلى هذه الأيام. "منه".

١٠٧ غ - العدد.

عدد. ويسمى العلم الباحث عن تلك الأحوال "علم العدد والآرثماطريقي". وهو الذي موضوعه العدد مطلقاً. والثاني: البحث عن أحواله من جهة كيفية استعمال^{١٠٨} الأعداد المجهولة. والعلم الباحث عنه من / هذه الجهة يسمى "علم الحساب". وموضوعه العدد لا مطلقاً؛ بل^{١٠٩} من جهة استعمال بعض لوازمه المجهولة. كذا ذكر^{١١٠} الفاضل المحقق كمال الدين الحسن الفارسي في شرح البهائية^{١١١}، وهو الفاضل الذي قال صاحب المواقف في حقه: «من له كعب عال في العلوم الرياضية»^{١١٢}. ومما ذكرناه ظهر أن الشريف ممن لم يتميز عنده علم الحساب عن علم العدد، فلا عجب، وقليل ما هم.

تمت الرسالة.

[١٣٠ظ]

المصادر والمراجع

- الأجوبة على اعتراضات السبع الشداد؛
مولانا عذاري (ت. ٩٠١ هـ / ١٤٩٦ م).
المكتبة السلিমانيّة، قسم حسن حسني باشا، رقم ٦٠٠.
أساس القواعد في أصول الفوائد؛
كمال الدين الحسن ابن علي ابن الحسن الفارسي (ت. ٧١٨ هـ / ١٣١٩ م).
تحقيق: مصطفى الموالي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٤.
أعيان الشيعة؛
أبو محمد سيد محسن بن عبد الكريم بن علي محسن أمين (ت. ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م).
تحقيق: حسن أمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
تاريخ الحكماء؛
أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت. ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م).
تحقيق: يوليوس ليبيرت، لايبزيغ ١٩٠٨.
- ١٠٨ غ: الاستعمال.
١٠٩ غ - بل.
١١٠ غ + بعض.
١١١ انظر لقول الفارسي: أساس القواعد في أصول الفوائد للفارسي، ٨٦-٩٦.
١١٢ المتن في المواقف هكذا: "ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال...". المواقف للإيجي، ٢٤٣.

تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية؛

أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦ هـ / ١٣٦٥ م).

تحقيق: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٤٨.

حاشية على شرح المواقف؛

فناري حسن جلبي (ت. ٨٩١ هـ / ١٤٨٦ م).

تصحیح: السيد محمد بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م.

السيد على شرح المطالع (شرح لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار)؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

دار الطباعة العامرة، إستانبول ١٢٧٧.

شرح التذكرة؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

مكتبة كوبريلي التركية، فاضل أحمد باشا، رقم ٩٤٦.

شرح المواقف؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)؛ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

دار الطباعة العامرة، إستانبول ١٢٧٧.

تصحیح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

شرح المواقف للإيجي ومعه حاشيتا السالكوتي والجلبي على شرح المواقف؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)؛ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

دار الطباعة العامرة، إستانبول ١٢٧٧.

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي الشهير بحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م).

تصحیح: محمد شرف الدين يالفتيا، رفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٨.

لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار؛

أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي التحتاني (ت. ٧٧٦ هـ / ١٣٦٥ م).

دار الطباعة العامرة، إستانبول ١٢٧٧ هـ.

المواقف في علم الكلام؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)؛

عالم الكتب، بيروت د. ت.

Critical Edition and Analysis of Mulla Lutfi's *al-Sab' al-shidād*

Eşref Altaş

In this article, we examined the work of a martyred Ottoman scholar Mulla Lutfi named *al-Sab' al-shidād*, which means “seven firm questions”. In the Ottoman Empire, especially during the period of Mehmed II, verbal scientific debates had become quite common. These verbal debates continued in the period of Bayezid II as well. One of the best examples of these debates took place between Mulla Lutfi and Mulla Izārī, and possibly Hatibzāda. According to our findings, some of Jurjānī's views in *Ḥāshiyā 'alā Lavāmi'* were criticized by Mulla Lutfi in his work named *Ḥāshiyā 'alā Ḥāshiyā 'alā Lavāmi'*, and these criticisms have sparked the discussion that took place in the presence of Sultan. While the verbal debate could not bring out the truth from Mulla Lutfi's point of view, it ended with the overwhelming superiority of his rivals Mulla Lutfi and Hatibzāda. Due to complaints about the course of the discussion, the moral attitudes of participants, and the outcome of the discussion, Sultan Bayezid II specifically ordered Mulla Lutfi to express himself again, and others to answer. Therefore, Mulla Lutfi added three more questions to the four questions he expressed before in the discussion. These questions concerned the subject of philosophy and kalam, the subject of the science of numbers and arithmetic, differentiation of the subjects of sciences, the unity of subject of the science, and how the common issues are treated differently in two different sciences. Mulla Lutfi initially summarized the topic of the discussion and listed his criticisms towards Jurjānī, and finally asserted his own views. Since the number of questions was seven, he gave the name of *al-Sab' al-shidād*, meaning ‘seven firm questions’ to his work which dealt with these criticisms. He chose this name as a reference to an expression in the Holy Qur'ān.

After *al-Sab' al-shidād* was written, Mulla Izārī and an unknown author wrote a treatise against this work and replied to Mulla Lutfi. Tashköprizāda evaluated

these written works, questions and answers in his work called *al-Livā' al-marfū'* and declared Mulla Lutfī the winner in the written discussion, considering that Mulla Lutfī's objections were not answered properly. Mulla İzārī, author of *Risāla fī daf' al-shubuh*, and Tashköprizāda have written their criticisms considering this particular version of the text, which we called the "A" version and reviewed. However, it seems that Mulla Lutfī has rechecked this version, changed the order of the last three questions, and rewritten the discussion of "whether the issues of the sciences can be differentiated from each other by the type of evidence used" in detail. Although the number of questions has not changed, we named this version "version B" and also reviewed it as well because of the detailed writing of the last question.

Thus, this work [a] provides a detailed description of the name of the treatise, the date, and the reason for writing. [b] identifies the differences in the writing process and detects the two versions of the work. [c] brings up the place of the treatise in the tradition of philosophy, the issues the treatise discusses, and the literature that emerged on this discussion. [d] tries to demonstrate how the issue of "the subjects in sciences" is discussed in detail. [e] exemplifies the approach of Ottoman scholars to a scientific authority like Jurjānī. [f] makes it easier for readers to reach the work by conducting a critical edition of both versions of a work of a martyred scholar.

Keywords: Mulla Lutfī, Jurjānī, *al-Sab' al-shidād*, Ottoman thought, subject of sciences.

Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şuarâ Sûresi'nin Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyenin Tahkik ve İncelemesi

Öz: Tefsir hâşiyelerinin müstakil tefsirlere göre öne çıkan yönleri, âyetlerin tefsiri sırasında ortaya çıkan meseleleri daha da derinleştirebilmeleri ve eksik hususları ikmâl edip eleştiri ve tashihler yapmak suretiyle kendilerinden önceki birikime ilâve katkılar sunabilmeleridir. Osmanlı âlimlerinden Dursunzâde Abdülbâkî Efendi (öl. 1015/1607), Şuarâ sûresinin önceki peygamberlerin kıssalarından bahseden 7-8, 64-67, 90-91, 94-98 ve 100-103. âyetleri üzerine hâşiyeye formunda bir tefsir risâlesi kaleme almıştır. Abdülbâkî Efendi'nin bu eserinin dikkat çeken iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, risâlenin tek bir tefsir üzerine değil; Begavî, Necmeddîn Ömer en-Nesefî, Zemahşerî, Ebû Bekir er-Râzî, Beyzâvî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, Sa'dî Çelebi, İbn Kemâl Paşa ve Ebussuûd Efendi'den oluşan 10 müfessirin Şuarâ sûresinin tefsirine dair açıklamaları üzerine kaleme alınmış olmasıdır. Abdülbâkî Efendi'nin diğer eserlerinde de rastlanan bu yöntem aynı zamanda onu diğer tefsir hâşiyelerinden ayıran bir husustur. Eserin ikinci özelliği ise ağırlıklı içeriğinin eleştiri ve tashihlerden oluşmasıdır. Abdülbâkî Efendi, hâşiyesinde müfessirlerin mana tercihlerini sıklıkla eleştirmekte ve kendi görüşünü gerekçeleriyle açıklamaktadır. O, müfessirlerin beyanlarını genellikle iki açıdan eleştirmiştir: Birinci olarak müfessirlerin bazı kelimelere verdikleri anlamları, o kelimelerin Arapçadaki kullanımına uygun bulmamıştır. İkinci olarak ise müfessirlerin âyetlere yükledikleri anlamın, ilgili âyetlerin metin içi bağlamı açısından sorunlu olduğunu belirtmiştir. İki kısımda ele alınan makalede öncelikle Abdülbakî Efendi'nin hayatı, eserleri ve söz konusu hâşiyenin muhtevasına dair bilgiler verilip değerlendirmeler yapılmaktadır. İkinci kısımda ise Abdülbâkî Efendi'nin bu hâşiyesi Türkiye kütüphanelerindeki dört nüshası karşılaştırılmak suretiyle tenkitli olarak neşredilmiştir. Bu makale ile tefsir hâşiyeciliği ve Osmanlı dönemi tefsir literatürüne dair mevcut bilgilerimizin ayrıntılandırılmasını sağlayacak tespitlere ulaşılması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâşiyeye, Eleştiri, Osmanlı, Dursunzade Abdülbakî Efendi.

The *Hasbiya* of Dursunzade Abdulbaqi Effendi on the Interpretation of the Chapter of Shu'ara: Verification and Analysis

Abstract: The outstanding aspects of exegetical *hasbiyas* compared to independent tafsirs are that they can deepen the issues which have arisen during the interpretation of the verses, and make contributions to knowledge accumulation, by adding what is missing and making criticism

and corrections. Dursunzada Abdulbaqi Effendi, one of the 16th century Ottoman scholars, wrote a *hashiya* on tafsirs dealing with various verses of the chapter of al-Shu'ara, which speak of the stories of the previous prophets. It may be said that his exegetical *hashiya* has two significant features: First, it differs from other exegetical *hashiyas* with regard to the number of the tafsirs, which it annotates. The *hashiya* consists of Dursunzada's comments on the interpretations of ten *mufassirs*, namely al-Baghawī, Najm al-Dīn al-Nasafi, al-Zamakhsharī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Baydāwī, Abū Ḥayyān, al-Samīn al-Ḥalabī, Sa'dī Chalabi, Ibn Kamāl Pasha and Abu'l-Su'ūd on various verses of the chapter of al-Shu'ara. The second feature of the work is that it mainly consists of criticism and corrections. Dursunzada Abdulbaqi Effendi frequently criticizes the interpretations of *mufassirs* on the verses and explains his own views by justifying them. He generally criticizes the explanations of *mufassirs* from two aspects. Firstly, Dursunzada deems the meanings assigned by the *mufassirs* to some words inappropriate regarding the usage of those words in Arabic. Secondly, he expressed that the meaning attributed by the *mufassirs* to the verses is problematic in terms of the contextual congruence of the relevant verses. Also in this article, the *hashiya* authored by Dursunzada Abdulbaqi Effendi on some verses of the chapter of al-Shu'ara is critically published by comparing the four manuscripts of the work in *Millet* and *Suleymaniye* libraries in Türkiye.

Keywords: Tafsir, Hashiya, Criticism, Ottoman, Dursunzada Abdulbaqi Afandi.

Giriş

Tefsir te'lifatının önemli bir kısmı şerh, hâşiye ve ta'lika formunda eserlerden oluşur. İlk örneğine miladi 12. asırda rastladığımız bu tür eserler bilhassa Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ının te'lifinden sonra ona yazılan şerh ve hâşiyelerle ivme kazanmıştır. Daha sonra ise Beyzâvî'nin (öl. 691/1291-92) *Envâru't-tenzîl*i üzerine yazılmış büyük bir hâşiye külliyyatı oluşmuştur. Yine bu iki tefsirin dışında çok sayıda tefsir de hâşiyelerin konusu olmuştur. Bilhassa Osmanlı âlimlerinin bu yazım türüne çokça mesai harcadıkları görülür.¹ Tefsir hâşiyelerinin müstakil tefsirlere göre öne çıkan yönleri, âyetlerin tefsiri sırasında ortaya çıkan meseleleri daha da derinleştirebilmeleri ve kendilerinden önceki birikime eksik hususları ikmâl edip eleştiri ve tashihler yapmak suretiyle ilâve katkılar sunabilmeleridir.² Bu çalışmada ise bu hususun gözlemlenebileceği bir tefsir hâşiyesi konu edinilmektedir. Osmanlı âlimlerinden Dursunzâde Abdülbâkî Efendi (öl. 1015/1607), Şuarâ sûresinin bazı âyetleri üzerine hâşiye formunda bir tefsir risâlesi kaleme almıştır. Hâşiyenin öne çıkan iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, eserin ağırlıklı içeriğinin tenkit ve tashihlerden oluşmasıdır. Abdülbâkî Efendi, müfessirlerin âyetlere yönelik mana tevcihle-

1 Tefsir hâşiye literatürünün tarihi seyri için bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Gelenegi ve Şeyhzâde'nin Envâru't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 54-61.

2 Maden, *Tefsirde Hâşiye Gelenegi*, 100-116, 199-211.

rini sıklıkla eleştirmekte ve kendi görüşünü gerekçeleriyle açıklamaktadır. Şüphesiz bu husus müfessirin kendinden önceki birikimle yetinip onu tekrar etmek yerine Kur'an-ı Kerim'in tefsirine katkı sunmayı amaçlaması açısından önem arz eder. Eserin ikinci özelliği ise onu diğer tefsir hâşiyelerinden ayıran bir husustur. Risâle tek bir tefsir üzerine değil, 10 müfessirin Şuarâ sûresinin tefsirine dair açıklamaları üzerine kaleme alınmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülbâkî Efendi'nin tefsirciliği üzerine akademik bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede onun ilgili risâlesi incelenip mevcut dört nüshası³ karşılaştırılarak tahkik edilecektir. Yukarıda bahsedilen iki sebepten ötürü özgün olduğunu düşündüğümüz hâşiyenin akademik olarak incelenip tenkitli neşrinin yapılması ile genelde tefsir hâşiyeciliği, özelde ise Osmanlı tefsir geleneği hakkında ayrıntıda tespitlere ulaşılması beklenmektedir. Ayrıca Abdülbâkî Efendi'nin eserlerine dair tabakât ve bibliyografya kaynakları ile bazı güncel çalışmalarda⁴ verilen bilgilerden daha geniş tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

İsmi Abdülbâkî olup babasına nispetle Dursunzâde (Tursunzâde) Efendi olarak anılır. Mahlası Bekâyî/Bekâî'dir.⁵ Sahn müderrislerinden Dursun/Tursun Efendi'nin

- 3 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsiri kavlibî Teâlâ "Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibhâ"*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, Kılıç Ali Paşa, 1024, Yahya Tevfik, 1366.
- 4 Yusuf Tepeli, *Mensur Sübeyl ü Nevbahar (Giriş, Gramer, İnceleme, Metin, Sözlük)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1999); Selami Ece, *Bekâyî (Mensur) Sübeyl ü Nevbahar* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2003); M. Akif Gözitok - M. Emin Altınışık, *Hikâyet-i Duhter-i Şeyh Buseyrî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020); Mehmet Akif Gözitok, "Bekâyî Dursun-zâde", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bekayi-dursun-dede> (Erişim: 25.03.2022).
- 5 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-bakâik fi tekmileti's-Şekâik* (İstanbul: b.y., 1268), 2/513; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ih-yâit-türâsî'l-Arabî, ts.), 2/1690; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 238; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar, eski yazıdan aktaran: Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/101; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1414/1993), 2/43.

(öl. 966/1559) büyük oğludur.⁶ 950/1543 senesinde İstanbul'da⁷ doğmuştur.⁸ Dedesi Taşköprülü Hacı (Şeyh)⁹ Murâd Efendi'dir.¹⁰

Döneminin âlimleri olan Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), Ebussuûdzâde Ahmed Çelebi (öl. 970/1562-63), İvaz Efendi (öl. 994/1586), Sâlih Molla Efendi (öl. 996/1588), Şeyhî Efendi (öl. 1002/1594) ve Bostânzâde Efendi'den (öl. 1006/1598) ilim tahsil etmiştir. 973/1566 tarihinde Ebussuûd Efendi'nin mülazımı olmuştur.¹¹ Mülazemet döneminin ardından Edirne, Dimetoka ve İstanbul'da çeşitli kademe-lerdeki medreselerde müderris olarak görev almıştır.¹² 1003/1594 yılından itibaren ise Mekke, Halep, Selanik, Üsküdar, Bursa ve Kahire gibi Osmanlı coğrafyasının merkez şehirlerinde kadılık yapmıştır.¹³

Müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş, dinî ilimlerin pek çoğunda te'lifi bulunan, şâir ve hattat Abdullah Feyzî Efendi (1019/1610), Abdülbâkî Efendi'nin küçük biraderidir.¹⁴ Mekke kadılığı yapan İbrahim b. Ahmed el-Kevâkibî el-Halebî (öl. 1039/1630) onun hem damadı hem talebesidir.¹⁵ Kadızâdeliler hareketinin öncüsü olan Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1045/1635) de gençlik döneminde Abdülbâkî Efendi'ye muîdlik yapmış, kendisinden bazı

- 6 Babası Dursun b. el-Hâc Murâd'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 1/15; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2023; Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, 2/18.
- 7 Babası Dursun Efendi 945/1539 - 957/1550 yılları arasında İstanbul'da Kâdî Hüsâm Medresesi'nde müderris olduğundan (Bk. Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 1/15.), Abdülbâkî Efendi İstanbul'da doğmuş olmalıdır.
- 8 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/513.
- 9 Abdülbâkî Efendi bazı eserlerinde kendi ismini zikrederken dedesini "eş-Şeyh Murâd" olarak ifade etmektedir. Bk. Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Tursun b. eş-Şeyh Murâd, *Risâle fi'l-mev'iza* (Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 158), 91b.
- 10 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/513; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2023.
- 11 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/513; Kınalızâde, *Tezkiretü's-suarâ*, 238.
- 12 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/513-514; Kınalızâde, *Tezkiretü's-suarâ*, 238; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/101.
- 13 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/514.
- 14 Hakkında bk. Muhammed Emin b. Fazlillâh b. Muhibbiddin b. Muhammed el-Muhibbî, *Hülasatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, 1284), 3/51-52; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/474; Şerife Ördek, "Feyzî, Dursun-zâde Abdullah Feyzî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fezyi-dursunzade-abdullah-fezyi> (Erişim: 24.03.2022).
- 15 Hakkında bk. Muhibbî, *Hülasatü'l-Eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 1/12-13.

eserleri tedris etmiştir.¹⁶ Abdülbâkî Efendi'nin Mehmed Çelebi (öl. 1012/1604) isminde müderris bir oğlu bulunmaktadır.¹⁷

Abdülbâkî Efendi, Kahire'de kadılık görevini yürütürken 8 Ramazan 1015'te (7 Ocak 1607) vefat etmiştir. Kabri Kâhire'de Kurâfe-i Kübrâ mezarlığındadır.¹⁸

Sağlığında kendisi ile tanışık olan Nev'îzâde Atâî (öl. 1045/1635), Abdülbâkî Efendi'nin şiir ve te'lifte kalemi kuvvetli, kibir ve riyadan sakınan, yumuşak tabiatlı, ilme düşkün, itikadı düzgün, yâraniyla ülfeti seven, ilmî tecrübesini çevresiyle cömertçe paylaşan bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

1.2. Eserleri

Abdülbâkî Efendi, Osmanlı coğrafyasının birbirinden uzak şehirlerindeki müderrislik ve kadılık görevlerini icra ederken bir yandan da ilmî ve edebî eserler te'lif etmekten geri durmamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, peygamberler tarihi, İslâm tarihi, Arap dili ve belâgatı, Türk edebiyatı ve şiiri²⁰ üzerine çeşitli eserler ortaya koymuştur. Aşağıda Abdülbâkî Efendi'nin eserleri hakkında kısa bilgiler verilecek, ona nispeti kesin olmayanlar özellikle belirtilecektir.

1.2.1. Tefsir

Hâşîye ale'l-Beyzâvî fî sûreti't-Talak: Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* isimli tefsirinin Talak sûresiyle ilgili kısmı üzerine dört varaklık Arapça bir hâşiyedir. “Kâle” denilerek müfessir Beyzâvî'nin ifadelerine, “ekûlü” diye Abdülbâkî Efendi'nin hâşiyelerine

16 Ali Durmuş, “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfa'a* Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 326.

17 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/514.

18 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/514; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi's-Arabî, ts.), 1/495; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/101; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/43.

19 Atâî, *Hadâiku'l-bakâik*, 2/514. Ayrıca bk. Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, 238.

20 Daha önce de belirtildiği üzere “Bekâyi” mahlasını kullanan Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin günümüze ulaşmasa da bir Dîvân'ının olması muhtemeldir. Bk. Mehmet Akif Gözitok, “Bekâyi Dursun-zâde”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bekayi-dursun-dede> (Erişim: 25.03.2022). Kınalızâde de *Tezkiretü's-şuarâ*'sında Abdülbâkî Efendi'nin şiirlerinden bazı beyitlere yer vermektedir. Bk. Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, 238-239.

yer verilmektedir. Zemahşerî, Sa'dî Çelebi (öl. 945/1539) ve Ebussuûd Efendi'den nakiller yapılmaktadır. 993/1585 tarihinde te'lif edilmiştir.²¹

Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fihâ...”: Abdülbâkî Efendi'nin bu eseri Şuarâ sûresinin 7-8, 64-67, 90-91, 94-98, 100-103. âyetlerinin tefsiriyle ilgili olarak çeşitli müfessir ve muhaşşilerin açıklamaları üzerine yazılmış bir hâşiyesidir. Bu çalışmamızda mevcut dört nüshası esas alınarak tahkik edilmiştir. Çalışmanın ileriki kısımlarında eser ve yazma nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.²²

Hâşiye alâ kavlihî Teâlâ “Sümme le-âtiyennehüm min beyni eydîhim ve min halfîhim ve an eymânihim ve an şemâilihim”: A'râf sûresinin şeytanın insanlara onları saptırmak için önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağına dair ahidinden bahseden 17. âyetindeki “ثُمَّ لَا يَأْتِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ” ifadesinde niçin “بَيْنِ أَيْدِيهِمْ” ve “خَلْفِهِمْ” kelimelerinin “مِنْ” harf-i ceriyle, “أَيْمَانِهِمْ” ve “سَمَائِلِهِمْ” kelimelerinin de “عَنْ” harfi ceriyle birlikte zikredildiği meselesine dair çeşitli müfessir ve muhaşşilerin açıklamaları üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Risâle, 990/1582 yılında te'lif edilmiştir.²³

Tefsîru Sûreti'l-Bakara: Kütüphane kataloğuna bu isimle kaydedilen risâle esasen Bakara sûresinin 37. âyetiyle ilgili olarak çeşitli müfessirlerin açıklamaları üzerine eleştiri içerikli Arapça olarak yazılmış bir hâşiyedir.²⁴

Tefsîru kavlihî Teâlâ “İyyâke na'büdü”: Abdülbâkî Efendi'nin Fâtiha sûresinin 5. âyetiyle ilgili olarak çeşitli müfessirlerin açıklamaları üzerine Arapça olarak yazılmış bir hâşiyesidir. Önceki risâle ile aynı nüshada onun devamında yer alır.²⁵

21 Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun, *Mecmûatü Dursunzâde* (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1879/2), 47b-51b.

22 Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Tursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fihâ...”* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 2157; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 246; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 1024; Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, nr. 1366). Ayrıca bk. Hidayet Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, *Sabn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar – Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017), 78, 79.

23 Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun, *Mecmûatü Dursunzâde*, 52b-56a.

24 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3236, 43a-47b. Ayrıca bk. Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Divan* 1 (1991), 258; Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, 91.

25 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3236, 47b-48b. Ayrıca bk. Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, 78, 79.

Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ “Fe-ferîkan kezzebtüm ve ferîkan taktülûn”: Bakara sûresinin 87. âyetinin son kısmındaki “فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ” ifadesinin tefsiriyle ilgili olarak çeşitli müfessir ve muhaşşilerin açıklamaları üzerine Arap dilinde yazılmış bir hâşiyedir. Risâlenin meseleyi öğrencilerle müzakere ederken akla gelen bilgilerle te’lif edildiği belirtilmiştir.²⁶

Hâşiye alâ kavlihî Teâlâ “Mîsâka’n-nebiyyîn”: Abdülbâkî Efendi'nin Âl-i İmrân sûresinin Allah'ın peygamberlerden bir söz aldığından bahseden 81. âyetindeki “مِيثَاقَ النَّبِيِّنَ” ifadesinin tefsiriyle ilgili olarak çeşitli müfessirlerin açıklamaları üzerine Arapça olarak yazılmış küçük bir hâşiyesidir. Metin içinde müellifin ismi Abdülbâkî olarak geçmekte olup te’lif usulü diğer tefsir hâşiyeleriyle benzerdir. Bundan sonra bahsedilecek olan Kadr sûresiyle ilgili hâşiyenin devamında yer almaktadır.²⁷

Hâşiye alâ tefsîri sûreti'l-Kadr: Bu risâle Kadr sûresinin tefsiriyle ilgili olarak çeşitli müfessir ve muhaşşilerin açıklamaları üzerine Arapça olarak yazılmış bir hâşiyedir. Metin içinde müellifin ismi geçmez. Bu nedenle risâlenin ona aidiyeti kesin değildir. Bununla birlikte eserin te’lif usulü Abdülbâkî Efendi'nin diğer tefsir hâşiyeleriyle büyük oranda benzerdir. Ayrıca zahriye sayfasında sonradan yazılmış olması muhtemel bir ifade ile metin Abdülbâkî Efendi'ye nispet edilmiş ve nüshanın müellif hattı olduğu belirtilmiştir.²⁸

Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî fî sûreti'l-Mü'minîn: Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* isimli tefsirinin Mü'minûn sûresiyle ilgili kısmı üzerine bir hâşiyedir. Eserin Abdülbâkî Efendi'ye aidiyeti kesin değildir. Metin içinde müellif ismi yer almamaktadır. Zahriyede ise müellif isminin “el-Fâzıl Dursunzâde” ve nüshanın müellif hattı olduğu belirtilmiştir. Eserin müellifi Dursunzâde Abdülbâkî Efendi olabileceği gibi aynı lakapla anılan kardeşi Dursunzâde Feyzi Abdullah Efendi de olabilir. Nüsha son kısmından eksik olup Mü'minûn sûresinin 65. âyeti ile kesilmektedir.²⁹

Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ “Ve iz kâle rabbuke lî'l-melâiketi...: Bakara sûresinin 30-33. âyetlerinin tefsirine dair ağırlıklı olarak Zemaşşerî, Beyzâvî ve Ebusuûd Efendi'nin açıklamaları üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Te’lif üslubu Abdülbâkî Efendi'ninkine benzemekle beraber risâle metninde müellif adı yer almamaktadır.

26 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4873, 61b-66a.

27 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6102, 20b-21b.

28 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6102, 12b-20b.

29 Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 1905, 1b-27b.

Metnin üst kısmına muhtemelen müstensih tarafından “Mevlâ İbn Dursun rahimehullâh” yazılmıştır. Dolayısı ile bu risâlenin Abdülbâkî Efendi’ye nispeti kesin değildir. Önceki risâlede olduğu gibi kardeşi Dursunzâde Feyzî Abdullah Efendi’ye ait olması da mümkündür.³⁰

1.2.2. Hadis

Tuhfetü hasnâ fi şerhi mieti hadîsin mine’l-Meşârik: Radiyyüddin es-Sâgânî’nin (öl. 650/1252) *Meşâriku’l-envâr* adlı hadis eseri üzerine Arap dilinde yazılmış bir şerhtir. Abdülbâkî Efendi bu eserini Üsküdar kadısı iken te’lif etmiştir.³¹ Eser, kâle-ekülü üslubu ile kaleme alınmıştır. Öncelikle Ekmeleddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384) ve İbn Melek’in (öl. 821/1418’den sonra) ilgili hadis hakkındaki şerhlerine yer verilmiş, ardından müellif kendi izahlarını zikretmiştir. Bu yönüyle eserin hâşiyeye özelliğinin de olduğu söylenebilir. Yüz varağı aşkın nüshaları³² bulunan eser Abdülbâkî Efendi’nin hadis alanındaki dirayetini göstermesi açısından önemlidir.

1.2.3. Fıkıh

Hâşiyetü’l-Hidâye: Abdülbâkî Efendi, Mergînânî’nin (öl. 593/1197) Hanefî fıkıhıyla ilgili *Hidâye: Şerbu Bidâyetü’l-mübtedâ* adlı eserinin pek çok bölümü için hâşiyeye formunda risâleler kaleme almıştır. Bu risâleler bir mecmuada bir araya getirilmiştir.³³ Genellikle risâleye başlarken “kâle” denilerek önce Mergînânî’nin ifadesi ve Bâbertî başta olmak üzere bazı muhaşşilerin ifadesi zikredilmekte ardından da “ekülü” denilerek müellifin açıklamalarına yer veril-

30 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 315, 286a-300b.

31 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1226, 2a-2b; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1690; İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-ârifin*, 1/495; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 2/43.

32 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1226, 1b-147a; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 166, 1a-120b. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar koleksiyonunda inceleme imkanı bulamadığımız benzer isimde bir kısım nüsha daha bulunmaktadır. Bu nüshalarda eser kataloglara *et-Tuhfetü’l-Hüsna fi Terceme-i Meşâriki’l-Envâr* ismi ile kaydedilmiştir. Bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseraadi=et-Tuhfet%27%C3%BCI%20H%C3%BCsn%C3%A2%20f%C3%AE%20Terceme-i%20Me%C5%9F%C3%A2riki%27I-Env%C3%A2r (Erişim 31.05.2022)

33 Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 83, 1b-244b.

mektedir.³⁴ Eserde Abdülbâkî Efendi'nin önceki muhaşşilere eleştirileri dikkat çekmektedir.³⁵ *Hidâye*'nin yine “Nikâh”³⁶, “Salât”,³⁷ “Şehâde”³⁸ ve “Nevâkıdu'l-Vüdû”³⁹ bölümleriyle ilgili risâlelere farklı mecmualar içinde de rastlamak mümkündür. Risâlelerin dili Arapçadır.

Ta'fika ale't-Telvîh li't-Teftâzânî: Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) Hanefî fıkıh usulüyle ilgili *Tenkîbu'l-usûl* isimli eserine Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) yazdığı *et-Telvîh* adlı hâşiyesinde “Usûlü'l-fıkıh” terkihi hakkında yaptığı açıklamalar üzerine bir ta'lîkadır. Konuyla ilgili olarak Cürçânî (öl. 816/1413) ve Hasan Çelebi'nin (öl. 891/1486) görüşleri de nakledilmektedir. Risâle 993/1585 senesinde te'lif edilmiş, Arapça küçük bir risâledir.⁴⁰

1.2.4. Arap Dili

Sekkâkî'nin Miftâbu'l-ulûm'u üzerine risâleler: Abdülbâkî Efendi'nin Sekkâkî'nin *Miftâbu'l-ulûm*'undan çeşitli bahislere dair irili ufaklı çok sayıda risâleleri bulunmaktadır. Bunların bazıları Abdülbâkî Efendi'nin *Miftâbu'l-ulûm* üzerine kendi şerhlerini ihtiva ederken, diğerleri Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'i⁴¹ ve Cürçânî'nin *el-Misbâh*'ı başta olmak üzere *Miftâbu'l-ulûm*'un çeşitli şerhlerine hâşiyelerdir.

34 Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 83, 202a, 206b, 209b, 212a, 213a, 217a, 218a, 222a, 232b, 236a.

35 Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 83, 4b, 5a, 8a, 207a, 209a, 215b, 221a, 222b, 224b, 242a.

36 Abdülbâkî b. Dursun b. Murad, *Risâle fi'l-mesâilü'l-müteallika bi'n-nikâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152), 21a-28b; Abdülbâkî b. Dursun, *Kitâbu'n-Nikâh alâ kavli'l-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 667), 186-195.

37 Bursa İnebey Kütüphanesi, UC1399/1. Risâle hakkında bk. Bilal Uslu, *Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh ile İlgili Risâleler Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62.

38 Bursa İnebey Kütüphanesi, HC1192/8. Risâle hakkında bk. Bilal Uslu, *Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh ile İlgili Risâleler Üzerine Bir Araştırma*, 61-62.

39 Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun, *Mecmûatü Dursunzâde*, 56a-59b. Risâlede hadis-i şeriflerin fıkıh imamlarının görüşleriyle çelişmesi durumu, *Hidâye*'nin başka şârihlerinin görüşlerine de yer verilerek değerlendirilmektedir.

40 Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun, *Mecmûatü Dursunzâde*, 51b-52a.

41 Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'i esasında Hatib el-Kazvî'nin (öl. 739/1338), Sekkâkî'nin *Miftâbu'l-ulûm*'unu özetlediği *Telbîsu'l-Miftâh* adlı eser üzerine yazılmış bir şerhtir.

Arapça olan risâleler bir mecmuada bir araya getirilmiştir.⁴² Risâlelerin bazılarında başka mecmualar içinde de rastlanmaktadır.⁴³

Hâşiyetü Molla Câmî: Abdülbâkî Efendi, İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) dil-bilimle ilgili *el-Kâfiye* adlı eseri üzerine Molla Câmî (öl. 898/1492) tarafından yazılan *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı şerhin bazı kısımları üzerine hâşiyeye formunda iki küçük risâle kaleme almıştır.⁴⁴

Risâle fi 'rabi ba'zî'l-kelâm: Cer harfinin hafzedilerek bir ifadenin nasb kılınması meselesiyle ilgili Arapça bir risâledir.⁴⁵

Risâle fi "eksera min en yuhsâ": Ulemâ arasında mana tevcihi açısından müşkil addedilen "أكثر من أن يحصى" ve benzeri (أشهر من أن يخفى، وأكثر من أن يضبطها القلم) ifadeler üzerine yazılmış bir risâledir. Bibliyografya ve tabakat kitaplarında müellife nispet edilmiştir.⁴⁶ Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), Abdülbakî Efendi'nin bu eserini Ali Paşa Medresesi'nde (İstanbul) müderris iken te'lif ettiğini belirtmektedir.⁴⁷ Riyad'da bir nüshasının bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁸

1.2.5. Peygamberler Tarihi, İslâm Tarihi, Türk İslâm Edebiyatı

Hilyetü'l-enbiyâ ve hilye-i çehâr-ı yâr-ı güzîn: Abdülbâkî Efendi'nin *Hilye* türündeki Türkçe bir eseridir.⁴⁹ Eserin baş kısmında peygamberlerin sayısı üzerinde

42 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4873, 1b-9a, 9b-10b, 11a-12b, 13a-14a, 14b-17a, 17b-20a, 20b-23a, 23b-29a, 30b-34b, 35b-40a, 41b-43b, 44b-49b, 50b-61a, 66b-72a, 73b-97b, 98a, 98b-107a, 107b-114a, 115a.

43 Bk. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 1104, 1b-4a; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1879/2, 37b-46a, 60a-62b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5283/2; Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 4531, 1b-5a.

44 Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun, *Mecmûatü Dursunzâde*, 62b-64a, 64a-65a.

45 Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 1181, 112b-116a.

46 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/847; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/495; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/43.

47 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/847.

48 Abdülbâkî b. Dursun er-Rûmî Bekâî, *Ta'lika fi eksera min en yuhsâ ve eşbâhibâ* (Riyad: Merkezü Melik Faysal li'l-buhûsi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2134/3). Bk. *Hizânetü't-türâs - Fibrisü Mahtûtat*, haz. Merkezü Melik Faysal li'l-buhûsi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, <https://al-maktaba.org/book/5678/4660> (erişim: 29.03.2022).

49 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/849; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/495.

durulmuş,⁵⁰ ardından yirmi sekiz peygamber (as),⁵¹ dört halife ve Hz. Hasan ve Hüseyin hakkında biyografi ve hilye bilgileri zikredilmiş⁵² ve son olarak bazı peygamberlerin hangi meslekleri icra ettikleri beyan edilmiştir.⁵³

1.2.6. Türk Edebiyatı

Hikâyet-i Duhter-i Şeyh Buseyrî: Türkçe olarak yazılmış bu edebî eser, müellifi meçhul *Dâstân-ı Duhter-i Şeyh Abdullâh* adlı mesnevinin mensur halidir. Yazmada müellif ismi sadece “Bekâyî” olarak belirtilmiştir. Bekâyî mahlaslı başkaları da olduğundan eserin müellifinin Abdülbâkî Efendi olduğu kesin değildir. Eser üzerine inceleme yapan Gözitok, eserin edebî özelliklerinden yola çıkarak Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait olmasını kuvvetli ihtimal olarak görmektedir.⁵⁴ Eserin transkripsiyonlu metni Gözitok ve Altınışik tarafından neşredilmiştir.⁵⁵

Süheyl ü Nevbahâr: Hoca Mesûd b. Ahmed'in (öl. ?) *Süheyl ü Nevbahâr* isimli mesnevisinin mensur hâlidir. Bu eserde de müellif ismi için “Bekâyî” ile yetinildiğinden Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'ye aidiyeti kesin değildir.⁵⁶ Eserin Sultan III. Mehmed'e ithafından yola çıkılarak Abdülbâkî Efendi'ye nispet edilmiştir.⁵⁷ Türkçe olan eser Tepeli ve Ece tarafından ayrı ayrı neşredilmiştir.⁵⁸

- 50 Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Tursun İbnü's-Şeyh Murâd, *Hilyetü'l-enbiyâ ve hilye-i çebâr-ı yâr-ı güzîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 390), 107b-108b.
- 51 Abdülbâkî İbnü'l-Tursun, *Hilyetü'l-enbiyâ*, 108b-114b.
- 52 Abdülbâkî İbnü'l-Tursun, *Hilyetü'l-enbiyâ*, 114b-116b.
- 53 Abdülbâkî İbnü'l-Tursun, *Hilyetü'l-enbiyâ*, 116b-117a. Eserin diğer nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5427, 12a-20a; Giresun Yazmalar, 158, 91b-98a; Ankara Milli Kütüphane, A 578/3; Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi, 6730, 54b-67a; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, NEKTY07400, vr, 1b-17b; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, NEKTY00115, 1b-8a.
- 54 Gözitok, “Bekâyî Dursun-zâde”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bekayi-dursun-dede> (Erişim: 25.03.2022).
- 55 M. Akif Gözitok - M. Emin Altınışik, *Hikâyet-i Duhter-i Şeyh Buseyrî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020).
- 56 Eserin Abdülbâkî Efendi'ye nispetine yönelik bir itiraz için bk. Âdem Ceyhan, “İznikli Bekâyî”, *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri 20-21-22 Nisan 2006*, ed. Işıl Altun (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), 393-394.
- 57 Gözitok, “Bekâyî Dursun-zâde”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bekayi-dursun-dede> (Erişim: 25.03.2022).
- 58 Yusuf Tepeli, *Mensur Süheyl ü Nevbahâr (Giriş, Gramer, İnceleme, Metin, Sözlük)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1999); Selami Ece, *Bekâyî (Mensur) Süheyl ü Nevbahâr* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2003).

2. Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şuarâ Sûresi Tefsiri Hâşiyesi

2.1. Eserin İsmi ve Müellife Nispeti

Abdülbâkî Efendi'nin Şuarâ sûresinin bazı âyetlerinin tefsirlerine dair çeşitli müfessirlerin açıklamaları üzerine düştüğü hâşiyelerini ihtiva eden bu çalışmasının -tefsir hâşiyelerinin genelinde görüldüğü üzere-⁵⁹ müellif tarafından belirtilmiş özel bir ismi bulunmamaktadır. Eserin kütüphane kataloglarındaki *Risâle fi tefsîri kavlihi Teâlâ* “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibâ”,⁶⁰ *Risâle fi tefsîri kavlihi Teâlâ* “Ve ez-lefnâ semme'l-âharîn”,⁶¹ *Ta'lika alâ kavlihi Teâlâ* “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibâ”,⁶² *Tefsîru kavlihî Teâlâ* “Ve enceynâ Mûsâ ve men meahû ecmaîn”,⁶³ *Evelem Yerav ile'l-Arzı Kem Enbetnâ fibâ Âyet-i Kerîmesinin Tefsîri*⁶⁴ ve *Ta'lika alâ Hâşiyeti İbn Kemâl ale'l-Kâdî fi tefsîri âyeteyn*⁶⁵ adlandırmalarının da nüshaların başlangıcındaki âyetler dikkate alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak eserde Şuarâ sûresinden 17 âyetin tefsirinin hâşiyeleri yer aldığından bu isimlendirmeler muhtevayı tam olarak yansıtmamaktadır. Eserin yazar tarafından verilmiş bir isminin olmaması, mevcut içeriği ve birden fazla müfessirin beyanları üzerine te'lif edilmiş olması dikkate alınarak “حاشية عبد الباقي بن طورسون على تفسير آيات من سورة الشعراء” diye isimlendirilmesi mümkündür.

Müellifin ismi ana metnin başladığı yerde “el-Fakîr Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Dursun” olarak açıkça zikredilmiştir.⁶⁶

2.2. Eserin Te'lif Sebebi ve Tarihi

Abdülbâkî Efendi, ilim ve kemâl bakımından pek çok kişiyi geride bıraktığı halde makam ve ücret bakımından onlardan geride kaldığını belirterek, bu risâlesini

59 Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleniği*, 67.

60 Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157, 1b-6a.

61 Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157, 6a-20a.

62 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, 54b-57a.

63 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, 57a-63b.

64 Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1024, 44b-60b.

65 Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, 1366, 1b-22a.

66 Feyzullah Efendi, 3a; Esad Efendi, 55a; Kılıç Ali Paşa, 45a; Yahya Tevfik, 3b. Esad Efendi nüshasının ferağ kaydında da müellif ismi (el-Mevlâ el-Kâmil Abdülbâkî Efendi İbn Dursun) zikredilmiştir. Bk. Esad Efendi, 63b.

övgülerle andığı Veziriazam Sinan Paşa'dan (öl. 1004/1596)⁶⁷ dünyevi bir karşılık beklentisi ile kaleme aldığını ifade etmiştir.⁶⁸

Eserin te'lifi, hicrî 998 yılı Muharrem ayının (1589 Kasım) ortalarında⁶⁹ tamamlanmıştır.⁷⁰ Abdülbâkî Efendi bu sırada İstanbul'daki Atik Ali Paşa Medresesi'nde müderris olmalıdır.⁷¹

2.3. Eserin Tenkit Ağırlıklı Muhtevası

Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin bu risâlesi Şuarâ sûresinin önceki peygamberlerin kıssalarından bahseden 7-8, 64-67, 90-91, 94-98 ve 100-103. âyetlerini kapsayan bir hâşiyedir. Bununla birlikte belirli bir tefsir üzerine yazılmamıştır. Çok sayıda müfessirin ilgili âyetler hakkındaki beyanları risâleye taşınmış ve ardından kâle-ekûlü üslubu içinde hâşiyeye te'lif edilmiştir. Hâşiyede konu edinilen müfessirler şunlardır: Begavî (öl. 516/1122), Necmeddîn en-Nesefî (öl. 537/1142), Zemahşerî, Ebû Bekir er-Râzî (öl. 666/1278), Beyzâvî, Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), İbn Kemâl Paşa (öl. 940/1534) ve Ebussuûd Efendi. Abdülbâkî Efendi ayrıca Beyzâvî muhaşşî olarak meşhur olan Sa'dî Çelebi'nin (945/1539) beyanları üzerine de değerlendirmeler yapmıştır. Bununla beraber hâşiyenin sırasıyla Ebussuûd Efendi, Beyzâvî ve İbn Kemâl Paşa'nın tefsirleri üzerine yoğunlaştığını belirtmek gerekir.

Hâşiyede müfessirlerin ifadelerini izah ve Kur'ân'ı tefsir amaçlı açıklamalara yer verile de eserin ekseriyetini Abdülbâkî Efendi'nin müfessirlere yönelttiği eleştiriler oluşturur. Abdülbâkî Efendi'nin, hocası Ebussuûd Efendi'yi de yoğun bir şekilde

67 Eserin 998 Muharrem'inde (1589 Kasım) telif edildiği dikkate alındığında Abdülbâkî Efendi'nin talepte bulunduğu veziriazam, bu dönemde Osmanlı sadrazamı olan Koca Sinan Paşa olmalıdır. Hakkında bk. Mehmet İpşirli, "Koca Sinan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/koca-sinan-pasa> (Erişim 03.04.2022).

68 Feyzullah Efendi, 2a.

69 Yahya Efendi nüshasında ise risâlenin aynı yılın Muharrem ayının "sonlarında" tamamlandığı belirtilmiştir. Bk. Yahya Efendi, 22a.

70 Feyzullah Efendi, 20a; Esad Efendi, 63b; Yahya Tevfik, 22a. Kılıç Ali Paşa nüshasında ferağ kaydı yer almamaktadır. Bk. Kılıç Ali Paşa, 60b.

71 Atâî, Abdülbâkî Efendi'nin Atik Ali Paşa Medresesi'nde görev yaparken 995/1587 yılında İstanbul Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Medresesi payesine yükseltildiğini belirtmiştir. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/513.

eleştirmesi bu eseri ilmî dirayetini öne çıkarmak amacıyla te'lif ettiği intibacı vermektedir. Bununla birlikte hâşiyenin tenkit merkezli bu içeriği aynı zamanda eseri önemli hale getirmekte; genelde tefsir hâşiyelerinin literatürünün, özelde ise Osmanlı tefsir edebiyatının kendilerinden önceki birikime yeni katkılar sunmayı amaçladıklarını göstermektedir. Bu durum bazı örneklerle daha anlaşılır olacaktır:

Ebussuûd Efendi, inkârcıların Allah'ın yeryüzünde bitirdiği nice değerli bitkilerden ibret almadıklarından bahseden “*أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ*”⁷² âyetinin tefsirinde; inkârcıların Allah'ın âyetlerinden yüz çevirdiklerini, âyetleri yalanlayıp onlarla alay ettiklerini belirttikten sonra onları bu yaptıklarından vazgeçirip yüz çevirdikleri âyetlere yöneltecek olan yeryüzünün hayret verici özelliklerine bakmadıklarını ifade etmiştir.⁷³ Abdülbâkî Efendi ise Ebussuûd Efendi'nin bu beyanına düştüğü hâşiyede onun bu âyeti, öncesindeki “*وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثًا إِلَّا كَانُوا*”⁷⁴ âyeti ile ilişkilendirdiğine dikkat çekmiştir. Ancak ona göre, Ebussuûd Efendi'nin iki ayet arasında kurduğu bu irtibat mana açısından uygun değildir. Çünkü önceki âyet inkârcıların Kur'an'dan yüz çevirdiklerini anlatmaktadır. Yeryüzüne bakıp incelemeleri onların Kur'an'a yönelmelerini gerektirmez. Yeryüzünün hayranlık uyandıran nitelikleri, Allah'ın kudretinin kemaline, ilim ve hikmetinin genişliğine, rahmetinin bolluğuna delâlet eder.⁷⁵

İbn Kemâl Paşa da Şuarâ sûresinin aynı âyetindeki⁷⁶ “*كَرِيمٍ*” kelimesinin “menfati çok” anlamına geldiğini ve insanların ve hayvanların yeryüzünün bitirdiği bitkilerden yediklerini ifade ettikten sonra “*كالرجل الكريم*” ifadesi “herkese faydalı olan cömert kişi” için kullanıldığı gibi yeryüzündeki bitkilerin de herkese faydalı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Abdülbâkî Efendi'ye göre İbn Kemâl Paşa'nın “*كالرجل الكريم*” sözündeki teşbih “kerîm” kelimesinin akıl sahibi varlıklara doğrudan, gayr-i âkıl varlıklara ise istiâre ile yapılan bir mecaz yoluyla kullanılabilceği zannını vermektedir. Ona göre eğer müfessir bunu kastetmiş ise bu, isabetli değildir. Çünkü “kerîm” sıfatı, övülen

72 eş-Şuarâ 26/7.

73 Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Muhammed Taha Boyalık vdğr. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 6/362.

74 eş-Şuarâ 26/5.

75 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlibî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arz kem enbetnâ fibâ”* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157), 3a.

76 eş-Şuarâ 26/7.

77 Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa,, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edib Habûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 7/366.

ve râzı olunan her şey için kullanılabilir. Örneğin bir şeyin güzelliğinden ötürü “وجه كريم”, yine taşıdığı anlamlar ve faydalarındaki memnuniyetten ötürü “كتاب كريم” denilmiştir.⁷⁸ Abdülbâkî Efendi'nin bu noktada İbn Kemâl Paşa'nın izahını “kerîm” kelimesinin lügavî kullanımına uygun bulmadığı anlaşılmaktadır.

Beyzâvî de “كريم” kelimesinin Allah'ın kudretine delâlet taşıdığından dolayı (لما يتضمن الدلالة على القدرة) takyîd edici bir sıfat olma ihtimalini gündeme getirmiştir.⁷⁹ Abdülbâkî Efendi'ye göre Beyzâvî burada “kerîm” sıfatının, kerîm olmayan şeylerden uzak durmak amacıyla kullanılan tahsis edici bir sıfat olma ihtimalini kastetmiştir. Ancak Abdülbâkî Efendi, Beyzâvî'nin ifadesini eksik bulmuştur. Eğer Beyzâvî, sadece “Allah'ın kudretine” değil de “Allah'ın kudretine ve rahmetine delâletinden dolayı” dese idi daha güzel olurdu. Çünkü ona göre kerîm olmayan bitkileri bitirmek de Allah'ın kudretinin yüceliğine delâlet eder.⁸⁰ Anlaşılan o ki; Abdülbâkî Efendi, Beyzâvî'nin ifadesinin “ağyârını mâni” olmadığını kanaatindedir. Çünkü âyet Allah'ın yaratılmışlara lütfu/rahmeti bağlamında sevk olunmuştur.

Zemahşerî “إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ”⁸¹ âyetinin tefsiri bağlamında yeryüzünde nice değerli bitkilerin bitirilmesinde bunları bitirenin ölüleri de diriltmeye kâdir olduğuna dair bir delil olduğunu ifade etmiştir.⁸² Abdülbâkî Efendi ise bitkilerin bitirilmesi ile ölülerin dirilmesi arasında Zemahşerî tarafından kurulan bu ilişkiyi hakikatte kabul etmekle beraber, bu âyet için uygun bulmamıştır. Çünkü bu âyetin öncesinde haşir ve yeniden diriltimenin inkârına yönelik bir ifade geçmemiştir.⁸³ Görüldüğü üzere Abdülbâkî Efendi, âyetlerin tefsirinde siyak-sibak ilişkisini son derece önemsemektedir.

78 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibâ”,* 4a-4b. Abdülbâkî Efendi'nin zikrettiği örnekler için bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 7/26.

79 Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beirut: Dâru sâdir, 2001), 2/746.

80 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibâ”,* 3b.

81 eş-Şuarâ 26/8.

82 Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2002), 3/292.

83 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fibâ”,* 4b.

Semîn el-Halebî, “وَأَزَلَفْنَا مَمَّ الْأَخْرَيْنَ”⁸⁴ âyetindeki diğerleri anlamına gelen “الْأَخْرَيْنَ” kelimesinden kastın Musa (as) ve beraberindekiler olduğunu ifade etmiştir. Yani ona göre âyette Hz. Musa ve ashabının denize yaklaştırıldıkları anlatılmaktadır.⁸⁵ Abdülbâkî Efendi’ye göre bu mana tevcihi hatalıdır. Çünkü burada “الْأَخْرَيْنَ” kelimesi ile Semîn el-Halebî’nin belirttiğinin aksine Firavun ve kavmi kastedilmiştir. Onları tahkir etmek için bu şekilde müphem olarak zikredilmişlerdir. Önceki âyetlerden anlaşıldığı için Hz. Musa ve ashabının oraya yaklaştırıldıkları ayrıca zikredilmemiştir. Ayrıca ona göre eğer “الْأَخْرَيْنَ” kelimesi ile Hz. Musa ve ashabı kastedilmiş olsaydı, bir sonraki âyette “...وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ”⁸⁶ denilmesine gerek kalmadan zamirle “وَأَنْجَيْنَاهُمْ” denilirdi.⁸⁷

Şuarâ sûresinin “فَكَبَّكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ تَاللَّهِ إِنَّ”⁸⁸ âyetlerinde inkarcıların, onların taptıkları sahte mabutların ve şeytanın yandaşlarının toptan cehenneme atıldıkları, bunların orada birbirleriyle “biz sizi âlemlerin Rabbi ile eşit tutarken açık bir sapkınlık içindeymişiz” diye tartıştıkları anlatılır. Müfessir Begavî, âyetteki “الْغَاوُونَ” kelimesi ile şeytanlar ve sahte tanrılar kastedildiğini, bahsedilen tartışmanın ise inkârcılar ile onların sahte tanrıları arasında olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Abdülbâkî Efendi ise Begavî’nin burada “الْغَاوُونَ” kelimesine hem şeytanlar hem de putları da kapsayan genel bir mana verirken, inkarcıların kendileriyle tartıştıklarını putlara tahsis etmesini isabetli bulmamıştır. Ona göre mana, tam tersine göre olmalıdır. Yani, “الْغَاوُونَ” kelimesi sadece putlar, tartışma yapanlar da şeytanlar ve putlar olarak tefsir edilse idi daha uygun olurdu.⁹⁰ Abdülbâkî Efendi’nin burada da daha dakik bir mana tayininde bulunduğu söylenebilir. Zira 95. âyette zaten şeytanlar İblis’in orduları olarak ayrıca zikredilmiştir. “الْغَاوُونَ” kelimesinin içine dahil edilmesine gerek yoktur.

84 eş-Şuarâ 26/64.

85 Ahmed b. Yüsun Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru’l-kalem, ts.), 8/527-528.

86 eş-Şuarâ 26/65.

87 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile’l-arzı kem enbetnâ fibâ”*, 6b-7a.

88 eş-Şuarâ 26/94-98.

89 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum’a Damiriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Taybe, 1411), 6/119-120.

90 Abdülbâkî b. Dursun, *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ “Evelem yerav ile’l-arzı kem enbetnâ fibâ”*, 15b.

Yukarıda yer verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Abdülbâkî Efendi'nin bu hâşiyesini önemli kılan hususun başında tenkitleri gelmektedir. Bunun yanında eserin tek bir müfessir hakkında değil de belirli âyetler ekseninde çok sayıda tefsir üzerine kaleme alınmış olması, tefsir şerh ve hâşiye geleneğinde sık karşılaşılan bir durum değildir.

2.4. Yazma Nüshaların Tanıtımı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin üçü Süleymaniye ve biri Millet Kütüphanesi'nde olmak üzere dört nüshası bulunmaktadır.

1. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157.

Bu nüsha 20 varak (vr. 1b-20a) ve 17 satırdan oluşur. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yer almamaktadır. Hâmişlerde minhüvât ve tashih notları bulunmaktadır. Metnin başında Besmele'nin ardından hamd ve salavat ile başlayan bir mukaddime yer almaktadır. Nüshanın sonundaki "998 Muharrem'in ortaları" tarihinin eserin te'lif tarihi olduğunu değerlendirmekteyiz. Zahriyede Şeyhülislâm Feyzullâh Efendi'nin (öl. 1115/1703) eseri İstanbul'da kendi yaptırdığı medreseye vakfettiği vakıf mührü bulunmaktadır. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir. Diğerlerine nazaran en tam nüsha budur.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246.

Esad Efendi nüshası 10 varak (vr. 54b-63b) ve 29 satırdan oluşur. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yer almaz. Diğer nüshalara göre eksik bir nüshadır. Mukaddime yer almadığı gibi Şuarâ sûresinin 67 ve 90. âyetlerinin tefsirlerinin hâşiyelerinde de yaklaşık birer sayfalık eksiklik vardır. Besmelenin ardından Şuarâ sûresinin 7. âyeti ve İbn Kemâl Paşa'nın âyetle ilgili tefsiri ile başlamaktadır. Ferağ kaydındaki "998 Muharrem'in ortaları" tarihini eserin te'lif tarihi olarak değerlendirmekteyiz. Diğer nüshaların hâmişlerindeki minhüvât notları bu nüshada yer almaz. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1024.

Nüsha 17 varak (vr. 44b-60b) ve 21 satırdan oluşur. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yoktur. Metnin başında Besmele ile başlayan mukaddime yer alır. Yer yer hâmişlerde minhüvât ve tashih notları bulunur. Te'lif ve istinsah tarihi yer almaz. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, 1366.⁹¹

Yahya Efendi nüshası 22 varak (vr. 1b-22a) ve 17 satırdan oluşur. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yer almaz. Hâmişlerde minhüvât ve tashih notları bulunur. Metnin başında Besmele'nin ardından mukaddime vardır. Nüshanın sonundaki "998 Muharrem'in sonları" tarihinin eserin te'lif tarihi olduğunu değerlendirmekteyiz. Zahriye ile 12a ve 18a sayfalarında eserin Rumeli Kazaskeri Nakibü'l-Eşraf Mehmed Sıddık el-Hüseyinî (öl. 1241/1826)⁹² tarafından Yahya Tevfik Efendi Medresesi'ne vakfedildiğine dair bir mühür yer alır. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir.

2.5. Tahkikte Takip Edilen Usul

1. Eserin tahkikinde İslam Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan *İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)* uygulanmıştır.
2. Eserin mevcut nüshalarının hiçbirisi müellif hattı yahut ondan istinsah veya onunla mukabele edilmiş bir nüsha olduğuna dair bir karine taşımamaktadır. Nüshalarda istinsah kaydı da yer almaz. Bu sebeple eserin tahkikinde mevcut dört nüsha içinden diğer nüshalara göre daha tam ve isabetli olması hasebiyle Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi koleksiyonu 2157 numarada kayıtlı olan nüsha esas alınmış ve diğer üç nüsha ile karşılaştırılarak farklar dipnotlarda belirtilmiştir.
3. Feyzullah Efendi nüshası "ف"; Esad Efendi nüshası "س"; Kılıç Ali Paşa nüshası "ق" ve Yahya Tevfik nüshası "ي" rumuzları ile gösterilmiştir.

91 Yazmanın zahriye sayfasındaki kütüphane kaşesinde nüshanın eski katalog numarasının 37, yeni numarasının ise 1366 olduğu yazmaktadır.

92 Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-Eşraflık Müessesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 141.

4. Nüshaların hâmişlerindeki minhüvât, tashih yahut şerh notlarına dipnotta yer verilmiştir.

5. Metin

”ح [حيئذ]“، ”فح [فحيئذ]“، ”المص [المصتف (البيضاوي)]“، ”مم
[ممنوع]“، ”لا يخ [لا يخلو]“، ”فلا يخ [فلا يخلو]“

gibi bazı kısaltmalar içermektedir. Tahkikte ilgili kısaltmanın açık yazımı yanında verilmiştir.

6. Üzerine hâşîye düşülen tefsir ibaresi ile hâşîye açıklamalarının birbirinden ayrılması için “kâle” kelimesi ve müfessir ismi ile Abdülbâkî Efendi'nin açıklamalarının başladığı yerde “ekülü” kelimesi kalın tonda yazılmıştır.

Sonuç

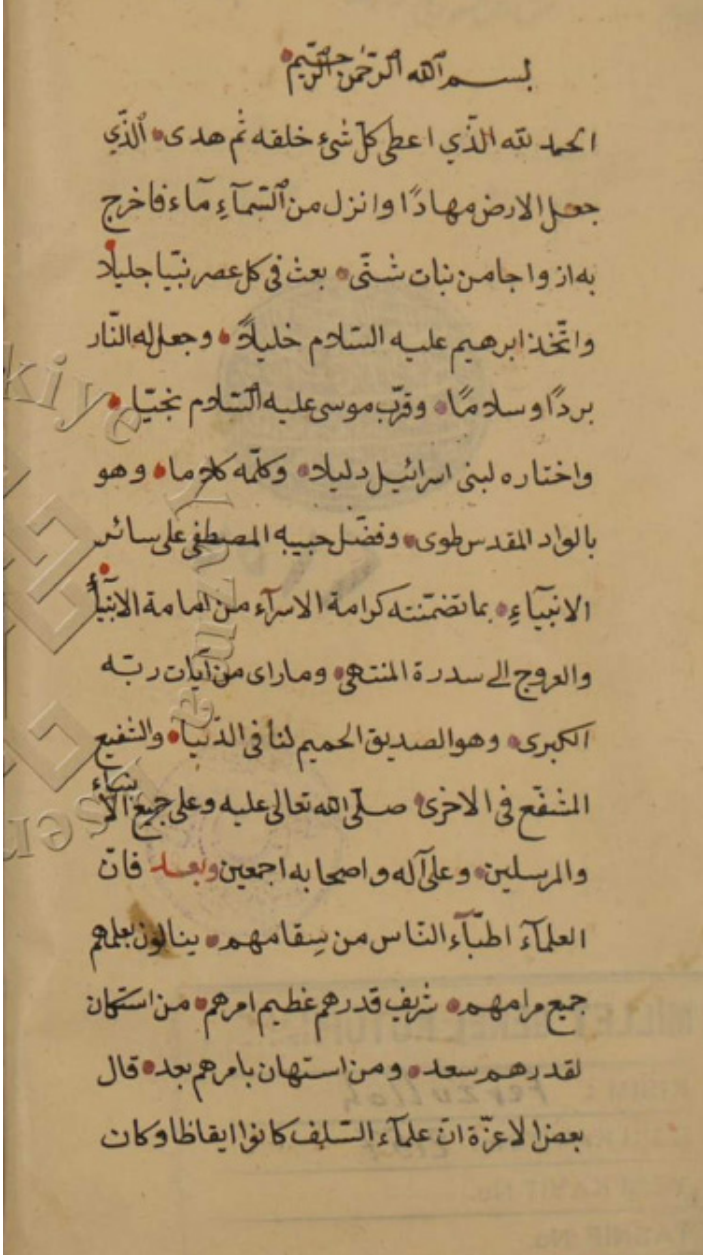
Dursunzâde Abdülbâkî Efendi, ömrünün çoğunu 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Başta İstanbul olmak üzere Rumeli, Anadolu, Mekke ve Kâhîre gibi Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde müderris ve kadı olarak görev yapmış; tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili, Peygamberler tarihi, Türk edebiyâtı ve şiiri gibi çeşitli alanlarda te'lifler ortaya koymuştur.

Abdülbâkî Efendi'nin tefsir alanındaki sûre ve âyet merkezli çalışmaları ise içerik ve form itibarıyla hâşîye türünde eserler olarak değerlendirilebilir. O, öncelikle bir müfessirin ilgili âyetle ilgili açıklamasını zikretmekte ardından da kendi izah ve değerlendirmelerini ortaya koymaktadır. Bunlar içinde Şuarâ sûresinin farklı yerlerinden seçilen toplam 17 âyetin tefsiri hakkında kaleme aldığı hâşiyesi, belli bir müfessir merkeze alınmaksızın 10 farklı müfessirin ilgili âyetlerle ilgili açıklamaları üzerine te'lif edilmesi itibarıyla dikkat çekmekte ve bu yönüyle de tefsir şerh-hâşîye literatürü içinde ayrı bir yerde durmaktadır. Eserin öne çıkan yönü ise tenkit ve tashih amacının ön planda tutulan içeriğidir. Abdülbâkî Efendi; Begavî, Zemahşerî, Beyzâvî, Necmeddîn en-Nesefî, Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî gibi tefsir otoriteleri ile Osmanlıların dirayetli şeyhülislamı İbn Kemâl Paşa, Sa'dî Çelebi ve Ebussuûd Efendi'yi (ki Ebussuûd Efendi aynı zamanda hocasıdır) bazı hususlarda eleştirmiştir. Onun müfessirlerin beyanlarını genellikle kelimelerin lügavî kullanımları ve âyetlerin siyak-sibak uyumu açısından tenkit ettiği görülmektedir. Son tahlilde hâşiyenin tenkit merkezli bu içeriği genelde tefsir şerh ve hâşiyelerinin,

özelde ise Osmanlı tefsir literatürünün kendilerinden önceki birikime yeni katkılar sunmaya gayret gösterdiklerinin bir göstergesi olarak addedilebilir.

Abdülbâkî Efendi'nin bu çalışma dışında tutulan tefsir hâşiyeleri, *Meşârik şerhi*, Merginânî'nin *Hidâye'si* ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm'u* üzerine yazdığı risâleler ve *Hilyetü'l-enbiyâ'sının* inceleme ve neşir açısından ilgili alanlardan araştırmacılarca çalışılmayı beklediğini belirtmek isteriz.

Nüsha Görselleri



ان هذه القصة كملها ابراهيم عم لقومه بلسان عمر
على انظم ترتيب احسن ترتيب وقوله لما فيها من الاشارة دليل
لمجيئها على انظم ترتيب وكثرة علم ابراهيم عم قال الاستاذ
ما اكثر هؤلاء الذين تلو عليهم النبأ مؤمنين بك ^{مهم} بمصرود
على ما كانوا عليه من الكفر والضلال واما ان ضمير ابراهيم
لقوم ابراهيم عم كما توقعوا فما الاصيل اليه اصلا لظهور انهم ما
ازدادوا بما سمعوا منه عم الا طغيا ناكرا حتى اجترؤا على
الغفيلة التي نعلوا به عم فكيف يعبر عنهم بعدم ابا ابراهيم
وانما آمن له لوط عم فنجأها الله تعالى الشام وقد تر بنية
الكلاب في آخر قصة موسى عم انتهى **اقول** هذا ما في القصة
الكسافة مبني على توهم ان ضمير ابراهيم راجع الى قومه الذين سألهم
ابراهيم عم بقوله ما تعبدون فقالوا نعبد اصناما وفعلوا
ما فعلوا بعينهم وعلى ان صيغة التفضيل تدل على ان بعض
متعد منهم وقد عرفت ان الضمير راجع الى من وجد في ذلك
العصر كما مكلفا بالانجاء ابراهيم عم وان معنى ابراهيم جمع مؤنث بزيادة
الكرة سواء كان البعض المؤمن واحدا او اكثر وقد تر بنية كلامنا
في آخر القصة التاسعة هذا آخر المبحث الثالث اللهم جعل
خير على خاتمته وخير عري آخره

مكتبة واسط محمد حرام من كورنة
ثمان وتسعين وتسعمائة

الصوت كقول الذين امنوا لهم درجات النعيم فلا يدل الا على عظمة الارادة
وان قارنت وفتح المراد فلا يحصل المطعوب وسواها ترتب على الوجود
واما فلان قولك كما لهم عذاب اليم وان كان في معنى كثر الضمير الموصول
مفعول اشبه فلا يلزم ان يكون مفعولاً له لانه لا يجوز ان يكون المعنى يقصد
الاشارة بانها تومنها وانقص على الارادة عن معناها المفعول الذي هو الظاهر
المبتدأ في معنى المقصد والعريضة والاشارة لم يصبها حب لاشارة حيث قال
اي يردون ويقصدون لعل اخراج بعض محبة عن معناها كالمعنى الى
معنى محبة في سوا الارادة لعلها قد اسببته لما ان مجرد محبة لم يحصل به
المقصد اليها الا يصلح للموحدة بل اذا كلف عنها مع محبة والاشارة
فوق الذكر كقوله الصغار ولعل الاقرب والله سبحانه اعلم بالفاصلة
على معناها المحقق وجعل الموصول عبارة عن كل لغة ما عينا من وقصد
عند الاشارة وما يشبهه بل بطريق العهد يخرج ويدل عليه في المتن
عن محبة انه قال في التفسير لانه يخرج عن شأن عايشة في
الدرجتها والتعبير عنهم بعد العنوان للاشارة الى انهم مع اقترابهم
سده لعنتهم فخصارت محبة اليه عاده مستمرة وسنة لهم فكانه قيل
ان الطائفة المعروفة في اشارة الفاحشة لئلا يبين محبة لهم
اليم فكون الاشارة مأخوذة في معنى الموصول فيبنيها عليه كالم
فتح يستغنى عن الكتاب المحي زينة يكون كما خذ المص التوقف
بمعنى الارادة على المعنى الاصطلاحي المتكلمين كون المفعول الذي عليه كقوله
النظم القران كما فعل الفاضل المذكور
سرى الدين في ادائه جواهر الاحكام من هو رتبة ثلاث وعشرين
رحمة له عليه

بسم الله الرحمن الرحيم
اولم يرؤا الى الارض كل انبت فيها من كل زوج كريم الا انهم قالوا لو
ابن حالنا انشا جزالة الواو للعطف على محذوف لغزيرة المستغنى
في محبة قد زينة كما ولم ينظر وانما كون الاية ابتداء كلام وقال
العلامة لواء الله كما ذكره الامامة لانه لا يجوز ان يكون الواو للعطف على
يقضيه المقام اي فعلوا ما فعلوا من الاعراض عن الايات التكبيرة
والاستنارة بها ولم ينظروا الى محبة بها الزاجرة عما فعلوا لانه عليه الاجتناب

ابراهيم عليه السلام بقوله ما تقيدون قالوا العبد اصناما وعلوا ما يفعلون
الفنبره وعلى ان صيغة التفضيل تدل على ايمان بعض متقدمين
وقد عرفت ان الضم راجع الى من وجد في ذلك العصر وكان مكلفا
بالايمان بابراهيم عليه السلام وان معنى التضم جمع موصوفون بزيادة
الكثرة سواء كان البعض المومن واحدا او اكثر وقد مر بقية كلامنا
في اخر القصة ان الفقه سنة اخر الحديث الثالث اللهم جعل خير علي
خاتمة وخير عمري اخوه في واسط المحرم سنة ثمان وتسعين وستمائة
لعمول الكمال عبد النبي في افند
ابن طلوسون عفي عنهما
قوله كما لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم فيا تبهم بقية الآية
فيه شكال لانهم اذا راوه فكيف يا تبهم بقية بعد ذلك لان الفأ
تدل على التعقيب اقول جوابه ان روية العذاب تكون مارة بعد
تقدم ماراته وظهور مقدماته وشكاهه لظلمته واخرى بعده لا تشقه
شي من ذلك فكانت روية العذاب محساسة في القلب فوعظ
عليها بالفان التفسيرية قوله يا تبهم بقية وصح يتبرهن معنى التعقيب لان
مرتبة البهت في الذكران يقع بعد الفتنه كما حصل في التفضيل العيس
الى الاحمال كما يستفاد من تحقيقات الشرح في شرح الفتح وبكفر
ان يكون لا يبرهن بيب القلب كما سواحد الوجوه في قوله كما وكمن قريه
اهلكتنا بانها ناسنا للباغته في مهاجاة روية العذاب محسوسة
قبل المهاجاة والبعرضه يا تبهم العذاب الاليم بقية خبره
لعمول سري الدين المصروع

بسم الله الرحمن الرحيم
المحدوليه والصلوة على نبيه وبعد فنقول بعد اشتد فيما بينهم
عرف الواو لا يفيد سوى الاشتراك ولذلك صار العطف على ليس
لا اعاب بعينه التعاطي وليس كذلك فانه يفيد سوى الاشتراك امر
يفضيه لتمام فيظهر وجه العطف به في الكلام وقد فصح عن منه العلة
الزمنية في الكشف حيث قال في تفسير قوله كما ولقد اتينا دود
وسليمان علما وقالوا الحمد لله الذي فضلك على كثير من عباده الالهة فالتعبير

Kaynakça

- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası". *Divan* 1 (1991), 249-303.
- Abdülbâkî b. Dursun b. Murad el-Bekâî, *Risâle fi'l-mesâilî'l-müteallika bi'n-nikâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152, 21a-28b.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Hâşiyeye alâ dîbâceti'l-Mutavvel*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 4531, 1b-5a.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Hâşiyeye alâ kavlibî Teâlâ "Misâka'n-nebiyyîn"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6102, 20b-21b.
- Abdülbâkî b. Dursun b. Murad el-Bekâî. *Hâşiyeye alâ tefsîri sûreti'l-Kadr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6102, 12b-20b.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Hâşiyeye ale'l-Fevâidî'd-Dryâiyye*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 1104, 1b-4a.
- Abdülbâkî b. Dursun b. Murad el-Bekâî. *Hâşiyetü'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 83, 1b-244b.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Resâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4873, 1b-115a.
- Abdülbâkî b. Dursun b. Murad el-Bekâî. *Risâle fi t'rabî ba'zî'l-keâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 1181, 112b-116a.
- Abdülbâkî Dursunzâde. *Risâle fi tefsîri kavlibî Teâlâ "Evelem yerav ile'l-arzı kem enbetnâ fihâ"*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2157, 1b-20a; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, 54b-63b, Kılıç Ali Paşa, 1024, 44b-60b, Yahya Tevfik, 1366, 1b-22a.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Risâle fi tefsîri kavlibî Teâlâ "Fe-ferîkan kezzebtüm ve ferîkan taktülün"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4873, 61b-66a.
- Abdülbâkî b. Dursun b. Murad el-Bekâî. *Tefsîru kavlibî Teâlâ "İyyâke na'büdü"*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3236, 47b-48b.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Tefsîru sûreti'l-Bakara*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3236, 43a-47b.
- Abdülbâkî b. Dursun. *Tuhfetü hasnâ fi şerbi meti hadîsin mine'l-Meşârik*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1226, 1b-147a; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 166, 1a-120b.
- Abdülbâkî b. el-Mevlâ Dursun. *Mecmûatü Dursunzâde*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1879/2, 37b-65a.
- Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Tursun b. eş-Şeyh Murâd. *Risâle fi'l-mev'iza*. Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 158, 91b-98a.
- Abdülbâkî İbnü'l-Mevlâ Tursun İbnü's-Şeyh Murâd. *Hilyetü'l-enbiyâ ve hilye-i çebâr-ı yâr-ı güzîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 390, 107b-117a.
- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*. İstanbul: b.y., 1268.
- Aydar, Hidayet. "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış". *Sabn-ı Semân'dan Dâru'l-fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII. Yüzyıl*. Ed. Hidayet Aydar – Ali Fikri Yavuz. 59-206. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru ih-yâit-türâsî's-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dâru Taybe, 1411.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru sâdir, 2001.

- Ceyhan, Âdem. “İznikli Bekayi”. *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri 20-21-22 Nisan 2006*. ed. Işıl Altun, 1/380-398. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Durmuş, Ali. “Kadızzâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfa’a* Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 321-350.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Babru’l-mubît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1413/1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-Îmâdî. *İrşâdül’-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm*. thk. Muhammed Taha Boyalık vdğr. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2021.
- Gözitok, M. Akif - M. Emin Altınışık. *Hikâyet-i Dubter-i Şeyh Buseyrî*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Gözitok, Mehmet Akif. “Bekâyî Dursun-zâde”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bekayi-dursun-dede> (Erişim: 25.03.2022).
- Hizânetü’t-türâs - Fibrisü Mabtûât*. haz. Merkezü Melik Faysal lî’l-buhûsî’d-dirâsâtî’l-İslâmîyye. <https://al-maktaba.org/book/5678/4660> (Erişim: 29.03.2022).
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü’l-Eşrafık Müessesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2018.
- İpşirli, Mehmet. “Koca Sinan Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/koca-sinan-pasa> (Erişim: 03.04.2022).
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütübî’l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsî’l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu’cemü’l-müellifîn: Terâcimü musannifi’l-kütübî’l-Arabîyye*. Beyrut: Müessesetür-risâle, 1414/1993.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü’s-şuarâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeybzâde’nin Envârü’t-Tenzil Hâşîyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar, eski yazıdan aktaran: Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbiddîn b. Muhammed. *Hulâsatü’l-eser fi a’yâ-ni’l-karni’l-hâdî aşer*. Kahire: Matbaatü’l-vehbiyye, 1284.
- Ördek, Şerife. “Feyzî, Dursun-zâde Abdullah Feyzî Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/feyz-i-dursunzade-abdullah-feyz-i> (Erişim: 24.03.2022).
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürru’l-mesûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. Dimeşk: Dâru’l-kalem, ts.
- Uslu, Bilal. *Bursa İnebey Yazması Eser Kütüphanesi’ndeki Fıkıh ile İlgili Risâlelere Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûbi’t-te’vîl*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2002.

B. Tahkikli Metin Neşri

[حاشية عبد الباقي بن طورسون على تفسير آيات من سورة الشعراء]

[مقدمة]

/ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

[ظ١]

الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، الذي جعل الأرض مهادًا، وأنزل من السماء ماءً، فأخرج به أزواجًا من نبات شتى، بعث في كل عصر نبيًا جليلاً، واتخذ إبراهيم عليه السلام خليلاً، وجعل له النار بردًا وسلامًا. وقرب موسى عليه السلام نجياً^١، واختاره لبنى إسرائيل دليلاً، وكلمه كلامًا وهو بالواد المقدس طوى، وفضل حبيبه^٢ المصطفى على سائر الأنبياء بما تضمنته كرامة الإسراء من إمامة الأنبياء والعروج إلى سدرة المنتهى، وما رأى من آيات ربه الكبرى. وهو الصديق الحميم لنا في الدنيا، والشفيع المشفع في الآخرة، صلى الله تعالى عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد؛ فإن العلماء أطباء الناس من سقامهم، ينالون بعلمهم جميع مرامهم، شريف قدرهم، عظيم أمرهم. من استكان لقدرهم سعد، ومن استهان بأمرهم بعد. قال بعض الأعزة: «إن العلماء السلف كانوا أيقاظًا؛ وكان / الناس نيامًا، فكان اليقظان^٣ ينبه النائم. وعلماء زماننا نيام، والناس موتى، فكيف ينبه النائم الميت؟»^٤ وعلماء هذا الزمان أشرفوا على الموت، ودنوا من الفوت لتشتت^٥ بالهم، واختلال حالهم، وقلة مالهم، وصعوبة آمالهم. خالط الذرة البر، والتبس

[ظ٢]

١ ق + وبه نستعين؛ ي - بسم الله الرحمن الرحيم.

٢ ق - وجعل له النار بردًا وسلامًا. وقرب موسى عليه السلام نجياً.

٣ ق ي + محمداً.

٤ ي: أيقاضا.

٥ ي: اليقضان.

٦ انظر: بهجة المحافل وبغية الأمثال في تلخيص المعجزات والسير والشمال للعامري، ص ٥٤٠.

اللبّ القِشْر^٧، واختلط الحابل بالنابل، كم من حاكم أفرط في الظلم واعتدى، ولم يُتعرَّض وتُرك سُدى وهو في الحمى، وكم من قاضٍ مستبدلٍ ذلَّ الحرام بعزَّ المباح، وهو معزز مرفه في المساء والصبح، والمدرسون تشبَّت همُّهم^٨ في طلب المعاش وتفرَّق، وامتدَّ كفَّ العجز إلى ثوب أمانهم فتمزَّق، ما يشبعون إلا على صَفَفٍ^٩، ويُتلفون لا عن خلف، وفيهم^{١٠} جهال سمين المال، مهزول النوال من الكمال، اتَّسعت دُورهم، وضاحت صدورهم، يسيرون في الأسواق، ويتردَّدون إلى الأبواب، ولا يتحرَّكون في فهم الفصل والباب، يتصدَّرون في المحافل بجاههم^{١١} ومالهم، والفضلاء يتأخرون بكمالهم وجمالهم.

وأنا خلَّفت قومًا ورائي في العلم والكمال، وتخلَّفت عنهم في المنصب والمال، فعرض لي السهر، وتركت السمر. إذ طلع عليَّ صديق كشرِّق السَّحر، فقال: قُمْ منتصبًا على القدم، وقف على باب الجود والكرم، / وازفَعْ حالك إلى الوزير الأعظم، والأمير الأكرم، العابد المتحنِّف، الزاهد المتعقِّف، منبع مكارم الأخلاق والشَّيم، مجمع محاسن السيف والقلم، الرامح لأعداء الدين، السائف لأعناق الظالمين، السامح للفقراء والمساكين، لا يبارزه الشجعان في شجاعته ومهابته^{١٢}، ولا يعارضه الحاتم في همته وسماحته.

بيت:

يُعطي ويمنع ما يشاء كما يشاء وهبائه ليست تُقارنِها الرُّشا^{١٣}

ألا وهو الوزير الكبير حضرة سنان باشا [ت ١٠١٤ هـ / ١٥٩٦ م]^{١٤}: لا زال لطنع الظلِّمة سنانًا، ولتأييد الدين برهانًا، لَعَسَاكَ أَنْ تَحْطَى في بابه بأجزل القِسَم، وتفوز بالأفضال والنعيم.

٧ ق: بالقشر

٨ ي: همُّهم.

٩ في هامش ي: أي: الضيق والشدة. | ق: ضعف.

١٠ ق - وفيهم.

١١ ق: بجهلهم

١٢ ق - ومهابته.

١٣ لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف لابن رجب، ص ١٤٩.

١٤ Mehmet İpşirli, "Koca Sinan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye

Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/137-139.

فعملتُ هذه الرسالة برجاء العُمالة، واهديته وردًا أحمَر الإهاب، عَنَدَمِي الخِضاب، يشبه الدرّ في الانتظام، والثغر في الابتسام، أوراقه ياسمين تَجَلُّوا البصر، سطوره تختال بقبول القبول، كأغصان الشجر. وهي قصيرة عن طويلة، تنبئ عن عِلْم سابق، وفكر مسبق، وذهن رائق. والمأمول من كرمه المبذول، أن ينظر إليها بنظر القبول، ويلتفت إلى حالي أحسن التفاتٍ، ويستدرك مِنِّي بحسن التدبير ما فات، فَيَا دَرَّة تاج الوزارة! اغتَنِمْ موسم الصدارة قبل أن ينقضي، وعاملِ الله تعالى بما يرتضي، وداوِ جراح العلماء ويسرهم النجاح! وانظر إليهم بعين الكرم والسماح، واضرب لهم / طريقًا في البحر بيسًا،^{١٥} لا تخاف دركًا ولا تخشى، وأحسن كما أحسن الله تعالى إليك، والله مسبب الأسباب، وهو الميسر الوهاب.^{١٦}

[٣]

[المبحث الأول]

[الشعراء، ٧/٢٦]

قوله تعالى في أوائل سورة الشعراء: ^{١٧} ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ الآية،^{١٨} [الشعراء، ٧/٢٦]

قال المولى ابن كمال باشا [ت. ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م] -رحمه الله-: «الواو: للعطف على محذوف، تقديره: ألم يتأملوا في عجائب قدرته تعالى، ولم ينظروا.»^{١٩} فح [فحينئذ] تكون^{٢٠} الآية ابتداء كلام.

قال^{٢١} الأستاذ العلامة [أبو السعود] [ت. ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م] -بَوَّاهُ الله تعالى دار الكرامة-: «الهمزة: للإنكار التوبيخي، والواو: للعطف على مقدّر يقتضيه المقام، أي: أفعَلُوا ما

١٥ في هامش ف: اقتباس لطيف،^(١) والعلم يشبهه بالبحر. «منه»؛ في هامش ق ي: اقتباس لطيف. | (١) انظر: ﴿فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ بَيْسًا﴾ (طه، ٧٧/٢٠).

١٦ س - الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى... وأحسن كما أحسن الله تعالى إليك، والله مسبب الأسباب، وهو الميسر الوهاب.

١٧ س - قوله تعالى في أوائل سورة الشعراء.

١٨ ق - الآية.

١٩ تفسير لابن كمال باشا، ٧/ ٣٦٥ (الشعراء، ٧/٢٦).

٢٠ ف س ي: يكون.

٢١ ي: وقال.

فعلوا من الإعراض عن^{٢٢} الآيات والتكذيب والاستهزاء بها ولم ينظروا ﴿إِلَى الْأَرْضِ﴾ أي: [إلى عجائبها الزاجرة عما فعلوا، الداعية إلى الإقبال على ما أعرضوا عنه] انتهى.^{٢٣}

يقول الفقير عبد الباقي ابن المولى طورسون عفي عنهما: كلام الأستاذ [أبو السعود] ناظر إلى أن هذه الآية الكريمة مربوطة بما قبلها من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [إلخ] [الشعراء، ٢٦/٥]. ولا يخفى أن النظر إلى عجائب الأرض داع إلى توحيد الذات وإثبات الصفات التي ذكرها الأستاذ [أبو السعود] بقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^{٢٤} [أي: آية عظيمة] دالة على كمال قدرته، ووفور علمه، وحكمته، وسعة رحمته.^{٢٥} وأما أن القرآن الذي يأتيهم ذكر منزل من جنابه الأعلى، فليس^{٢٦} النظر داعياً إليه. والحاصل أن ما قاله قريب بحسب اللفظ، بعيد بحسب المعنى.

[ظ٣]

/ قال الإمام البيضاوي [ت. ٦٩١هـ / ١٢٩١م]: «أي: إلى عجائبها.»^{٢٧}

أقول: أي: بتقدير المضاف، أو بذكر المحل وإرادة الحال. والمولى ابن كمال باشا^{٢٨} لم يعترض له،^{٢٩} ويحتمل أن يكون تقديره: أو لم ينظروا إلى نفس الأرض كيف جعلناها منبتاً واحداً لنباتات كثيرة كريم كلها؛ فح [فحينئذ] يكون قوله تعالى ﴿كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا﴾ بدل اشمال بحسب المعنى، فانظر إليهما أيهما أحسن وجهاً.^{٣٠}

قال البيضاوي: ﴿و﴿كُلُّ﴾ لإحاطة الأزواج و﴿كَمْ﴾ لكثرتها.»^{٣١}

- ٢٢ ق - الإعراض عن.
- ٢٣ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٣٦٢/٦ (الشعراء، ٢٦/٧).
- ٢٤ الشعراء، ٨/٢٦.
- ٢٥ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٣٦٣/٦ (الشعراء، ٢٦/٨).
- ٢٦ س - فليس.
- ٢٧ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٧٤٦/٢ (الشعراء، ٢٦/٧).
- ٢٨ ي + رحمه الله.
- ٢٩ انظر: تفسير لابن كمال باشا، ٧/٣٦٥ (الشعراء، ٢٦/٧).
- ٣٠ في هامش ف ق ي: قوله: «فانظر إليهما» [إلخ، فيه لطف؛ لأنه عبارة مُغْنِي اللَّيْبِيبِ فِي بَابِ التَّعْلِيْقِ؛^(١) فَمَنْ نَظَرَ فِي ذَلِكَ الْبَابِ يَطَّلِعُ عَلَى إِعْرَابِ امْتِثَالِ هَذِهِ الْآيَةِ.^(٢) «منه»]. | ^(١) مُغْنِي اللَّيْبِيبِ عَنْ كِتَابِ الْأَعْرَابِ لِابْنِ هِشَامٍ، ٢/٤٦٥-٤٨٣. ق + الكريمة.
- ٣١ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٧٤٦/٢ (الشعراء، ٢٦/٧).

أقول: يكون ﴿كُلُّ﴾ لإحاطة الأنواع وإحاطة الأفراد، وكذلك ﴿كَمْ﴾ يكون^{٣٢} لكثرة الأنواع ولكثرة^{٣٣} الأفراد. واختار المص [المصنّف (: البيضاوي)] أن ﴿كُلُّ﴾ لإحاطة الأنواع و﴿كَمْ﴾ لإفادة كثرة تلك لأنواع. وهذا أدلّ على كمال القدرة ونهاية الرحمة. ويحتمل أن يكون ﴿كُلُّ﴾ لإحاطة الأنواع و﴿كَمْ﴾ لبيان كثرة أفراد كلّ نوع. وهذا هو المتبادر من كلام صاحب الكشاف.^{٣٤}

قال البيضاوي: «ويحتمل أن يكون صفةً مقيّدةً لما يتضمّن^{٣٥} الدلالة على القدرة.»^{٣٦}
يعني: يحتمل أن يكون صفةً مخصّصةً للاحتراز عن الصنف الغير الكريم، ولو قال: «الدلالة على القدرة والرحمة»^{٣٧} لكان أحسن؛ لأنّ إنبات^{٣٨} غير الكريم دالّ على كمال القدرة أيضًا.^{٣٩}
قال الأستاذ [أبو السعود]: «أي: كثير المنافع أنبتنا فيها» إلى قوله: «لاختصاصه بالدلالة على القدرة والنعمة معًا.»^{٤٠}

فمعنى: "كثير المنافع" بأن يكون / بعضها علاجًا لأمراضنا، وبعضها غذاءً لأبداننا مثلاً. [و٤]
ثمّ قال [أبو السعود]: «ويحتمل أن يراد به جميع أصناف النبات ضارّها ونافعها، ويكون وصف الكُلّ بالكرم للتنبيه على أنّه تعالى ما أنبت شيئاً إلا وفيه [حكمة] فائدة، كما نطق به قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ الآية، [البقرة، ٢/٢٩].»^{٤١}

٣٢ س: تكون.

٣٣ س: كثرة.

٣٤ «فإن قلت: ما معنى الجمع بين كم وكلّ؟ ولو قيل: كم أنبتنا فيها ومن زوج كريم؟ قلت: قد دلّ ﴿كُلُّ﴾ على الإحاطة بأزواج النبات على سبيل التفصيل، و﴿كَمْ﴾ على أنّ هذا المحيط متكاثر مفرط الكثرة، فهذا معنى الجمع بينهما، وبه نبّه على كمال قدرته.» الكشاف للزمخشري، ٣/٢٩٢ (الشعراء، ٧/٢٦-٨).

٣٥ في هامش ف: اللام في قوله (لما يتضمّن) للتعليل، وليس بصلة كما زعمه بعض الناس، تأمل! «منه».

٣٦ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٤٦ (الشعراء، ٧/٢٦).

٣٧ س ف ق ي - أو النعمة، صح هامش ف.

٣٨ س: إنبات.

٣٩ في هامش ف: وما ذكره مولانا سعدي جلبي^(١) توجيهه وإصلاح لغاية ما يمكن ولا يدفع أولويّة ما قلنا. «منه». |
(١) انظر: حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي جلبي، ١٥٤ ط.

٤٠ «أي: كثيراً ومن كلّ صنف مرضى كثير المنافع أنبتنا فيها، وتخصيص إنباته بالذكر دون ما عدها من الأصناف؛ لاختصاصه بالدلالة على القدرة والنعمة معًا.» إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٦٣ (الشعراء، ٧/٢٦).

٤١ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٦٣ (الشعراء، ٧/٢٦).

يعني: أن قسم الضارّ من النباتات^{٤٢} وإن لم يكن فيه منفعة مثل ما مرّ، ففيه فائدة كالأعشاب والانتصاح^{٤٣}؛ فبذلك يقال: ما من نبت^{٤٤} ضارّ محض أو نافع إلّا وهو كريم؛ فإنّ الحكيم^{٤٥} لا يكاد يفعل فعلاً إلّا وفيه حكمة بالغة.

قال المولى ابن كمال^{٤٦}؛ باشا: «﴿كريم﴾ كثير^{٤٧} المنفعة، يأكل منه الناس والأنعام، كالرجل الكريم الذي نفعه عام^{٤٨}».

أقول: مراده أن الصفة مبيّنة^{٤٩}؛ لا مخصّصة، وكلّ نبت فيه منفعة، إمّا لنا أو لِمَا هو نافع لنا؛ لكنّ كلامه قاصر، وتمام بيانه: °° إنّ كلّ نبت فيه منفعة ما بأن يقال: إمّا^{٥٠} لنا أو لِمَا هو نافع لنا، °° إمّا وحده، وإمّا^{٥١} مع انضمامه إلى غيره، إمّا بأن يكون غذاءً، وإمّا بأن يكون علاجاً أو بغير^{٥٢} ذلك. ثمّ إنّ التشبيه في قوله: "كالرجل الكريم" يُؤهم أن إطلاق الكريم على غير ذوي العقول مجازٌ بطريق الاستعارة. °° فإنّ أراد ذلك فهو^{٥٣} محلّ بحث، حيث^{٥٤} قالوا: «الكريم: صفة لكلّ ما يُحمّد

- ٤٢ س: النبات.
- ٤٣ في هامش ف: هذا ناظر إلى أنّ الفائدة عامّة، والمنفعة خاصّة عنده. «منه»؛ في هامش ق ي: والحاصل أنّ الفائدة عامّة، والمنفعة خاصّة عنده. «منه».
- ٤٤ س: نبات؛ ق - نبت.
- ٤٥ س - الكريم.
- ٤٦ ق - كمال.
- ٤٧ س - كثير.
- ٤٨ تفسير لابن كمال باشا، ٧/ ٣٦٦ (الشعراء، ٧/ ٢٦).
- ٤٩ ي: مبيّنة.
- ٥٠ س ق ي - وتمام بيانه؛ س ق: ولا يبعد أن يدعى؛ ي: كما ترى ولا يبعد أن يُدعى.
- ٥١ س ي + نافع؛ ق + نافعة.
- ٥٢ س - لنا.
- ٥٣ س: أو.
- ٥٤ س: لغير.
- ٥٥ في هامش ف: قال [المطرزي (ت. ٦١٠هـ/ ١٢١٣م)] في المغرب: «[كريم]: [الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء، أي: محلّ لكرمهين] يعني: يسببه يصرن كرائم عند أزواجهنّ، وقوله: نُهي عن أخذ كرائم أموال الناس^(١) هي خيارها ونفائسها على المَجاز». انتهى.^(٢) وكونه مجازاً في غير ذوي العقول يُفهم من الأساس أيضاً. «منه».^(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، ٢/ ٤٤٤؛^(٢) المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ٢/ ٢١٦.
- ٥٦ س ق ي: فهو مم [ممنوع] بناء على ما.
- ٥٧ س ق ي - محلّ بحث: حيث.

[٤ظ] ويرضى، [يقال:] "وجه كريم" [أي:] مرضي / في حسنه وجماله، [يقال:] "وكتاب كريم" [أي:] مرضي في معانيه وفوائده.^{٥٨}

[الشعراء، ٨/٢٦]

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء، ٨/٢٦)]

قال صاحب الكشّاف [ت. ٥٣٨هـ / ١١٤٤م]: ﴿إِنَّ فِي﴾ إنبات تلك الأصناف^{٥٩} ﴿لَآيَةً﴾ على أن مُنبتها قادرٌ على إحياء الموتى.^{٦٠}

أقول: نَعَمْ في إنبات تلك الأصناف ﴿لَآيَةً﴾ على أن مُنبتها قادرٌ على إحياء الموتى.^{٦١} والمناسبة بينهما ظاهرة، لكن لا يناسب ذكره هنا، حيث لم يسبق فيما قبل إنكارهم الحشر والإحياء، وقد تكلف الطيبي [ت. ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م] في توجيهه.^{٦٢}

[مِصْرَاع:]

"وَلَنْ يُصْلِحَ الْعَطَّارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ."^{٦٣}

قال البيضاوي: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [أي: في علم الله^{٦٤} وقضائه].^{٦٥}

أقول: مَنْ فسرَه بذلك قصد إلى صيانة ﴿كَانَ﴾ عن أن يكون زائدةً وإلى أن يكون ﴿كَانَ﴾ هنا مثلها في أمثالها الآتية وكونها زائدةً، وإن كان شائعاً لا يُصار إليه إلا عند الضرورة. وهو لأحد معنيين؛ إما لثبوت خبرها ماضياً دائماً أو منقطعاً، أو للانتقال مثل صار، ولا مجال لحملة هنا على أحدهما:

أما الأوّل: فلأنّ قريشاً كافرون في الماضي وفي الحال.

٥٨ البحر المحيط لأبي حيان، ٧/٧ (الشعراء، ٧/٢٦).

٥٩ س - الأصناف.

٦٠ الكشّاف للزمخشري، ٣/٢٩٢ (الشعراء، ٧/٢٦).

٦١ س - أقول: نعم في أنبات تلك الأصناف ﴿لَآيَةً﴾ على أن مُنبتها قادرٌ على إحياء الموتى.

٦٢ انظر: حاشية الطيبي على الكشّاف للطيبي، ١١/٣٢١.

٦٣ الكامل في اللغة والأدب للمبرد، ١/٢٤٧.

٦٤ س: علمه. | ي + تعالى.

٦٥ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٤٦ (الشعراء، ٨/٢٦).

وأما الثاني: فلأنَّ النظر والفكر في نباتات الأرض ليس بأمر حادث^{٦٦} في زمان مخصوص حتى ينتقلوا بسببه في ذلك الزمان من الكفر إلى الإيمان، بخلاف ما سيأتي في ذيل القصص الآتية. فحملوه على نفي ثبوت إيمانهم في القضاء الأزلي؛ فح [فحينئذ] تكون^{٦٧} الآية كلامًا ابتدائيًا، كالدليل لما فهم من سباقها^{٦٨} حيث فهم مما سبق أنهم لم ينتفعوا بها، فكأنه قيل: لم ينتفعوا بها^{٦٩} ولا ينتفعون أبدًا بأمثالها؛^{٧٠} لأنهم ما كانوا / في العلم الأزلي مؤمنين. هذا إيضاح [٥] لكلام البيضاوي.

قال الأستاذ [أبو السعود]: «قيل: ٧١: أي: في علم الله وقضائه، حيث علم أزلًا أنهم سيصرفون في زمن^{٧٢} حياتهم اختيارهم الذي يدور عليه أمر التكليف إلى جانب الشر، ولا يتدبرون في هذه الآيات العظام. وفيه محذور^{٧٣} أنه ربما يُتوهم منها كونهم معذورين فيه بحسب الظاهر؛ لأن ما أشير إليه من التحقيق مما خفي على كثير من العلماء» انتهى.^{٧٤}

أقول: فيكون حاصل الآيتين: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً﴾، ولم ينتفعوا بها، لا في الواقع فقط، بل^{٧٥} في علم الله الأزلي الموافق لذلك أيضًا. وعلى هذا يمكن أن يكون الواو للحال، وقد نرى^{٧٦} أنه لا يوجد تمام الانتظام بين الآيتين. والظاهر كون الواو للحال، وكون الآية إخبارًا عن كفرهم حالًا.

٦٦ س: ليس أمرًا حادثًا.

٦٧ س ف ق ي: يكون.

٦٨ س: سياقها.

٦٩ س - بها.

٧٠ س: بأمثالها أبدًا.

٧١ س - قيل.

٧٢ ق: زمان.

٧٣ ق + هو.

٧٤ «قيل: أي: في علم الله وقضائه، حيث علم أزلًا أنهم سيصرفون فيما لا يزال اختيارهم الذي يدور عليه أمر التكليف إلى جانب الشر، ولا يتدبرون في هذه الآيات العظام. وقال سيبويه: ﴿كَانَ﴾ صلته، والمعنى: وما أكثرهم مؤمنين. وهو الأنسب بمقام بيان عتوهم وغلوهم في المكابرة والعناد مع تعاضد موجبات الإيمان من جهته تعالى. وأما نسبة كفرهم إلى علمه تعالى وقضائه فربما يُتوهم منها كونهم معذورين فيه بحسب الظاهر؛ لأن ما أشير إليه من التحقيق مما خفي على مهرة العلماء.» إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/ ٣٦٣ (الشعراء، ٢٦/ ٨). | في هامش ق: أقول: لو كان العلم جابرًا لكانوا معذورين. وليس كذلك، لأن العلم تابع للمعلوم وكاشف لأحواله.

٧٥ س: وَلَا.

٧٦ س: يرى. | ق ي: ترى.

قيل: «لا فائدة في بيان حالهم في الواقع لعلم المخاطب به، وإن كان المراد حالهم في المستقبل فلا دلالة لللفظ^{٧٧} عليه، بل دلالته على خلافه» انتهى.^{٧٨} يعني: بناءً على أن ما مثل ليس في أنّهما لنفي الحال.

أقول: المقصود على كِلا الاحتمالين بيان انهماكهم في الغي والجهالة وتماديهم في الكفر والضلالة وعدم تأثير الآيات أبداً.

قال الأستاذ [أبو السعود] في آخر قصّة موسى عليه السلام: «وإيثار الجملة الإسميّة للدلالة على استقرارهم على عدم الإيمان واستمرارهم عليه.^{٧٩}»^{٨٠}

يعني: إذا كان لفظة ﴿كَانَ﴾ زائدة يكون الكلام جملةً إسميّةً، ومعلوم / أن الجملة الإسميّة تدلّ بمعونة المقام على الاستمرار. وأما كون ﴿مَا﴾ لنفي الحال مثل ليس، فهي إذا لم تكن^{٨١} قرينة تخصّصهما.^{٨٢} قال ابن مالك^{٨٣} [ت. ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م]: «والصحيح أنّهما ينفيان الحال والماضي والمستقبل.^{٨٤}»^{٨٥}

قال البيضاوي: «فلذلك لا ينفعهم^{٨٦} أمثال^{٨٧} هذه الآيات.»^{٨٨}

أقول: جعل العلم الأزليّ علّةً مستوجبةً لعدم نفع الآيات.

٧٧ س ق ي: للفظ.

٧٨ في هامش ي ق: قال المولى سعدي چلبی. (1) | (1) انظر: حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبی، ١٥٤ ط.

٧٩ س - عليه.

٨٠ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٨٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧).

٨١ ف ق ي: لم يكن.

٨٢ س: مخصّصة؛ ق: تخصّصها.

٨٣ س + رضي الله عنه.

٨٤ ق - والمستقبل.

٨٥ انظر: الجتنى الداني في حروف المعاني للمرادي، ص ٤٩٩.

٨٦ س: لا تنفعهم.

٨٧ س: مثل.

٨٨ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٤٦ (الشعراء، ٢٦ / ٨).

فَرَدَّ عَلَيْهِ الْمَوْلَى ابْن كَمَالٍ^{٨٩} بِأَشَا^{٩٠} بِقَوْلِهِ: «ثُمَّ إِنَّهُ لَمْ يَصِبْ فِي زَعْمِهِ. إِنَّ عِلْمَهُ وَقَضَاءَهُ تَعَالَى مَانِعٌ عَنِ إِيمَانِهِمْ، وَهَذَا رَأْيُ الْمَجْبُورَةِ^{٩١}» انْتَهَى^{٩٢}.

أَجَابَ عَنْهُ الْمَوْلَى سَعْدِي جَلْبِي [ت. ٩٤٥ هـ / ١٥٣٩ م]: «بَأَنَّ الْمَصْتَفَّ لَمْ يَقُلْ: "فَلذَلِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا" حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ مَا أوردَهُ، بَلْ قَالَ: "فَلذَلِكَ لَا يَنْفَعُهُمْ" إلخ. [قال: «ومراده أَنَّ الآيَةَ مِنْ قَبِيلِ الاستِدلالِ بِأَحَدٍ لَازِمِي الشَّيْءِ عَلَى لَازِمِهِ الأَخْر.»^{٩٣}

يعني: عدم إيمانهم حالاً ملزوم يلزمه تعلق العلم الأزلي، ويلزمه أيضاً عدم نفع الآيات؛ فهذا استدلال باللازم الأول على اللازم الثاني، ويحتمل أن يراد^{٩٤} إيمانهم حالاً ملزوم يلزمه تعلق العلم الأزلي، ويلزمه أيضاً نفع الآيات؛ فهذا استدلال بانتفاء أحد اللازمين على انتفاء^{٩٥} الآخر.

أقول: يردّ عليه أنّه إن أراد أنّ عدم نفع الآيات في الواقع لأجل العلم والقضاء يكونون معذورين في عدم تفكّر الآيات، فلا يستحقّون اللوم والإنكار التوبيخي بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾. وإن أراد أنّ علم / العباد لعدم نفع الآيات علمٌ استدلالي حصل لهم بأنهم ما كانوا في علم الأزلي مؤمنين؛ فهذا استدلال بأمر خفي لهم، بل غير معلوم^{٩٦} على أمر مشاهد، وغاية ما يمكن في التوجيه أنّه استدلال بأمر معلوم على أمر مشاهد وغاية^{٩٧} بأخبار القرآن على^{٩٨} أمر غير معلوم، وهو استمرار عدم نفع أمثال هذه الآية إلى الأبد.

٨٩ ق - كمال.

٩٠ ي + رحمه الله.

٩١ المجبرة: يسمى بـ"المجبرة" أيضاً، هي فرقة كلامية، أسندوا فعل العبد إلى الله تعالى، ولا يثبتوا للعبد. كتاب التعريفات للجرجاني، ص ٧٧ (المجبرة)؛ موسوعة كتشاف اصطلاحات الفنون للتهانوسي، ١/ ٥٥١ (المجبرة).

٩٢ [لم أعر على هذه العبارة في تفسير ابن كمال باشا (انظر: تفسير لابن كمال باشا، ٧/ ٣٦٦، ٣٨٩، ٤٠١، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٥، ٤١٩، ٤٢٤). ولكن نقلها مُحَسَّنِي سَعْدِي جَلْبِي أيضاً عن هامش تفسير ابن كمال. انظر: حاشية على القاضي البيضاوي لسعدى جلبى، ١٥٤ ظ.]

٩٣ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدى جلبى، ١٥٤ ظ.

٩٤ س + عدم.

٩٥ س + اللازم.

٩٦ س: بأمر خفي غير معلوم لهم.

٩٧ س ق ي - على أمر مشاهد وغاية.

٩٨ س + غير.

قال المحشي المزبور [سعدى چلبى]: «قلت: حمل ﴿كَانَ﴾ على الصلّة مع ظهور المعنى الصحيح غير صحيح»^{٩٩}

أقول: قد عرفت^{١٠٠} أنا متحيرون في توجيه هذا المعنى، فأين الظهور؟^{١٠١} والظاهر^{١٠٢} حملة على الصلّة، وقد شاع في كتب النحو كونها زائدة، وورد في القرآن^{١٠٣} أيضًا^{١٠٤}. وسنورد هذه المقدمة على المولى الأستاذ [أبو السعود] في قصتي موسى وإبراهيم -عليما السلام-. فتذكر وتدبر!^{١٠٥}

[المبحث الثاني]

[الشعراء، ٢٦ / ٦٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهُمَّ لك الحمد وإليك المشتكى وأنت المستعان وبك المستغاث وعليك التّكلان. ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم،^{١٠٦} والصلوة^{١٠٧} على نبينا الكريم^{١٠٨} وموسى الكليم وعلى آل نبينا وصحبه أجمعين.^{١٠٩}

٩٩ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدى چلبى، ١٥٤ ظ.

١٠٠ س: علمت.

١٠١ في هامش ق: أقول: لا تقتضي حيرة البعض وجهله في فهم بعض المعاني حيرة الآخر، كما لا يقتضي ظهور شيء عند البعض ظهور عند كل أحد؛ فظهور القول المذكور ممّا يثبت على الجمهور.

١٠٢ س ق ي + هنا.

١٠٣ ي + الكريم.

١٠٤ البقرة، ٢ / ١٤٤؛ مريم، ١٩ / ٢٩. انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ١ / ٩٨، ٢ / ٢٩.

١٠٥ س + وأشكر على نعمه وصلّى على أنبيائه. | ي + تمّ المبحث الأوّل بعون الله تعالى.

١٠٦ في الهامش ف ق ي: ذكر الثعلبي روى الأعمش عن سفيان عن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا أَعَلَّمُكُمْ الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَكَلَّمُ بِهَا مُوسَى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- حِينَ جَاوَزَ الْبَحْرَ؟ قَالُوا: بلى يا نبيّ الله. قال عليه السلام: قُولُوا: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، إلى قوله العليّ العَظِيمِ. «منه». (ذكر الطبراني هذه الرواية بطريق آخر. انظر: المعجم الأوسط للطبراني، ٣ / ٣٥٦).

١٠٧ س + والسلام.

١٠٨ س + الرحيم.

١٠٩ س + للمولى ابن طورسون عفي عنهما. | ي - اللّهُمَّ لك الحمد وإليك المشتكى... وعلى آل نبينا وصحبه أجمعين، صح هامش.

قوله تعالى في سورة الشعراء: ^{١١٠} ﴿وَأَزَلُّنَا تَمَّ الْأَخْرِينَ﴾، [الشعراء، ٢٦ / ٦٤]

/ قال الإمام البيضاوي: «فدخلوا في شعابها كل سبط في شعب منها ﴿وَأَزَلُّنَا﴾». ^{١١١}
قال المولى سعدي چلبی: ^{١١٢} «لا بد من هذا التقدير ليعطف عليه ﴿وَأَزَلُّنَا﴾، ولو قدر: "فأدخلنا" لكان أنسب». ^{١١٣}

أقول: فيه بحث، وهو أن تقدير "فدخلوا" ليس لمجرد تصحيح العطف، كيف ويمكن عطفه على قوله: ﴿فَأَوْحَيْنَا﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٦٣]! ومناسبة "فأدخلنا" صورتيّة، لكنّ المقام مقام فدخلوا، والتحقيق أنّه لم يتعرّض في القرآن لذكر الأفعال الثلاثة، أعني: لفظة "فضرب"، ^{١١٤} ولفظة "فدخلوا" في شعابها"، ولفظة "فدخلوا" على أثرهم بناءً على أنّها مفهومة من سوق الآيات. والإشارة إلى أنّها أفعالٌ صدرت عن عباد الله تعالى بكسبهم واختيارهم، وإنّما ذكرها أئمة التفسير لإعلام أنّ القضية جرت على وفق هذا التقدير. ^{١١٥} وأمّا المذكورات في النظم الكريم فبعضها أفعال الله تعالى، وبعضها آثار قدرته تعالى. والزلفة المنفهمة من ﴿أَزَلُّنَا﴾ وإن كان فعلهم الاختياري؛ لكن ﴿أَزَلُّنَا﴾ متضمّن لمعنى ألقينا في قلوبهم الغضب والعجلة المحرّكة لهم بالسرعة من أوطانهم إلى ساحل البحر بحيث رأوا عبور بني إسرائيل، فدخلوا كما يدخل ^{١١٦} السابلة ^{١١٧} الخليف. ^{١١٨}

وأقول: المراد بـ ﴿الْأَخْرِينَ﴾ في الموضعين ^{١١٩} على ما صرّحوا به "فرعون وقومه"، ^{١٢٠} عبّر عنهم ^{١٢١} بهذا اللفظة تحقيراً لهم في صدد القهر وأثناء الإغراق. ^{١٢٢} / و﴿تَمَّ﴾ اسم يشار به

١١٠ س: قال الله تعالى.

١١١ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٣ - ٦٤).

١١٢ س: أفندي.

١١٣ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبی، ١٥٧ و.

١١٤ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٣).

١١٥ انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ١٠ / ٣٠٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٤)؛ التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ٢٤ / ١٤٠ (الشعراء، ٢٦ / ٦٤).

١١٦ س: تدخل.

١١٧ س ق ي + في.

١١٨ في هامش ف ي: الخليف: الطريق بين الجبلين. «منه».

١١٩ انظر: الشعراء، ٢٦ / ٦٤، ٦٦.

١٢٠ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٤).

١٢١ س: عنه.

١٢٢ في هامش ق ي: سيحيي نظيره في قصة النبي ^(١) لوط - عليه السلام - ^(١) | ي - النبي ^(٢) | ^(٢) انظر: الشعراء، ٢٦ / ١٧٢.

إلى المكان البعيد، جيء به لبيان أنهم ارتكبوا سفرَ مسافةٍ بعيدةٍ ليغرقوا، ولم يذكر زلفة موسى -عليه السلام- ومن معه لكونه مفهوماً ممّا سبق، ولا يناسب في حقهم أن يقال: أزلناهم، على ما ذكر. ١٢٣ ثم المناسب ح [حيثنذ] أن يقال: "وأنجيناهم" بالإضمار؛ فهذا ظهر خطأ شهاب الدين السمين ١٢٤ [الحلي] [ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م] في تفسيره حيث قال: «﴿وَأَزَلْنَا قَرَّبَنَا، وَ الْأَخْرَيْنَ﴾ هم موسى عليه السلام وأصحابه. قرئ بالقاف، أي: "أزلنا". والمراد بـ﴿الْأَخْرَيْنَ﴾ في هذه القراءة فرعون وقومه.» ١٢٥

[الشعراء، ٢٦ / ٦٥]

قوله تعالى: ﴿وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ﴾، [الشعراء، ٢٦ / ٦٥]

أي: عن الهلاك في أيدي أعدائهم وعن الغرق في البحر بحفظ البحر على تلك الهيئة إلى أن عبروا.

قال المولى ابن كمال باشا: «وإنما قال ﴿وَمَنْ مَعَهُ﴾ [ولم يقل: قومه] ليتنظم مؤمن آل فرعون، فإنه كان بين يدي موسى عليه السلام» انتهى. ١٢٦
أقول: أخذه من كلام صاحب الكشاف، ١٢٧ و"مؤمن آل فرعون" رجل واحد، قصته في سورة حم الطول. ١٢٨

قال الأستاذ [أبو السعود] في تلك السورة: «(قيل: نجا مع موسى عليه السلام.)» ١٢٩

فإن صحّت رواية أنه امتدّت ١٣٠ حياته إلى زمن الإنجاء، ونجا وهو الصديق الرفيق لموسى عليه السلام، فنقول ينتظمه لفظة "قومه" ولفظة "بني إسرائيل" أيضاً لكونه ملحقا بهم من كلّ

١٢٣ س ق ي: ذكرنا.

١٢٤ س ف ق ي: ابن السمين.

١٢٥ قوله: «﴿وَأَزَلْنَا﴾ أي: قَرَّبْنَا مِنَ النِّجَاةِ. وَ﴿تَمَّ﴾ ظَرْفُ مَكَانٍ بَعِيدٍ. وَ﴿الْأَخْرَيْنَ﴾ هم موسى وأصحابه، وقرأ الحسن وأبو حيوة وَزَلْنَا ثَلَاثًا، وقرأ أبي وابن عباس وعبد الله بن الحارث بالقاف، أي: أزلنا. والمراد بـ﴿الْأَخْرَيْنَ﴾ في هذه القراءة فرعون وقومه.» الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلي، ٨ / ٥٢٧-٥٢٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٤). | س + لابن طورسون عني عنهما.

١٢٦ تفسير لابن كمال باشا، ٧ / ٣٨٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٥).

١٢٧ انظر: الكشاف للزمخشري، ٣ / ٣٠٧-٣٠٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٦).

١٢٨ انظر: سورة المومن، ٤٠ / ٤٥-٢٨.

١٢٩ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٧ / ٣٩٤ (المؤمن، ٤٠ / ٤٥).

١٣٠ س ف ق ي: امتدّ.

وجه. وقد ذُكر^{١٣١} إِنْجَاءَهُمْ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨؛ يونس ١٠/ ٩٠] اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُدْعَى أَنَّهُ قُصِدَ هُنَا التَّصْرِيحُ / بَأَنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ أَيْضًا أُنْجِيَ.

ثم قول المولى المزبور [ابن كمال باشا]: «وليدل على أن نجاتهم كانت ببركة مصاحبة موسى عليه السلام ومتابعته.»^{١٣٢}

أقول: هذه نكتة لطيفة، لكن لو قال: "أو ليدل" بأو، دون الواو، لكان أحسن.^{١٣٣}

فإن قلت: قال الله تعالى في سورة يونس: ﴿فَمَا أَمَّنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةً مِنْ قَوْمِهِ﴾ الآية، [يونس، ١٠/ ٨٣]. وقيل في تفسيرها: إِلَّا طَائِفَةٌ مِنْ شِبَّانِ آلِ فِرْعَوْنَ.^{١٣٤} فهل^{١٣٥} يحتمل أن يكون لفظة ﴿وَمَنْ مَعَهُ﴾ ههنا^{١٣٦} لينتظم الذرية المذكورة؟

قلت: لا يحتمل، حيث قال أئمة التفسير: ﴿فَمَا أَمَّنَ لِمُوسَى﴾ عليه السلام في أول أمره وابتداء رسالته إِلَّا طَائِفَةٌ مِنْ شِبَّانِ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ مِنْ شِبَّانِ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَوْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، ثم قالوا روي أنه مكث بعد دعاء موسى عليه السلام على قوم فرعون أربعين سنة.^{١٣٧} فاحتمال كون طائفة من شبان آل فرعون معه عليه السلام في الإنجاء أبعد وأبعد.

فإن قلت: ليكن لفظة ﴿وَمَنْ مَعَهُ﴾ لإخراج من لم يخرج من بني إسرائيل معه عليه السلام، بل أقام في مصر أو في موضع آخر.

١٣١ س: اذكر.

١٣٢ تفسير لابن كمال باشا، ٧/ ٣٨٩ (الشعراء، ٢٦/ ٦٥).

١٣٣ في هامش ق ي: لأن خلاصة النكتة^(١) الأولى تعيين أن الناجين بنو إسرائيل ورجل آخر، وخلاصة الثانية بيان قدرة الله تعالى وكرامة رسوله^(٢) ببركة مقارنته ومن غير إلتفات إلى خصوص الناجين. «منه». | (١) ق - النكتة؛ (٢) ق + عليه السلام.

١٣٤ زبدة التفسير للكاشاني، ٣/ ٢٣٣ (يونس، ١٠/ ٨٣).

١٣٥ ق: فهو.

١٣٦ س - ههنا؛ ق: هنا.

١٣٧ «قال ابن جريج: فمكث موسى بعد الدعاء أربعين سنة.» الكشاف للزمخشري، ٢/ ٣٥٣ (يونس ١٠/ ٨٩)؛ «قال مالك: دعا موسى فرعون أربعين سنة إلى الإسلام، وإن السحرة آمنوا في يوم واحد.» أحكام القرآن لابن العربي، ٣/ ٤٥٧ (الشعراء، ٢٦/ ٦٣).

قلت: المتبادر من الكتب أن جميع بني إسرائيل الذين في مصر^{١٣٨} أُسرى وأنجى حتى إنَّ عجز بني إسرائيل كانت معهم، فإنَّ شَدَّ مِنْهُمْ شخص أو شخصان لا يُلْتَفَت إليه. وأما قوم فرعون فقد بقي منهم جمعٌ في مصر، والعلم عند الله تعالى.

لائحة

قال الله تعالى في سورة يونس: ﴿فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [يونس، ١٠ / ٨٦-٨٥] ^{١٣٩}. ثم قال تعالى بعد نقل / دعاء موسى عليه السلام على قوم فرعون^{١٤٠}: ﴿قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾ [يونس، ١٠ / ٨٩] ثم^{١٤١} بين إجابة دعائهما بقوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾ [يونس، ١٠ / ٩٠]

وقال أئمة التفسير: إنَّ ضمير ﴿دَعْوَتُكُمَا﴾ راجع إلى موسى وهرون عليهما السلام. ولم يتقدّم ذكر هرون، لكنّه لشهرة مقارنته لموسى عليهما السلام، ولتأمينه حين دعا موسى عليهما السلام جُعِلَ شريكاً له^{١٤٢} في الدعاء وفي التشرّيف بالإجابة^{١٤٣}.

فأقول: لم يتعرّض لإجابة دعوة قوم موسى^{١٤٤}، وقد ذكر دعوتهم، وأجيبته^{١٤٥}، وبيّنت إجابتها أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ...﴾ [يونس، ١٠ / ٩٠]، فالمناسب لهذا أن يقال: "قد أجيب دعوتكم"؛ فالنكتة في ذلك أن إجابة دعائهم ببركة دعاء موسى عليه السلام ومقارنته لدعائه، فلو لم يقارن لا يستجاب لهم لقصورهم في الفطنة والزكاء وحسن الاعتقاد؛ ويؤيّد قولهم ﴿... ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا...﴾ [الأعراف، ٧ / ٦٨]، وقولهم: ﴿... فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبتُ الْأَرْضُ...﴾ [الأعراف، ٧ / ٦١] حيث^{١٤٦} لم يقولوا: "ادع لنا ربنا"^{١٤٧}

١٣٨ س - أو في موضع آخر. قلت: المتبادر من الكتب أن جميع بني إسرائيل الذين في مصر.

١٣٩ في هامش ي: هذا دعاء قوم موسى عليه السلام. (امنه).

١٤٠ ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٨٨].

١٤١ ي + إن الله تعالى؛ ق + إنه تعالى.

١٤٢ ق - له.

١٤٣ انظر: جامع البيان للطبري، ١٢ / ٢٧٠-٢٧٢؛ التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ١٧ / ١٥٩.

١٤٤ ق ي + عليه السلام.

١٤٥ س: أجيب.

١٤٦ ق - حيث.

١٤٧ في هامش ق: بإضافة الرب إلى أنفسهم؛ س: ربك؛ ي - ويؤيّد قولهم ﴿... ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا...﴾ [الأعراف،

ويناسبه قول موسى عليه السلام هنا ﴿... إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٦٢] حيث لم يقل: "معنا ربنا سيهدينا" لعدم اعتداده بشأنهم وعدم التفاته إليهم.

[الشعراء، ٢٦ / ٦٦]

قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْأَخْرِينَ﴾ الآية،^{١٤٨} [الشعراء، ٢٦ / ٦٦]

قال المولى ابن كمال باشا:^{١٤٩} «كلمة ﴿ثُمَّ﴾ دلّت على تأخر غرق الهالكين عن خروج الناجين، وذلك بحبس^{١٥٠} جبرائيل عليه السلام أولهم ليلحق بهم آخرهم حتى لا يشدّ منهم أحد.»^{١٥١}

[أظ ٨] أقول: / أخذه من كلام صاحب^{١٥٢} الكشف؛ حيث^{١٥٣} روي عن عطاء بن السائب^{١٥٤} أن جبريل عليه السلام، إلخ.^{١٥٥} ولكن حمل ﴿ثُمَّ﴾ على التأخر الزمني موقوف على رواية صحيحة دالة على أن قوم فرعون بعد ما لحقهم وتراءى الجمعان عبر^{١٥٦} بنوا إسرائيل وهم توقفوا مدة ليلحق بهم وآخرهم. وقوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ...﴾ [يونس، ١٠ / ٩٠] وكذا قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ...﴾ [طه، ٢٠ / ٧٨] يُشعر خلاف ذلك. وإن سلّم إفادته ليست ممّا بهم. والظاهر المتبادر حملها على التراخي المعنوي لما بين المعطوفين من المبالغة المعنوية.

[٦٨ / ٧] وقولهم ﴿... فَأَذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ...﴾ [الأعراف، ٧ / ٦١] حيث لم يقولوا "ادع لنا ربنا".

١٤٨ س - الآية.

١٤٩ ي + رحمه الله.

١٥٠ ق: لحبس.

١٥١ تفسير لابن كمال باشا، ٧ / ٣٨٩ [الشعراء، ٢٦ / ٦٦].

١٥٢ ق ي - صاحب.

١٥٣ س + قال.

١٥٤ س ف ق ي: ثابت؛ س ق + رضي الله عنه.

١٥٥ «عن عطاء بن السائب أن جبريل عليه السلام كان بين بنى إسرائيل وبين آل فرعون، فكان يقول لبنى إسرائيل: ليلحق آخركم بأولكم. ويستقبل القبط فيقول: رويدكم يلحق آخركم. فلما انتهى موسى إلى البحر قال له مؤمن آل فرعون وكان بين يدي موسى: أين أمرت؟ فهذا البحر أمامك وقد غشيك آل فرعون! قال: أمرت بالبحر ولا يدري موسى ما يصنع، فأوحى الله تعالى إليه: ﴿إِنْ أَضْرَبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٦٣]. فضربه فصار فيه اثنا عشر طريقاً: لكل سبط طريق.» الكشف للزمخشري، ٣ / ٣٠٧-٣٠٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٦).

١٥٦ س: غير.

قال المولى المزبور [ابن كمال باشا]: «والعجب أن صاحب الكشاف اعترف بهذا^{١٥٧}»
إلخ.^{١٥٨}

يعني: قال [الزمخشري] أولاً: «لما انتهى موسى عليه السلام إلى البحر، قال له^{١٥٩} مؤمن آل فرعون أين أمرت؟ وهو كائن بين يدي^{١٦٠} موسى عليه السلام.»^{١٦١} ثم قال: «وبنوا إسرائيل كانوا أصحاب موسى عليه السلام المخصوصين بالإنجاء.»^{١٦٢} فقلوه: "المخصوصين" يدل على أنه ليس معه في الإنجاء غير بني إسرائيل أصلاً، فبين كلاميه مخالفة.

أقول: العجب هذا؛ لأنك قد عرفت أن هذا الرجل كان ملحقا بهم ومن جملتهم، وهم قوم مخصوصون بمشاهدة هذه القدرة القاهرة والمعجزة الباهرة بالنسبة إلى قوم فرعون الباقين في مصر^{١٦٣} أو إلى كل من هو مكلف بالإيمان^{١٦٤} بموسى^{١٦٥} عليه السلام.

[الشعراء، ٢٦ / ٦٧]

قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٦٧]

أي: في جميع ما ذكر من قوله تعالى^{١٦٦}: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى...﴾ [الشعراء، ٢٦ / ١٠] إلى هنا. ولفظة ﴿ذَلِكَ﴾ بعد المسافة بالنظر إلى مبدأ القصة أو / لتحويل أمر المشار إليه.^{١٦٧} [٩و]

١٥٧ س: لهذا.

١٥٨ [لم أعثر على هذه العبارة في تفسير ابن كمال باشا.]

١٥٩ س - له.

١٦٠ س - يدي.

١٦١ الكشاف للزمخشري، ٣/٣٠٧-٣٠٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٦).

١٦٢ الكشاف للزمخشري، ٣/٣٠٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٨).

١٦٣ س - في مصر.

١٦٤ س: الإيمان.

١٦٥ س: لموسى.

١٦٦ ق - تعالى.

١٦٧ في هامش ف ق: الثاني يذكره الأستاذ [أبو السعود] في كل ورقة. «منه».^(١) | انظر: إرشاد العقل السليم لأبي

السعود، ٧ / ٣٨٢

قال صاحب الكشّاف: «﴿لَا يَتَّبِعُ﴾ لا توصف، وقد عاينها الناس وشاع أمرها فيهم، وما تنبّه عليها^{١٦٨} أكثرهم، ولا آمنوا. وبنو إسرائيل الذين كانوا أصحاب موسى عليه السلام المخصوصين بالإنجاء قد سألوا^{١٦٩} بقرةً يعبدونها» إلخ.^{١٧٠}

أقول: يُوهَم ظاهره أنّه أرجع^{١٧١} ضمير ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ إلى بني إسرائيل خاصةً، وحمل الإيمان المنفيّ عن أكثرهم على اليقين الجازم الذي لا يقبل الزوال أصلاً، لكنّ ليس كذلك؛ بل أراد إرجاعه إلى الناس الموجودين بعد الإغراق من قوم فرعون ومن بني إسرائيل أيضاً، وعدم ذكره قوم فرعون الباقيين لشهرة عدم إيمانهم، فكلامه موافق لكلام البيضاوي.^{١٧٢}

فإن قلت: هل يكون هذا جمعاً بين الحقيقة والمجاز؟ وهو غير جائز عند صاحب الكشّاف.^{١٧٣}

قلت: المنفيّ عن القومين عنده اليقين الجازم الثابت.^{١٧٤}

فإن قلت: قال البيضاوي: «إذ لم يؤمن بها أحد ممّن بقي في مصر.»^{١٧٥} فلا يوجد بعض مؤمن من قوم فرعون.

قلت: لا حاجة^{١٧٦} إلى وجود بعض مؤمن من كلّ واحد من القومين، بل يكفي وجود بعض مؤمن من أحدهما. فذلك البعض من بني إسرائيل، فتدبرّ.

قال الشيخ أبو حيان [ت. ٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م] بعد نقله عبارة الكشّاف: «والذي يظهر أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^{١٧٧} أكثر قوم فرعون، وهم القبط، إذ قد آمنت السحرة،

١٦٨ س - عليها.

١٦٩ ق ي: سألوه.

١٧٠ الكشّاف للزمخشري، ٣/ ٣٠٨ (الشعراء، ٢٦/ ٦٧).

١٧١ س: يرجع.

١٧٢ انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/ ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦/ ٦٧).

١٧٣ في هامش ق ي: لأنّ صاحب الكشّاف حنفيّ والبيضاوي شافعيّ، تأمل^(١). «منه» | (١) ق ي - تأمل.

١٧٤ س: الثابت الجازم.

١٧٥ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/ ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦/ ٦٧).

١٧٦ س ي + ح [حينئذ].

١٧٧ ق ي + أي.

[٩ظ] وآمنت آسيةُ امرأةَ فرعونَ، ومؤمنٌ آل فرعونَ، وعجوزٌ اسمها مريم، دلت على / قبر يوسف عليه السلام» انتهى.^{١٧٨}

أقول: كأنه حمل كلام الكشاف على إرجاعه إلى بني إسرائيل خاصة فلم يرض به،^{١٧٩} وقد عرفت وجاهة التعميم في هذا المقام، وقد انسدت عنه مدخل الاختصاص،^{١٨٠} ثم إنه اختار إرجاعه إلى قوم فرعون خاصة^{١٨١} لظهور أن القبط كفرٌ، وفيهم بعض مؤمن على زعمه بخلاف بني إسرائيل، ولزمه بيان بعض مؤمن من القبط فقال: "إذ قد آمنت" إلخ.

وأخطأ^{١٨٢} في هذا التعليل؛ أما أولاً: فلائنه لا بد في المقام من بيان الأكثر الغير المؤمن والأقل المؤمن بعد ظهور آيتي الإنجاء والإغراق^{١٨٣} وإيمان جميع من ذكره^{١٨٤} قبل ظهور^{١٨٥} الآيتين، لا سيما إيمان السحرة وامرأة فرعون؛ لأنهما في ابتداء رسالة موسى عليه السلام.

أما ثانياً: فلأن المفهوم من سوق كلامه أن السحرة المعهودين قاطبةً قبطيون وهو مم [ممنوع].^{١٨٦} قال صاحب الكشاف في سورة طه: «وقيل: أرادوا أهل طريقتهم المثلى وهم بنو إسرائيل.»^{١٨٧} ثم قال: «روي أن السحرة، يعنى: رؤوسهم كانوا اثنين وسبعين؛ الاثنان^{١٨٨} من القبط، والسائر من بنى إسرائيل.»^{١٨٩} وقال الأستاذ [أبو السعود]: «قيل: كانوا سبعين ألفاً... وقيل: تسعمائة: ثلاثمائة^{١٩٠} من الفرس وثلاثمائة من الروم وثلاثمائة من الإسكندرية.»^{١٩١}

١٧٨ البحر المحيط لأبي حيان، ٧/ ٢٠ (الشعراء، ٢٦/ ٦٧).

١٧٩ في هامش ف ق: يعني هو غافل على كلا الاحتمالين، فلا تغفل. (١) «منه». | (١) ق - فلا تغفل.

١٨٠ ف ق ي: الاختصاص.

١٨١ س - خاصة.

١٨٢ في هامش ف ق ي: خطأ لا مدفع له. «منه».

١٨٣ س: الإغراق والإنجاء.

١٨٤ س: ذكر.

١٨٥ ي - آيتي الإنجاء والإغراق وإيمان جميع من ذكره قبل ظهور، صح هامش.

١٨٦ س + ثم.

١٨٧ الكشاف للزمخشري، ٣/ ٧٠ (طه، ٢٠/ ٦٣).

١٨٨ س: إلا اثنين.

١٨٩ الكشاف للزمخشري، ٣/ ٧٤ (طه، ٢٠/ ٧٢-٧٦).

١٩٠ س: وثلاثمائة.

١٩١ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٥/ ٦١١ (طه، ٢٠/ ٦٤).

وأما ثالثاً: فلأنَّ العجوز التي دلت على قبر يوسف عليه السلام من بني إسرائيل في رواية

شائعة.^{١٩٢}

وأقول: حاصل الآية الكريمة ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً﴾ عظيمة، والحال أنه لم يتنبه ناس^{١٩٣}

[١٠]

موصوفون بزيادة الكثرة المكلفون بالإيمان بموسى عليه السلام على هذه الآيات / ولم يؤمنوا؛ فهذه القصة وكذا القصص الآتية تذكير للتسلية السابقة مربوطة بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٣]؛^{١٩٤} يعني: يا أيها النبي قد نزلنا من قبل على طائفة ضالَّة^{١٩٥} آيات ملجئة بينة ولم يتنبه جمع كثير عليها ولم يكونوا مؤمنين بنبيهم^{١٩٦} المؤيد بها، فعدم إيمان قومك، ليس أول قارورة كسرت في الإسلام^{١٩٧} فلا تحزن.

فإن قلت: يأبى ذلك صدر القصة، أعني: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى...﴾ [الشعراء،

٢٦ / ١٠] حيث قال الأستاذ [أبو السعود] في تفسيره: «واذكر لأولئك المعرضين»^{١٩٨}

قلت: تقديره هكذا مبني على مسلكه المخصوص به على ما سيجيء، ونحن نقدِّره: واذكر

في نفسك وتفكر في قلبك هذه القصة. وما قدره الأستاذ [أبو السعود]^{١٩٩} مناسب لصدر القصة الآتية؛ أعني: قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٦٩] وما قدرناه مناسب للقصص المصدرة بـ ﴿كَذَّبَتْ﴾^{٢٠٠} والعلم عند الله تعالى.

١٩٢ معالم التنزيل للبغوي، ١١٦ / ٦ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٣٤ / ١٦ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧)؛ البحر المحيط لأبي حيان، ٢٠ / ٧ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧).

١٩٣ ق: ناش.

١٩٤ في هامش ف ق: هذه دقيقة أنيقة تفرَّدت بكشفها لا بد لك من حفظها، فلا تغفل. (١) «منه». | ق - فلا تغفل

١٩٥ ي: ظالمة.

١٩٦ ي: بينهم.

١٩٧ فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين الفناري، ١٥ / ٢؛ روح المعاني للآلوسي، ٦٣ / ١٩ (الشعراء، ٢٦ / ١٠). | في هامش ف ق: مثَّل "أصاب محرَّه" (١). «منه». | (١) الحاشية على الكشَّاف للجرجاني، ص ٤٢٦.

١٩٨ س: مؤمنين. | إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٣٦٤ / ٦ (الشعراء، ٢٦ / ١٠).

١٩٩ س + في تفسيره.

٢٠٠ سورة الشعراء، ٢٦ / ١٠٥، ١٢٢، ١٤١، ١٦٠.

أقول: لفظة ﴿كَانَ﴾ هنا وفي القصص الآتية لثبوت أمر في الزمان الماضي على ما عرفت، فلا حاجة، بل لا وجه هنا لأن يقال: أي ٢٠١: في علم الله ٢٠٢ وقضائه.

وقال الشيخ ٢٠٣ عمر النسفي [ت. ٥٣٧هـ / ١١٤٢م] في أول السورة: «إنَّ في إنبات ٢٠٤ كلِّ زوج كريم لعلامة. [لوجوب شكره عليكم وإقراركم له بالوحدانية وإخلاص العبادة. ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾] وقد سبق في ٢٠٥ علمي وإرادتي أن أكثر هؤلاء» إلخ. ٢٠٦ ثم قال هنا: «قد فسّرنا ذلك كله [غير مرة] ٢٠٧ فكأنه يفسره هنا أيضاً بأن يقول: "وقد سبق في علمي وإرادتي." وأن هذا لشيء عجاب. ٢٠٨

واعلم: أن الأستاذ العلامة [أبو السعود] يؤأه الله تعالى دار الكرامة، سلك مسلكاً لم يسبق إليه المفسرون ٢٠٩ والسابقون / السابقون أولئك المقربون، ٢١٠ ثم رماهم سهام الخِصام وصال عليهم صَوْلَةُ الضِرام؛ ٢١١ فقصدتُ رمي سهم صائب مقابلاً للشهاب الثاقب مع اعترافي بقصر باعي وامتهان متاعي، وأين أنا، ومباسلة ذلك الباسل الهدف، لكن ٢١٢ رمانى إلى ذلك معاوضة السلف؛ "فلا تنظر إلى مَنْ قال، وانظر إلى ما قال،" ٢١٣ سَمَعَكَ إِلَيَّ.

[١٠ظ]

- ٢٠١ ق - أي.
- ٢٠٢ ق ي + تعالى.
- ٢٠٣ س - الشيخ.
- ٢٠٤ ق: إنبات.
- ٢٠٥ س - في.
- ٢٠٦ التيسير في التفسير لعمر النسفي، ١١/٢٥٧ (الشعراء، ٢٦/٨).
- ٢٠٧ التيسير في التفسير لعمر النسفي، ١١/٢٧٧ (الشعراء، ٢٦/٦٧).
- ٢٠٨ في هامش ق. غفلة عظيمة.
- ٢٠٩ في هامش ف ق: ولو قال الأستاذ رحمه [الله تعالى] هنا "مسلك آخر" أو قال "ويحتمل أن يكون كذا" من غير تعرّض لردّ القوم، لا تعرّض له أصلاً. «منه».
- ٢١٠ في هامش ف ق: فيه لطف. (1) | (1) انظر: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة، ١٠/١١-١٠).
- ٢١١ س: الدرغام. | الضرغام: اسم الأسد، الرجل الشجاع على التشبيه بالأسد. تاج العروس للزبيدي، ٣٢/٥٤١.
- ٢١٢ ي - لكن؛ ي + وما.
- ٢١٣ «عن علي كرم الله تعالى وجهه: لا تنظر إلى مَنْ قال، وانظر إلى ما قال.» روح المعاني للألوسي، ١١/١٨٨ (يونس، ١٠/٩١).

قال [أبو السعود]: ﴿لَايَةٌ﴾ [أي: آية آية أو آية عظيمة لا تكاد تُوصف] موجبة لأنَّ يعتبر بها المعتبرون وقيسوا^{٢١٤} شأن النبي بشأن موسى عليهما السلام^{٢١٥} وحال أنفسهما بحال أولئك المهلكين^{٢١٦} ويجتنبوا تعاطي ما كانوا يتعاطونه من الكفر والمعاصي ومخالفة الرسول ويؤمنوا بالله تعالى ويطيعوا رسوله كيلا يحل بهم مثل^{٢١٧} ما حلَّ بأولئك أو إنَّ فيما فُصل من القصة من حيثُ حكايته عليه السلام إياها^{٢١٨} على ما هي عليه من غير أن يسمعها من أحد لآية عظيمة^{٢١٩} دالة على أن ذلك بطريق الوحي الصادق موجبة^{٢٢٠} للإيمان بالله تعالى وحده وطاعة رسوله^{٢٢١} ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي: ما أكثر هؤلاء الذين سمعوا قصتهم من نبينا محمد عليه السلام. ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ لا بأن يقيسوا شأنه بشأن موسى عليهما السلام وحال أنفسهما بحال أولئك [المكذِّبين] المهلكين، ولا بأن يتدبروا في حكايته عليه السلام لقصتهم من غير أن يسمعها من أحد مع كون كل من الطرفين ممَّا يُؤدِّي إلى الإيمان قطعاً و[معنى] ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وما أكثرهم مؤمنين على أن [﴿كَانَ﴾ زائدة كما هو رأي سيبويه] فيكون قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف، ١٢/١٠٣) وهو إخبارٌ منه تعالى بما سيكون / من المشركين بعد ما سمعوا الآيات [النَّاطِقَةَ بالقصة] تقريراً لِمَا مرَّ من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ...﴾ الآية، [الشعراء، ٢٦/٥] بإيثار الجملة الاسمية للدلالة^{٢٢٢} على استقرارهم^{٢٢٣} على عدم الإيمان واستمرارهم عليه،^{٢٢٤} ويجوز أن يجعل ﴿كَانَ﴾ بمعنى صار [كما فعل ذلك في قوله تعالى: ﴿... وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤] فالمعنى وما صار أكثرهم مؤمنين مع ما سمعوا من الآية العظيمة الموجبة له بما ذكر من الطرفين فيكون

[١١]

٢١٤ س: وقيسون.

٢١٥ ق - السلام.

٢١٦ س: المهلكون.

٢١٧ س - مثل.

٢١٨ س - إياها.

٢١٩ س - عظيمة.

٢٢٠ س: موجب.

٢٢١ س + صلى الله عليه وسلم.

٢٢٢ ي: الدالة.

٢٢٣ س ف ق ي: استمرارهم.

٢٢٤ س ف ق ي - واستمرارهم عليه.

والإخبارُ بعدم الصيرورة قبل الحدوث للدلالة على كمال^{٢٢٥} تحقُّقه [وتقرّره] كقولهِ تعالى:
﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ...﴾ [النحل، ١/١٦]. انتهى^{٢٢٦}

أقول: فيه محذور من وجوه:^{٢٢٧} أما أولاً: فلما قيل^{٢٢٨} من قَبْل من أن «حمل ﴿كَانَ﴾ على الصلة مع ظهور الوجه الصحيح غير صحيح.»^{٢٢٩} وقد لزمه هنا بعد هذا حمل الجملة الاسميّة باعتبار الاستمرار على أنّهم لا يكونون بعد نزول هذه الآية مؤمنين؛ وإن جُعِل بمعنى صار يلزم جعله مضارعاً مثل: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾؛ فهذا أيضاً مع إمكان المعنى العاري عن التكلف غير مناسب.

وأما ثانياً: فلأن إرجاع ضمير ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ إلى قوم نبينا^{٢٣٠} صرف عن مرجعه المتقدّم المذكور لفظاً سيّما في القصص الآتية المصدّرة بـ ﴿كَذَّبَتْ﴾.^{٢٣١}

وأما ثالثاً: فلأن قوله: "ويقيسوا^{٢٣١} شأن النبي^{٢٣٣} بشأن موسى عليهما السلام" إلخ، لا يخ [لا يخلو]^{٢٣٤} عن صعوبة إذ الأمر المشترك بينهما ليس إلا أن كلاّ منهما نبيّ مؤيّد بالمعجزات مطلقاً، وأما إن نُظِر إلى خصوصيّات ما سبق، فلا يخفى أنّه لا مشاركة بينهما، وكذا قياس حالهم على حال فرعون وحال قومه فلا يخ [فلا يخلو]^{٢٣٥} عنها على هذا القياس.

٢٢٥ س - كمال.

٢٢٦ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٨٢-٣٨٣ (الشعراء، ٢٦/٦٧).

٢٢٧ في هامش ف ق: لا يخفى عليك (1) أيها (2) المصنّف (3) المتأمل أنّ هذه المحذورات على الطرفين؛ (4) إذا نظرت (5) في كلّ منها فرداً فرداً يمكن دفع كلّ واحد منها وقبوله، وإذا جمعت الأربعة وجعلتها (6) حبلاً مؤلّفاً ينقلب المحذور محظوراً. «منه». | (1) ق: علي؛ (2) ق - أيها؛ (3) ق: المنصف؛ (4) ق: الطرفين؛ (0) ق: نظر؛ (6) ق: جعلت.

٢٢٨ في هامش ف: قاله سعدي چلبی.

٢٢٩ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبی، ١٥٤ ظ.

٢٣٠ س + صلى الله عليه وسلّم.

٢٣١ سورة الشعراء، ٢٦/١٠٥، ١٢٢، ١٤١، ١٦٠.

٢٣٢ س: ويقيسون.

٢٣٣ س + عليه السلام.

٢٣٤ س: لا يخلو.

٢٣٥ س: فلا يخلو.

[١١ظ] وأما رابعاً: فلأن هاتين / الآيتين^{٢٣٦} نسق منظم^{٢٣٧} في سبع مواضع^{٢٣٨} لا بد من تنسيق تفسيرهما^{٢٣٩} على نظام واحد مهما أمكن؛ ومن جملة ذلك ما في قصة النبي لوط عليه السلام ذُكر فيها من حال قوم لوط^{٢٤٠}، فعلهم الشنيع المعهود، ثم إهلاك جميعهم.^{٢٤١} وكذا في قصة النبي شعيب عليه السلام ذُكر من حال^{٢٤٢} أصحاب الأيكة عملهم المتعلق بالكيل والوزن، ثم إهلاك جميعهم من غير تصريح بحيثية كفر كل قوم؛ فلا يناسب فيهما أن يقال: "لَايَةٌ... موجبة" لإيمان قريش^{٢٤٣} بأن "قيسوا... حال أنفسهم بحال أولئك [المكذّبين] المهلكين ويجتنبوا تعاطي ما كانوا يتعاطونه من [الكفر و] المعاصي". هذا على الطريق الأول.

وأما على الطريق الثاني، ففيه أيضاً محذور من وجوه أربعة: أما أولاً وثانياً فقد ذكرناهما.

وأما ثالثاً: فلأن كلا من كلتا القصتين^{٢٤٤} ذُكرتا على وجه الإجمال لذكرهما مفصلةً في سورة أخرى،^{٢٤٥} فكل منهما ذكر مُحدث بحسب نظمه الكريم وليستا بحسب معناهما ذكراً مُحدثاً يوجب تذكراً مُحدثاً لهما؛ فلا وجاهة في أن يقال: وما أكثرهم بمؤمنين^{٢٤٦} بك بأن يتدبروا في حكايتك لقصتهم من غير أن يسمعها من أحد بناءً على أنهم قد سمعوا^{٢٤٧} منه عليه السلام مفصلةً قبل نزول هذه الآية.^{٢٤٨} وقوله: "مع^{٢٤٩} كون كل من الطريقين ممّا يُؤدّي إلى الإيمان^{٢٥٠} قطعاً" محلّ تردّد.

٢٣٦ ف: فلأن هذه الآية، صح هامش.

٢٣٧ ق: منتظم.

٢٣٨ الشعراء، ٢٦/٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠.

٢٣٩ ق: تفسيرها. | ف: تفسيرها، صح هامش.

٢٤٠ ق + عليه السلام.

٢٤١ ف: جميعه، صح هامش.

٢٤٢ س - حال.

٢٤٣ ف ق ي: القريش، صح هامش ف.

٢٤٤ س: القصيتين.

٢٤٥ [يحتمل أن يريد المؤلف سورة هود].

٢٤٦ س: مؤمنين.

٢٤٧ س - سمعوا.

٢٤٨ ق: الآيات.

٢٤٩ س: من.

٢٥٠ س ف ق ي: كون حكايتك ممّا يُؤدّي إلى إيمانهم.

وأما رابعا: فلأنَّ آخر هذه القصة / قوله تعالى: ﴿وَأَنجَيْنَا... ثُمَّ أَعْرَفْنَا...﴾ [الشعراء، ٢٦/٦٥-٦٦] وكذا آخر قصة لوط عليه السلام قوله تعالى: ﴿فَنَجَّيْنَاهُ... ثُمَّ دَمَرْنَا... وَأَمْطَرْنَا...﴾ [الشعراء، ٢٦/١٧٠-١٧٣] فالمتبادر إنَّ ﴿ذلك﴾^{٢٥١} إشارة إلى نفس المحكيّ المشتمل على الأفعال العجيبة الإلهية، لا إلى حكايتها.

ثمَّ قال الأستاذ [أبو السعود] في ردِّ ما قاله القوم: «وأما ما قيل من أن ضمير ﴿أَكْثَرَهُمْ﴾ لأهل عصرِ فرعونَ من القبطِ وغيرهم، وأنَّ المعنى: وما كان^{٢٥٢} أكثر أهل مصر^{٢٥٣} مؤمنين حيث^{٢٥٤} لم يؤمن منهم إلاَّ آسية وحزقيل» إلى قوله: «فَبِمَعْزَلٍ مِنَ التَّحْقِيقِ. كيف لا، ومساق كلِّ قصة من القصص الواردة في السورة الكريمة، سوى قصة إبراهيم عليه السلام إنما هو لبيان حال طائفة معينة قد عتوا عن أمر ربهم وعصوا رسله عليهم السلام كما يفصح عنه تصدير القصص بتكذيبهم المرسلين بعد ما شاهدوا بأيديهم من الآيات العظام ما يوجب عليهم الإيمان، ويزجرهم عن الكفر والعصيان، وأصروا على ما هم عليه من التكذيب، فعاقبهم الله تعالى لذلك بالعقوبة الدنيوية، وقطع دابرهم بالكلية، فكيف يمكن أن يُخبر عنهم بعدم إيمان أكثرهم لا سيما بعد الإخبار بإهلاكهم وعدَّ المؤمنين من جملتهم أولًا^{٢٥٦} وإخراجهم منها آخرًا مع عدم مشاركتهم^{٢٥٧} لهم في شيء مما حكي عنهم من الجنائيات أصلاً مما يجب تنزيه التنزيل / عن أمثاله؛ فتدبر» انتهى.^{٢٥٨}

[١٢ظ]

وخلاصة رده: أن مساق قصة قوم لوط عليه السلام مثلاً على أن يقال: كذب قوم لوط^{٢٥٩} قوم لوط نبيهم عليه السلام، وكفروا به، ولم يطيعوه؛ فعاقبهم الله تعالى وأهلك جميعهم. ففي عقيب هذا لا فائدة في أن يقال: هؤلاء بعينهم لم يكن أكثرهم مؤمنين، ولا صحة في أن يقال: بعض هؤلاء

٢٥١ س: أن يكون؛ في هامش ق: لفظه "ذلك" في القرآن.

٢٥٢ ق - ﴿أَكْثَرَهُمْ﴾ لأهل عصرِ فرعونَ من القبطِ وغيرهم، وأنَّ المعنى وما كان.

٢٥٣ س: أهلهم.

٢٥٤ س - مصر.

٢٥٥ س: من حيث.

٢٥٦ ف - أولًا.

٢٥٧ ي: مشاركتهم.

٢٥٨ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٨٣-٣٨٤ (الشعراء، ٢٦/٦٨).

٢٥٩ ق: كذبت.

بعينهم مؤمنون، وأن جعلَ عبارة^{٢٦٠} ﴿قَوْمٍ لُّوطٍ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ١٦٠] في صدرها عامًا لمن آمن به ولمن كفر فهو تكلف قبيح.

أقول: الضمائر في عبارة ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ ليست براجعة إلى القوم الكفرة المهلكين المذكورين بعينهم، كما هو المتبادر، بل إلى الناس الموجودين بعد إهلاك المهلكين المشاهدين لإهلاكهم المكلفين بالإيمان بذلك النبي عليه السلام.^{٢٦١} ثم إن عبارة ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ ليست لإفادة أن أكثرهم كافر وبعضهم مؤمن، بل المقصود في مقام التسليّة بيان كثرة من لم يؤمن في نفسه من غير نظر إلى أنه هل وجد في ذلك الزمان من يؤمن بذلك النبي أو لم يوجد، فمعنى: ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ جماعة موصوفون بزيادة الكثرة، وهذا ينفك^{٢٦٢} جدًّا في قصّة إبراهيم وشعيب عليهما السلام.

ثم قال الأستاذ [أبو السعود] في بيان الطريق الثاني: «أو إن فيما فصل من القصّة من حيث حكايته عليه السلام إيّاها [على ما هي عليه] من غير أن يسمعها من أحدٍ لآية.»^{٢٦٣}

فإن قلت: صدر هذه القصّة في تقدير: اذكر ﴿إِذْ نَادَى رَبُّكَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ١٠]؛ فالأنسب أن يقول: أو^{٢٦٤} إن في ذكرك وحكايتك / هذه القصّة، ليكون إشارةً إلى مصدر اذكر.

قلت: لا يمكن هذا في القصص المصدرية ﴿كَذَّبَتْ﴾^{٢٦٥}؛ فأراد نظم جميعها في سلك واحد.^{٢٦٦}

٢٦٠ ف + عن.

٢٦١ في هامش ف: قوله "بل إلى الناس" إلخ، هذا مفهوم من كلام صاحب الكشّاف والبيضاوي؛ فتأمل. «منه». | انظر: الكشّاف للزمخشري، ٣ / ٣٠٨ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧)؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٥٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧).

٢٦٢ ق: ينفك.

٢٦٣ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٨٢ (الشعراء، ٢٦ / ٦٧).

٢٦٤ ق: و.

٢٦٥ سورة الشعراء، ٢٦ / ١٠٥، ١٢٢، ١٤١، ١٦٠.

٢٦٦ ي + تم؛ س - وخلاصة رده: أن مساق قصّة قوم لوط عليه السلام... فأراد نظم جميعها في سلك واحد. | في هامش ف: تمّ المبحث الثاني.

[المبحث الثالث]

[الشعراء، ٢٦ / ٩٠-٩١]

قوله تعالى في سورة الشعراء^{٢٦٧} ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾
[الآيات، الشعراء، ٢٦ / ٩٠-٩١]

اتَّفَقَ أئِمَّةُ التَّفْسِيرِ عَلَى أَنَّ الْفَعْلَيْنِ مَعْطُوفَانِ عَلَى ﴿لَا يَنْفَعُ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٨٨] وَأَوَّلُهُمَا
بِالْمُضَارِعِ بِتَقْدِيرٍ: يَوْمٌ تُزْلَفُ وَتُبْرَزُ. وَقَالُوا مَجْمُوعٌ مَا وَرَدَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿... فَتَكُونُ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ١٠٢] كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمِهِ^{٢٦٨}.

وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو حَيَّانَ وَالشَّيْخُ شَهَابُ الدِّينِ السَّمِينُ^{٢٦٩} [الحلبي]: «جَعَلَ ابْنُ عَطِيَّةٍ [ت.
٥٤١ هـ / ١١٤٧ م]^{٢٧٠} قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمٌ لَا يَنْفَعُ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٨٨] إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ^{٢٧١} مِنْ
كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ إِعْرَابِهِ ﴿يَوْمٌ لَا يَنْفَعُ﴾ بِدَلَالَةٍ مِنْ ﴿يَوْمٌ يُعْشَوْنَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٨٧] وَهُوَ
مَرْدُودٌ بِأَنَّ الْعَامِلَ فِي الْبَدَلِ هُوَ الْعَامِلُ فِي الْمَبْدَلِ مِنْهُ» انْتَهَى كَلَامُهُمَا^{٢٧٢}.

يَقُولُ الْفَقِيرُ عَبْدُ الْبَاقِيِ ابْنُ الْمَوْلَى طُورَسُونِ عَفِي عَنْهُمَا^{٢٧٣} شَأْنَ هَذِهِ الْآيَاتِ^{٢٧٤} بِحَسَبِ
مَفْهُومِهَا^{٢٧٥} يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ كَلَامًا إِلَهِيًّا إِتِمَامًا لِكَلَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِإِكْمَالِ بَيَانِ أَحْوَالِ
يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَأَهْوَالِهِ؛ فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء،
٢٦ / ٨٩] نَهَايَةَ كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى^{٢٧٦}: ﴿وَأُزْلِفَتِ...﴾ [الشعراء،

٢٦٧ ق - في سورة الشعراء.

٢٦٨ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩١ (الشعراء، ٢٦ / ٩٠-٩١)؛ روح البيان للبروسوي، ٦ / ٢٨٨ (الشعراء،
٢٦ / ٩٠-٩١).

٢٦٩ ف: ق: ابن السمين؛ ي - والشَّيْخُ شَهَابُ الدِّينِ السَّمِينُ،^(١) صَحْ هَامِش. | ي: ابن السمين.

٢٧٠ الْمُحَرَّرُ الْوَجِيزُ لِابْنِ عَطِيَّةٍ، ٦ / ٤٩٢.

٢٧١ الشعراء، ٢٦ / ٨٨-٩١.

٢٧٢ الْبَحْرُ الْمَحِيطُ لِأَبِي حَيَّانَ، ٧ / ٢٠ (الشعراء، ٢٦ / ٨٨)؛ الدَّرَجَاتُ الْمَصُونَةُ لِلسَّمِينِ الْحَلْبِيِّ، ٨ / ٥٣٢ (الشعراء، ٢٦ / ٨٨). |
ي - كَلَامُهُمَا.

٢٧٣ ي - يَقُولُ الْفَقِيرُ عَبْدُ الْبَاقِيِ ابْنُ الْمَوْلَى طُورَسُونِ عَفِي عَنْهُمَا. | ي: أقول.

٢٧٤ ي: الْكَلِمَاتُ.

٢٧٥ ي - بِحَسَبِ مَفْهُومِهَا.

٢٧٦ ي - قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٨٩] نَهَايَةَ كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَيَكُونُ قَوْلُهُ
تَعَالَى.

٩١ / ٢٦] ابتداء الكلام^{٢٧٧} الإلهي^{٢٧٨} ويكون الواو ابتدائيةً، لكن صدر القصة ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الشعراء، ٦٩ / ٢٦] وأخرها ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً...﴾ [الشعراء، ١٠٣ / ٢٦]؛ فالمتبادر كون جميع ما بينهما نبأ إبراهيم عليه السلام وكلامه.

[ظ١٣]

قال الإمام البيضاوي: / «في اختلاف الفعلين ترجيح لجانب الوعد»^{٢٧٩}

حاصله: حمل التقريب على التقريب^{٢٨٠} المعنوي بمعنى: أنها أعدت لهم وجعلت مهيةً سهلةً الدخول. وأمّا إظهار الجحيم فلا يستلزم تقريبها.^{٢٨١}

قال المولى ابن كمال باشا: «في اختلاف الفعلين دلالة على أن أرض المحشر قريبة من الجحيم» انتهى.^{٢٨٢}

أقول:^{٢٨٣} حاصله: أن الجنة بعيدة من أرض المحشر بُعداً مكانياً، والنار قريبة منها قرباً مكانياً؛ فالجنة قُرِبَتْ إلى المحشر دون الجحيم؛ فلذلك أسند الإزلاف إلى الجنة. وهذا مبني على مسألتين:

الأولى:^{٢٨٤} ما ذهب إليه أكثر أهل السنة؛ من أن الجنة الآن فوق السماوات السبع، والنار الآن تحت الأرضين السبع. قال جلال الدين السيوطي [ت. ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م] في إتمام الدراية: «نعتقد أن الجنة في السماء... ونقف عن النار، أي: نقول محلّها حيث لا يعلمه إلا الله.^{٢٨٥} فلم يثبت عندي حديث أعتمده في ذلك، وقيل: تحت الأرض» انتهى.^{٢٨٦}

٢٧٧ ي: كلام.

٢٧٨ ي - الإلهي.

٢٧٩ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢ / ٧٥٤ (الشعراء، ٩١ / ٢٦).

٢٨٠ ق - على التقريب.

٢٨١ س - اتفق أئمة التفسير على أن الفعلين معطوفان على... وأمّا إظهار الجحيم فلا يستلزم تقريبها. | ي - قال الإمام البيضاوي: «في اختلاف الفعلين ترجيح لجانب الوعد»... وأمّا إظهار الجحيم فلا يستلزم تقريبها.

٢٨٢ ي: قال المولى ابن كمال باشا رحمه الله: «﴿وَأَزْلَقْتُ﴾ أي: قُربْتُ... ﴿وَيَبَّرْتُ﴾ أي: أظهرت... في اختلاف الفعلين دلالة على أن أرض المحشر قريبة من الجحيم» انتهى. | تفسير لابن كمال باشا، ٧ / ٣٩٨ (الشعراء، ٩١ / ٢٦).

٢٨٣ ي: يقول الفقير عبد الباقي ابن المولى طورسون عفي عنهما.

٢٨٤ ي - مسألتين، الأولى.

٢٨٥ س + تعالى.

٢٨٦ إتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطي، ص ١٤.

الثانية: ٢٨٧ أن موضع الحشر هو وجه هذا الأرض، ٢٨٨ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ [إبراهيم، ١٤/٤٨] بمعنى يَمُدُّهَا اللَّهُ تَعَالَى مَدَّ الْأَدِيمِ فَيَسْطُهَا، فحين زالت كَرِيَّتُهَا وانبسَطت تَظْهَرُ ٢٨٩ الجحيمُ. ٢٩٠

فأقول: ٢٩١ ثبت في الأحاديث أن الصراط يوضع ٢٩٢ بين ظهرائي جهنم، يَعْبُرُ عَلَيْهِ النَّاسُ، وبعد العبور يدخل المسلمون الجنة؛ ٢٩٣ فلا بعد في أن تكون ٢٩٤ الجنة أبعد والجحيم أقرب من موضع الحشر، ٢٩٥ لكنَّ الغالب أن مَنْ دخل الجنة يدخل بطريق العبور على الصراط / والصعود من الأسفل إلى الأعلى، لا أن الجنة تحرك من جانب إلى جانب. ثم إن الإمام القرطبي [ت. ٦٧١ هـ/ ١٢٧٣ م] نقل في كتابه المسمى ٢٩٦ بـ"التذكرة" أحاديث كثيرة؛ فاختر أن الأرض تبدل بمعنى أن الله تعالى يخلق أرضاً أخرى بيضاء من فضة لم يُسَفِّكْ عليها دمَّ حرام قط، ولا جرى عليها ٢٩٧ ظلم قط، ٢٩٨ والعلم عند الله تعالى.

[١٤]

٢٨٧ ي - قال جلال الدين السيوطي... الثانية؛ ي + وعلى.

٢٨٨ ي + ﴿... إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر، ٨٩/٢١] وتغيّرت عن حالتها هذه يظهر الجحيم بلا حاجة إلى التقريب. وقال الإمام البيضاوي: «في اختلاف الفعلين ترجيح لجانب الوعد»^(١) حاصله حمل التقريب على التقريب^(٢) المعنوي بمعنى أنها أعدت لهم^(٣) وجعلت مهيباً سهلة الدخول وأما إظهار الجحيم فلا يستلزم تقريباها. | (١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٤٧٥ (الشعراء، ٢٦/٩١). | (٢) ي - على التقريب، صحح هامش؛ (٣) ي - أعدت لهم.

٢٨٩ ف ق: يَظْهَرُ.

٢٩٠ ي - وقوله تعالى ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ [إبراهيم، ١٤/٤٨] بمعنى يَمُدُّهَا اللَّهُ تَعَالَى مَدَّ الْأَدِيمِ فَيَسْطُهَا فحين زالت كَرِيَّتُهَا وانبسَطت تَظْهَرُ الجحيمُ.

٢٩١ س ي: أقول.

٢٩٢ س ف ق: توضع.

٢٩٣ ﴿يُوضَعُ الصَّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَائِي جَهَنَّمَ، عَلَى حَسَلِكِ كَحَسَلِكِ السَّعْدَانِ، ثُمَّ يَسْتَجِيرُ النَّاسُ، فَنَاجٍ مُسَلِّمٌ، وَمَخْدُوجٌ بِهِ، ثُمَّ نَاجٍ، وَمُخْتَبَسٌ بِهِ، وَمُنْكَوسٌ فِيهَا.﴾ ابن ماجه، "الزهد"، ٣٣.

٢٩٤ س ف ي: يكون.

٢٩٥ ي + وإنما الإشكال في تحريك الجنة وتقريبها، والعلم عند الله تعالى. قال المولى سعدي جلبي: «ثم في تقديم إزلاف الجنة إيماء إلى سبق رحمة على غضبه»^(١) أقول: هذه النكتة جارية على ما قاله المولى [ابن كمال باشا] (٢) أيضاً. | (١) حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي جلبي، ١٥٨. (٢) انظر: تفسير لابن كمال باشا، ٧/٣٩٨ (الشعراء، ٢٦/٩١).

٢٩٦ س - كتابه المسمى.

٢٩٧ ف: عليه؛ س ق: فيها.

٢٩٨ انظر: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي، ص ١/٥٠١-٥٠٧.

قال المولى أبو بكر الرازي [ت. بعد ٦٦٦ هـ / ١٢٦٨ م] في أسوئته: «فإن قيل: كيف قال الله تعالى: ﴿وَأَزْلَفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الشعراء، ٩٠/٢٦] أي: قرّبت، والجنة لا تنقل من مكانها ولا تحوّل؟ قلنا: معناه: وأزلف^{٢٩٩} المتّقون إلى الجنة، كما يقول الحجاج^{٣٠٠} إذا دَنُو إلى مكّة: "قرّبت مكّة منّا". وقيل: معناه: أنّها كانت محجوبة عنهم، فلمّا رفعت الحجب بينها وبينهم كان ذلك تقريباً لها. انتهى^{٣٠١}.

فإن قلت: قوله: "والجنة لا تنقل من مكانها ولا تحوّل." إن كان بناءً على عظمها^{٣٠٢} وسعتها واستقرارها، كما أنّ العقارات في الدنيا ليست من المنقولات، فهذا قياس باطل في مقابلة صريح الإزلاف في مواضع^{٣٠٣}. قال القرطبي في التذكرة: «مسلم^{٣٠٤} عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام، مع كلّ زمام سبعون ألف ملك يجرونها.» إلى قوله: «معنى "يؤتى بها": يُجاء بها من المحلّ الذي خلقها الله تعالى فيه، فثُدّار بأرض المحشر حتى لا يبقى^{٣٠٥} للجنة طريق إلا الصراط» / انتهى^{٣٠٦}. فلم لا يمكن بقدرة الله تعالى نقل الجنة أيضًا من مكان إلى مكان؟

[١٤ظ]

قلت: نعم، كلاتهما بالنظر إلى قدرة الله تعالى سيان في إمكان النقل، لكنّ ما ظفرنا في كتب الأحاديث بنقل يدلّ على نقل الجنة.

ثمّ أقول: توجيهه الثاني قاصر حيث يكون مصححًا لإسناد الإزلاف إلى الجنة مع^{٣٠٧} قطع النظر عن رفع الحجب بين الجحيم والغاوين؛ فيردّ أنّ هذا المعنى حال الجحيم، ولذلك قيل: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ﴾، فما وجه اختلاف الفعلين^{٣٠٨}.

٢٩٩ س ف ق: وأزلفت.

٣٠٠ س: الحاج.

٣٠١ أمّودج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب التنزيل لأبي بكر الرازي، ص ٣٧٤ (الشعراء، ٩٠/٢٦).

٣٠٢ س: أعظمها.

٣٠٣ ق + من القرآن العظيم؛ في هامش ف: من القرآن العظيم. «منه».

٣٠٤ في هامش ف: أي: روى الإمام المسلم (ت. ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) في صحيحه. «منه». | انظر: الصحيح للمسلم، كتاب الجنة، ٢٩ (٢٨٤٢).

٣٠٥ س - لا يبقى.

٣٠٦ التذكرة في أحوال الموتى والآخرة للقرطبي، ص ٨٤٦، ٨٤٨.

٣٠٧ ق - مع.

٣٠٨ ي - لكنّ الغالب أنّ من دخل الجنة يدخل بطريق العبور على الصراط... ولذلك قيل ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾، فما وجه اختلاف الفعلين.

[الشعراء، ٢٦ / ٩٤-٩٨]

قوله تعالى: ﴿فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ
تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِذْ نَسَوْنَكُمْ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٩٤-٩٨]

قال الأستاذ [أبو السعود]:^{٣٠٩} «﴿فَكَبِّبُوا فِيهَا﴾ أي: ألقوا في الجحيم على وجوههم مرّة
بعد أخرى إلى أن يستقرّوا في قعرها. ﴿هُم﴾ أي: آلهتهم. ﴿وَالْغَاوُونَ﴾ الذين كانوا يعبدونهم.
وفي تأخر^{٣١٠} ذكرهم عن ذكر آلهتهم رمز إلى أنّهم يؤخّرون عنها في الكبكية» انتهى.^{٣١١}

أقول: يعني: أن "واو الجمع" ولفظ ﴿هُم﴾ مخصوصان بالعقلاء؛ فالظاهر أن يرجعوا إلى
العبد، ويقال مثلاً: هم وما يعبدون، فنزل الأصنام منزلة العقلاء تهكماً أو بناءً على إعطاء الفهم
والنطق، فقيل: ﴿هُم﴾، وقدم^{٣١٢} للرمز المذكور، فلزم ذكر العبد بالاسم الظاهر بأن يقال مثلاً:
هم والعابدون، وأريد التنصيص والتسجيل عليهم بوصف الغواية؛ فقيل: ﴿هُم وَالْغَاوُونَ﴾،
فالغاوون^{٣١٣} عين الغاوين الأول.^{٣١٤}

ثم قال [أبو السعود]: «﴿وَجُنُودُ إِبْلِيسَ﴾ أي: شياطينه الذين^{٣١٥} كانوا يغفونهم [ويوسوسون
إليهم] ويسوّلون عليهم ما هم عليه من عبادة الأصنام. [وسائر فنون الكفر والمعاصي ليجتمعوا
في العذاب حسبما كانوا مجتمعين فيما يوجهه] / وقيل: أي: متّبِعُوا إبليسَ من عصاة الثقلين؛
والأوّل هو الوجه.»^{٣١٦}

[١٥]

٣٠٩ ي + رحمه الله.

٣١٠ س ق ي: تأخير.

٣١١ ي: إلى آخره. | إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩١ (الشعراء، ٢٦ / ٩٤).

٣١٢ س - وقدم.

٣١٣ ي - فالغاوون، صح هامش.

٣١٤ انظر: الشعراء، ٢٦ / ٩١.

٣١٥ س - الذين.

٣١٦ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩١-٣٩٢ (الشعراء، ٢٦ / ٩٥-٩٦).

أقول: وجه رجحان الأول: أن السباق والسياق^{٣١٧} بيان سوء حال المشركين في الجحيم، وقد قاله^{٣١٨} إبراهيم عليه السلام لقومه المشركين،^{٣١٩} فلا وجاهة لذكر حال قوم آخرين في هذا الخلال،^{٣٢٠} بل لا وجود لهم في ذلك العصر.^{٣٢١}

ثم قال [أبو السعود]: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ تأكيد للضمير^{٣٢٢} وما عطف عليه وقوله تعالى: ﴿قَالُوا...﴾ استئناف^{٣٢٣} إلخ.

أقول: كون ﴿أَجْمَعُونَ﴾ تأكيداً للمعطوفات الثلاثة مع ما فيه من جزالة المعنى يؤكدُه الوقف الكامل في ﴿أَجْمَعُونَ﴾، فيكون ﴿قَالُوا﴾ شروعا في حال من هو المقصود، فكأنه لَمَّا قيل: كبكب الغاوون مع معبوديهم ومضليهم.^{٣٢٤} قيل: ^{٣٢٥} فماذا قال الغاوون حين كبكبوا معهم؟ فقيل: قال ﴿الْغَاوُونَ... تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا﴾، «والحال أنهم في الجحيم بصدد الاختصام مع من معهم من المذكورين»^{٣٢٦} أي: الأصنام والشياطين «مخاطبين لمعبوديهم»^{٣٢٧} خاصة بقولهم^{٣٢٨} ﴿إِذْ نُسِوِيكُمْ﴾ على أن الله تعالى يجعل الأصنام ذا فهم ومخاصمين مع الشياطين^{٣٢٩} بأنكم أضللتمونا في هذا الفعل الشنيع.

٣١٧ س: السياق والسباق.

٣١٨ س: قال.

٣١٩ انظر: الشعراء، ٢٦/٦٩-١٠٤.

٣٢٠ س: الحال.

٣٢١ س: القصر.

٣٢٢ ف: تأكيداً للضمير.

٣٢٣ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٩٢ (الشعراء، ٢٦/٩٦).

٣٢٤ في هامش ي: فح [فحينئذ] يفيد الآية: أَنَّ كُلَّ مَنْ أَلْقَى فِي الْجَحِيمِ يُلْقَى عَلَى وَجْهِ الْكَبْكِبَةِ. أعادنا الله تعالى عنها وعنهما بفضلها. «منه».

٣٢٥ س: فقيل.

٣٢٦ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٩٢ (الشعراء، ٢٦/٩٦).

٣٢٧ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/٣٩٢ (الشعراء، ٢٦/٩٦).

٣٢٨ س - بقولهم.

٣٢٩ في هامش ق ي: قوله "ومخاصمين مع الشياطين"^(١) لم يتعرّض الأستاذ [أبو السعود] لذكره^(٢) بناءً على أنه لم يُذكر في القرآن، ونحن ذكرناه^(٣) لقوله "مع من معهم". «منه». | ^(١) ي - قوله "ومخاصمين مع الشياطين"؛ ^(٢) ي: لذكره الأستاذ؛ ^(٣) ي: ذكرنا.

وأقول: قال الجوهري [ت. قبل ٤٠٠هـ / ١٠٠٩م]: «اختصم القوم وتخاصموا بمعنى»^{٣٣٠} فعلى هذا يكون ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ للمشاركة بين الإثنين؛ فح [فحينئذ] يخاصم العبد بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ.

قال الأستاذ [أبو السعود]: «بصد الاختصام مع مَنْ معهم»^{٣٣١} يشعر حملة على معنى يخاصمون الأصنام^{٣٣٢} والشياطين بحذف المفعول.

/ قال الإمام البغوي [ت. ٥١٦هـ / ١١٢٢م] في معالم التنزيل: «قال الزجاج: "طرح" بعضهم على بعض. "وقال القتيبي: "ألقوا على رؤوسهم." ﴿هُمُ وَالْغَاوُونَ﴾ يعني: الشياطين. قاله قتادة ومقاتل والكلبي: "كفرة الجن." ﴿وَجُنُودٌ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ [وهم] أتباعه ومَنْ أطاعه مِنْ الجن^{٣٣٤} والإنس. ويقال: ذرّيته» انتهى.^{٣٣٥}

[١٥]

أقول: الظاهر أنّ قوله: "يعني: الشياطين" إلى آخره، تفسير للمغاوين^{٣٣٦} لا للضمير ﴿كَبُكِبُوا﴾^{٣٣٧}، فكانّه يقول لفظه ﴿هُمُ﴾ كضمير ﴿قِيلَ لَهُمْ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٩٢] راجع إلى الغاوين الأول^{٣٣٨}، فلزمه^{٣٣٩} تفسير الغاؤون الثاني^{٣٤٠} بعد الضمير بما هو غير الأول؛ فح [فحينئذ] يكون حاصل الآية الكريمة: فككب فيها العبد والشياطين وعصاة الثقلين، أو يكون حاصلها: ككب فيها العبد وكفرة الجنّ وذريّة الشياطين. ويردّ عليه أنّه لم يتعرّض ح [حينئذ] لككبة الأصنام، وهي أيضاً مطروحة مع العبد كما يشهد به الخطاب في ﴿إِذْ نُسَوِّكُمُ﴾.

٣٣٠ الصحاح للجوهري، ٥ / ١٩١٣.

٣٣١ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩٢ (الشعراء، ٢٦ / ٩٦).

٣٣٢ ق + وقول الأستاذ والأصنام.

٣٣٣ س ف ق ي: طرحوا.

٣٣٤ ق - ﴿وَجُنُودٌ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ [وهم] أتباعه ومَنْ أطاعه من الجنّ.

٣٣٥ معالم التنزيل للبغوي، ٦ / ١١٩ (الشعراء، ٢٦ / ٩٤).

٣٣٦ ق ي: للغاوين.

٣٣٧ في هامش ي: لا للضمير ﴿كَبُكِبُوا﴾، لأنّ الضمير الغائب لا بدّ تقدّم ذكر ما يرجع إليه، والشياطين وكفرة الجنّ لم يتقدّم ذكرهما. «منه».

٣٣٨ انظر: الشعراء، ٢٦ / ٩١.

٣٣٩ ق: فلائّه.

٣٤٠ انظر: الشعراء، ٢٦ / ٩٤.

ثم قال [البغوي]: «أي: قال^{٣٤١} ﴿الْعَاوُنَ﴾ للشياطين والمعبودين، فهم^{٣٤٢} فيها ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ مع المعبودين ويجادل بعضهم بعضا ﴿تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا...﴾ انتهى^{٣٤٣}.

أقول: عمم المقول له بقوله: "للشياطين والمعبودين" وخصص خصومهم بالمعبودين، ولو عكس كما سبق لكان أليق.^{٣٤٤} ثم إن قوله: "ويجادل بعضهم بعضا" تصريح بأن الاختصاص من الجانبين؛ فلا بد من أن يقول على أن الله تعالى يُنطق الأصنام، ولم يذكره.

قال الإمام البيضاوي: ﴿﴿وَجُنُودُ إِبْلِيسَ﴾ متبوعه من عصاة / الثقلين أو شياطينه. [١٦] ﴿أَجْمَعُونَ﴾ تأكيد للجنود إن جعل مبتدأ خبره ما بعده، أو^{٣٤٥} للضمير وما عطف عليه» انتهى^{٣٤٦}.
يعني: إن لم يجعل مبتدأ، بل معطوفاً، فهو تأكيد للمعطوفات الثلاثة، و﴿قالوا﴾ استئناف.

ثم قال [البيضاوي]: «وكذا الضمير المنفصل وما يعود إليه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ...﴾ على أن الله سبحانه يُنطق الأصنام، فتخاصم العبد، ويؤيده الخطاب في ﴿نَسَوِيكُمْ﴾»^{٣٤٧}.

أقول بتوفيقه تعالى: يعني: كما أن في إعراب هذه الآية^{٣٤٨} احتمالين، كذا في الضمير المنفصل في ﴿وَهُمْ﴾ بحسب ما يعود إليه احتمالان.^{٣٤٩} وأما الضمير المتصل في ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ فمرجه متعين بعد ما تعين الأول، ولا يبعد أن يقال كذا في الضمير المنفصل وفي المتصل في ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ العائد إليه احتمالان بحسب ما يرجعان إليه، وأما ضمير ﴿قَالُوا﴾ فعلى كل حال يرجع^{٣٥٠} إلى ﴿الْعَاوُنَ﴾ العبد بشهادة أن المقول مقولهم الاحتمال

٣٤١ س - قال.

٣٤٢ ق ي: وَهُمْ.

٣٤٣ معالم التنزيل للبغوي، ٦/١١٩-١٢٠ (الشعراء، ٢٦/٩٦).

٣٤٤ في هامش ق ي: يعني لو اكتفى في الأول بقوله "للمعبودين" وقال في الثاني "مع الشياطين والمعبودين" لكان أحسن. «منه».

٣٤٥ س ف ق ي: وإلا.

٣٤٦ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٥٤ (الشعراء، ٢٦/٩٥).

٣٤٧ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٥٤ (الشعراء، ٢٦/٩٥-٩٨).

٣٤٨ ق - الآية.

٣٤٩ س: احتمالين. | في هامش ق: الثاني مختار سعدي چلبسي. (1) «منه». | (1) انظر: حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبسي، ١٥٨ و.

٣٥٠ س ق ي: راجع.

الأوّل أن يرجعاً إلى الأصنام مثل ﴿هُم﴾ الأوّل، يعني: قال العبدُ واعترفوا وتعجّبوا. والحال أنّ الأصنام يخاصمونهم قائلين: نحن جمادات مُبَرِّؤُونَ^{٣٥١} عن جميع المعاصي، وأنتم اتخذتمونا آلهةً فآلَفَيْتُمُونَا في هذه الورطة. وهذا مبنيّ على أنّ الله تعالى يُنطق الأصنامَ فتخاصم العبدُ، فعلى هذا يكون ﴿قَالُوا﴾ ابتداءً كلام الثاني أن يرجعاً إلى الجنود المبتدأ المفسّر بعصاة الثقلين، ويكونا / ضمير^{٣٥٢} المبتدأ في الخبر ويحذف^{٣٥٣} ضمير المفعول الراجع إلى الأصنام في ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ في تقدير: يخاصمونهم. وهذا أيضاً مبنيّ على أنّ الله تعالى يُنطق الأصنام فتخاصم مع مَنْ يخاصمها.

[١٦٦]

وهنا احتمال ثالث: حيث يجوز أن يكون الضمائر، أعني: ضمير ﴿وَهُمْ﴾ وضمير ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ وضميري^{٣٥٥} المتكلّم في ﴿كُنَّا﴾ و﴿نُسَوِّكُمْ﴾ راجعة إلى العبدِ مثل ضمير ﴿قَالُوا﴾، ويكون الاختصاص بين العبدِ وبعضهم مع بعض ويكون خطاب ﴿نُسَوِّكُمْ﴾^{٣٥١} للأصنام للمبالغة في التحسّر والندامة كخطاب المتحير^{٣٥٧} للحجر والشجر بلا حاجة إلى التزام الإنطاق، وإلى اعتبار حذف المفعول. والمعنى على الاحتمال الثالث: أنّ العبدِ مع تخاصم بعضهم مع بعض بأن قال الابن لأبيه والأخ لأخيه مثلاً: أنت مبدأ ضلالي ولو لا أنت لَكُنْتُ مؤمناً، اعترفوا بجرهم وتعجّبوا منه. هذا ما لاح بالبال العليل في تنوير أنوار التنزيل.

قال المحشّي سعدي چلبی: «أما ضمير ﴿قَالُوا﴾ فراجع إلى العبدِ»^{٣٥٨} سواء جعل خبراً أو استئنافاً، ثم قال: (يعني: أنّ ضمير ﴿وَهُمْ﴾ راجع إلى الجنود إن جعل مبتدأ، وإلى المعطوفات الثلاثة إن جعل عطفاً.)^{٣٥٩} واقتفى في ذلك أثر^{٣٦٠} المولى ابن كمال باشا.^{٣٦١}

٣٥١ س ي: متبرّؤون.

٣٥٢ ف: ويكونا وضمير.

٣٥٣ س: يحذف.

٣٥٤ س: الّتي.

٣٥٥ س: وضمير.

٣٥٦ س: ﴿إِذْ نُسَوِّكُمْ﴾

٣٥٧ س: المضطرّ. | ق ي + المضطرّ.

٣٥٨ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبی، ١٥٨ و.

٣٥٩ حاشية على القاضي البيضاوي لسعدي چلبی، ١٥٨ و.

٣٦٠ ف: الأثر.

٣٦١ ي + رحمه الله. | انظر: تفسير لابن كمال باشا، ٧/٣٩٩ (الشعراء، ٢٦/٩٥-٩٦).

أقول: على ما ذكره المحشّي ثانيا لا يحتاج إلى اعتبار حذف المفعول في ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ وعدم اعتباره مناسب لِمَا نقلناه عن الجوهري. وقد اخترنا مكانه ما ذكرناه أوّلاً، فما ذكرناه / أوّلاً إن لم يكن مراد^{٣٦٢} البيضاوي. فهو في نفسه احتمال معقول، وإن غفل عنه الفحول.

[١٧و]

ثمّ أقول: الاحتمال الذي ذكره المحشّي [سعدى چلبى] أوّلاً، مراد الإمام البيضاوي بلا شبهة. ولنا فيه شبهة^{٣٦٣} من وجهين؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ﴿جُنُودٌ إِبْلِيسَ﴾ إن^{٣٦٤} كان مبتدأً مفسّراً بعصاة الثقلين مؤكّداً بـ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ يكون عامّاً شاملاً لمن عبد الأصنام ولمن لم يعبد كاليهود والنصارى، ولا محالة يكون^{٣٦٥} ﴿قَالُوا﴾ خبره. وقد^{٣٦٦} قيل: إنّ ضميره راجع إلى ﴿الْغَاوُونَ﴾ خاصّةً، فلا يوجد في الآية حسن الانتظام^{٣٦٧} حيث يكون تقديرها: وعصاة الثقلين أجمعون. قال ﴿الْغَاوُونَ﴾، والحال أنّ العصاة يخاصمون الأصنام.

وأما ثانياً: فلأنّ المقول مقول العبد، والاختصاص مع الأصنام إنّما يصدر ممّن عبّد لأجل عبادتها؛^{٣٦٨} فلا وجه للتعميم المؤكّدح [حينئذ]، وإن كان ﴿قَالُوا﴾ خبراً وضميره راجعاً^{٣٦٩} إلى المبتدأ كضمير ﴿وَهُمْ﴾ يندفع ركاكة عدم الانتظام، ويردّ أنّ المقول مقول بعض منهم، وإن كان ﴿جُنُودٌ إِبْلِيسَ﴾ مبتدأً مفسّراً بشياطينه لا يكون ﴿قَالُوا﴾ خبره على كلا التقديرين، وإن كان ﴿قَالُوا﴾ ابتداءً كلام وكان ضميره وضمير ﴿وَهُمْ﴾ راجعين إلى المجموع المعطوفات الثلاثة، يردّ أيضاً أنّ المقول ليس مقولاً لمجموع الفرق الثلاث،^{٣٧٠} يخاصم مع كلّ من يصادفه نظره ويلاقيه من غير اعتبار صلاحية الآخر / للاختصاص، بل لمجرد حيرته وغاية ضجرته، ولا يبعد

[١٧ظ]

٣٦٢ ف: المراد.

٣٦٣ في هامش ف: شبهة على كلام البيضاوي.

٣٦٤ ق - إن.

٣٦٥ س - كان.

٣٦٦ س: تكون.

٣٦٧ س - قد.

٣٦٨ في هامش ي: يعني: يكون المبتدأ خالياً معطلاً. «منه».

٣٦٩ س: عبادتهما.

٣٧٠ س: راجع.

٣٧١ ف - بل مقول فرقة منهم ولا يبعد أن يقال كلّ شخص من الفرق الثلاث، صح هامش.

أن يراد بـ ﴿جُنُودُ إِبْلِيسَ﴾ على تقدير كونه مبتدأ ﴿الْعَاوُنَ﴾ بعينهم، وتكون^{٣٧٢} الإضافة للعهد،
فهذا العنوان بعد عنوان ﴿الْعَاوُنَ﴾ لتذليلهم.

[الشعراء، ٢٦/١٠٠-١٠١]

قوله تعالى ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدِّيقٍ حَمِيمٍ﴾ الآية [الشعراء، ٢٦/١٠٠-١٠١]

قال صاحب الكشّاف والبيضاوي: «﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ كما نرى للمؤمنين» إلخ.^{٣٧٣}

أقول: حاصل المعنى الأول: ليس لنا ملك ولا نبيّ يشفع لنا كما يشفعون لهم، وليس لنا
صديق من صلحاء المؤمنين كما نرى لهم ذلك.

وحاصل الثاني: إنّنا كنّا نعدّ بعض الأشخاص شفعاء في الدنيا كأصنامهم أو سادتهم
وكبراءهم ونعدّ بعضاً آخر في الدنيا أصدقاء، فما لنا الآن شخص منهم وهم حاضرون الآن،
لكنّهم لكونهم معدّيين مشغولين بأحوالهم الهائلة، ليسوا قادرين لنفعنا، فهم في حكم المعدوم
بذاته.

وحاصل الثالث: إنّنا وقعنا في مهلكة^{٣٧٤} وابتلينا ببلية ولا يخلصنا منها شيء، فح [فحينئذ]
لا حاجة إلى رؤيتهم شفاعة شخص للمؤمنين، ولا إلى اعتقادهم المذكور، بل مقصودهم بيان
مجرد امتناع الخلاص بسلب سببي الخلاص.

وأقول: على المعنى الثاني: قالوا: أوّلاً ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٩٩]
فكانّهم قالوا سادتنا وكبراءنا الذين أضلّونا مجرمون^{٣٧٥} ومعدّيون مثلنا / فلم يقدرُوا على نفعنا،
يعني: ربّوا على كونهم مجرمين^{٣٧٦} عدم سعيهم في نفعهم بالفاء، فتأمل.

[١٨]

٣٧٢ س: كون.

٣٧٣ «كما نرى المؤمنين لهم شفعاء من الملائكة والنبیین.» الكشّاف للزمخشري، ٣/٣١٢ (الشعراء، ٢٦/١٠٠)؛ «كما
للمؤمنين من الملائكة والأنبياء.» أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٥٤ (الشعراء، ٢٦/١٠٠).

٣٧٤ ق: ملكة.

٣٧٥ ي: مجرمين.

٣٧٦ في هامش ف ق: أي: لأجل كونهم مجرمين لم يقدرُوا. «منه».

قال الأستاذ [أبو السعود]: «على أن عدمهما كناية عن عداوتهما كما أن عدم المحبة في مثل قوله تعالى: ﴿... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة، ٢ / ٢٠٥] كناية عن البغض» الخ. ٣٧٧

أقول: نعم، قوله تعالى ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٦٧] يدل على أن أحلامهم وسادتهم وكبراءهم في الدنيا يصيرون في الآخرة أعداءهم وإن عدم شيء ونفيه يجوز أن يكون كناية عن وجود ضده المشهور وإثباته، لكن هذه الكناية غير ظاهرة، ولا حاجة إليها هنا. ٣٧٨

قال المولى ابن كمال باشا: ٣٧٩ «لما أتى بصيغة الجمع لمصلحة الفاصلة تُدورُ حَقَّ المقام بزيادة ﴿من﴾ التبعية» انتهى. ٣٨٠

يعني: إيراد الشافعين بصيغة الجمع لمجرد مصلحة الفاصلة، وإيراد الصديق مفرداً؛ لأنَّ المقام مقام المفرد. ومصلحة الفاصلة حصلت قبله، فهذا ناظرٌ إلى ما في التلخيص: من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق المثني والمجموع؛ ٣٨١ لأنَّ استغراق الجمع إنما يتناول كل جماعة جماعة، ولا ينافي خروج الواحد والإثنين. وكلام القوم ناظر إلى أنه لا فرق بين الاستغراقين؛ ٣٨٢ فقوله تعالى: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ يفيد ما أفاده ٣٨٣ ما لنا من شافع، ولو قيل: ما لنا من أصدقاء يفيد ما أفاده ما لنا من صديق. و﴿من﴾ زائدة / لا تبعية. فنكتة إيثار صيغة الجمع ما أفاده صاحب الكشاف. ٣٨٤

[١٨ظ]

٣٧٧ أو فما لنا من شافعين ولا صديق حميم ومن الذين كنا نعدّهم شفعاء وأصدقاء على أن عدمهما كناية عن عداوتهما كما أن عدم المحبة في مثل قوله تعالى ﴿... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة، ٢ / ٢٠٥] كناية عن البغض حسبما ينبىء عنه قوله تعالى ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٦٧]. «إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٣٩٣ / ٦ (الشعراء، ٢٦ / ١٠١).

٣٧٨ ي: هناك.

٣٧٩ ي + رحمه الله.

٣٨٠ تفسير لابن كمال باشا، ٤٠٠ / ٧ (الشعراء، ٢٦ / ١٠٠).

٣٨١ انظر: تلخيص المفتاح للقرظوبي، ٢١.

٣٨٢ ي: لكن الحق أنه لا فرق بين الاستغراق الجمع واستغراق المفرد.

٣٨٣ س: أفاد.

٣٨٤ انظر: الكشاف للزمخشري، ٣ / ٣١٣.

قال المحشّي سعدي چلبی: ٣٨٥ «لا یبعد أن یكون جمع الأوّل وإفراد الثاني إشارةً إلى أنّه لا فرق بين الاستغراقين». ٣٨٦

أقول: إیثار صیغة لإفادة مسألة بعيدٌ، ليس من دأب القرآن المجید، بل الآية شاهدة على عدم الفرق.

قالوا: في وجه إیثار صیغتي الجمع والمفرد أو ٣٨٧ لإطلاق الصديق على الجمع كالعِدوّ، لأنّه في الأصل مصدر. ٣٨٨ والمولى ابن كمال باشا ٣٨٩ ترك هذه الوجه ٣٩٠ لأنّه ٣٩١ لما ذهب إلى الفرق، لم یجز عنده أن یقال: ولا أصدقاء؛ فلذلك لم یذكر هذا الوجه.

قال البیضاوي: «ولأنّ الصديق الواحد یسعی أكثر ممّا یسعی الشفعاء». ٣٩٢

أقول: لم یذكره المولى ٣٩٣ الأستاذ [أبو السعود] ٣٩٤ وأحسن؛ لأنّه غیر مناسب لكلّ من المعاني الثلاثة؛ أمّا على الأوّل: فیوهم ترجیح صديق على الأنبياء والملائكة عليهم السلام. ٣٩٥ وأمّا على الثاني: فلاّنّه كمّا كان كلّ من في الدنيا عدوًّا كانوا في مرتبة واحدة، فالشفیع والصديق سیان في مرتبة العداوة، ولأنّ ٣٩٦ اعتبار التفاوت بين سعي الشفیع وسعي الصديق ینبئ عن طمعهم في نفع ٣٩٧ السعي وهم مایوسون ٣٩٨ ولا یطمعون الخلاص.

٣٨٥ س: أفندي.

٣٨٦ «لا یبعد أن یكون جمع الأوّل وتوحید الثاني إشارةً إلى أنّه لا فرق بين الاستغراق الجمع والمفرد، وليس الثاني أشمل من الأوّل كما زعمه بعضهم مع مراعاة الفاصلة.» حاشية على القاضي البیضاوي لسعدي چلبی، ١٥٨ و.

٣٨٧ س - أو.

٣٨٨ انظر: أنوار التنزیل وأسرار التأویل للبیضاوي، ٢ / ٧٥٤ (الشعراء، ٢٦ / ١٠١).

٣٨٩ ي + رحمه الله.

٣٩٠ ي + وكلام القوم مبني على عدم الفرق بين الاستغراقين.

٣٩١ ي: والمولى المزبور.

٣٩٢ أنوار التنزیل وأسرار التأویل للبیضاوي، ٢ / ٧٥٤ (الشعراء، ٢٦ / ١٠١).

٣٩٣ س - المولى.

٣٩٤ انظر: إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩٣ (الشعراء، ٢٦ / ١٠١).

٣٩٥ س ي - عليهم السلام.

٣٩٦ س: لأنّ.

٣٩٧ ق: نفي.

٣٩٨ س: يؤمنون.

وأما الثالث: فلا تهم أخبروا عن وقوعهم في مهلكة لا يخلصهم منها شيء، فلا يناسبه اعتبار التفاوت بين السعيين.^{٣٩٩} ويمكن العناية بأن معناه^{٤٠٠} شأن جنس الصديق في العادة أن يسعى فرداً منه / أكثرهم.^{٤٠١}

[١٩]

[الشعراء، ٢٦ / ١٠٢]

قوله تعالى ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية، [الشعراء، ٢٦ / ١٠٢]

اختر الأستاذ [أبو السعود] كون ﴿لَوْ﴾ للتمني وكون ﴿فَنَكُونُ﴾ جوابه على مثال "ليت لي ما لا أفنقه".^{٤٠٢} ثم قال: «وقيل: هي على أصلها من معنى الشرط، وجوابه محذوف، كأنه قيل: فلو أن لنا كرامة لفعلنا من الخيرات كيت وكيت، ويأباه قوله تعالى: ﴿فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لتحتّم كونه جواباً للتمني مفيداً لترتب إيمانهم على وقوع الكرامة البتة بلا تخلف كما هو مقتضى حالهم. وعطفه على ﴿كَرَّةً﴾ على تقدير: أن نُكِّرَ فأن نكون، إنما يفيد تحقق مضمون الجواب على تقدير^{٤٠٣} كرتهم وإيمانهم معاً من غير دلالة على استلزام الكرامة للإيمان أصلاً مع أنه المقصود حتماً» انتهى.^{٤٠٤}

أقول: قوله: "من غير دلالة... أصلاً" وقوله: "مع أنه المقصود حتماً" كلاهما محلّ كلام حيث يمكن أن يقال حاصل الآية إن تيسر لنا الرجعة والإيمان المتعقب إياها لفعلنا من عبادات أهل الإيمان. ما يقصّر عن بيانه^{٤٠٥}، العبارات، فالتزام ثمرات الإيمان كلها التزام لنفس الإيمان أولاً، ومقصودهم بيان استلزام الرجعة لفعل الخيرات كلها، وأما نفس الإيمان والتصديق بعد هذه المشاهدة والعيان فلا يحتاج إلى البيان.

٣٩٩ في هامش ق: فلا يُنظر إلى خصوصية أحوالهم. «منه».

٤٠٠ س + بيان.

٤٠١ ف ق ي: أكثر؛ ف ق + إلخ.

٤٠٢ س: فأنفقه. | إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩٣.

٤٠٣ س ق ي + تحقّق.

٤٠٤ «وقيل: هي على أصلها من الشرط، وجوابه محذوف، كأنه قيل: فلو أن لنا كرامة لفعلنا من الخيرات كيت وكيت، ويأباه قوله تعالى ﴿فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لتحتّم كونه جواباً للتمني مفيداً لترتب إيمانهم على وقوع الكرامة البتة بلا تخلف كما هو مقتضى حالهم. وعطفه على ﴿كَرَّةً﴾ على طريقة «للبس عباءة وتقرّ عيني»، كما يستدعيه كون ﴿لَوْ﴾ على أصلها إنما يفيد تحقق مضمون الجواب، على تقدير تحقّق كرتهم وإيمانهم معاً من غير دلالة على استلزام الكرامة للإيمان أصلاً مع أنه المقصود حتماً.» إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦ / ٣٩٣-٣٩٤ (الشعراء، ٢٦ / ١٠٢)

٤٠٥ ق: بيان.

وأجاب عنه بعض الناس: بأنَّ قوله تعالى: ﴿فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ في تقدير: فنكون من المقبولين إيمانهم؛ فقبول / الله تعالى إيمانهم لا يترتب على رجعتهم البتة، بل يجوز أن يتخلف، فقالوا: إن تيسر لنا الرجعة وإن قبل إيماننا لفعلنا.^{٤٠٦} [١٩ظ]

أقول: هذا^{٤٠٧} تكلف لا يلتفت إليه مع جزالة المعنى الظاهر المتبادر ويمكن أن يناقش ويقال إن تيسر الرجعة، فهي إنما تكون لرحمة الله تعالى وعفوه، فهي تستلزم قبول إيمانهم.

ثم^{٤٠٨} أقول: تقدير الجزاء بعبارة "لفعلنا من الخيرات كيت وكيت" أجزل من تقديره بعبارة^{٤٠٩} "لخلصنا من العذاب" وعبارة "لكان لنا شفعاء وأصدقاء"، إذ الأول يدل على أنهم شاهدوا عظمة الله سبحانه^{٤١٠} وسلطانه وحقية دين الإسلام وشأنه؛ فعرفوا غاية ضلالهم وفرط خطائهم في حالهم وقالهم. فهم متألّمون من ذلك تألّمًا روحانيًا. وأما الآخران فكلاهما ناشئ^{٤١١} من الآلام^{٤١٢} الجسمانية، ثم إن الثاني أحسن من الثالث.

[الشعراء، ١٠٣/٢٦]

قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الآية،^{٤١٣} [الشعراء، ١٠٣/٢٦]

قال البيضاوي: «فيما ذكر من قصة إبراهيم عليه السلام. ﴿لآيَةً﴾ لحجة وعظة لمن أراد أن يستبصر بها ويعتبر، فإنها جاءت على أنظم ترتيب وأحسن تقرير، يتفطن المتأمل فيها لغزارة^{٤١٤} علمه عليه السلام» إلخ.^{٤١٥}

٤٠٦ انظر: روح المعاني للآلوسي، ١١/١٨٨ (يونس، ١٠/٩١).

٤٠٧ ق - هذا.

٤٠٨ ف - ثم.

٤٠٩ س - بعبارة.

٤١٠ س - سبحانه.

٤١١ س ف ق ي: ناش.

٤١٢ س: عن الآلام.

٤١٣ س - الآية.

٤١٤ في هامش ي: الغزارة بالعين المعجمة ثم بالزاي المعجمة بمعنى الكثرة. «منه»

٤١٥ «فيما ذكر من قصة إبراهيم ﴿لآيَةً﴾ لحجة وعظة لمن أراد أن يستبصر بها ويعتبر، فإنها جاءت على أنظم ترتيب وأحسن تقرير، يتفطن المتأمل فيها لغزارة علمه عليه السلام لِمَا فيها من الإشارة إلى أصول العلوم الدينية والتنبيه على دلائلها وحسن دعوته للقوم وحسن مخالفتهم وكمال إشفاقه عليهم وتصور الأمر في نفسه، وإطلاق الوعد والوعيد على سبيل الحكاية تعريضًا وإيقاظًا لهم ليكون أدعى لهم إلى الاستماع والقبول.» أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٧٥٤ (الشعراء، ١٠٣/٢٦).

قال بعض الإخوان: قوله: "فإنها جاءت على أنظم ترتيب" إلخ، وصف القرآن العربي، فهذا القرآن منزل على رسولنا،^{٤١٦} كيف يكون آية لقوم إبراهيم؟^{٤١٧}

[٢٠] أقول: مراد البيضاوي^{٤١٨} / أن هذه القصة تكلمها إبراهيم عليه السلام لقومه بلسان عصرهم على أنظم ترتيب وأحسن تقرير. وقوله: «لَمَّا فِيهَا مِنَ الْإِشَارَةِ...»^{٤١٩} دليل لمجيئها على أنظم ترتيب ولكثرة علم إبراهيم عليه السلام.

قال الأستاذ [أبو السعود]: [أي: ما أكثر هؤلاء الذين تلو عليهم النبأ مؤمنين،^{٤٢٠} بل هم^{٤٢١} مصرّون^{٤٢٢} على ما كانوا عليه من الكفر والضلال. وأمّا أن ضمير ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ لقوم إبراهيم عليه السلام كما توهموا، فمما لا سبيل إليه أصلاً، لظهور أنّهم ما ازدادوا بما سمعوا منه عليه السلام إلا طغياناً وكفراً حتى اجتروا على تلك العظيمة التي فعلوا به عليه السلام؛ فكيف يعبر عنهم بعدم إيمان أكثرهم، وإنما آمن له لوط عليه السلام، فنجاهما الله تعالى إلى الشام. وقد مرّ بقیة الكلام في آخر قصة موسى عليه السلام» انتهى.^{٤٢٣}

أقول: هذا مثل ما في القصة السالفة مبني على توهم أن ضمير ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ راجع إلى قومه الذين سألهم إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿... مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا...﴾ [الشعراء، ٧٠-٧١] وفعلوا ما فعلوا بعينهم،^{٤٢٤} وعلى أن صيغة التفضيل تدل على إيمان بعض متعدّد منهم. وقد عرفت أن الضمير راجع إلى من وجد في ذلك العصر وكان مكلفاً بالإيمان بإبراهيم عليه السلام. وإن معنى ﴿أَكْثَرُهُمْ﴾ جمع موصوفون بزيادة الكثرة سواء كان البعض المؤمن واحداً أو أكثر، وقد مرّ بقیة كلامنا في آخر القصة السالفة.

هذا آخر المبحث الثالث.

٤١٦ س + صلى الله تعالى عليه وسلم.

٤١٧ س + عليه السلام.

٤١٨ س - مراد البيضاوي.

٤١٩ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/ ٧٥٤ (الشعراء، ٢٦/ ١٠٣).

٤٢٠ س ف ق ي + بك.

٤٢١ ق - هم.

٤٢٢ ق - مصرّين.

٤٢٣ إرشاد العقل السليم لأبي السعود، ٦/ ٣٩٥ (الشعراء، ٢٦/ ١٠٣).

٤٢٤ س: بأنفسهم.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيْرَ عَمَلِي خَاتِمَتَهُ وَخَيْرَ عَمْرِي آخِرَهُ.

{ تَمَّتْ ٢٥، في أواسط ٢٦، محرّم الحرام من شهور ٢٧، سنة ثمان وتسعين وتسعمائة. ٢٨ } {

المصادر والمراجع

- إتمام الدراية لقراء النقاية؛
جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م).
تحقيق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- أحكام القرآن؛
أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت. ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م).
راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم؛
شيخ الإسلام أبو السعود بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م).
تحقيق: محمد طه بويالق - أحمد أيتب - ضياء الدين الفالشي - محمد عماد النابلسي، نشرات وقف الديانة التركي،
إستانبول، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.
- أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب التنزيل؛
زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. بعد ٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م).
تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛
أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. ٦٩١هـ/ ١٢٩١م).
دار صادر، بيروت، ٢٠٠١م.
- البحر المحيط؛
محمد بن يوسف الشهرستاني أبي حيان الأندلسي (ت. ٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م).
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- ٤٢٥ س - تَمَّتْ؛ ق + بحمد الله وعونه وحسن توفيقه؛ ي + بَمَنَّةِ تَعَالَى.
٤٢٦ ي: أوآخر.
٤٢٧ س - الحرام من شهور.
٤٢٨ س + للمولى الكامل عبد الباقي أفندي ابن طورسون عفي عنهما.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛
أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت. ٥٨٧هـ / ١١٩١م).
- تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- بهجة المحافل وبغية الأمان في تلخيص المعجزات والسير والشمائل؛
يحيى بن أبي بكر محمد بن يحيى العامري الحرصي اليماني الشافعي (ت. ٨٩٣هـ / ١٤٨٨م).
- تحقيق: أبو حمزة أنور بن أبي بكر الشبخي الداغستاني، دار المنهاج، بيروت، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- تاج العروس من جواهر القاموس؛
السيد محمد مرتضى حسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م).
- تحقيق: مصطفى حجازي، التراث العربي، الكويت، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- تأويلات القرآن؛
أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ / ٩٤٤م).
- تحقيق: خليل إبراهيم قچار، مراجعة: بكر طوپال اغلو، دار الميزان، إستانبول، ٢٠٠٧م.
- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة؛
أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي الأندلسي (ت. ٦٧١هـ / ١٢٧٣م).
- تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج، رياض، ١٤٢٥هـ.
- التفسير الكبير: مفاتيح الغيب؛
فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ / ١٢١٠م).
- دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- تفسير ابن كمال باشا؛
شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (ت. ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م).
- تحقيق: ماهر أديب حبّوش، مكتبة الإرشاد، إستانبول، ٢٠١٨م.
- تلخيص المفتاح؛
محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت. ٧٣٩هـ / ١٣٣٨م).
- مكتبة البشري، كراتشي، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
- التيسير في التفسير؛
نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي الحنفي (ت. ٥٣٧هـ / ١١٤٢م).
- تحقيق: ماهر أديب حبّوش، دار اللباب، إستانبول، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛
أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ / ٩٢٣م).

- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر، القاهرة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- الجامع لأحكام القرآن؛
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت. ٦٧١هـ / ١٢٧٣م).
- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- الجَنَى الداني في حروف المعاني؛
- الحسن بن قاسم المرادي (ت. ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م).
- تحقيق: فخر الدين قباوة - محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م
- حاشية على القاضي البيضاوي؛
- سعدى چلبى سعد الله بن عيسى بن أميرخان القسطنوني (ت. ٩٤٥هـ / ١٥٣٩م).
- مكتبة السليمانية، السليمانية، ١٣٨، ١- و- ٢٩٤ظ.
- الحاشية على الكشاف؛
- أبو الحسين السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ / ١٤١٣م).
- تحقيق: رشيد بن عمر أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.
- حاشية الطيبي على الكشاف: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب؛
- شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي (ت. ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م).
- المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: محمد عبد الرحيم، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.
- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون؛
- أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).
- تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ١٤١٤هـ / ١٩٨٣م.
- روح البيان؛
- إسماعيل حقي البروسوي (ت. ١١٣٧هـ / ١٧٢٥م).
- دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛
- شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي (ت. ١٢٧٠هـ / ١٨٥٤م).
- دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- زبدة التفاسير؛
- فتح الله بن شكر الله الشريف الكاشاني (ت. ٩٩٨هـ / ١٥٩٠م).
- تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ٢٠٠٢م.
- سنن ابن ماجه؛

- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ / ٨٨٧م).
- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربي - فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية؛
- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. قبل ٤٠٠هـ / ١٠٠٩م).
- تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٦هـ / ١٩٠٦م.
- صحيح مسلم؛
- أبو الحسين مسام بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ / ٨٧٥م).
- تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٦هـ.
- فصول البدائع في أصول الشرائع؛
- محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري (ت. ٨٣٤هـ / ١٤٣١م).
- تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.
- الكامل في اللغة والادب؛
- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت. ٢٨٦هـ / ٩٠٠م).
- تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٧هـ / ١٩٩٧م.
- كتاب التعريفات؛
- علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ / ١٤١٣م).
- مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل؛
- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ / ١١٤٤م).
- تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٢م.
- لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف؛
- زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي الحنبلي الدمشقي (ت. ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م).
- تحقيق: عامر بن علي ياسين، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛
- أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت. ٥٤١هـ / ١١٤٧م).
- دار الخير، بيروت، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- معالم التنزيل؛
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت. ٥١٦هـ / ١١٢٢م).
- تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ١٤١١هـ.

Maden, Dursunzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şuarâ Sûresi'nin Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyenin Tahkik ve İncelemesi

- المعجم الأوسط؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/ ٩٧١م).

تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

- المغرب في ترتيب المعرب؛

أبو الفتح ناصر الدين المطرزي (ت. ٦١٠هـ/ ١٢١٣م).

تحقيق: محمود فاخوري - عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- مُعْنَى اللَّيْبِيبِ عَنْ كِتَابِ الْأَعْرَابِ؛

جمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت. ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م).

تحقيق: مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون؛

محمد علي التهانوي (ت. بعد ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م).

تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.

المصادر والمراجع غير العربية

İpşirli, Mehmet. "Koca Sinan Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/137-139. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Hāshiya of Dursunzāda Abd al-Bāqī Afandi/Efendi on Interpretation of Chapter of Shu‘arā: Critical Edition and Analysis

Şükrü MADEN

A great deal of exegetical works consists of books in the style of *sharh* (commentary), *hashiya* (gloss) and *ta'liqa* (annotation). Initiated in the 12th century AD, such works gained momentum particularly in the wake of Zamakhshari's *al-Kashshaf*, by means of *hashiyas*, and in the subsequent era, a vast *hashiya* literature on Baidawi's *Anwar al-Tanzil* has been formed. Likewise, upon many other tafseers *hashiyas* have been composed. It is seen that Ottoman scholars in particular exerted considerable effort in this literature. The outstanding aspects of exegetical *hashiyas* compared to independent tafseers are that they can deepen the issues which have arisen during the interpretation of the verses, and make contributions to knowledge accumulation, by adding what is missing and making criticism and corrections. In this study, an exegetical *hashiya*, in which the point in question may be seen better, is discussed.

Dursunzada Abdulbaqi Effendi wrote a *hashiya* on tafseers dealing with various verses of the chapter of al-Shu'ara, which speak of the stories of the previous prophets. Dursunzada Abdulbaqi Effendi is an Ottoman scholar who lived most of his life in the second half of the 16th century. Served as a *mudarris* (teacher) and *qadi* (jurist) in different regions of the Ottoman state such as Rumeli, Anatolia, Mecca and Cairo, especially in Istanbul, Dursunzada authored works in a miscellany of fields such as tafseer, hadith, fiqh, Arabic language, the history of the Prophets, and Turkish literature and poetry. Among his works, except those related to tafseer, a commentary on *Mashariq al-Anwar* of Radi al-din es-Saghani, called *Tuhfet Hasna fi Sharh Miat Hadith min al-Mashariq*; treatises in the form of *hashiya* on many sections of Marghinani's *Hidayah* on Hanafi jurisprudence; a good number of treatises, large and small, on various topics from Sakkaki's *Miftah al-Ulum*, and the books in which he presents the descriptive biographies (*bilya*) of the Prophets,

the four caliphs and the two grandsons of the Prophet (pbuh), Hasan and Husain, *Hilyat al-Anbiya*, and *Hilya Chahar Yar Guzin*, deserve academic scrutiny.

It may be said that his exegetical *hashiya* has two significant features:

First, it differs from other exegetical *hashiyas* with regard to the number of the tafseers, which it annotates. The *hashiya* consists of Dursunzada's comments on the interpretations of ten *mufassirs*, namely al-Baghawi, Najm al-Din al-Nasafi, al-Zamakhshari, Abu Bakr al-Razi, al-Baidawi, Abu Hayyan, al-Samin al-Halabi, Sa'di Chalabi, Ibn Kamal Pasha and Ebussuud, on various verses of the chapter of al-Shu'ara.

The second feature of the work is that it mainly consists of criticism and corrections. Dursunzada Abdulbaqi Effendi frequently criticizes the interpretations of *mufassirs* on the verses and explains his own views by justifying them. Undoubtedly, this point is important in terms of that the *mufassir* aimed to make new contributions to the interpretation of the Holy Qur'an, instead of repeating the previous knowledge by changing its presentation. He generally criticizes the explanations of *mufassirs* from two aspects. Firstly, Dursunzada deems the meanings assigned by the *mufassirs* to some words inappropriate regarding the usage of those words in Arabic. Secondly, he expressed that the meaning attributed by the *mufassirs* to the verses is problematic in terms of the contextual congruence of the relevant verses. Thus, it may be said that Dursunzada Abdulbaqi Effendi prioritized the principles of linguistics in the process of the interpretation of the Qur'an.

Also in this article, the *hashiya* authored by Dursunzada Abdulbaqi Effendi on some verses of the chapter of al-Shu'ara is critically published by comparing the four manuscripts of the work in *Millet* and *Suleymaniye* libraries in Türkiye. During the verification of the work, the ISAM Principles of Verified Publication (ITNES) prepared by the Center for Islamic Studies have been applied. In the final analysis, this criticism-centered content of the *hashiya* may be regarded as a clear indication of that the exegetical *hashiyas* in general, and the Ottoman tafseer literature in particular, are aimed at making new contributions to knowledge accumulation.

Keywords: Tafseer, *Hashiya*, Criticism, Ottoman, Dursunzada, Abdulbaqi b. Dursun, Manuscript, *Tahqiq* (Verification).

Sadreddînzâde Fethullâh Şîrvânî'nin *Risâle fî tabkîki ef'âli'l-ibâd* Risâlesi: İnceleme ve Tahkik

Öz: Evrenin bilinçli bir fail tarafından tasarlanıp yaratıldığı fikrinin yüzleşmek durumunda olduğu meydan okumalardan biri de irade ve özgürlük sorunsalıdır. Problem, insan açısından sorumluluk ile özgürlük arasındaki iribatın kurulmasına, yaratıcı açısından ise ilahî tasarımda insanın iradeli tercih ve eylemlerine alan açılmasına dair alt tartışmaları içermektedir. Bir taraftan ilahî bilgiye ilahî iradenin ve kudretin eşlik etmesi, diğer taraftan insanın, kendi iradesiyle meydana gelmeyen varlık alanını mesken tutup tercih ve eylemleriyle inşa ettiği bir alan yaratması dikkate alındığında mesele daha da derinleşmektedir. Bu bağlamda bir başlangıcı ve sonu olan bireysel yaşamın farklı imkân ve şartlarla çerçevelenen bir ön-belirlenimi yedeğinde taşımasının tercihe bağlı iradeli eylemlerle oluşturduğu bileşkenin yarattığı durum, kulun fiilleriyle ilgili farklı yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. Bazılarına göre hem tekvinî düzlemde hem de insanî iradeyle şekillenen alanda gerekçesiz ilahî tercihin mutlak kudretle işlevsellik kazanması söz konusu iken, bazılarına göre insan, yaratıcının onda yarattığı kudretle kendi eylemlerine varlık vermektedir. İnsanın kendisi, kabiliyet ve melekeleri de dahil olmak üzere bütün varlık alanını ilahî isimlerin mazharı olarak görenlerin yanında, bunun tek başına yeterli olmadığını, eşyanın istidadının da analize dahil edilmesi gerektiğini düşünenler mevcuttur. Elinizdeki çalışma Sadreddînzâde Fethullah Şîrvânî'nin (ö. 1076/1666) özellikle istidadın tahlile dahil edildiği yaklaşıma odaklanan risâlesinin tenkitli neşrini ve değerlendirmesini içermektedir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Sadreddînzâde Fethullah Şîrvânî, insan fiilleri, yaratma, irade, istidad.

Sadr al-Dîn-zâde Fathallâh al-Shirvânî's Treatise on Human Acts: An Examination and Critical Edition

Abstract: One of the major challenge for the idea that the universe is designed and created by an omniscient agent is the problem of will and freedom. The case point is composed of subproblems which are related to connection between the responsibility and freedom with regard to human and to be given room for human in divine design to realize his voluntary acts with regard to the Creator. The accompaniment of divine will and omnipotence to divine knowledge on the one hand and the human who dwell in a World he didn't create by his will, but give shape to it by making voluntary choices on the other hand deepen the puzzle further. The individual life with a beginning and an end which carry a predetermination that is framed by different abilities, op-

portunities and conditions compounded with the individual's free will and choices created a situation that has paved way for some approachments. Some scholars contended that what is going on both in the created phenomenal world and human sphere of voluntary acts is the actualisation of uncaused divine will and preference by absolute power. According to some other scholars the human creates and makes exist his acts by power which is bestowed by the Creator. With respect to third treatment the human himself, his proficiencies, natural faculties, skills, abilities and acts are manifestations of divine names. The scholars who are close to this idea but not satisfied with it attached the dispositions of existents to the examination of human acts. This work contains a study and critical-edition of an treatise attributed to Sadr al-Dīn-zāde Faṭḥallāh al-Shirvānī (d. 1076/1666) in which he particularly centered upon the last approachment.

Keywords: Islamic Theology, Sadr al-Dīn-zāde Faṭḥallāh al-Shirvānī, human acts, creation, will, disposition.

Giriş

Yaratılmış her varlık gibi bir başlangıç (mebde) ile son (me'âd) arasında hayat süren insanın özgürlüğü, tarih boyunca yapılan tartışmalara ve oluşan birikime rağmen felsefî bir sorun olarak canlılığından bir şey kaybetmiş görünmemektedir. Problemin mahiyetinin, insanın dünyaya gelişinin ve dünyadan ayrılışının kendi elinde olmasına indirgenemeyecek ölçüde karmaşık olduğu açıktır. İnsanın, kendi fiillerini mutlak olarak salt kendi tercihleriyle gerçekleştirdiğine ve herhangi bir verili durum olmaksızın hayatını bu tercihlerle inşa ettiğine dair iddianın da farklı meydan okumalarla karşılaşmasına yol açacak unsurlar içerdiğini söylemek mümkündür. Sözelimi insanın iradesinin herhangi bir etkisi olmaksızın hayatta karşılaştığı ve onu tercihe zorlayan birtakım durumların varlığı, belli bir eylemle hedeflenen etki ve sonuçların mutlak olarak garanti edilememesi, aksinin ihtimal dahilinde olması, dahası bazen istenilenin aksine sonuçlar vermesi bu unsurlardan bazılarıdır. Bu hususu akli soruşturmanın konusu yapan herkes, gözlemlenebilir alanı, yani insan yaşamını incelediğinde, insanın kendi iradesiyle yaptığı tercihlerin, onun tarafından belirlenmemiş birtakım şartları ve imkânları da içerdiğini fark edecektir. Bunların en temelde her insanın içerisinde doğduğu zaman-mekan (tarihsel kesit, coğrafya, kültür, toplum, aile vb.) koordinatları ve her bireye ait kabiliyet ve niteliklerce çerçevelenmiş olduğu söylenebilir. Bununla, söz konusu durum ve şartların insanın tek tek bütün fiillerini bütün yönleriyle ve içerimleriyle mutlak olarak belirlediğini söylemek istemiyoruz. Gerek verili gerekse kazanılmış unsurlarıyla bütün şartlar ve imkânlar, insan tarafından yapılan tercihlerle birlikte başka seçeneklere kapı aralayacak bir potansiyeli taşımaktadır. İnsan, yaptığı bütün tercihlerle, kendisi için nihayetinde nasıl bir yaşam ağı öreceğini daha en başta öngörebilen bir varlık olsaydı, bütün adımlarını tek tek

belirlediği bir hayat inşa edebilirdi. Ne var ki büyük ölçüde onun yaşamı kendi iradesince belirlenmemiş olanaklar ve şartlar ile yaptığı tercihlerin bileşkesinden oluşuyor gibi görünmektedir. İnsanın, iradeli fiilini iradesiz olandan ayırıştırabildiği ve buna dair idrakinin bedihî olduğunu ileri sürmek mümkün olsa da, eylemi önceleyen verili durumun fiilin gerçekleşme sürecine hangi oranda, nasıl etki ettiği sorusu, insanın iradeli eylemlerinin yakın faili oluşunun özgürlük probleminin analizinde tek parametre olarak ele alınmasının yeterli olmadığını göstermektedir. İnsanın, kendisine çizilmiş olan hatlar içerisinde tercihte ve eylemde bulunmasının beraberinde getirdiği sınırlılık ile her şeye rağmen fiilini bizzat kendi özgür iradesiyle gerçekleştirmek imkânı arasındaki ilişki, insan fiillerine dair yaklaşımlar arasındaki gerilim noktasını oluşturmaktadır. İnsan fiilleri problemini *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd* adlı risâlesinde ele alan Sadreddinzâde Fethullah Şîrvânî, ilahî irade ve kudretten ziyade, ilahî bilgiyi eksene alan, istidâdı sorunsallaştıran, zorunluluğa ve imkânın ezeliği meselesine temas eden bir tartışma yürütmektedir. Muhakkiklerin tavrını ortaya koyma amacını taşıyan yazarın, ilahî zorunluluk lehine insan iradesini, insan iradesi lehine ilahî zorunluluğu dışlamayan bir tavrı yansıtma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Çalışmamız müellifin hayatına ve eserlerine dair bir bölümle söz konusu risâlenin içerik analizini ve tahkikli neşirini içermektedir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Fethullah Şîrvânî'nin (ö. 1076/1666) Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Fethullah b. Mehmed Emin b. Sadreddîn eş-Şîrvânî, Mehmed Emin Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) Feyzullah, Ruhullah, Fethullah ve Nimetullah isimli dört oğlundan üçüncüsüdür.¹ Biyografi kaynakları, dedesine nispetle Sadreddinzâde Fethullah

1 Mehmed Emin Şîrvânî ve diğer oğulları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Atâî, *Hadâiku'l-bakâik fî tekmileti's-Şekâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1748-1749; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/444. Uşşâkizâde İbrahim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, haz. Ramazan İkinci, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 482-485, 508-511, 778. Ayrıca Mehmed Emin Şîrvânî için bk. Müstakim Arıcı, "Sadreddinzâde Mahmed Emin Şîrvânî", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 333-342; Ömer Çelik, "Muhammed b. Emin Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

adıyla andıkları Fethullah Şîrvânî'yi IV. Mehmed dönemine (1648-1687) yerleştirmektedir.² Doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi yoktur. Şîrvan'ın Safevîler tarafından 991/1583'te ele geçirilmesinin ardından Şîrvan'ı terk eden Mehmed Emin Şîrvânî'nin hayatının son 16 yılını geçirdiği İstanbul'dan önceki uğraklarının Halep ve Diyarbekir olduğu, Fethullah Şîrvânî'nin 1076/1666'da vefat ettiği dikkate alındığında, doğum yerinin düşük ihtimalle Şîrvân, büyük olasılıkla Halep ya da Diyarbekir olması ihtimal dahilindedir. Diyarbekir'de iken Nasuh Paşa'nın (ö. 1023/1614) hocalığını yapan baba Şîrvânî, Nasuh Paşa sadrazam olunca onunla birlikte 1020/1611 yılında İstanbul'a gitmiştir.³ İlk öğrenimini babasından ve yakın çevresindeki alimlerden alan Fethullah Şîrvânî, 1058/1648 yılında Börekçîzâde Hasan Efendi'nin (ö. 1071/1661) yerine Çavuşbaşı Medresesi'ne, 1061/1651 yılında Şârih-i Menârzâde Ahmed Çelebi (Halîmîzâde Ahmed Efendi) (ö. 1067/1657) yerine Perviz Efendi Medresesi'ne tayin edildi. 1062/1652'de selefi Börekçîzâde Hasan Efendi'nin yerine Kürkçibaşı Medresesi'nde görevlendirilen Fethullah Şîrvânî, 1066/1656'da İmamzâde Mehmed Said Efendi'nin (ö. 1093/1682) yerine Molla Gürânî Medresesi'ne tayin edildi. 1067/1657'de Harmancık arpalığı karşılığında tedris faaliyetinden feragat eden Şîrvânî, Cihangir şeyhi Hasan Burhaneddîn'e (ö. 1074/1664) intisab ederek riyazet ve mücadeleyle meşgul oldu. Kaynakların bildirdiğine göre bu süreç kendisi açısından zor geçmiş, *muhtellü'd-dimağ olmakla müddet-i medîde dağdağ-a-i mâl-i hülya ile talib-i kimya olmuş* idi.⁴ 1069/1659 yılında Hafız Abdurrahman Efendi'nin yerine Erzenu'r-Rûm kadılığına getirildi ve buna bağlı olarak arpalıkları Sarı Abdullah Efendi'ye verildi.⁵ 1070/1660'ta bu görevinden azl olundu ve yerine

13-15 (1997), 211-224. Gerek Arıcı'nın gerekse Çelik'in çalışmasında Fethullah Şîrvânî'ye herhangi bir atıf yer almamakta, onun dışındaki üç oğlunun ismine yer verilmektedir. M. Arıcı, "Sadreddinzâde Mahmed Emin Şîrvânî", 336-337; Ö. Çelik, "Muhammed b. Emin Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", 212-213.

2 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, 1/916; Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâik*, 556.

3 Ramazan Altıntaş, "Şîrvânî, Sadreddinzâde", *DİA*, 39/208.

4 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, 1/916; Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâik*, 556.

5 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, *Zeyl-i Şakâik*, 556. Uşşâkîzâde'nin *Zeyl-i Şakâik*'inde yer alan, Fethullah Efendi'nin "Altmış dokuz (1069) Cumâde'l-ülâsî'nde Mehemmed Efendi (Fenârî-zâde Seyyid Mehemmed Efendi (ö. 1108/1696) yirine Erzenu'r-rûm kazâsıyla terfih" olduğuna dair bilgi (*Zeyl-i Şakâik*, 556) ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira *Vekâyiü'l-fuzelâ*'da Fenârî-zâde Seyyid Mehemmed Efendi'yle ilgili biyografik anlatıda (*Vekâyiü'l-fuzelâ*, 3/2067) böyle bir bilgiye rastlanmazken, Hafız Abdurrahman Efendi'nin 1068/1658'de Erzenu'r-Rûm kadılığına iade edildiği, 1069'da Konya kadılığına nakledilip yerine Fethullah Efendi'nin getirildiğinden söz edilmektedir (*Vekâyiü'l-fuzelâ*, 2/1793). Bu açıdan bakıldığında Şeyhî Mehmed Efendi'nin verdiği bilgi doğru görünmektedir.

Karakaş Şeyh-zâde Muslihuddîn Efendi (ö. 1075/1665) getirildi. 1071/1661'de Nâib Ömer Efendi üzerinden kendisine Çirmen kazası arpalık olarak verildi. 1075/1665'te Sâmi Abdüllatîf Efendi'nin (ö. 1081/1670) yerine Trablus-ı Şâm kadılığına getirilen Şîrvânî 1076/1666'da bu görevinden ayrıldı. Aynı senenin Recep ayında vefat etti.⁶ Hocalarına dair bilgi sahibi olmadığımız Fethullah Şîrvânî'nin *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinin Konya Yusuf Ağa 166 numarada kayıtlı nüshasındaki ferağ kaydında, eserin müstensihinin Şîrvânî'nin öğrencisi es-Seyyid Mustafa b. Seyyid Musa (?) olduğu belirtilmektedir.

1.2. Eserleri

Sadreddînzâde Fethullah Şîrvânî'nin kütüphanelerde kayıtlı az sayıda eseri mevcuttur. Kelam, felsefe, tasavvuf, mantık, tefsir alanlarına ait bu eserlerin dışında kaynaklarda ona nispet edilen başka bir esere rastlamadık. Şîrvânî'nin eserlerine dair herhangi bir bibliyografik kayda ulaşamadığımız için onun eserlerinin tam bir listesini sunma imkânına erişemedik. Fethullah Şîrvânî de tıpkı babası gibi Sadreddînzâde olarak anıldığı için, onun makalemize konu olan risalesinin de içerisinde bulunduğu Köprülü Mehmed Asım Bey 704 numarada kayıtlı mecmuada yer alan ve bazı ayetlerin tefsirlerini konu edinen risalelerin sonunda "li'bni's-Sadr" ya da "li'bni Sadreddînzâde" şeklinde yapılan atıfların baba Şîrvânî'ye ait olduğunu söylemek gerekir.⁷ Diğer taraftan bir eserin başlangıç kısmında "Fethullah b. Muhammed..." şeklinde müellife dair bir atfın yer alması, eserin kesin olarak ona ait olduğunu gösteren bir veridir. Fethullah Şîrvânî'ye aidiyetine kesin olarak hükmedebileceğimiz eserler şunlardır:

- 1) *Risâle fî tebyîni ma'na't-taksîm*: Müellifin herhangi bir kitaba müracaat etmeden yazdığını ifade ettiği bu eser, bir mantık problemi olarak bölümlenme (taksim) konusuna odaklanmaktadır.⁸ Dibacesi "الحمد لله الذي قسم بعدله إلى" والله اعلم بحقيقة المقام وصحة الكلام وهو ولي" ifadesiyle başlayan eser

6 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, 1/916.

7 Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 213 numarada kayıtlı mecmua içerisinde yer alan ve aynı ayetleri konu edinen risalelere baktığımızda gerek risalelere dair fihristin başında (vr. 197^a) gerekse risalelerin girişinde Mehmed Emin Şîrvânî'nin isminin yer aldığını görüyoruz.

8 Eserin biri Konya Yusuf Ağa 166'da 108^b -114^a, diğeri Süleymaniye Şehid Ali Paşa 1661'de 112^a -115^b aralığında kayıtlı olmak üzere tespit edebildiğimiz iki nüshası mevcuttur.

”الإتمام وميسر المرام. الصلاة على سيدنا محمد وسيد الانام وعلى آله وصحبه ذو القدر والاحترام
ifadesiyle sona ermektedir.⁹

- 2) *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*: Makalemizin konusunu teşkil eden bu eserinde müellif Eş'arî, Mu'tezilî, sufî pozisyonları belirginleştirdikten sonra muhakiklere nispet ettiği yaklaşımı değerlendirmektedir.
- 3) *Risâle fi't-tevhîd*: Tanrı'nın birliği bağlamında yaygın olarak İbn Kemmûne'ye atıfla dile getirilip tartışılan argümanın değerlendirmesini içermektedir.¹⁰ Dîbâcesi “الحمد لمن لا مثل له ولم يكن له كفوا احد” ifadesiyle başlayan eser “الحمد لله على حسن الخاتمة. والصلاة والسلام على خير الأنام قاطبة وعلى آله وأصحابه البالغة إلى فوز الأبدى في الآخرة” ifadesiyle sona ermektedir.¹¹
- 4) *Risâle fi beyâni sırri'l-bilkati*: *Risâle fi'l-'ibâde*, *Risâle fi beyâni halkı'l-cinni ve'l-ins* adlarıyla da kayıtlı olan risâlede, Zâriyât Suresi 56. ayetinden hareketle yaratılış amacı olan kulluğun çeşitli anlamları ele alınmaktadır. Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserde anlatının önemli bir kısmında sûfî devranını haram olmakla niteleyenlere karşı bir savununun yer aldığı görülmektedir. Risâlenin Reşid Efendi 385, Milli Kütüphane Adnan Ötügen 805/3 ve Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 1170/2 numaralı kayıtlarda yer alan üç nüshasını tespit ettik. Risâle tek nüshaya dayanılarak ve sadeleştirilerek Eyüp Yaka tarafından yayınlanmıştır.¹²

Kütüphane kayıtlarında *Risâle fi kavlibî Teâlâ lev kâne fibîma âlibetün* başlığıyla Fethullah Şîrvânî'ye nispet edilen ve Hacı Beşir Ağa 666'daki mecmuada yer alan eser *Risâle fi't-Tevhîd* ile aynı eserdir. Aynı mecmuada yer alan ve kütüphane kayıtlarında *Ta'lika 'alâ tefsiri âyeti ve iz ehaze rabbüke min benî Âdeme* başlığıyla Fethul-

9 Sadreddînzâde Fethullah Şîrvânî, *Risâle fi tebyîni ma'na't-taksîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1661), 112^a, 115^b. Bundan sonra kısaca Şîrvânî olarak anılacak.

10 Risâle, bir değerlendirmeye birlikte tarafımızdan neşre hazırlanmaktadır.

11 Şîrvânî, *Risâle fi't-tevhîd* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 166), 115^b, 123^b.

12 Eyüp Yaka, “Fethullah İbn Sadreddîn eş-Şîrvânî'nin (ö. 1036/1626) İbadet Risâlesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/8 (2002), 79-95. Risâleyi Fethullah b. Sadreddîn eş-Şîrvânî'ye nispet ederek yayınlayan yazar, onun Mehmed Emin Şîrvânî ile aynı kişi olduğuna hükmetmiştir. Yani yazar Fethullah Şîrvânî'ye ait olan eseri, babası Mehmed Emin Şîrvânî'nin bilinmeyen bir eseri olarak yayınlamıştır. Risâlenin girişinde yer alan “Fethullah b. Mehmed Emin b. Sadreddîn eş-Şîrvânî” şeklindeki kayıt ise, risâlenin sahibinin Mehmed Emin Şîrvânî değil, oğlu Fethullah Şîrvânî olduğunu açıkça göstermektedir.

lah Şîrvânî'ye nispet edilen eser ise baba Şîrvânî'ye aittir. Köprülü Mehmed Asım Bey 704 numarada kayıtlı mecmuada Mehmed Emin Şîrvânî'nin ayet tefsirlerini konu edinen diğer risaleleriyle birlikte fihristte (vr. 106^a) *Risâle fî beyâni mâ yete'al-leku bi'l-hamd* başlığıyla kayıtlanan ve son sayfasındaki derkenar notunda (vr. 109^a) “Sadreddinzâde ale'l-Beyzâvi” ifadesinin yer aldığı risale de baba Şîrvânî'ye aittir.

2. Risâlenin Müellife Aidiyeti

Tahkikli neşrini gerçekleştirdiğimiz ve analizini yaptığımız *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd* adlı eserin müellife aidiyetinin kesinliğine dair en önemli ve açık veri, risâlenin girişinde yer alan “فيقول العبد المفتقر الى عفو ربه الغني فتح الله بن محمد أمين بن صدر الدين الشرواني” ifadesidir.

3. Eserin İçerik Analizi

Kulun fiillerine dair risâlesinde sûfîler, Eş'arîler, Mu'tezile ve muhakkikler olmak üzere dört yaklaşımdan söz eden Fethullah Şîrvânî, ilk üçüne kısaca temas ettikten sonra dördüncü görüşü ele almaktadır. Muhakkikler içerisinde sûfîlerin kalamcılarının ve filozofların bulunduğunu belirten Şîrvânî'ye göre bahsi geçen dört yaklaşım, fiillerin karşılığının görülecek olması, bu noktada herhangi bir haksızlık, zulüm ve tutarsızlığın söz konusu olmayacağı hususunda birleşmektedirler. Bu ortak nokta, insanın yapıp ettiklerinin boş, anlamsız, sonuçsuz ve karşılıksız olmaması gerektiğine dair beklentiyi karşılamaktadır. Fakat her bir yaklaşım, bu gerekliliğin kul açısından dayanağını açıklama noktasında farklı bir yol benimsemiştir.

Sûfîlere göre Tanrı'nın bütün sıfatları, dış dünyada tezahürü gerektirir. Bütün düzenin nizamı bu zuhurâtla gerçekleşir. Öyle anlaşılıyor ki varoluşu ilahî sıfatların tecellisinin zorunlu sonucu olarak gören bu yaklaşımda, sadece tekvinî düzlem değil, hem tür olarak insan hem de tek tek insan fertleri bu sıfatların hükümlerince belirlenen bir dizgenin sınırları çerçevesinde eylemde bulunmaktadır. Şîrvânî'ye göre bunun cebr'e yakın bir pozisyon olduğu ileri sürülebilir. Fakat sûfîler açısından bu düzenin herhangi bir haksızlık ya da zulüm içermesi söz konusu değildir, bilakis bu, adaletin eşlik ettiği bir durumdur. Zira onlara varlık verilmesiyle birlikte onların kullukları ve yetkinlik sıfatlarının mazharı olmaları ve bunlara bağlı olarak yapılan eylemlerin karşılığını görmeleri, yokluğa ve hiç yaratılmamış olmaya kıyasla salt iyiliktir ve ilahî bir lütuftur.

Mu'tezile'ye göre kulun kudreti her ne kadar Tanrı tarafından yaratılsa da, kul bu kudretle fiillerini yaratacak niteliğe sahiptir. Onlara göre kulun, fiillerinin karşılığını görecektir olması temellendirmek için bu kadarı yeterlidir.

Eş'arîler'e göre de kul, Tanrı tarafından yaratılan bir kudrete sahiptir, fakat bu kudretin yaratma vasfı yoktur. Söz konusu kudret fiillerin gerçekleşmesinin olağan bir aracı ve vasıtasıdır. Eş'arî tavrı salt cebr'den ayıran ve Eş'arîler'e göre kesb denilen şey budur. Şîrvânî'ye göre bu yaklaşımda kulun fiillerinin bir karşılığının olması, salt onun fiile mahal teşkil etmesiyle gerekçelendirilmiş olmaktadır. Bu ise bizi nihayetinde onlar arasında yaygın olan 'O, yaptıklarından sual olunmaz' sözüyle ifade edilebilecek bir yorumla karşı karşıya bırakmaktadır.

Şîrvânî, muhakkik kelimcılara ve filozoflara nispet ettiği yaklaşımı biraz daha ayrıntılı olarak ele almaktadır. O, irade ve özgürlük sorununu varlıkların istidatlarını eksene alarak açıklayan bu yaklaşımı ortaya koyma (tahkik) amacı taşıdığını ifade etmektedir.¹³

İstidadın ontik statüsünü belirginleştirme gayreti içerisinde olan Şîrvânî, bir itirazla meseleye giriş yapmaktadır. Buna göre istidat, bizzat zorunlu bir varlığa sahip olamaz, çünkü zorunlu varlık Tanrı'dan başkası değildir. İstidadın bizzat imkânsız olması da mümkün değildir, çünkü istidat hariçte mevcut olan bir şeydir. İmkansız olan bir şeyin hariçte bulunması ise mümkün değildir. O halde istidat bizzat mümkün olan şeyler kategorisinde yer alır. Mümkün olan her şey ilahî kudrete konu olacağına göre, istidatın yaratılmış olması gerekir. İstidadı yaratan Tanrı ise, bu tarz bir yaklaşım 'O, yaptıklarından sual olunmaz' cümlesinde özetlenen tavrıla nihayetinde aynı noktada buluşmaktadır. İkisi arasındaki fark, söz konusu tavrın bu yaklaşımdan bir mertebe önce olan bir zorunluluk (cebr) ve sorgulanamazlık içermesidir. Diğer bir deyişle itiraz sahibi, dilediğini yapan ve lâ yüs'el olan bir Tanrı ile yarattığı istidat dolayısıyla lâ yüs'el olan bir Tanrı arasında sonuç olarak fark

13 A'yân-ı sâbite, istidat ve kulun fiilleri arasındaki ilişkiye dair farklı analizler için bk. Hatice Arpağuş, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsan Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006), 51-67; Orhan Musakhanov, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırrıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücut Bakış Açısından Cevap", *Beitülbikme*, 10/1 (2020), 245-263; Yasin Apaydın, "Çerkeşşehizâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyetine Dair Risâlesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 1-10.

olmadığı eleştirisini yöneltmektedir. Çünkü bu durumda istidat yaratıldığına göre, ona sahip olan varlık o doğrultuda eylemde bulunmak zorunda kalacaktır.¹⁴

Şîrvânî, şeylerin haricî ve ilmî varlıkları arasındaki ayırımla soruna yaklaşmaktadır. Buna göre a'yân-ı sâbite adı verilen ilmî varlık, ezeli inayet adı verilen şeydir.¹⁵ Şîrvânî'nin sûfilere nispet ettiği birinci yaklaşımla muhakkiklerin tavrı bu noktada ayrılmaktadır. Zira bir yönü şeylerin hakikatine, diğer yönü ilahî isimlere bakan a'yân-ı sâbite muhakkiklerin yaklaşımının bir parçası iken, birinci tavırda meseleye salt ilahî isimler ekseninde yaklaşmaktadır. Muhakkiklerin yaklaşımına göre ilmî varlık mertebesinde bilgi, bilinen ve bilen bizzat özdeş olup aralarında sadece itibar farkı vardır. Bu varlığa sahip olan şey bizzat mümkün değildir. Bizzat mümkün ve yaratılmış olan şey, yani yönelim (kasd) ve iradeyle (ihtiyar) öncelenen şey, haricî varlıktır. İstidadlar hariçte mevcut olan mümkün şeyler olmakla birlikte onların ilmî ve haricî varlıkları bulunmaktadır. Fakat 'hâric' burada onların varlıklarının değil, kendilerinin zarfı olmaktadır. Dolayısıyla 'istidat hariçte mevcuttur' dediğimizde, hariçte oluşu onun için bir mekan ya da zarf değildir, onun bir taayyün ve tahakkuk tarzına sahip olduğunu ifade etmektedir. Kullanın fillerine verilecek karşılık, onların ilmî varlıklarıyla bağlantılıdır. Çünkü bu yaklaşımın savunucularına göre sözü edilen anlamıyla istidatlar kudrete konu olmazlar, yani yaratılmış değildirler. Bu ise ancak onların ilmî varlıkları için söz konusu olabilir. Aksi takdirde taayyün ve tahakkukları açısından onların yaratılmadığını söylemek, yaratıcıyı ispat noktasında soruna yol açacaktır.¹⁶ O halde istidatın ilahî bilgideki hali yaratılmamış, hariçteki varlığı ise yaratılmıştır.

İtiraza verilen bu cevapta, istidatın ilahî bilgideki durumu dikkate alınmakta, onun yaratılmamış olması kulun özgürlüğünün gerekçesi olarak sunulmakta, bilginin, eylemi gerçekleştirmeyi zorunlu kılmadığı ileri sürülmüş olmaktadır.¹⁷ Peki bu durumda kulun ilahî bilgiyle örtüşecek şekilde eylemde bulunması üç katmanlı

14 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1661), 48^b -49^a.

15 A'yân-ı sâbite teorisi için bk. Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", *Metafizik (I): Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 759-774.

16 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^a.

17 Yaratılmış ve yaratılmamış istidatın anlamları ile bunların bilgi, kaza-kader gibi hususlarla ilişkisine dair bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ver Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/19-26.

bir zorunluluk (cebr) ortaya çıkarmaz mı? Diğer bir deyişle kulun fiili birincisi Tanrı'nın zatı, ikincisi Tanrı'nın istidata dair bilgisi, üçüncüsü de istidatın kendisi olmak üzere üç şeyin zorunlu sonucu olarak meydana gelmiş olmaz mı? Bu durum Tanrı'nın zatının ilahî bilgiyi, ilahî bilginin de istidatın varlığını zorunlu kılmasını ve kulun bu doğrultuda eylemde bulunmasını gerektirmez mi?

Şirvânî Tanrı'nın her şeye dair ezeli bilgisi ile şeylerin ilahî kudret tarafından zaman bağımlı olmayan bir süreklilikle (lâ-yezâl) yaratılmasını (ibda') ayırtmaktadır.¹⁸ Zira bilgi ezeli iken, yaratma lâ-yezâl'de gerçekleşmektedir. Bu durumda hem ezeli bilgi hem de yaratmanın kendisi niceliksel zamandan münezze olan Tanrı'ya nispetle zaman-bağımlı değil iken, yaratılana nispetle zamansal olmaktadır. Şirvânî, şeylerin ilahî kudret tarafından 'zaman'da yaratılmasından söz etmek yerine onları ilahî kudretle 'lâ-yezâl'de ilişkilendirmesi¹⁹ ve yaratma için özellikle ibdâ' kelimesini kullanması bu niceliksel zamanın dışında bir düzleme gönderme olarak okunabilir. Buna göre insanın bir şeye dair bilgisi ile o şeyi meydana getirmesi arasındaki mesafe, ilahî bilgi ile nesnesi arasında yoktur. Dolayısıyla farklı zaman-mekan koordinatlarında yer alan bütün tekil varlıklar, nesne ve eylemler Tanrı'ya nispetle eşittir. Bu açıdan bakıldığında 'lâ-yezâl' ifadesiyle, yaratılmışların levh-i mahfuzda ya da ilahî bilgideki bulunuşlarının sona ermiş ve bitmiş bir şey olmadığı ima edilmekte, dolayısıyla kulun, yazılmış bir senaryonun aktörü olmadığı, kul açısından zamansal akışın reel parçalarıymış gibi algılanan geçmiş, şimdi ve geleceğe nispet edilen eylemlerin yaratıcıya nispetle 'ezeli şimdi' olarak adlandırılabilceğimiz bir düzlemde gerçekleştiği söylenmiş olmaktadır. Bu durumda ilahî bilginin eylemizorunlu kılan bir niteliği yoktur. Bu yoruma göre, bir kimsenin bir fiile yönelik istidatına dair ilahî bilgi, o kimsenin zorunlu ya da mümkün bir yaratıcı olması halinde o fiili kesinlikle gerçekleştireceğine dair veriyle birlikte değerlendirildiğinde, tek yaratıcı olması itibarıyla Tanrı'nın iradesi, istidata sahip olan kimsede bu fiilin yaratılması yönünde tahakkuk etmektedir.²⁰ Diğer bir deyişle ilahî bilgideki durumu açısından istidatın Tanrı tarafından yaratılmamış olmasının, dolayısıyla Tanrısal irade tarafından belirlenmemiş olmasının insana özgürlük alanı açtığı ileri sürülmüş olmaktadır. Peki böyle bir yorumda, istidata dair ilahî bilgi, Tanrı'nın, fiilini zorunlulukla

18 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^a.

19 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^a.

20 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^a -49^b.

gerçekleştirmesine yol açmış olmaz mı? Diğer bir deyişle yaratılmamış olan istidat, Tanrı'yı, o istidat doğrultusunda fiili yaratmaya zorlamış olmaz mı?

Şîrvânî bu noktada zorunluluğun iki anlamına yer vermektedir. Birincisinde Güneş'in ve ateşin doğasının gerektirdiği ısıtma ve ısıtma özelliğinin aksine doğanın/zatın gerektirdiği bir zorunluluk söz konusu değildir. Zorunluluğun bu anlamına göre ilahî kudret açısından yaratma ve yaratmama seçenekleri baki kalmakla birlikte, hikmet gereği olarak fiilin zattan ayrılması imkânsızdır. Bu tarz bir zorunluluk ise irade/ihtiyar ve yönelimle (kasd) çelişmez. Zorunluluğun ikinci anlamına göre Tanrı'nın yaratmamayı tercih edebilme kudreti bulunmamaktadır. Tanrı'dan tenzih edilmesi gereken zorunluluk, bu ikincisidir. Yetkinliğin, hiçbir bir imkân ve potansiyellik (kuvve) içermeyen zorunlulukla özdeş olduğunu iddia eden muhakkiklere göre, salt yetkinliği ifade eden, birinci anlamdaki zorunluluktur. İkinci anlamdaki zorunlulukta ise yetkinlik yoktur.²¹ Öyle anlaşılıyor ki muhakkiklere nispet edilen yoruma göre, ezeli inayet adı verilen ilahî bilgideki tamlık, istidatların a'yân-ı sâbite mertebesindeki yaratılmamış varlıklarını da kuşatmakta, ilahî meşîet ise onların çeşitli nitelik ve fiillerle varlık alanında tek tek tezahür etmesine yönelik zatî iradeyi ifade etmekte, nitelik ve fiiller mahiyetleri değil, salt nitelik ve fiil olmaları, yani yaratmaya bağlı olarak varlık kazanmaları açısından ilahî meşîet ve kudretle ilişkili olmaktadır.

Zorunluluk ve ilahî irade tartışmasını ilahî bilgi, ilahî hikmet kavramları üzerinden yürüten Şîrvânî, bu bağlamda şu itiraza yer vermektedir: Muhakkiklere nispet edilen yaklaşımda Tanrı'nın kesintisiz fiilinden söz edilmektedir. Yani her ne kadar ilahî kudrete nispetle yaratmamak bir seçenek olarak yer alsada, ilahî meşîet ve hikmet kesintisiz bir yaratma eylemini zorunlu kılmaktadır. Bu durumda ise feleklerin ezeli (*kadîm*) olması gerekir.²² Zira fiil zattan ayrılamıyorsa, fiil zatla birlikte demektir. Zat ezeli olduğuna göre, onunla birlikte olan fiilin de ezeli olması gerekir. Yaratma ezeli ise, yaratılan şeyin de ezeli olması gerekir. Bu noktada Tanrı'nın, ilk yaratılan şeyi zatî olarak öncelemesi, durumu değiştirmez. Çünkü bir şeyi zatî olarak önceleyen şeyle birlikte bulunan varlığın o şeyi zatî olarak öncelemesi gerekmez. Nitekim ikinci akılla birlikte bulunan birinci feleğin durumu böyledir.²³ Zira

21 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^b.

22 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 49^b.

23 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 50^a.

birinci aklın sahip olduğu zorunluluk, varlık ve imkân cihetleri açısından ondan sudûr eden üç şey (ikinci akıl, birinci feleğin nefsi ve cirmi) dikkate alındığında, birinci akıl, kendisinden sâdır olan ikinci akli ve birinci feleği zatî açıdan önceler. İkinci akıl kadim ise, onunla birlikte bulunan birinci feleğin de kadim olması gerekir. Bu noktada ikinci aklın önceliğinin zatî olması durumu değiştirmez. Çünkü zatî önceliğe sahip bir şeyle birlikte bulunan diğer bir şeyin de zatî önceliğe sahip olması gerekmez. O halde ikinci aklın birinci feleği zatî açıdan öncelemesi feleğe sonradanlık kazandırmadığı gibi ikinci feleğin zatî bir kıdemle nitelendiğini ileri sürüp onun zamansal açıdan hâdis, zatî açıdan kadim olduğunu söylemeye de imkân tanımaz. Böylece Tanrı ile akıllar arasında var olduğu ileri sürülen illet-malul ilişkisi, Tanrı'nın onları zatî olarak öncelediğini söylemeye imkân tanırsa da, feleklerin kıdemini muhtaçlıkla, yani zatî hudûsla açıklamak mümkün olmamakta, dolayısıyla yaratmanın zattan ayrılamaması, hudûsları zatî öncelikle açıklanamayacak feleklerin zamansal olarak ezeli olmasını gerektirmektedir.²⁴

Şirvânî bu itiraz karşısında filin zattan ayrılmamasının ne anlama geldiğini belirginleştirmeye çalışmaktadır. Buna göre filin zattan ayrılmaması, reelde varlık kazanmış imkândan sonra olup -ki bu sonralık zatîdir- bu varlık, ancak la-yezâl'de meydana gelir.²⁵ Öyle anlaşılıyor ki bu imkânla, bir şeyin mahiyetinin varlık ve yokluğa nispetinin eşit olması anlamında mantıksal bir kip olarak imkân değil, o şeyin başkasına muhtaç olan varlığı kastedilmektedir. Bu manasıyla imkân bir nispet değil, zata özdeş olan mümkün varlığın kendisidir. Bu varlığın lâ-yezâl'de meydana gelmesi, onun ezeli olmadığına yönelik bir vurgu taşımaktadır. Fakat onun zamanda meydana geldiğine dair bir ifadenin kullanılmaması, söz konusu muhtaç varlığın yaratıcıdan sonra oluşunun zamansal olmadığını göstermektedir. Nitekim derkenar notunda müellife atıfla bunun zatî bir sonralık olduğu ifade edilmektedir.²⁶ Şirvânî, bu bağlamda mutlak imkânın ezeli olmasının, mukayyed imkânın ezeliğini gerektirmeyeceğine de atıfta bulunmaktadır.²⁷ 'Mutlak imkân' ile herhangi bir kayıt olmaksızın salt zata nispet edilen imkân, yani zatî imkân, 'mukayyed imkân' ile de

24 Tartışmanın ayrıntısı için bk. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-asfâri'l-akliyyeti'l-erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 2/140-141; Muhammed Mehdi en-Nerâkî, *el-Le-ma'âtü'l-arşîyye* thk. Ali Evcebî (Kum: İntişârât- Ahd, 1381), 189.

25 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 50^a.

26 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 50^a.

27 Şirvânî, *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 50^a.

imkân-ı vukûi olarak açıklanan 'bir şeyin herhangi bir kesitte var olma imkânı' kastediliyor olmalıdır. Şîrvânî'nin 'imkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez'²⁸ sözüne referansta bulunması²⁹ da bunu teyid etmektedir. Buna göre bir şey yaratılmadan önce onun herhangi bir kesitte var olma imkânı ezeli olabilir, fakat bu, o şeyin varlığının ezeli olmasını gerektirmez. Böylece Şîrvânî, yaratılanın ezeli olmadığı, yaratmanın ise zatı itibarıyla zamansal akışa ve bölümlenmeye tabi olmayan varlığın sürekliliğine (*lâ-yezâl*) referansla açıklandığı bir çerçeve sunmuş olmaktadır.

Şîrvânî'nin, muhakkiklerin tavrını belirginleştirmek amacıyla gerek istidat kavramı gerekse zorunluluk ve imkânın ezeliyeti tartışması bağlamında yaptığı değerlendirmelerin açık bir şekilde ortaya konulup derinleştirilmesi gereken bazı noktalar içerdiğini söylemek mümkündür. Birinci husus açısından bakıldığında yaratılmamış istidatın doğası, diğer bir deyişle nasıl bir varlık anlamını temsil ettiği sorusu, cevap bekleyen önemli bir sorudur. Yine ilahî bilgideki durumu açısından istidâdın Tanrı tarafından yaratılmamış olmasının, dolayısıyla Tanrısal irade tarafından belirlenmemiş olmasının insana özgürlük alanı açtığı ileri sürüldüğünde, bunun ilahî iradeyle ilişkisinin nasıl bir bağlama oturtulacağı da çözümlenmesi gereken bir noktadır. Ayrıca böyle bir soruşturmanın, muhakkik düşünürler açısından varlıkta farklılaşmanın ilkesi olarak kabul edilen a'yân-ı sâbitenin ve haricî tikel belirlenimlerle ilişkisinin mahiyetine dair bir tartışmaya evrilmesinin kaçınılmaz olduğu açıktır. Diğer bir deyişle ilahî ilimdeki ya da a'yân-ı sâbitedeki haliyle yaratılmamış olduğu ileri sürülen istidatın tek tek tikel şeklinde belirlenmemiş, fakat yine de sınırsız olmayan birtakım imkânlara mı yoksa hem küllî hem de tikel olarak belirlenmemiş sınırsız bir imkân alanına mı göndermede bulunduğu hususu soruşturma konusu olacak niteliktedir. İkinci husus, yani zorunluluk açısından bakıldığında Şîrvânî, filozofların doğa fikrinin metafizik düzlemde yansıması olabilecek bir zorunluluk fikrini dışlamakta, sürekli yaratmayı sıfatlara bağlı bir çerçeveye yerleştirmektedir. Buna göre ilahî kudrete nispetle yaratmamak bir seçenek olarak yer alsa da, ilahî meşîet ve hikmet kesintisiz bir yaratma eylemini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Şîrvânî'nin anlatısında derinleştirilmesi gereken en önemli husus ilahî zat, yani tanrısal doğa tek başına ya da ilahî kudretle birlikte dikkate alındığında ona yüklem yapılamayacak bir zorunluluğun, ilahî irade ve hikmet eklendiğinde nasıl ortaya çıktığı, bu zorunluluğun mahiyeti, ve bunun ilahî birlik açısından nasıl bir durum

28 Bu hususa dair bk. Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266), 143.

29 Şîrvânî, *Risâle fî tabkiki ef'âli'l-'ibâd*, 50^a.

ortaya çıkardığıdır. Üçüncü husus, yani imkânın ezeliğine dair tartışma açısından bakıldığında Şirvânî'nin açıklamalarının iki soruyla yüzleşmek durumunda olduğu söylenebilir: Vücudî imkânın, ezeli olmamakla birlikte zaman bağımlı olmayan, fakat zamansal olanı da içeren bir süreklilik (lâ-yezâl) kavramıyla ilişkilendirilmesini nasıl anlamalıyız? İddia edildiği gibi bu imkân, ilahî zatın, yaratma eylemini zamansal olarak değil, zatî olarak öncelediği bir bağlama yerleştiriliyorsa, böyle bir yaklaşım, yaratılan şeyin ezeli olmadığı iddiasını öne sürmeyi mümkün kılan reel bir yokluk temin etme gücüne sahip midir?

4. Risâlenin Yazma Nüshaları ve Neşirde İzlenen Yöntem

Yazma eser kütüphanelerinde gerçekleştirdiğimiz taramada *Risâle fî tabkîki ef'âli'l-'i-bâd'*ın Süleymaniye Şehit Ali Paşa 1661, Konya Yusuf Ağa 166 ve Köprülü Mehmed Asım Efendi 704 numarada kayıtlı olan üç nüshası tespit edilmiştir. İstinsah kaydı kaydı sadece bir nüshada bulunmakta iken, bir nüshada da hamdele-salvele ile giriş kısmının belirli bir bölümü yer almamaktadır. Şehit Ali Paşa ve Konya Yusuf Ağa nüshalarında ağırlıklı olmak üzere, her üç nüshada da müstensihlerin müellife atıfla yer verdiği derkenar notları (minhuvât) yer almaktadır. Nüshalarda bulunan az sayıdaki tahrif ve tashifin büyük bir kısmının sayfa kenarlarında ya da satır aralarında tashih edildiği görülmektedir.

Tenkitli neşirde kullandığımız bu nüshalar için tayin ettiğimiz remizler kütüphane isimlerinin baş harfinden esinle verilmiştir.

1) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1661, 48^a-50^a (ش).

144 varaklık bu mecmuada Devvânî, Karabâğî ve Kâzerûnî'ye ait *el-Akâidü'l-'Adû-diyye* şerhlerinin yanında Fethullah Şirvânî'nin *Risâle fî tebyîni mana't-taksîm*'i ile birlikte bulunan bu nüsha nesih hattıyla yazılıdır. Başlığın yer olmadığı bu nüshada istinsah kaydı da bulunmamaktadır.

2) Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 704, 40^b-43^b (م).

Arap Dili, mantık, kelam, tartışma usulü (âdâbu'l-bahs) ve tefsirle ilgili risâlelerin yer aldığı bu mecmua 138 varaktan oluşmaktadır. İçerisinde Mehmed Emin Şirvânî'nin çeşitli ayetlerin tefsirine dair küçük hacimli risâleleri de bulunmaktadır.

Talîk hattıyla yazılmış olan ve başlığında “رسالة في خلق الأفعال لابن الصدر” ve “رسالة في خلق الأفعال لصدر الدين زاده” ifadelerinin yer aldığı bu nüshada da herhangi bir istinsah kaydı mevcut değildir.

3) Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, 166, 125^a-127^a (ق).

132 varaklık bu mecmuada Mirzacan Habîbullah eş-Şîrâzî'nin *Avâmil Muhtasari* haşiyesinin yanında Fethullah Şîrvânî'ye ait *Risâle fi tebyîni mana't-takâsîm* ve *Risâle fi't-tevhîd* başlıklı risâlelerle birlikte bulunan bu nüsha talîk hattıyla yazılıdır. Sonradan yapılan numaralandırmanın sayfa düzenine göre yapılması 132 varaklık mecmuanın 257 varakmış gibi görünmesine yol açmıştır. Risâlenin ilk sayfasının eksik olduğu bu nüshada sonradan koyu mürekkepli kalemle eklendiği belli olan “*Risâle-i Akîde ef'âli'l-'ibâd*” başlığı yer almaktadır. İstinsah kayıt ve tarihinin yer aldığı nüshanın Fethullah Şîrvânî'nin talebelerinden biri, es-Seyyid Mustafa b. Seyyid Musa (?) tarafından Şîrvânî hayatta iken 1061/1651 tarihinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Kayıt şu şekildedir:

عن يد أضعف تلامذة ذلك المدقق والمحقق سلمه الله تعالى في الدارين السيد مصطفى بن السيد موسى غفر الله لهما ولوالديه في سنة احدى وستين وألف. اللهم ارفع درجته في المقام العليا ويسر مراده في الآخرة والدنيا. ونفع طلبته من بحر تدقيقاته وتحقيقاته وغوصني الى موج من أمواج فضيلته. أمين بحرمة سيد المرسلين هو بيان حق للأولين ولسان صدق في الآخرين.

Eserin tahkikinde *İsam Tabkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. Herhangi bir nüsha asıl kabul edilmemiştir. Üç farklı nüsha karşılaştırılmak suretiyle en doğru metne ulaşma hedefi gözetilmiştir. Fethullah Şîrvânî'nin öğrencisi tarafından istinsah edilen nüsha tahkikin mukabelesinde kullanılmıştır. Derkenar notlarının sonunda yer alan ve başlangıçta “منه سلمه الله” şeklinde yazılıp sonrasında “منه سلمه” şeklinde kısaltılarak yazılan isnad ve dua cümlesi ilk başta verilene uygun olarak açık şekilde yazılmıştır. (ح) ve (ج) kısaltmalarının açılımları “صلاة” vb. tarzda yazılan kelimeler “صلاة” şeklinde yazılmıştır. (ح) ve (ج) kısaltmalarının açılımları “حيثئذ” ve “حيثئذ” şeklinde yazılmıştır. “مسئلة/مسألة” örneğinde olduğu gibi hemzelerin yazımıyla ilgili tasarrufta bulunulmuş ve buna dair düzenlemeler metinde belirtilmemiştir.

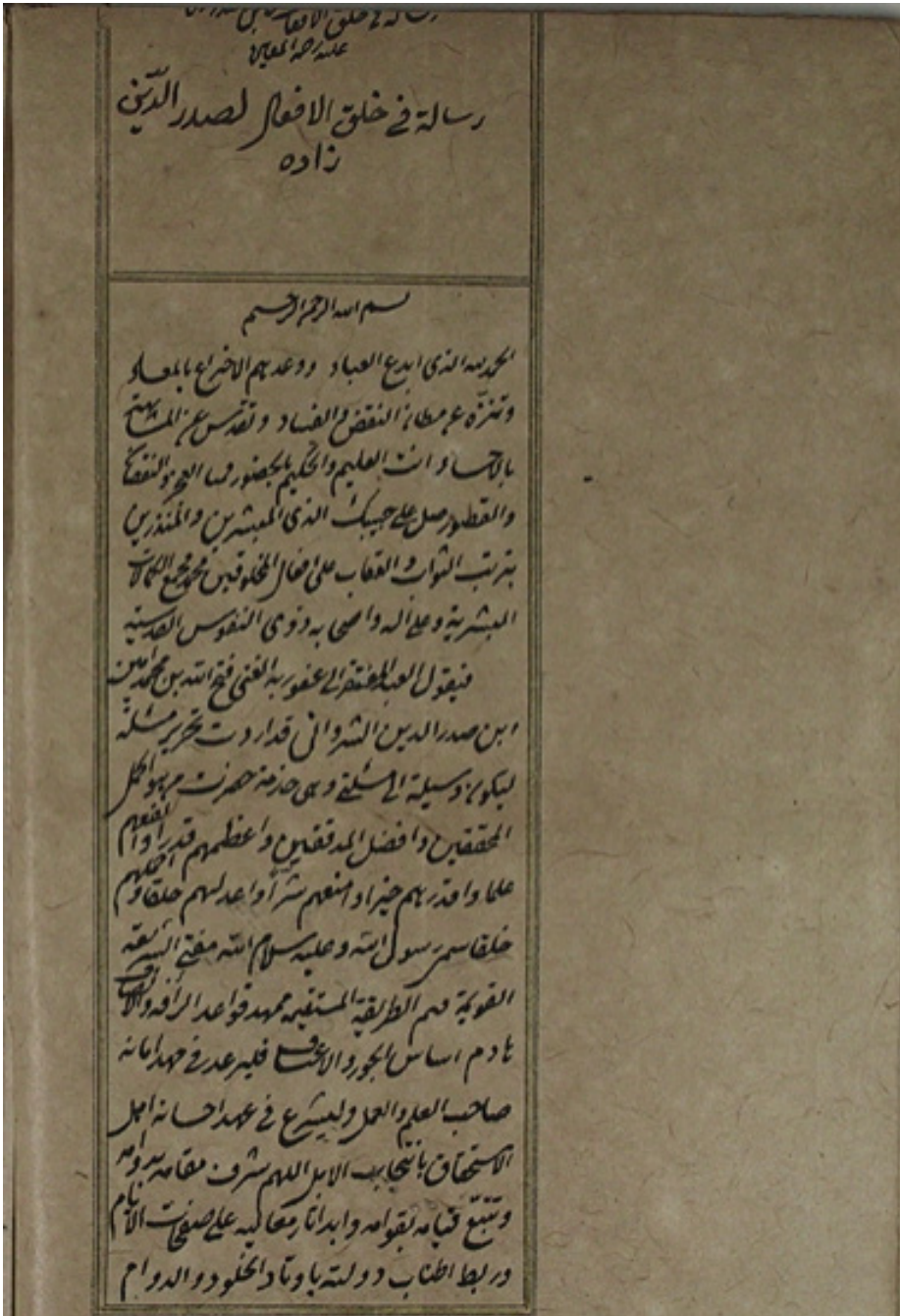
٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي ابدع العباد ووعدهم بالمعاد وترفع عنهم النقص والقصص
 وتقدس عن كل شائبة بالاجتناب انت العلم بكم المحصور قونا
 النقص والنقصان والقصور حصل على جميعك الذي فضل المشرق
 والمنذرين بترتيب التواب والعقاب على افعال الخلق من غير ان
 يشترطوا على الله والسماء وزي النفس العزسية **بعد** فيقول العبد
 المنقصر الى عهدهما الفخري لله بن محمد امين بن محمد بن الشريف قدوة
 شريفة تكون وسيلة الى سبلين وهي نورانية خيرة من حيا بل الحقايق
 والفضل المدققين واعلمهم تورا وانضمهم عماد اقدار خيرا وانعم شررا اعلم
 خلقا واجملهم خلقا حتى رسول الله وعليه السلام صلى الله عليه وسلم
 قيم الطريقة المستقيمة ثم قد فواعل الازفة والاصناف حادتم الجود
 فليدرو في هذا ما من صاحب العلم والعقل بشرط في عهدنا الا احتضار
 بانتخاب الامل اللهم شرهما مقامه بولاه وبيح قسامه بقرانه وبما ناد
 معا ليد على صحف الایام وبقط الطاب دولته باوفا والخلق والاداء
 وهذا دعا قد تلقاه وتبا بحسن القبول قبل ان ارفع الصوت واللو
 ثم صرح بمقالة في تحقيق افعال العباد على تدالها فتبع فلان البقاء
 واجه من شرهما بنظر القبول والاقبال وبلا حائلها بعين الرضا
 ولا فضائل والله ولا توفيق وبغير اذنة التحقيق **المقالة** ان
 الصوفية والاستعاره والمحققين منظار الحكاه والهم لها انفقوا عليهم
 ان ترتيب التواب والعقاب من الله تعالى على افعال العباد عول وليس
 جور ولا ظلم ولا سفه وبعد هذا الاختلاف في طريق توبه وذهب

١٧ س

وانما انشاها في البيت من بين
 اباحه العالمة انما انشاها
 جانبا وظلها بها وما لا تقار
 والعبودية لسيد العالمات
 سلام

ذاتيا كالغدا لا اذن مع العطل الثاني قلت المراد بعد الانفكاك
عدم الانفكاك بعد ان كان الوجودى وهو ما يكون
وقت الوجود فى الازوال وازليته
الانكا المطلق لا يستلزم اذلية
وتغير عنه بالانكا الوقتى
منه لانكا المقيد هو
المربوع ان ازلته
الانكا لا يستلزم
الانكا فلا يلزم
الانكا
الفاد
والامضى
الى جهة
لا يلزم
الانكا
شهد الله على الامام والصلوة والسلام على خير الانام على الله الرحمن الرحيم
الكرام



Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 704, 40^b.

عنه
ما يغيره حصوله التخصيص من اقسام الایجاب
الاضطرارية او الجاد والخلق والانس والرب
والعقل المركب والجملة لترك الحكم بالمعنى
وانما ترك المجتمع لا يصدق عنه وقت الایجاب
بجمله المعنى بالاصحلا جسد لا يطلق على
الترك وانما كان الاول يطلق عليه من الجملة
لعدم لوجه في الترك الاحباب اللغوي وهو
لا يصدق لانه في تلك الحالة راجع اليها
المعنى سواء كان المعنى مفكرا او متفكرا
مسألة

يجب تسمية الله تعالى عنه واللازم على التحقيق المذكور
هو المعنى الاول للايجاب به لانه انما يصدق على التحقيق
فانما يغيره في اقسام الایجاب الذي هو محض
العلم ويشهد لذلك انهم يدعون ان الكمال في الایجاب
ولا محال فيه على المعنى الثاني بل الكمال فيه على المعنى الاول
كما لا يخفى على من يقرأه فيقول المعنى الثاني للايجاب وانه
مناقضا للاختيار لكنه يستلزم فدا اخر وهو عدم
الافلاك لانه يعنى فيه عدم انفكاك العقل
عن الذات القديم وما مع القديم فهو قديم والما
القديم الاول مقدم عليه انما لا ينافي مع المتقدم
الذات لا يجب ان يكون متقدما ذاتا كالعقل
الاول مع العقل التي قلت المراد بعدم الانفكاك
عدم الانفكاك بعد امكان الوجود وهو كما في
وقت الوجود في التاثير والارضية الامكان المطلق
لا يستلزم ارضية الامكان المقيد وهو في التاثير
ان ارضية الامكان لا يستلزم امكان الارضية
فلا يبرهن الفناء والاحتياج الى هذا الاحباب
لا يبرهن الا لانه المحمدي الا تمام والصلوة
والسلام على خير الانام وعلية
والصحة الكرام

مسألة
الاول
بالتفصيل
بالتقدم
اصولها
مسألة

والبعيد به انما ارضية الارضية مثله

Kaynakça

- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite Teorisi", *Metafizik (I): Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 759-774. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Altıntaş, Ramazan. "Şîrvânî, Sadreddînzâde". *DİA*, 39/208.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyetine Dair Risâlesi: İnceleme ve Tahkik". *Tabkik İslamî İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 16-25. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3475090>.
- Arıcı, Müstakim. "Sadreddînzâde Mahmed Emin Şîrvânî". *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 333-342. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arpaguş, Hatice. "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsan Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006), 51-88.
- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâîku'l-bakâik fi tekmileti's-Şekâik*. haz. Suat Donuk. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Cürcânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Çelik, Ömer. "Muhammed b. Emin Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 211-224.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerbi*, haz. Mustafa Tahralı vd. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müt'e âliye fi'l-asfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1990.
- Musakhanov, Orhan. "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırrıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücut Bakış Açısından Cevap". *Beytülhikme*, 10/1 (2020), 245-270. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1556>.
- Nerâkî, Muhammed Mehdi. *el-Lema'âtü'l-'arşîyye*. thk. Ali Evcebî. Kum: İntişârât-ı Ahd, 1381.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâiyü'l-fuzelâ*. haz. Ramazan Ekinci. 4 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Şîrvânî, Sadreddînzâde Fethullah. *Risâle fi tebyîni ma'na't-taksîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1661, 112^a-115^b.
- Şîrvânî, Sadreddînzâde Fethullah. *Risâle fi't-tevhîd*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 166, 115^b-123^b.
- Şîrvânî, Sadreddînzâde Fethullah. *Risâle fi tabkiki ef'âli'l-'ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1661, 48^a-50^a.
- Uşşâkîzâde İbrahim Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şekâik*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Yaka, Eyüp. "Fethullah İbn Sadreddîn eş-Şîrvânî'nin (ö. 1036/1626) İbadet Risâlesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/8 (2002), 79-95.

B. Tahkikli Metin Neşri

رسالة في تحقيق أفعال العباد لصدر الدين زاده فتح الله الشرواني

الحمد لله الذي أبدع العباد ووعدهم الاختراع^١ بالمعاد وتنزه عن مظان^٢ النقص والفساد وتقدس عن المشابهة بالأجساد. أنت العليم والحكيم بالحضور، فمننا العجز والنقصان والقصور. صل على حبيبك الذي أفضل^٣ المبشرين والمنذرين بترتب الثواب والعقاب على أفعال المخلوقين محمد مجمع الكمالات البشرية وعلى آله وأصحابه ذوي النفوس القدسية.

وبعد؛ فيقول العبد المفتقر إلى عفو ربه الغني فتح الله بن محمد أمين بن صدر الدين الشرواني قد أردت تحرير مسألة لتكون^٤ وسيلة إلى مسألتي وهي خدمة حضرت من هو أكمل^٥ المحققين وأفضل المدققين وأعظمهم قدرًا وأنفعهم علمًا وأقدرهم خيرًا وأمنعهم شرًا وأعدلهم خلقًا وأجملهم خلقًا سمي رسول الله وعليه سلام الله مفتي الشريعة القويمة قيم الطريقة المستقيمة مُمهد قواعد الرأفة والإنصاف هادم أساس^٦ الجور والإعتساف. فليرغد في مهد أمانه صاحب العلم والعمل وليشرع في عهد إحسانه أهل الاستحقاق بانتخاب الأمل. اللهم شرف مقامه بدوامه وتبع^٧ قيامه بقوامه وأيد آثار معاليه على صفحات الأيام وربط أطناب دولته بأوتاد الخلود والدوام. وهذا دعاء قد تلقاه ربنا بحسن القبول^٨ قبل أن أرفع الصوت

[١٢٥و]

١ ش: الاختراع، صح هامش.

٢ م: مظان.

٣ م - أفضل.

٤ م - وبعد.

٥ م: ليكون.

٦ ش: أجمل.

٧ ش - أساس، صح هامش.

٨ م: تتبع.

٩ ق - بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أبدع العباد ووعدهم الاختراع بالمعاد... وربط أطناب دولته بأوتاد الخلود والدوام وهذا دعاء قد تلقاه ربنا بحسن القبول.

وأطول. ثم حرّرت مقالة في تحقيق أفعال العباد على قدر الطاقة مع قلّة البضاعة.^{١٠} وأرجو أن يشرفها بنظر القبول والإقبال ويلاحظها بعين الرضاء والإفضال. واللّه وليّ التوفيق وييده أزيمة التحقيق.

المقالة^{١١} [في طرق مختلفة في أفعال العباد]

إنّ الصوفيّة والأشاعرة والمحقّقين منهم^{١٢} والحكماء والمعتزلة اتّفقوا كلّهم على أنّ ترتّب الثواب والعقاب من اللّهِ تعالى على أفعال العباد عدل، وليس فيه جور ولا ظلم ولا سفه. وبعد هذا اختلفوا في طريق ثبوته وذهب كلّ واحد منها إلى طريق فيه.

[طريق الصوفية في أفعال العباد]

أمّا الصوفيّة فذهبوا فيه إلى أنّ الصفات الجماليّة والجلاليّة الإلهيّة بأسرها تقتضي الظهور والبروز في الأعيان، كما أنّ صفة الهادي يتجلّى ويظهر في نشأت المؤمن كذلك صفة المضلّ يظهر^{١٣} ويبرز في مظاهر المشركين.^{١٤} فبهذه^{١٥} الظهورات تحصيل نظام الكلّ وإنّ قُرب العبد إلى الجبر لكنّه ليس فيه الجور بل يلزمه العدل. لأنّ^{١٦} إعطاء الوجود والعبوديّة ومظهريّة الصفات الكماليّة وما يترتّب عليها من الثواب والعقاب محض خيرٍ ولطفٍ من اللّهِ تعالى للعباد بالنسبة إلى الانعدام.

١٠ وفي هامش ش ق م: إنّما اختار هذا البحث من بين المباحث العالية لأنّه المناسب لحالنا ومطلوبنا وهما الافتقار والعبوديّة لسيد العلماء. «منه سلّمه اللّهُ».

١١ م - المقالة.

١٢ ش: منهما؛ ق: منها، صح هامش.

١٣ م - في نشأت المؤمن كذلك صفة المضلّ يظهر، صح هامش.

١٤ م: المشركه.

١٥ م: فلهذا.

١٦ م: لأنّه.

[طريق المعتزلة في أفعال العباد]

وأما المعتزلة قد ذهبوا فيه إلى أنّ للعبد قدرة مؤثرة وإن كان تأثيرها أولاً من الله تعالى. فهذا القدر يكفي عندهم لترتب الثواب والعقاب على الأفعال. [١٢٥ظ]

[طريق الأشاعرة في أفعال العباد]

وأما الأشاعرة أيضاً ذهبوا فيه إلى ثبوت القدرة للعبد لكنها يسلبون عنها التأثير^{١٧} رأساً. ويقولون هي سبب عاديّ بخلق الله تعالى في العبد، وهي الفارق عن الجبر المحض، وهو المسمّى عندهم بالكسب. فترتب الثواب والعقاب على الأفعال حينئذ إنّما يكون باعتبار الحالّيّة والمحليّة والقابليّة والمقبوليّة. ومآله راجع إلى قول المشهور فيما بينهم وهو لا يُسأل عمّا يفعل.

[طريق المحققين من المتكلمين والحكماء في أفعال العباد]

وأما المحققون من المتكلمين والحكماء إنهم ذهبوا في تحقيقه إلى استعدادات الأشياء. ولا^{١٨} حاجة في ذلك إلى زيادة بيان. وإنّما الشأن في تعيين مرادهم من هذا القول وتبيين^{١٩} مرادهم من هذا الكلام.

فنحن نقول في تحقيق مقصودهم سالماً إلى المسلك القريب للأفهام عن بعيد المرام إنّه لا يتوهم ههنا أنّ الشيء بمعنى العام لا يخلو من أن يكون واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات. ومن المعلوم أنّ الاستعدادات ليست واجباً بالذات ولا تكون^{٢٠} ممتنعاً بالذات، لأنّها من الموجودات الخارجيّة^{٢١}. ووجود الممتنع في الخارج محال، فتعيّن كونها ممكناً بالذات. وكلّ ممكن بالذات فهو داخل تحت قدرة الله تعالى. فمآله يكون راجعاً إلى مآل مختار الجمهور وهو لا يُسأل عمّا يفعل ولو كان أقدم منه مرتبةً. لأنّنا نقول إنّ للأشياء وجودين: وجود علميّ ووجود خارجيّ.

١٧ ق - التأثير، صح هامش.

١٨ ش: لا.

١٩ ش: تبين.

٢٠ ش: يكون.

٢١ ش: حاجيّة.

والوجود العلميّ وهو المسمّى بالأعيان الثابتة.^{٢٢} والعلم الذي هو^{٢٣} الأعيان ثابتة ومعلومة فيه وهو المسمّى بالعناية الأزليّة. والعلم والمعلوم والعالم في هذه المرتبة متّحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار. والأشياء بهذا الوجود ليست^{٢٤} ممكنة بالذات كما حَقَّق في موضعه. والوجود الخارجي ممكن بالذات ومحدث ومخلوق مسبق بالقصد والاختيار. والاستعدادات من الأمور الممكنة الموجودة في الخارج،^{٢٥} فلها وجود علميّ ووجود^{٢٦} خارجيّ، وترتّب^{٢٧} الثواب والعقاب من الله تعالى على الأفعال معلّلة عند المحقّقين بوجودها^{٢٨} العلميّ الثبّته. لأنّهم يقولون عدم مقدوريّة الاستعدادات، وهي إنّما يكون كذلك بذلك الوجود وإلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع، فلا يتوهّم ما يتوهّم، ولا يلزم عليهم شين ولا فساد كما يرى في بادئ النظر.

والحاصل أنّ الله تعالى شأنه عالم في الأزل بجميع الأشياء بعواجلها وأواجلها^{٢٩} وقادر على إبداعها في اللآيزال وكريم إحسانه لا يحصى. فعلم الله تعالى استعدادك مثلاً لهذا الفعل

٢٢ للأعيان الثابتة تعريفات مختلفة. منها: لداود القيصري في شرحه لكتاب فصوص الحكم حيث قال فيه: اعلم أنّ للأسماء الإلهيّة صوراً معقولةً في علمه تعالى؛ لأنّه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العقلية من حيث إنّها عين الذات المتعلّية بتعيّن خاصّ ونسبة معيّنة هي المسمّاة بـ"الأعيان الثابتة" سواء كانت كليّة أو جزئيّة في اصطلاح أهل الله، وتسمّى كليّاتها بالماهيات والحقائق وجزئيّاتها بالهويّات عند أهل النظر. (شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ٨١).

منها: للعبد الرزّاق الكاشاني في الاصطلاحات الصوفية حيث قال فيه: العين الثابتة هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية، ليست بموجودة بل معدومة ثابتة في علم الله، وهي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي. (الاصطلاحات الصوفية لعبد الرزّاق الكاشاني، ٢٨).

منها: للسيد الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات حيث قال فيه: العين الثابتة هي حقيقة في الحضرة العلميّة، ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى. (معجم التعريفات للجرجاني، ١٣٤). الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى. وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلميّة، لا تأخّر لها إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزليّة وأبدية. والمعنى بالإضافة التأخّر بحسب الذات لا غير. (معجم التعريفات للجرجاني، ٢٨).

٢٣ م ق: هذه.

٢٤ ش - ليست، صح هامش.

٢٥ وفي هامش ش ق: بمعنى أنّ الخارج ظرف لنفسها وماهياتها دون لوجودها كالوجود مثلاً. «منه سلّمه الله».

٢٦ م - وجود؛ ق - وجود، صح هامش.

٢٧ ش: ترتّب.

٢٨ ق: لوجودها.

٢٩ ش - وأواجلها، صح هامش.

حَتَّى إِنَّكَ لَوْ كُنْتَ ٣٠ وَاجِبًا أَوْ مُمْكِنًا مُؤَثَّرًا ٣١ لَفَعَلْتَهُ ٣٢ بِاخْتِيَارِكَ ٣٣ أَلْبَيْتَةَ، فَاخْتَارَ ٣٤ وَخَلَقَ الْاِسْتِعْدَادَ لَكَ لِذَلِكَ الْفِعْلَ ٣٥ شَفَقَةً عَلَيْكَ وَلَا جُورَ فِيهِ، بَلْ هُوَ مُحَضَّصٌ الْحِكْمَةَ وَالْكَمَالَ وَإِظْهَارَ الشَّفَقَةَ وَالْجَمَالَ. وَمِثْلُهُ ٣٦ مِثْلَ أَنْ يَعْلَمَ رَفِيقُكَ الصَّدِيقَ أَنَّكَ تَرِيدُ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا مِثْلًا فَإِنَّهُ يَفْعَلُ لَكَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تَفْعَلَ ٣٧ شَفَقَةً عَلَيْكَ. وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السَّعِيدُ سَعِدَ وَلَوْ فِي بَطْنِ أُمَّهَ وَالشَّقِيئُ شَقِيَ وَلَوْ فِي بَطْنِ أُمَّه.» ٣٨

[١٢٦ظ]

فَإِنْ قِيلَ لَزِمَ عَلَى التَّحْقِيقِ الْمَذْكُورِ ٣٩ كَوْنُ أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى ٤٠ بِالْإِيجَابِ وَهُوَ يَنَافِي الْاِخْتِيَارَ. وَعَدَمُ الْاِخْتِيَارِ ٤١ يُوْجِبُ النِّقْصَ فِي كَمَالِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى عَنْهُ ٤٢ عُلُوًّا كَبِيرًا. فَالْقَوْلُ بِهِ لَا يَلِيْقُ وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَصْلًا.

- ٣٠ م ش: كان.
- ٣١ وفي هامش ش ق: لا يقال كون الممكن واجبًا أو ممكناً مؤثراً محال، والعلم بالمحال محال. لأننا نقول: العلم بالمحال محال إذا كان العلم انفعاليًا وما نحن فيه من قبيل الفعلية وتعلقه بالمحال ليس محالًا؛ لأنه يقتضي تصوّر المعلوم كالبیت المخيّل لا كحقيقته في الخارج. والقول به واقع في القرآن العظيم بأنّه قال تبارك وتعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». «منه سلّمه الله».
- ٣٢ م: لفعليته.
- ٣٣ م ش: باختيارك.
- ٣٤ م - لو كان واجبًا أو ممكناً مؤثراً فعلته ألبتة. فاختار، صح هامش.
- ٣٥ وفي هامش ش ق: ومن العارفين من قال: دادحق را قابليت شرط نيست، أي: القابلية الخارجية المحدثة دون الأزلية الثابتة، وإلا يلزم الخروج عن الحكمة إلى طرفيها، وهما الإفراط والتفريط، وهو نقص لأنه يستلزم الجور والسفه منزّه عنه. «منه سلّمه الله».
- وفي هامش ش: ومن العارفين من قال: دادحق را قابليت شرط نيست، أي: القابلية الخارجية المحدثة دون الأزلية الثابتة وإلا يلزم الخروج عن الحكمة.
- ٣٦ ش + عن.
- ٣٧ ش: يفعل.
- ٣٨ أخرجه مسلم وابن أبي عاصم باختلاف سير. أنظر صحيح مسلم، القدر ٣؛ كتاب السنة لابن أبي عاصم، ٧٨/١.
- ٣٩ وفي هامش ش ق م: لاقتضائه عدم المخالفة بين وجود المعنى العلمي والخارجي وإلا يلزم الجهل له تعالى شأنه عنه علوًّا كبيرًا. فإن قيل: تلك المخالف أعم من أن يكون الوجود الخارجي موجودًا مغايرًا لوجوده العلمي، وحيثيذ لزوم الجهل مسلم وأن لا يكون موجودًا أصلًا. واللازم حيثيذ عليه تعالى ترك إيجاد المعلوم لا الجهل. فلا يحكم في الجهل بالمخالفة مطلقًا. قلت: لو كان وجود العلمي للمعدوم على عدمه في الخارج كالعلم بالمتنوعات والممكنات المعدومة في جميع الأوقات مثلًا كالنعفاء، ارتفع المخالفة ولو كان على وجوده في الخارج فلزم الجهل أيضًا. فيحيثيذ يلزم كون المعدوم معدومًا بالإيجاب كالأشياء الموجودة. فالمخالفة مطلقًا تستلزم الجهل. «منه سلّمه الله».
- ٤٠ ش - تعالى.
- ٤١ ش - وعدم الاختيار، صح هامش.
- ٤٢ م: عليه.

قلت الإيجاب يجيء على معنيين:

الأول وهو أن الموجد وإن كان فاعلاً بالمشيئة والاختيار لا بالكراه والاضطرار وأنه قادر على أن يفعل وأن يصحّ منه ترك الفعل إلاّ أنّه لا يترك البتّة. ولا ينفكّ عن ذاته الفعل لا لاقتضاء ذاته إيّاه حتّى يلزم أن يكون مضطراً فيه اضطرار النار والشمس في النور والإحراق بل لاقتضاء الحكمة إيجاده، وعلى^{٤٣} هذا المعنى لا نقص في الإيجاب ولا شين ولا منافاة^{٤٤} للاختيار والقصد.

والثاني وهو أن الموجد^{٤٥} مضطّر في إيجاده لا يقدر على تركه ولا يصحّ منه ذلك. فإنّه نقصان بلا اشتباه يجب تنزيه الله تعالى عنه. واللّازم على التحقيق المذكور^{٤٦} هو المعنى الأول للإيجاب بديهة^{٤٧} لا الثاني. فلا يرد على التحقيق ما قيل وإن لزم عليه الإيجاب الذي هو محض الكمال. ويشهد لذلك أنّهم يدعون أنّ الكمال في الإيجاب. ولا كمال فيه على المعنى الثاني بل الكمال فيه على المعنى^{٤٨} الأول كما لا يخفى على من تأمل.

فإن قيل المعنى الأول^{٤٩} للإيجاب وإن لم يكن منافياً للاختيار لكنّه يستلزم فساداً آخر وهو قدم الأفلاك^{٥٠}. لأنّه يعتبر فيه عدم انفكاك الفعل عن الذات القديم^{٥١} وما مع القديم فهو قديم وإن كان القديم الأول مقدّمًا عليه ذاتاً. لأنّ ما مع المتقدّم الذاتي لا يجب أن يكون متقدّمًا ذاتياً كالفلك الأول مع العقل الثاني.

٤٣ م ق: على.

٤٤ ش: منافات.

٤٥ ق: موجود.

٤٦ وفي هامش ش ق م: فإن قيل: قد حصل لك التّفصّي عن لزوم الإيجاب بمعنى الاضطرار في الإيجاد والخلق والتأثير رأساً وفي بعض الترك في الجملة كترك الممكن المعدوم. وأمّا في ترك الممتنع لا تفصّي لك عنه. قلت: الإيجاب بكلا المعنيين الاصطلاحيين لا يطلق على الترك وإن كان الأول يطلق عليه في الجملة. نعم، يوجد في الترك إيجاب الأفعال، وهو لا يضرنا؛ لأنّه في تلك المادّة راجع على جانب المعدوم سواء كان المعدوم ممكناً أو ممتنعاً. «منه سلّمه الله».

٤٧ ش: بديهية.

٤٨ ش - المعنى.

٤٩ م: الثاني؛ ق - الأول، صح هامش.

٥٠ وفي هامش ش ق م: وجه تخصيص الأفلاك بالقدم ظاهر على أصول الحكماء. «منه سلّمه الله».

٥١ ش - الفعل عن الذات القديم، صح هامش.

قلتُ المراد بعدم الانفكاك عدم الانفكاك بعد^{٥٢} إمكان الوجودي وهو إنما يكون وقت الوجود في اللايزال. وأزليّة الإمكان المطلق لا يستلزم أزليّة الإمكان المقيّد.^{٥٣} وهو المراد بقولهم أنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم إمكان الأزليّة.^{٥٤} فلا يلزم الفساد والاحتياج إلى هذا الجواب. لا يلزم إلّا لنا الحمد لله^{٥٥} على الإتمام والصّلاة والسّلام على خير الأنام وعلى آله وصحبه الكرام.

المصادر والمراجع

- الاصطلاحات الصوفية؛
كمال الدّين عبد الرّزاق بن أبي الغنّام محمّد الكاشاني (ت. ٧٣٦هـ / ١٣٣٥ م).
المحقق: محمّد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، قم، ١٣٧٠ هـ.
- شرح فصوص الحكم؛
داود القيصري (ت. ٧٥١هـ / ١٣٥٠ م).
المحقق: حسن زاده الأملي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٢ هـ.
- شرح المواقف؛
أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيّد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ / ١٤١٣ م).
الناشر: دار الطباعة العامرة، استانبول، ١٢٦٦ هـ.
- معجم التعريفات؛
أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيّد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ / ١٤١٣ م).
المحقق: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، بدون تاريخ.
- صحيح مسلم؛
أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت. ٢٦١هـ / ٨٧٥ م).
الناشر: دار طيبة، رياض، ٢٠٠٦ م.
- كتاب السنة؛
أبو بكر احمد بن عمر بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت. ٢٨٧هـ / ٩٠٠ م).
الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠ م.

٥٢ وفي هامش ش ق م: والبعدية ههنا ذاتية لا زمانية. «منه سلّمه الله».

٥٣ وفي هامش ش ق م: ويعبّر عنه بالإمكان الوقوعي. «منه سلّمه الله».

٥٤ في تفسير هذه الجملة أنظر شرح المواقف للجرجاني، ١٤٣.

٥٥ م - لله.

Sadr al-Dīn-zāde Faḥallāh al-Shirvānī's Treatise on Human Acts: An Examination and Critical Edition

Murat KAŞ

The freedom of man whose life is, like any created being, between a beginning and an end does not seem to have lost its vitality as a philosophical problem despite the everlasting controversies and enormous literature that has been generated concerning the issue throughout the history. It is clear that the nature of the problem is too complex to be reduced to the fact that the arrival of man in the world and its departure from the world is not in his own hands.

It is possible to say that the claim that man performs his own acts with absolute preferences and builds his life with these preferences without any given situation also contains elements that will lead to different challenges. For instance the presence of situations and events which occur contrary to or out of his will, his inability to provide for exact effects and consequences of a particular action, the possibility of unexpected consequences, moreover the factual appearance of unintended results are sample cases of this assertion. Anyone who investigates this issue and examines the observable area, that is, human life, will realize that the choices made by man of his own volition include certain conditions and possibilities that have not been determined by him. It can be said that these are basically framed by the coordinates of the space-time (historical period, territorial areas, culture, society, family, etc.), the capabilities and qualities of each individual.

The relationship between the limitations of man's choice and action within the lines drawn to him and the possibility of carrying out his act of his own free will despite everything, constitutes the point of tension between approaches to human acts. The case point is composed of subproblems which are related to connection between the responsibility and freedom with regard to human and to be given room for human in divine design to realize his voluntary acts with regard to the Creator.

The accompaniment of divine will and omnipotence to divine knowledge on one hand and the human who dwell in a world he didn't create by way of his will, but give shape to it by making voluntary choices on the other hand deepen the puzzle further.

The individual life with a beginning and an end which carry a predetermination that is framed by different abilities, opportunities and conditions compounded with the individual's free will and choices created a situation that has paved way for some approaches. Some scholars contended that what is going on both in the created phenomenal world and human sphere of voluntary acts is the actualization of uncaused divine will and preference by absolute power. According to some other scholars the human creates and makes exist his acts by power which is bestowed by the Creator. With respect to third treatment the human himself, his proficiencies, natural faculties, skills, abilities and acts are manifestations of divine names. The scholars who are close to this idea but not satisfied with it attached the dispositions of existents to the examination of human acts.

This work contains a study and critical-edition of a treatise attributed to Sadr al-Dīn-zāde Faṭḥallāh al-Shirvānī (d. 1076/1666) in which he particularly centered upon the last approachment. The treatise analyses this attitude in the context of disposition, necessity and eternity of contingency. It seems that al-Shirvānī's assessments contain some points that need to be clearly laid out and deepened.

With regards to first matter the nature of uncreated disposition, i.e. the existential mode of uncreated disposition is an important problem. Also when it is asserted that the uncreatedness of disposition in terms of its status in divine knowledge, thereby its indetermination by divine will leaves room for human freedom, the question of putting the relationship of this case with the divine will is a point that needs to be resolved. It is clear that such an investigation is inevitable to evolve into a debate about the nature of the immutable entities (al-aḫyān al-thābita) which is, for some thinkers, considered to be the principle of differentiation in existence and its relationship with external determinations.

When it comes to second matter, i.e. the necessity, al-Shirvānī places the continuous creation in a framework based on divine attributes and rejects the idea of necessity that reflects the philosophers' metaphysical principals. Accordingly, in terms of divine power non-creation may be is an option, but the divine will and wisdom necessitate an continuous act of creation.

As to the third point, i.e. the eternality of contingency, the question that al-Shirvânî has to face is how should we understand the correlation of the existential contingency with the concept of continuity which is not eternal, rather it includes the temporal things, but also is not time-dependent.

Keywords: Islamic Theology, Sadr al-Dîn-zâde Faḥallâh al-Shirvânî, human acts, creation, will, disposition.

Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebi'nin Mahiyetine Dair *Şüzûru'z-zeheb fî tabkîki'l-mezheb* Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)

Öz: Çalışmamızda müteahhirün dönem Yemen-Zeydî ilim geleneğine ait Dülâme'nin (öl. 1179/1765) *Şüzûru'z-zeheb fî tabkîki'l-mezheb* adlı eserin tahkikli neşri hedeflenmiştir. İshâk b. Yûsuf'un *et-Tefkîk li-Ukûdi't-teşkîk* adlı risalesine zeyl olarak kaleme alınan eserde mezhebin ve Zeyd b. Ali'ye nispetinin mahiyeti, mezhebin usulü, Zeydî fikhî metinlerindeki tahrîc ve tercihle ilgili istilâhlar gibi Zeydî fikhına dair önem arz eden kritik konular ele alınmıştır. Aynı dönemde kaleme alınmış Şehârî'nin (öl. 1190/1776) *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî ma'rifeti'l-mezheb* isimli çalışmasıyla uyumlu bir mezhep anlayışına sahip olduğu görülen eser, Zeydiyye mezhebinin doktriner yapısının anlaşılması bakımından mühim bir kaynaktır. Soru cevap tarzında hazırlanan eseri önemli kılan diğer bir husus da hem Zeydî toplumun önde gelen âlimlerinden hem de sûfî kişilikleri ile maruf Hanefî ulemâdan öğrenim görmüş bir fakih tarafından yazılmış olmasıdır. Eserin ele aldığı konular hususi olarak Zeydiyye fikhıyla ilgili olmakla birlikte genel olarak mezhep olgusunun mahiyeti açısından da önem arz etmektedir. Tahkik çalışmamızda müellif nüshası bulunmayan eserin metin inşasında aralarında 1238/1823 tarihli nüshanın da bulunduğu en eski istinsah tarihli dört tanesi esas alınarak tercih yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zeydiyye, Mezhep Usulü, Dülâme, *Şüzûru'z-zeheb*

Dulâma's Addendum Named *Shudbûr al-dhabab fî tabqîq al-madbbab* on Nature of Zaydî Madhhab (Reviewing and Critical Edition)

Abstract: In our study, it is aimed to reveal and analyze the booklet called *Shudbûr al-dhabab fî tabqîq al-madbbab* of Dulâma (d. 1179/1765), which belongs to the late period of Yemeni-Zaydî school, with the critical edition method. In the work written as an addendum to İshâq b. Yûsuf's treatise called *al-Tafkîk li-'Uqûd al-tasbîk*, critical issues related to Zaydî's fiqh such as the nature of the sect and its relation to Zayd b. Ali, the method of the sect, the takhrîj and tarjîh terms in the Zaydî fiqh texts have been discussed. The work, which is seen to have a madhhabian understanding compatible with the work called *Bulûğ al-arab wa-kunûz al-dhabab fî ma'rifat al-madhab*, which was written in the same period, is an essential source in terms of understanding the doctrinal structure of the Zaydiyya madhhab. Another thing that makes the work, which is prepared in the style of question and answer, important is that it was written by a jurist who was educated both from the prominent scholars of the Zaydî community and Hanafî scholars known

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, egunduz@uludag.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0880-5623.

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mustafa.ates@dpu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7449-5454.

ATIF: Gündüz, Eren ve Ateş, Mustafa. "Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebi'nin Mahiyetine Dair *Şüzûru'z-zeheb fî tabkîki'l-mezheb* Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (Haziran/June 2022): 161-233.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 15.04.2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.06.2022 DOI: 10.5281/zenodo.6768599 İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

for their sūfī personalities. The subjects that the work deals with are especially related to Zaydiyya fīqh, but they are also important in terms of the nature of the term madhhab in general. In our study, the preference method was used in the construction of the text of the work, which does not have a copy of the author, based on the four oldest copies, including the copy dated 1238/1823.

Keywords: Islamic Law, Zaydiyya, Uşūl al-Madhhab, Dulāma, *Shudbūr al-dbabab*

Giriş

Yaklaşık on asırlık İslam kültür ve medeniyet birikimine sahip ülkemiz ilahiyat araştırmaları açısından bu mirasın en önemli unsurları arasında yer alan yazma eserlerin ilmi esaslara uygun biçimde neşirini konu edinen tahkik türü çalışmaların halen önemli bir araştırma alanı olduğu akademik camiada açıkça kabul gören bir husustur. Gerek nicelik ve gerekse nitelik açısından söz konusu birikim içinde tartışmasız bir ağırlığa sahip bulunan fıkıh araştırmaları açısındansa bunun daha çok önem arz ettiğini söylemek gerekir. Zira fıkıh ilminin en önemli klasiklerinden dahi tahkikli neşri yapılanların halen son derece az olması bu alandaki ihtiyacın ne derece büyük olduğunu göstermektedir. Ayrıca mevcut çalışmaların ilmi nitelikleri ve fıkıh ilminin çeşitli alanlarını temsili de önemli bir sorundur. Şimdiye kadar yapılmış tahkikli neşirlerde Osmanlı ilim geleneğinin hâkim iki mezhebi Hanefî ve Şâfiî fıkıh mirası daha çok tercih edilmiştir. Hâlbuki Şii mezheplere yönelik çalışmalar, fıkıh mirasımızın farklı tarihi gerçekliklere dayalı perspektiflerle test edilerek daha doğru bir şekilde tanınması ve içinde yaşadığımız dönemin ihtiyaçlarına uygun bir şekilde değerlendirilmesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızda ülkemiz fıkıh araştırmalarına konu olması bakımından çok kısa bir geçmişi bulunan Zeydî ilim geleneğine ait *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb* adlı eserin tahkikli neşri hedeflenmiştir. Eserin tercihinde en başta gelen saik onun genel olarak fıkıh tarihimizde eğitim-öğretim, yasama, yürütme ve yargı alanlarındaki fikhî faaliyet, sivil ve siyasal anlayışın şekillenmesinde belki de en etkin araç durumundaki mezhep gerçeğini konu edinen nadir eserlerden biri olmasıdır. Diğer bir önemli saik de onun Zeydî mezhebinin mahiyeti, mezhebe adını veren Zeyd b. Ali'ye nispeti ve Zeydî fıkıh kültürünün anlaşılması açısından zengin bir muhtevaya sahip oluşudur.

Eser üzerine yapılan ilk çalışma İbn Miftâh'ın (öl. 877/1472)¹ *Şerbu'l-Ezbâr*² diye maruf on ciltlik eserine muhakkik ve naşirler tarafından yazılan mukaddime içinde *Nübzetün muhtasaratün min Kitâbi Şüzûri'z-zeheb fi tahkiki'l-mezheb li-allâme Abdillâh b. el-Hüseyn Dülâme* başlığıyla 2003 yılında yayımlanmıştır.³ Sonraki tarihlerde yapılan bazı çalışmalarda bu yayına atıflar⁴ yapıldığı görülsede kanaatimizce tahkikli bir neşir olmadığı ve üzerine ilmî bir değerlendirme bulunmadığından eserin değeri, ancak ele aldığı konu bağlamında onu önemli bir analize tabi tutan *What Makes a Madhab a Madhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority* adlı çalışma⁵ ile fark edilmiştir. Genel olarak Yemen ve diğer yerlerdeki Zeydî el yazmaları konusunda olduğu gibi bu eserin fark edilmesi konusunda da *The History of Zaydî Studies an Introduction*⁶ adlı çalışmanın önemli bir etkisi olduğunu söylemek gerekir.

Sakıncalı birçok tarafları yanında çok önemli faydaları da beraberinde getiren dijitalleşme sürecinin sunduğu önemli bir imkândan istifadeyle eserin el yazmalarına ulaştığımızda onun dizgi bakımından yukarıda sözü edilen muhtasar yayınındakine göre bazı farklı tarafları olduğunu gördük. Bu sırada muhteva zenginliğini daha yakından fark etme imkânı bulduğumuz bu eserin yukarıda önemine vurgu yaptığımız Zeydî fikhî alanındaki tahkik çalışmalarının ilk basamağı yapılmasının uygun olacağı kanaatine sahip olduk.

- 1 Biyografisi için bk. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrût: Dâru İbni Kesir, 1427/2006), 434.
- 2 Abdullah İbn Miftâh, *Şerbu'l-Ezbâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014).
- 3 İlgili kısım için bk. Muhammed Kâsım Abdullah el-Hâşimî, "Nübzetün muhtasaratün min Kitâbi Şüzûri'z-zeheb fi tahkiki'l-mezheb li-allâme Abdillâh b. el-Hüseyn Dülâme", *Şerbu'l-Ezbâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/11-17. Yayımlanan metnin başlığı onun risalenin küçük bir parçası olduğu vehmi uyandırsa ve hacimce çok daha büyük bir eserle karşılaşılabilecekse de el yazmasına ulaşip karşılaştırma imkânı bulduğumuzda gerçek durumun öyle olmadığı ve tam tersine bu metnin risale hacmindeki eserin büyük bir kısmını ihtiva ettiği görülmüştür. Eserin ilk baskısı 1424/2003 yılındadır.
- 4 Örnek olmak üzere bk. Abdulazm el-Kâsım el-İzzî, *el-Usûl ve'l-kavâidü'l-fikhiyye inde'z-Zeydiyye*, (b.y., 1432/2011), 6-7.
- 5 Risaleye yapılan atıflar ve "Şudûr al-dâhab: an addendum to Ishâq b. Yûsuf" başlıklı özel bölüm için bk. Bernard Haykel - Aron Zysow, "What Makes a Madhab a Madhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority", *Arabica* 59 (2012), 339, 341, 353-354.
- 6 Zeydî çalışmaların tarihi gelişimini konu edinen bu çalışmada tahkik çalışmamıza konu olan eserin yazılmasına neden olan '*Ukûdu't-teşkik* adlı kasideye yapılan atıf için bk. Sabine Schmidtke, "The History of Zaydî Studies An Introduction", *Arabica* 59 (2012), 198.

12/18. asır sonrasında kalem alınmış olmalarına rağmen aralarında kolaylıkla okunabilen bir nüshası bulunmayan bu eserin tahkikli neşri çok önemli faydalar sağlayacaktır. İlmî bir neşirle ortaya çıktığında eserin sadece Zeydî mezhebi ve fıkıh kültürünün anlaşılması konusundaki değeri değil genel olarak nihai aşamada doktriner bir yapı haline gelmiş olan mezhep kurumunun ortaya çıkışı ve gelişimine yönelik önemli bir bakış açısı da ortaya çıkacaktır. Bu neşir, henüz Zeydî mezhebinin mahiyetine ilişkin yeterli çalışma bulunmadığı bir dönemde yayımlanan Zeydî fıkıh klasiklerinin daha doğru ve kolay anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Bunlara ilave olarak bu neşir; Zeydiyye mezhebinin mahiyeti, tarihî gelişimi ve özellikle İmam Zeyd'e (öl. 122/740) nispeti konusunda onu Sünnî fıkıh mezhepleri gibi anlamaya eğilimli okurlara modern öncesi dönemde bugünden çok daha farklı bir Zeydî mezhep anlayışı bulunduğunu söyleyecektir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Tanıtımı

1.1. Biyografisine Dair Bilgiler

Müellif, Abdullah b. el-Hüseyin Dülâme ez-Zemârî'dir.⁷ Doğum yeri müellifin yaşadığı dönemde fıkıh âlimleriyle dolu⁸ bir ilim merkezi durumundaki Zemâr⁹ olup doğum tarihi bilinmemektedir. Aynı yerde vefat etmiş olup ölüm tarihi h. 1179/m. 1765'tir.¹⁰

7 Biyografisine dair bilgiler için bk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifine'z-zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999), 576; Hasan b. Hüseyin Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-ekmâr ve mecme'u'l-enbâr fi zikri'l-meşâbîri min ulemâi medîneti Zemâr* (San'a: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423), 228-230; Muhammed b. Muhammed b. Yahya Zebâre, *Mûlbaku Kitâbi'l-Bedru't-tâli* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1348/1929), 128.

8 Kentin bu yönüne dikkat çeken bazı atıflar için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*; 400; Zemâr, özellikle son üç asırlık dönemde ilim merkezi olarak öne çıkan Yemen kentleri Sa'de, Zebid ve Şehâre ile birlikte anılmaktadır. bk. "Zemâr", *el-Mevsûatü'l-Yemeniyye* (San'a: Müessesetü'l-Afif es-Sekâfiyye, 1423/2003), 1786.

9 Tarih boyunca yalnızca Yemen'in değil Arap-İslam kültürünün de önemli merkezlerinden biri olan ve çok sayıda meşhur âlimlerin yetiştiği belde hakkında genel bilgi için bk. Yûsuf Muhammed Abdullah, "Zemâr", *el-Mevsûatü'l-Yemeniyye* (San'a: Müessesetü'l-Afif es-Sekâfiyye, 1423/2003), 1362-1367. Bu derleme içindeki makalelerden birinde beldenin 1500-1914 arası dönemdeki ilmi yapısı hakkında bilgi veren özel bir bölüm bulunmaktadır. bk. Sâdık Yâsin el-Hulv, "Zemâr fi-târîhi'l-hadîs ehvâlühâ's-siyâsiyyeti ve'l-ictimâiyyeti ve'l-ilmîyye", *Zemar abre'l-usûr-kirâetün âsâriyye-târîhiyye-coğrafiyye-sekâfiyye* (San'a: Dâru Câmîati Zemâr, 1429/2003), 230-240.

10 Müellifin biyografisi için bk. Zebâre, *Mûlbaku'l-Bedr*, 128; Vecîh, *A'lâm*, 576.

1.2. İlmî Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

“Efendimiz, allâme, saf altın, akranlarının medar-ı iftiharî (ساحب أذبال الفخار) (على الأكتفاء), erbâb-ı ehl-i tarikatın efendisi ve ehl-i hakikatın imamı Abdullah b. Hüseyin Dülâme. Meşhur âlimlerdendi. Fürû-ı fıkıh, hadis ve diğer ilimlerde muhakkık, ferâiz ilminde ise zamanının ‘Usayfirî’si¹¹ ve akranlarının sultanı idi.”¹²

Müellifin biyografisine dair bilgilerimizin temel kaynağı olan ve aynı zamanda Abdülkadir b. Ahmed el-Kevkebânî (öl. 1207/1792) ve el-Hüseyin b. Yahyâ b. İbrâhîm ed-Deylemî (öl. 1249/1836) gibi onun meşhur öğrencilerinden öğrenim görmüş¹³ tarihçi Hasan b. Hüseyin Haydere (öl. 1221/1806) tarafından bu şekilde nitelenen Dülâme (öl. 1179/1765), içinde yaşadığı ilmî muhit ve mensup olduğu ilmî gelenek; hocaları, ilgilendiği ve uzmanlaştığı ilim dalları, çok yönlü âlim kişiliği, yetiştirdiği öğrencileri, bıraktığı eserler ve öne çıkan özellikleri ile İslam ilim tarihine adını yazdırmış önemli kişilerden biridir.

Müellifin içinde doğup yetiştiği Zemâr Yemen’in kadim yerleşim yerlerinden biri olup hicrî 10-13. asırlar arasındaki dönemde pek çok alanda olduğu gibi ilim alanında temayüz etmiş dört Yemen kentinden biridir. Şevkânî’nin (öl. 1250/1834) *el-Bedru’t-tâli‘ bi-mehâsini men ba‘de’l-karni’s-sâbi‘* ve Muhammed Zebâre’nin (öl. 1380/1961) *Neylü’l-vatar min terâcimi ricâli’l-Yemen fi’l-karni’s-sâlisi ‘aşer* adlı eserlerine bakıldığında başka beldelere mensup pek çok âlimin ilim tahsili için bu beldeye de gittikleri görülmektedir. Bunun yanında kendisi de bir Zemârlı olan Haydere’nin yalnızca hicrî on iki ve on üçüncü asırlarda bu beldeye yetişen meşhur âlimlerin biyografilerini anlatmayı hedefleyen¹⁴ *Matla‘u’l-ekmâr ve mecme‘u’l-enhâr*

- 11 Teşbihe konu olan kişi, eserlerinin çoğunluğunu ferâiz ilmi alanında yazmış olan meşhur astronomi ve hesap ilmi âlimi Ebûl-Fadl b. Ebî Sa’d’dır. bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla‘u’l-akmâr*, 228 (1 nolu dipnot).
- 12 Haydere ez-Zemârî, *Matla‘u’l-akmâr*, 228.
- 13 Haydere’nin hocaları hakkında bk. Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zemârî, “Tercemetü müellifi Matla‘i’l-akmâr el-Hasen b. el-Huseyn Haydere”, *Matla‘u’l-ekmâr* (San’a: Dâru’l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423), 394-395.
- 14 Esere dair bu yönde bir değerlendirme için bk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, “Mukaddimetü’l-Muhakkik”, *Matla‘u’l-ekmâr ve mecme‘u’l-enhâr fi zikri’l-meşâbîri min ulemâi medîneti Zemâr* (San’a: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002), 7; Haydere ez-Zemârî, *Matla‘u’l-akmâr*, 38.

fi zikri'l-meşâhîri min ulemâi medîneti Zemâr adlı eserinde biyografilerine müstakil olarak başlık açılmış olan şahısların sayısının 146 olması müellifin ilmî muhiti hakkında fikir edinmek için yeterli olmalıdır. Şehâre ve Sa'de gibi Zeydî karakterin bas- kın olduğu kuzey bölgesine göre Yemen'in kuzey, güney, doğu ve batı bölgelerinin ortasındaki bu beldenin Sünnî kültüre daha açık coğrafi bir konumda bulunması¹⁵ müellifin ilmî kişiliğinin anlaşılması bakımından göz önünde bulundurulması ge- reken bir husustur.

Müellif; Zeyd b. Abdullah el-Ekva' (öl. 1166/1753),¹⁶ Hasan b. Ahmed eş-Şe- bîbî (öl. 1169/1755-1756)¹⁷ ve İshâk b. Yûsuf b. el-Mütevekkil (öl. 1173/1759- 1760)¹⁸ gibi zamanın büyük âlimlerinden öğrenim görmüş ve birçok hocadan ica- zet almıştır.¹⁹ Hocaları arasında Ali b. Ömer el-Kınâvî,²⁰ Muhammed b. Alâüddin el-Mizcâcî ve Abdülhâlik b. Ebî Bekr el-Mizcâcî gibi tarikat ehli²¹ ve Hanefî âlimler dikkat çekmektedir.

- 15 Beldenin tarihi boyunca çok defa Sünnî yönetimler hakimiyetine girmiş olmasına ek olarak Yemen'de buldukları dönemde Osmanlılar tarafından askeri üs olarak kullanılmış olmasını ha- tırlatmak yeterlidir. Beldenin Osmanlı dönemindeki durumu hakkında bk. Sâdık Yâsin el-Hulv, "Zemâr fi-târîhi'l-hadis ehvâlûha's-siyâsiyyeti ve'l-ictimâiyyeti ve'l-ilmîyye", 206-214, 240-246.
- 16 Biyografisi için bk. Zebâre, *Mûlbaku'l-Bedr*, 92-93; Müellif fıkıh tahsiline bu zâtın yanında başlamıştır. bk. Haydere *ez-Zemârî*, *Matla'u'l-akmâr*, 228.
- 17 Biyografisi için bk. Zebâre, *Mûlbaku'l-Bedr*, 68; el-Hüseyn b. Yahyâ b. İbrâhîm ed-Deylemî'nin fıkıh tahsili yaptığı dönemde Dülâme ile bu zâtın Zemar'ın iki fıkıh otoritesi olduklarına dair Şevkânî'nin ifadesi (ve humâ'l-mercü hünâlike fi-ilmî'l-fikh) için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 272.
- 18 Biyografisi için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 168-170; Müellif bu zâttan onun *Tefricu'l-kürûb*, *el-Vechû'l-basen* ve *Tabricü'l-ekâr* adlı eserlerini okumuş ve icazet almıştır. bk. Haydere *ez-Zemârî*, *Matla'u'l-akmâr*, 228-229; İshak b. Yûsuf'un eserlerine ait katalog bilgisi için bk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, *Mesâdiru't-türâs fi'l-mektebâti'l-hâsa fi'l-Yemen* (Mektebetü'l-İ- mam Zeyd b. Ali, 1422), 2/708.
- 19 İcazet aldığı kimseler arasında isimleri zikredilenler şunlardır: İshâk b. Yûsuf, Ali b. Ömer el- Kınâvî, Mustafa b. Kemâlüddîn el-Bekrî, Muhammed b. Alaüddin el-Mizcâcî, Abdülhâlik b. Ebî Bekr el-Mizcâcî, Abdülganî en-Necrânî, el-Emir Muhammed b. İsmail es-Sananî, Muham- med b. Abdül-Cevvâd el-Hüseynî, Hasan b. Ahmed eş-Şebîbî, İbrâhîm b. el-Kâsım b. el-Mü- eyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsım. bk. Haydere *ez-Zemârî*, *Matla'u'l-akmâr*, 228-229.
- 20 Vefat tarihi bilinmeyen bu zâttan başka eserler yanında Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâle'sini*, Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin (öl. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*'ini ve Şâzeliyye şeyhlerinden İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikemü'l-atâiyye'sini* okumuştur. bk. Haydere *ez-Zemârî*, *Matla'u'l-akmâr*, 229.
- 21 Bu iki zâtın Nakşibendî tarikatına mensup oldukları bildirilmektedir. bk. Haydere *ez-Zemârî*, *Matla'u'l-akmâr*, 229.

Müellif zamanın büyük âlimlerinden öğrenim gördüğü gibi Abdülkâdir b. Hüseyin eş-Şüveytir ez-Zemârî (öl. 1197/1783),²² Abdülkadir el-Kevkebânî,²³ el-Hüseyin ed-Deylemî ez-Zemârî,²⁴ Yahyâ b. Hüseyin eş-Şüveytir ez-Zemârî,²⁵ Ahmed b. Ali Süleymân²⁶ ve Saîd b. Hasan el-Ansî²⁷ gibi sonraki kuşak âlimlere de ilim öğretmiştir.

Müellif; fıkıh, ferâiz ve hadis ilmindeki uzmanlığı yanında simya ve kimya gibi alanlarda da bilgi sahibi çok yönlü âlim kişiliği nedeniyle ilim ehli arasında aranan bir kimseydi.²⁸

1.3. Eserleri

Kaynaklarda müellifin eserlerine dair kayıtlarda şu isimler yer almaktadır: 1) *Muhtasaru'l-Câmi'î's-sağîr*,²⁹ 2) *Muhtasaru'l-Hedyî'n-nebevî*,³⁰ 3) *Fâide fi-mikdâri nisâbi'z-zekât*,³¹ 4) *Ma'rifetü'l-mekâdir ve'd-diyât ve'l-urûş*,³² 5) *Şüzûru'z-zeheb*

22 Biyografisi için bk. Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 122.

23 Şevkânî'nin de hocalarından biri olan ve kendisinden övgüyle söz ettiği Kevkebânî'nin biyografisi için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 399-406; Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 281-284; Vecîh, *A'lâm*, 552; Hesham Ali Mohammed Hasan al-Sayed, *İmam Şevkânî'ye Göre Tabâret Konularına İlişkin Şer'î Ruhsatlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8; Dülâme'nin Kevkebânî'den ilim alanlar arasında zikredilişinde hata olmalıdır. krş. Muhammed b. Muhammed b. Yahya Zebâre, *Neylü'l-vatar min terâcimi ricâli'l-yemen fi'l-karni's-sâlişi aşer* (San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, ts.), 2/45.

24 Biyografisi ve Dülâme'den ilim aldığına dair bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 271-276, özellikle 271; Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 301-304, özellikle 302; Zebâre, *Neyl*, ts., 2/401.

25 Biyografisi için bk. Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 232.

26 Dülâme'den ilim alanlar hakkında bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 230.

27 Biyografisi ve Dülâme'den ferâiz okuduğuna dair bk. Zebâre, *Neyl*, ts., 2/5; Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 230.

28 Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 128 (ve-kâne maksûden min külli mekânin müşâren ileyhi bi'l-benân); Vecîh, *A'lâm*, 576. Müellif kendi zamanında Zemârî'nin iki büyük fıkıh âliminden biriydi. Şevkânî'nin buna dair ifadesi (el-merci' fi-ilmî'l-fikh) için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 272. Müellifin ilmî kişiliği hakkında önemli ayrıntılar içeren ilmî müzakerelerine dair bazı nakiller ve hakkında yazılan övgü içerikli bazı şiirler için bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 230-248.

29 Eserin el yazmasına ulaşılammıştır. Kütüphane kaydı için bk. Vecîh, *A'lâm*, 576.

30 Eserin el yazmasına ulaşılammıştır. Kütüphane kaydı için bk. Vecîh, *A'lâm*, 576.

31 Eserin el yazmasına ulaşılammıştır. Kütüphane kaydı için bk. Vecîh, *A'lâm*, 576.

32 Eserin katalog bilgisi için bk. Vecîh, *Mesâdiru't-türâs*, 1/298.

fi tabkiki'l-mezheb,³³ 6) *Îzâbu't-tefkik li-'ukûdi't-teşkik*,³⁴ 7) *Hallü't-Tefkik li-'ukûdi't-teşkik*.³⁵

Bunlardan ilk dördünde sözü edilen eserler yalnızca özel kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusu eserleri inceleme imkânı bulunamamıştır. Ancak isimlerinden hareketle bu eserlerin de fıkha dair olduğu anlaşılmaktadır. Diğer üç kayıt ise aynı esere aittir. Tahkik çalışmamıza konu olan bu eser ve nüshaları hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

2. Eserin Tanıtımı

2.1. Eserin Adı ve Müellife Aidyeti

Eserin adı, ulaşabildiğimiz bütün el yazma nüshalarının çoğunun ilk veya son sayfalarındaki müstensihlere ait notlara ve hatimelerindeki ferağ kayıtlarına göre *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb* veya kısaca *Şüzûru'z-zeheb*'tir. Son kısmı eksik bir nüshanın başında *Kitâbu Halli't-Tefkik li-'ukûdi't-teşkik te'lifu'l-kâdi Abdillâh b. Hüseyin Dülâme rabimebullâh*" yazmaktadır. Başka bir nüsha *Îzâbu't-Tefkik li-'Ukûdi't-teşkik*³⁶ ismini taşımaktadır. Eserin bizzat müellifi tarafından bunlardan herhan- gi biri ile isimlendirildiğine dair bir bilgi yoktur.

Eserin müellife aidyeti konusunda da kesin bir kanaat ortaya koymak için yeterli verilere sahip olduğumuzu söylemek henüz mümkün değildir. Zira mevcut el yazma nüshalardan hiçbirinin metninde müellifin ismi geçmediği gibi onun biyografisi hakkındaki bilgilerimizin kaynakları olan *el-Bedru't-tali'*, *Matla'u'l-akmar* ve

33 Eserin el yazmalarının bulunduğu kütüphaneler hakkında genel bilgi için bk. Vecih, *A'lâm*, 576; Eserin el yazmalarının bulunduğu özel kütüphaneler için bk. Vecih, *Mesâdiru't-türâs*, 1/295, 298, 337, 398, 401, 406, 448, 527, 645.

34 Vecih, *A'lâm*, 576; *Fibrisü'l-Mabtûtâti'l-yemeniyye li-dâri'l-mabtûtât ve'l-mektebeti'l-garbiyye bi'l-câmi'i'l-kebir* (Kum: Merkezü'l-vesâik ve't-târihi'd-diplomasıyyi fi-vezâreti'l-hâriciyyeti li'l-cumhûriyyeti'l-İraniyye, 1426/2005), 1/1500 (Eserin adına dair kayıta "ve yüsemmâ eydan Şüzûru'z-zeheb fi-tahkiki'l-mezheb" ibaresi yer almaktadır. Bu isimli bir nüshaya ulaşma imkânı bulamadığımız için Şüzûru'z-zeheb'le karşılaştırma yapamadık. el-Vecih de konuya dair bir bilgi vermediği için bunun Şüzûr'un farklı bir nüshası olup olmadığından emin değiliz).

35 El yazmasına ait görüntüler için bk. Abdullah b. Hüseyin Dülâme, *Hallü't-Tefkik li-'ukûdi't-Tefkik*, ZA:248-07 (*Şüzûru'z-zeheb fi-tabkiki'l-mezheb* adlı risalenin aynısı olup son kısmı eksiktir).

36 Esere dair katalog bilgisi için bk. *Fibrisü'l-mabtûtâti'l-yemeniyye*, 1/500.

Neylü'l-vatar'da müellifin herhangi bir eserinden de söz edilmemiştir. Bu eserlerden, sekizinci hicrî asırdan başlayarak müellifi Şevkânî'nin yaşadığı zamana kadar devam eden dönemdeki büyük âlimlerin ve diğer önemli şahısların biyografilerini konu edinen *el-Bedru't-tâli*'de Dülâme'ye özel bir başlık açılmamış olmakla birlikte onun ilmî çevresindeki âlimler hakkında bilgi verirken Şevkânî'nin iki yerde onun adını andığı fakat herhangi bir eserinden söz etmediği görülmektedir. Zemârî âlimlerin biyografilerine tahsis edilmiş *Matla'u'l-akmâr*'da da müellifin biyografisine geniş yer ayrılmasına ve eserlerinden de söz edilmesine rağmen orada da tahkik çalışmamıza konu olan eserden söz edilmemiştir.³⁷ Dülâme'nin öğrencilerinin yaşadığı hicrî 13. asırdaki âlimlerin hayatlarını konu edinen *Neylü'l-vatar*'da da eserden söz edildiğini göremedik.³⁸ Bununla birlikte bu, eserin ona aidiyetinin reddini de gerektirmez. Elimizdeki el yazma nüshalarının en eski tarihlisinin istinsah tarihi olan hicrî 1238, Hüseyin ez-Zemârî (öl. 1249/1836) gibi müellifin meşhur talebelerinin henüz hayatta olduğu bir dönem içinde yer almaktadır. Dolayısıyla müellifin öğrencilerinin eserleri üzerine yapılacak bir araştırma ile bu konuda yeni bilgiler elde etmek mümkün olabilecektir. Bu bağlamda nüshanın eser ismi kısmındaki "*Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb* te'lifu seyyidinâ ve bereketinâ el-Âlim el-Allâme Abdillâh ibni Hüseyin Dülâme rahimehullâh âmin" ifadesinin müellifin öğrencilerinden birine ait olma ihtimali nedeniyle özel bir önemi bulunduğu dikkat edilmelidir.³⁹

2.2. Telif Sebebi, Telif Türü ve Tarihi

Eser, müellifin hocalarından İshâk b. Yûsuf tarafından yazılan *et-Tefkik li-'ukûdi't-teşkik* adlı risâleye⁴⁰ zeyl olarak kaleme alınmıştır. Bu bilgiyi bizzat müellifin

37 Haydere, müellifin yukarıda adı geçen eserlerinden başka onun bir de İshak b. Yusuf ve Abdülkâdir el-Kevkebânî ile ilmi müzakerelerini içeren büyük bir derlemesi (mecmû') bulunduğunu söylemektedir. bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 229-230; Kütüphane kataloglarında kaydına rastlayamadığımız veya varlığını fark edemediğimiz bu mecmûa içerisinde belki de Şüzûru'z-zeheb de yer almaktadır.

38 Burada eserin Hâşiye'sine sonradan "Onun (Dülâme) İshak b. Yusuf'un meşhur kasidesine cevap olarak kaleme aldığı *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb*'i de vardır." şeklinde bir notun eklenmiş olması eserin daha sonra gün yüzüne çıktığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Söz konusu nota (talik) dair bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 230.

39 1238 tarihli nüsha kaydı için bk. Vecîh, *Mesâdiru't-türâs*, 1/337; Hüseyin ez-Zemârî'nin doğum tarihinin 1148/1735 veya 1149/1736 olduğu söylenmektedir. bk. Zebâre, *Neylü'l-vatar*, 1/401.

40 Risâlenin el yazmasına ilişkin katalog bilgisi için bk. *Fibrisü'l-mabtûâtü'l-yemeniyye*, 1/550; Ri-

ifadelerinde görmek için eserin ilk iki sayfasındaki konuya dair açıklamaları özetleyerek aktarmak faydalı olacaktır:

“Hocam İshâk b. Yûsuf’un (as) dizeler biçiminde şiirine koyduğu bir soruya verdiği cevabı öğrendiğimde sorunun orada açıkça cevaplanmış olduğunu gördüm; o, gerçeğe en yakın ve doğru olanı söylemişti. Fakat bana doğru yolu gösteren hocamdan gelen bir ışıkla onun bazı taraflarının cevapta yer almadığını fark ettim. Bunun üzerine Allah’tan yardım dileyerek bunların cevaplarına yöneldim. Amacım tek başıma bir şey yapmak, böbürlenmek veya itirazda bulunmak değil hocamın –Allah onu korusun- cevap verdiği konuyu tamamlamaktır. Ben, kusurumdan ötürü bunu utanarak söylüyorum; Allah ise doğruyu gösteren ve başarıya ulaştırandır.”⁴¹

İshâk b. Yûsuf’a nispet edilmekle birlikte manasının onun tarafından bütünüyle sahiplenilip sahiplenilmediği tartışmalı olan *et-Teşkîk* adlı şiirde⁴² geçen ve yukarıda sözü edilen soru, daha doğru bir ifadeyle soru kümesi, Dülâme’nin manaca ifade ettiği üzere şuydu:

Yemen Zeydîlerinin dayanağı nedir? Fıkhî görüşlerin seçiminde onlar neden ihtilaf edip bir yerde Hâdî’nin (as)⁴³ görüşünü seçerken başka bir yerde bazı

salenin kaleme alınmasına sebep olan aynı müellife ait *et-Teşkîk* isimli manzumeye ilişkin katalog bilgisi için bk. *Fibrisü’l-mabtûâtî’l-yemeniyye*, 1/547; Risâlenin mezhebin mahiyeti problemi bağlamında yorumu ve eleştirel bir edisyon olma iddiası bulunmaksızın üç el yazmaya dayalı bir yayını için bk. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 352-353, 360-371.

41 (فإنني لما اطلعت على جواب سيدي [...] إسحق بن يوسف [...] عن شأن جواب سؤاله الذي ضمنه أبياتاً من شعره عليه السلام [...] فوجدته مجلياً في ذلك الجواب [...] فلقد قرّب وسدّد، خلا أنه لاح لي لائحة من نوره [...] ربما بقي لسائل أطراف لم يذكرها في الجواب [...] فهممت مستعيناً بالله على أجوبة هذه السؤالات كالتميم لما أجاب به سيدي المولى إسحق بن يوسف حفظه الله لا على جهة التفرد والتبجح والاعتراض [...] وها أنا أقول على استحياء لأجل القصور والله الهادي والموفق).

Bu özet aktarımın tam metni için bk. Abdullah b. Hüseyin Dülâme, *Şüzûru’z-zehbe fi tabkî-kî’l-mezheb*, ZA:203-10, 1b-2a.

42 Bu şiire dair bk. Şevkânî, *el-Bedru’r-tâli*, 168-169; İsmâ’îl b. Alî el-Ekva, *ez-Zeydiyye neşetühâ ve mu’rekadâtühâ* (San’a: Mektebetü’l-Cilî’l-Cedîd, 1432/2011), 62; Şiirin el yazma nüshasına ait katalog bilgisi için bk. *Fibrisü’l-mabtûâtî’l-yemeniyye*, 1/547; Şiirin mezhebin mahiyeti problemi bağlamında yorumu için bk. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 334, 350-351.

43 Kastedilen kişi Hâdî-İlêlak Yahyâ b. el-Hüseyin’dır (öl. 298/911). Biyografisi için bk. Saffet

imamların, Zeydiyye'ye mensup fakihlerin, Şâfi'nin ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ediyorlar? Onların “mezhebimiz bunun aksinedir” ve “mezhep görüşü bizde şöyledir” şeklindeki sözlerinin anlamı nedir?⁴⁴

Müellifin yukarıdaki ifadesinden eserini hocası İshâk b. Yûsuf'un bu sorulara verdiği cevabı tamamlamak üzere yazdığı anlaşılmaktadır. Sözü edilen cevap ile kastedilen *et-Teşhîk li-'ukûdi't-Teşhîk* adlı risale midir? Dülâme'nin dediği gibi hocası bu risalede en isabetli ve gerçeğe en yakın cevabı mı vermiştir? Yoksa Dülâme, ehl-i tarik bir kişi olarak hayatında büyük yeri olan oldukça saygın hocasının gıyabında nazik bir tutumla yukarıdaki ifadelerde bulunmuş ama gerçekte orada yanlış gördüğü bazı şeyleri tashih etmeyi mi amaçlamıştır? Bu sorulara cevap verebilmek ve dolayısıyla eserin iddia edildiği gibi zeyl türünde olup olmadığını sınamak için yukarıdaki sorular bağlamında risalenin içeriğine baktığımızda mezhep olgusuna ilişkin tutumunda İshâk b. Yûsuf'un Dülâme ile aynı düşünce yapısına sahip olduğunu; adı geçen risalede de yukarıdaki soruların özüne yönelik özgün ve oldukça yoğun bir düşünce örgüsü içinde cevap verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla İshâk b. Yûsuf'un reddiye türündeki bu risalesinde işin özüne odaklanılmış olduğundan, aynı bakış açısını benimsemiş öğrencisi Dülâme için *et-Teşhîk* adlı şiire cevap sadedinde yapması gereken, hocasının doğal olarak ihmal etmiş olduğu bazı ayrıntıları ele almaktı. *Şüzûru'z-zehab*'in muhteva incelemesinde görülecek olan parçalı yapısı da bundan kaynaklanmış olmalıdır. Eserin telif tarihine gelince müellifin üstün birçok sıfatla nitelediği hocası İshâk b. Yûsuf'u anarken söylediği “*Allah onu korusun*” ifadesinden anlaşıldığına göre eser, onun vefat yılından (1173/1759-1760) önceki bir tarihte yazılmış olmalıdır.

2.3. Ana Hatlarıyla Eserin Konusu, Muhtevası ve Müellifin Metodu

Eser, Zeyd b. Ali'ye (öl. 122/740) nispetle Zeydiyye mezhebi diye isimlendirilen fıkıh mezhebinin mezhep içi fikhî faaliyetle Hanefî ve Şâfi mezhepleri gibi dokt-

Köse, “Hâdi-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/17-18; Vecih, *A'lâm*, 1103-1111; Hâdi-İlelhak ve Zeydî fikhındaki yeri için bk. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkıhının Gelişiminde İmâm Hâdi ve Hâdeviyye* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Eren Gündüz, “Zeydî Fıkıhının Tasnifi: Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zehab fi-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1497-1498.

44 Orijinal metin için bk. Dülâme, *Şüzûru'z-zehab*, 1b.

riner bir yapıya kavuşmuş olduğu müteahhirûn döneminde mezhebin mahiyetini sorgulayan bir dizi soruya cevap vermeyi konu edinmektedir.

Eserin giriş bölümü ile birlikte toplam altı bölümden oluştuğunu söylemek mümkündür. Giriş bölümünde hamdele ve salveleden sonra eserin telif gerekçesi açıklanmıştır. Eser daha önce aynı konuda müellifin hocası İshâk b. Yûsuf tarafından yazılmış olan *et-Tefkîk* isimli risaleye zeyl olarak yazıldığından müellif öncelikle konunun tamamlanmaya muhtaç yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amaçla İshâk b. Yûsuf tarafından cevaplanan dizeler biçimindeki soruyu mana olarak açık bir şekilde ifade edip onun ayrıntıda saklı kalan ve cevap verilmesi gereken yönlerini altı soru haline getirmiştir. Bu soruları özet bir şekilde mealen şöylece ifade etmek mümkündür:

- 1) Zeydiyye mezhebi fûrû-i fıkıhta Zeyd b. Ali'nin görüşlerine uygun olduğundan mı ona nispet ediliyor? Başka bir ifadeyle eğer Zeydiler mezheplerini ona değil de başka birine isnat ediyorlarsa bu nispetin anlamı nedir?
- 2) Birinci soruya cevap olarak Zeyd b. Ali'ye nispetin fûrûda onun görüşlerine bağlılıkla ilgili olmadığı ve fûrûun ana kısmı itibariyle mezhebin Zeyd b. Ali'nin görüşlerine uygun olmadığına söylenmesi durumunda Zeydiyye mezhebi denilince kimin ya da kimlerin mezhebi anlaşılmalıdır: Belirli bir imamın mı belirli imamların mı? Yine aynı cevaba bağlı olarak fûrû-i fıkıh el kitaplarındaki *mezhebimiz bu görüşün kabul edilmesini gerektirir* (مذهبنا يقضي بهذا القول), *mezhep usulü buna uymaz* (أصول أهل المذهب تخالف ذلك) veya *mezhep usulüne ve kaidelerine göre bu hükme varılmaz* (هذا لا يأتي على الأصول أو القواعد) ifadeleri nasıl anlamalıyız? Dahası, mutlak bir ifadeyle *mezhep dediğinizde bununla kastettiğiniz nedir? Yine ehl-i mezhep bu görüştedir* derken ehl-i mezhep tabiriyle bildiğiniz bir topluluğu mu kastediyorsunuz?
- 3) *Mezhep* tabiriyle kastettiğiniz şey fikhî bir meselede belirli bir topluluğun kabul ettiği görüş ise bu türden görüşlerin tespitinde başvurulacak fıkıh kaideleri ve temel prensipleri (الأصول الفقهية) nelerdir?
- 4) Diyelim ki mezhep usulünüz de belli, peki bu durumda ictihad ehli olmayan fukahânın (meşâyih) fıkıh kitaplarındaki mevcut fikhî mesâile dair ta'lik türü metinlerdeki *belki de tercih edilen görüş böyledir* (ولعل المختار كذا), *mezhep görüşü böyledir* (المذهب كذا), *bu onların görüşü mü, onları taklit etmek güzel olmaz* (هل ذلك لهم فلا يحسن تقليدهم), bu *mezhep usulünden tabriç yoluyla elde*

edilen bir görüştür (تخريج من أصول المذهب), *sözün mefhumu ile amel etmek yasak değildir* (والأخذ بالمفهوم غير ممنوع) gibi itiraz nitelikli ifadelerin hükmü nedir?

- 5) Fıkıh okutan meşâyihın tercih ettikleri fikhî görüşler üzerine koydukları, hâ ve bâ harflerinin bitiştirilmesiyle oluşan “هـ” şeklindeki işaretin anlamı nedir? Bu işaret, bir görüş naklederken onların söyledikleri *ehl-i mezhebin görüşü budur* (هذا هو قول أهل المذهب) veya tahrir sırasında söyledikleri *onların mezhep kaidelerine uygun olan görüş budur* (هذا القول هو الموافق لأصولهم) anlamına mı gelmektedir?
- 6) Önceki hocalar, ihtilafî görüşlerden biri üzerine yukarıda bahsedilen ibareleri veya mezhep usulüne uyan görüşü bildiren *tezhîb* işareti (هـ) ile kuvvetli görüşü bildiren *takviye* (قوي) işaretlerinden birini koymakta idiler. Bu işaretler onların terminolojisinde aynı anlama gelmekteydi. Asrımızdaki hocaların kullanımlarında ise bunlarda değişme oldu ve *tezhîb* işareti *takviye* işaretinden daha üstün görülür oldu. Nitekim bazen iki görüş zikredilip bunlardan birinin üzerine *tezhîb*, diğerinin üzerine ise *takviye* işareti konulduğu görülüyor. Bu ikisi arasında bir fark var mıdır?⁴⁵

Müellif, fıkıh hocalığı formasyonu ve birikiminin tezahürü olarak oldukça sistematik ve belli bir düzen içinde ortaya koyduğu bu soruları eserde sırasıyla ele alıp ilk dördünü ayrı ayrı son ikisini ise birlikte cevaplandırmıştır. Cevaplarını oluştururken birçok esere ve âlime atıfla bazen oldukça uzun denilebilecek alıntılar yapmıştır. Genellikle ilk önce cevabını özlü bir şekilde verip daha sonra onu pekiştirmek ve örneklemek üzere o konuda fikir beyan etmiş, Zeydî âlimlere kronolojik bir sıra ile müracaat etmiştir. İktibaslarını bazen aynen alıntı biçiminde bazen de anlamı aktarma biçiminde yapmıştır. Alıntılardan sonra konuyu toparlayıcı ifadeler kullanmıştır.

Müellif, yaptığı iktibaslarda bazen sadece müelliflerin veya eserlerin adını almış bazen de eseri müellifi ile birlikte zikretmiştir. Kime ait olduklarını tam olarak bilmediği fikirleri naklettiği de olmuş ve bu sırada ihtimalli ifadeler kullanmıştır. Şahıslara ve eserlerine atıf yaparken genellikle kronolojik tertibe bağlı kalmıştır. Bu nedenle metinde kısa adları ile zikredilen şahısların ve eserlerin tespitinde genellikle zorlukla karşılaşmadık. Bununla birlikte az da olsa künye bilgilerine erişemediğimiz müellifler ve eserler de bulunmaktadır. Bunlar Tablo 3'de gösterilmiştir.

45 Soruların orijinal metinleri için bk. Dülâme, *Şüzûru'z-zeheb*, 1b-2a.

Ebû Hanife (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805), Şâfiî (öl. 204/820), Cüveynî (öl. 478/1085) ve Nevevî (öl. 676/1277) dışında eserde adı geçen şahısların tamamı Zeydiyye imamları ve fakihlerinin hayatlarını konu edinen eserlerde yer almaktadır. Bunlara ait bilgiler Zeydî fukahâ tasnifinden yararlanılarak Tablo 1'de sunulmuştur. Râfiî'nin (öl. 623/1226) *el-Muharrer*'i dışında zikri geçen eserlerin tamamı da Zeydî imam ve müelliflere aittir. Bunlar da aynı müellife ait olanlar bir araya toplanarak Tablo 2'de gösterilmiştir.

İktibasların önemli bir kısmı mezhebin mahiyetine yönelik metinlerden, diğer bir kısmı ise mezhep usulü diye isimlendirilebilecek kaidelerden oluşmaktadır. Bizim sayımımıza göre bunlar 61 tanedir. Müellif bunlara kendisinin tespit ettiği kaideleri de ilave etmiştir. Bunlar da 69 tanedir. Bunları takiben Hüseyin b. Abdullah el-Ekva'dan iktibasla yazılan 17 kaide zikredilmiştir. Ancak el-Ekva'nın vefat tarihinin kaynaklarda 1235/1822 şeklinde zikredildiği dikkate alındığında, burada zikri geçen şahsın başka biri olduğu ya da bu kısmın sonradan metne ilave edildiği düşünülebilir.

Gündüz ve Ateş, Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebî'nin Mahiyetine Dair *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb* Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)

Tablo 1

Eserde Geçen Adı	Tam Adı	Mensup Olduğu Fukâba Tabakası
علي	Emîru'l-Mü'minîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (öl. 40/661)	Selef-i Sâlihîn
زيد بن علي	el-Îmâm Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî (öl. 122/740) ⁴⁶	
القاسم	el-Îmâm Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî (öl. 246/860) ⁴⁷	Eimmetü'n-nüsüs
الهادي/ يحيى	el-Hâdî-İlelhak Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî ez-Zeydî (öl. 298/911) ⁴⁸	
الناصر	el-Îmâm en-Nâsır-Lilhak Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. el-Hasen el-Utrûş el-Hüseynî (öl. 304/917) ⁴⁹	
محمد	el-Îmâm el-Murtazâ Muhammed b. Yahyâ (öl. 310/922-923) ⁵⁰	
أحمد	el-Îmâm en-Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ (öl. 315/927-928) ⁵¹	

46 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Eren Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008); Muhammed Ebû Zehre, *el-Îmâm Zeyd hayâtuhu ve asrubu- ârâuhû ve fikruh* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1959).

47 Biyografisi için bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1490-1492; Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, "Mukaddimetü't-Tahkik", *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* (Amman: Dâru'l-Îmâm Zeyd b. Ali, 2002), 8; Vecih, *A'lâm*, 699.

48 Biyografisi için bk. Köse, "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", 15/17-18; Vecih, *A'lâm*, 1103-1111; Hâdî-İlelhak üzerine yapılmış bir doktora çalışması için bk. Ekinci, *Zeydî Fıkhnın Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*; Hâdî-İlelhak'ın Zeydî fukaha arasındaki yeri için bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1495, 1497-1498.

49 Biyografisi için bk. İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/356-358; Vecih, *A'lâm*, 331-334.

50 Muhammed el-Murtazâ'nın (öl. 310/922-923) biyografisi için bk. Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn en-Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târihi eimmeti's-sâde* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 114-117.

51 Ahmed en-Nâsır'ın (öl. 315/927-928) biyografisi için bk. Nâtık-Bilhak, *el-İfâde*, 116-117.

Eserde Geçen Adı	Tam Adı	Mensup Olduğu Fukâba Tabakası
المؤيد بالله	Ebü'l-Hüseyn el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (öl. 411/1021) ⁵²	Muhassilûn (Muharricûn)
القاضي زيد	Zeyd b. Muhammed b. el-Hasen el-Kelârî (Hicrî 6. asır) ⁵³	
المنصور بالله عبد الله بن حمزة	el-Îmâm el-Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217) ⁵⁴	
الإمام الحسن بن وهاس	el-Hasen b. Vehhâs el-Hamzî el-Hâşimî ez-Zeydî (Hicrî 7. asır) ⁵⁵	Müzâkirûn
القاضي عبد الله ابن حسن الدوّاري	Abdullah b. el-Hasen ed-Devvârî (öl. 800/1397) ⁵⁶	
الإمام المهدي	el-Îmâm el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ (öl. 840/1437) ⁵⁷	
القاضي يحيى بن مظفر	Yahyâ (b. Ahmed) b. Muzaffêr (öl. 875/10470-1471) ⁵⁸	

- 52 Biyografisi için bk. Mustafa Öz, “Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/481; Vecih, *A'lâm*, 100-103; Hamidüş-şehid b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Hadâikü'l-verdiyye fi-menâkibi eimmeti'z-zeydiyye* (San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1423/2002), 2/122-164.
- 53 Vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Biyografisi ve Zeydiyye tabakatındaki yeri için bk. Vecih, *A'lâm*, 449-450; İbrâhîm İbn Kâsım, *Tabakâtü'z-zeydiyyeti'l-kübrâ* (Amman: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 453-456; Ahmed b. Abdullah el-Cündârî, “Nübzetün fi ricâli Şerhi'l-Ezhâr”, *Şerhu'l-Ezhâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/54-55.
- 54 Biyografisi için bk. Abdulkerim Özeydin, “Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Vecih, *A'lâm*, 577-586; Fatih Yücel, “Mansur-Billâh”, *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 11.06.2022).
- 55 Vefat tarihi bilinmemektedir. Bilgi için bk. Cündârî, “Nübzetün fi ricâli Şerhi'l-Ezhâr”, 1/47.
- 56 Biyografisi için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 421-422; Eserlerinin el yazmalarına ilişkin katalog kayıtları için bk. *Fibrüstü Mabtûtâti mektebeti'l-câmi'i'l-kebir* (Yemen: Vezâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1404/1984), 820 (*Şerhu Cevbereti'l-usûl*), 991 (*Ta'lik 'alâ Kitâbi'l-Misbâb*), 1041 (Dibâcün-nadîr 'alâ luma'i'l-emîr).
- 57 Biyografisi için bk. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'* (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1427/2006), 155-159; Vecih, *A'lâm*, 206-213; Mustafa Öz, “İbnü'l-Murtazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/141-143.
- 58 Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 880; Vecih, *A'lâm*, 1092-1093.

Gündüz ve Ateş, Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebî'nin Mahiyetine Dair *Şüzûru'z-zeheb fî tabkiki'l-mezheb* Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)

Eserde Geçen Adı	Tam Adı	Mensup Olduğu Fukâba Tabakası
القاضي النجري	Alîb. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım-n-Necrî (9.yy./14.yy.) ⁵⁹	
السيد عبد الله بن المفضل بن الإمام المطهر بن سليمان	Abdullah b. el-Îmâm b. el-Mutahhir b. Muhammed b. Süleymân ⁶⁰	
يحيى حميد	Yahyâ b. Muhammed b. Hasen b. Hamîd (öl. 990/1582) ⁶¹	
المتوكل على الله إسماعيل	el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl b. el-Kâsım b. Muhammed (öl. 1087/1676) ⁶²	
السيد العلامة يحيى بن إبراهيم جحّاف	Seyyid Yahyâ b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Cehhâf (öl. 1102/1690-1691) ⁶³	
علامة الحسن بن إسحق	Hasan b. İshâk (öl. 1160/147-1748) ⁶⁴	
إسحق بن يوسف بن أمير المؤمنين المتوكل على الله إسماعيل	İshâk b. Yûsuf b. el-Mütevekkil (öl. 1173/1759-1760)	
الحسن بن أحمد الشيببي	Hasan b. Ahmed eş-Şebîbî (öl. 1169/1755-1756)	
علي بن عبد لله بن القاسم بن محمد بن الإمام القاسم بن محمد	Ali b. Abdullah eş-Şehârî (öl. 1190/1776) ⁶⁵	
القاضي شرف الإسلام حسين بن عبد الله الأكوغ	Hüseyin b. Abdullah el-Ekva' (öl. 1235/1822) ⁶⁶	

- 59 İbnü'l-Murtaza'nın öğrencilerinden olup vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 716-717; Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 171.
- 60 Biyografisi için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 439; Vecîh, *A'lâm*, 621.
- 61 Kastedilen kişi kanaatimizce bu zât olmalıdır. Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 1147-1150; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 894.
- 62 Vecîh, *A'lâm*, 251-254; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 178-182.
- 63 Vecîh, *A'lâm*, 1087-1088; Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 226.
- 64 Bu zâtın ismi eserin başına müstensihler tarafından eklenen kısımda geçmektedir. Dülâme ile irtibatına dâir bir bilgiye rastlayamadık. Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 308-310; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 227-230.
- 65 Bu zâtın ismi de eserin başına müstensihler tarafından eklenen kısımda geçmektedir. Dülâme ile irtibatına dâir bir bilgiye rastlayamadık. Biyografisi için bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1490-1492; Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, "Mukaddimetü't-Tahkîk", 8; Vecîh, *A'lâm*, 699.
- 66 Biyografisi için bk. Haydere ez-Zemârî, *Matla'u'l-akmâr*, 364. Bu zâtın müellifin hocalarından Zeyd b. Abdullah el-Ekva' ez-Zemârî (öl. 1166/1753) olması da ihtimal dâhilindedir. Biyografisi için bk. Zebâre, *Mülhaku'l-Bedr*, 92-93.

Tablo 2⁶⁷⁶⁸⁶⁹⁷⁰⁷¹⁷²⁷³

Metinde Geçen İsmi	Tam Adı	Müellif
الأحكام	<i>Câmi'ü'l-âbkâm fi'l-belâl ve'l-barâm</i> ⁶⁷	Hâdî-İlelhak Yahyâ b. el-Hüseyn
المنتخب	<i>Kitâbü'l-Müntehab</i> ⁶⁸	
شرح النجري	<i>Şerhu'n-Necrî 'ale'l-Ezbâr</i> ⁶⁹	Alî b. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım en-Necrî
التوضيح	<i>Tavdibu'l-mesâ'ili'l-akliyye fi usûli'l-adliyye ve'l-mezâhibi'l-fikbiyye ve mesleki'z-zeydiyye</i> ⁷⁰	Yahyâ b. Muhammed b. Hasen b. Hamîd
الأزهار	<i>Kitâbu'l-Ezbâr fi fikbi'l-eimmeti'l-etbâr</i>	Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ
البحر الزخار	<i>el-Babrü'z-zabbârü'l-câmi'u li-'ulemâi'l-emsâr</i> ⁷¹	
الغايات في القلائد	<i>Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-'akâid</i> ⁷²	
المعيار	<i>Kitâbü mi'yâri'l-'ukûl fi 'ilmi'l-usûl</i> ⁷³	

67 İki cilt halinde matbu bir nüshası için bk. Yahyâ b. el-Hüseyn Hâdî-İlelhak, *Kitâbu'l-Âbkâm fi'l-belâl ve'l-barâm* (Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424/2003).

68 Eser tek cilt olarak matbudur. bk. Yahyâ b. el-Hüseyn Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-Müntehab* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993).

69 Okunaklı bir yazma nüshası için bk. Alî b. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım en-Necrî, *Şerhu'n-Necrî ale'l-Ezbâr*, ZA: 132-03.

70 Esere dair bilgiler için bk. Vecîh, *A'lâm*, 1148; *Fibrüstü Mabtûâtü mektebeti'l-câmi'i'l-kebir*, 579; Vecîh, *Mesâdiru't-türâs*, 1422, 2/851; Şevkânî, *el-Bedru't-tâlî*, 894; Eseri inceleme imkânı bulamadığımız için Dülâme'nin bu eserden yaptığı yukarıdaki özet aktarım tahkik edilememiştir.

71 Mukaddimesi ile birlikte beş cilt halindeki matbu nüshası için bk. el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Babrü'z-zebbâr* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409).

72 Eser müellifin *el-Babrü'z-zebbâr*'ının mukaddimesi içindeki kitaplardan biridir. Müstakil olarak da basılmıştır. bk. Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, "Kitâbu'l-Kalâid fi tashîhi'l-'akâid", *Mukaddimetü'l-Kitâbi'l-Babri'z-zebbâr* (Beyrût: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409), 52-158; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fi-tashîhi'l-'akâid* (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1985).

73 Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, "Kitâbü mi'yâri'l-'ukûl fi 'ilmi'l-usûl", *Mukaddimetü'l-Kitâbi'l-Babri'z-zebbâr* (Beyrût: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409), 159-204.

Gündüz ve Ateş, Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebî'nin Mahiyetine Dair Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)

Metinde Geçen İsmi	Tam Adı	Müellifi
رياحين الأنفاس	<i>Reyâhinü'l-enfâs el-muhtezzetü fi-besâtini'l-ekyâs fi-berâbîni resûlillâh ilâ-kâffeti'n-nâs</i> ⁷⁴	Abdullah b. el-İmâm b. el-Mutahhir b. Muhammed b. Süleymân
الديباج	<i>ed-Dibâcü'n-nadîr 'alâ Luma'i'l-Emîr</i> ⁷⁵	Abdullah b. el-Hasen ed-Devvârî
بلوغ الأرب في معرفة المذهب	<i>Bülûğu'l-ereb ve künüzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb</i> ⁷⁶	Ali b. Abdullah eş-Şehârî
المقصد الأقرب إلى بلوغ الأرب	<i>el-Maksadü'l-akreb ilâ Bülûğu'l-ereb</i> ⁷⁷	

Tablo 3

Şahıslar	Eserler
القاضي يحيى بن حابس ⁷⁸	التبصرة
الفقيه علي	نزهة الأبصار ⁷⁹

- 74 Yazmasına dair bir bilgi edinemedik. Eser hakkında bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 439; Vecîh, *A'lâm*, 621.
- 75 Yazma nüshası için bk. Abdullah b. el-Hasen ed-Devvârî, *ed-Dibâc (en-Nadîr)* (ZA: 222-01); Eserin katalog bilgisi için bk. *Fibrisü'l-mabtûtâti'l-yemeniyye*, 1/575; Vecîh, *Mesâdiru't-türâs*, 1422, 1/644.
- 76 Eserin tahkikli baskısı için bk. Ali b. Abdullah eş-Şehârî, *Bülûğu'l-ereb ve künüzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* (Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423); Eser üzerine yapılan bir inceleme için bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1490-1493.
- 77 Eserin el yazmasına ait katalog bilgisi için bk. *Fibristü Mabtûtâti mektebeti'l-câmi'i'l-kebir*, 1190; *Fibrisü'l-mabtûtâti'l-yemeniyye*, 1/734.
- 78 Muhtemelen kastedilen kişi Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Hâbis es-Sa'dîdir (öl. 1061/1651). Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 199-204; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 159-160. Onun *Kitâbü'l-İzâh* adlı eseri fırka-i nâciye'nin Zeydiyye mezhebi olduğu fikrini temel alıp bu mezhebin temel inanç esaslarını açıklamaktadır. bk. Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Hâbis es-Sa'dî, *Kitâbü'l-İzâh şerhu'l-Misbâh eş-şebîr bi-şerbi'selâsine'l-mes'ele* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1420).
- 79 Bu isimle bir eser kaydına rastlanmamaktadır. Bu nedenle kastedilen eser *Nüzhetü'l-enzâr* olmalıdır. Esere dair bilgiler için bk. Vecîh, *A'lâm*, 1148; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 894. Başka bir müellife ait *Riyâdatü'l-efkâr ve nüzhetü'l-ebâr fi-keşfi mukaddimeti'l-Ezbâr* isimli eser kaydı için bk. *Fibrisü'l-mabtûtâti'l-yemeniyye*, 1/434. *Nüzhetü'l-enzâr*'ın yukarıdaki bağlama uygun pasajını görmek için bk. Yahyâ b. Muhammed b. Hasen b. Hamîd el-Mikrâî, *Kitâbü Nüzheti'l-Enzâr*, ZA: 577-02, 30 (15b) (Dahil olduğu mecmûanın 524. sayfasındaki "tenbih" isimli başlık).

2.4. Literatür İçindeki Yeri ve Önemi

Araştırmamızın girişinde de ifade edildiği üzere eser genel olarak fıkıh tarihimizdeki mezhep olgusunu konu edinen nadir eserlerden biridir. Bununla birlikte eserin önemi bu özelliğine münhasır değildir. Eserin ismindeki mezhep kelimesi ile kastedilen, kendini fırka-i nâciye olarak konumlandıran Zeydiyye'nin fıkıh mezhebidir. Sünnî fıkıh ve tasavvuf kültürüne de âşina olduğu anlaşılan müellifi Dülâme de bu fırkayı temsil eden Ehl-i beyt soyunun en saygın kişilerinden İshâk b. Yûsuf'tan ve diğer büyük Zeydî âlimlerden öğrenim görmüş bir kişidir. Dolayısıyla eser, müteahhirûn dönemindeki yapısı itibarıyla mezhebin mahiyetine dair bizzat yetkili bir ağızdan doğru fikir edinebilmek için müracaat edilmesi gereken kaynaklardan biridir.

Müellifin yaşadığı dönemde bütün Yemen'de olduğu gibi Zemâr'da da Kâsımî Devleti⁸⁰ hüküm sürmektedir. Eserde Abdullah b. Hamza, İbnü'l-Murtaza, Yahyâ b. Muzaffer, Yahyâ b. Hamîd, en-Necrî, ed-Devvârî, Abdullah b. Mufaddal ve Yahya b. İbrâhim Cehhâf gibi önemli Zeydî imam ve âlimlere referansla ortaya konulan Zeydî mezhep anlayışı müellifin çağdaşı Ali b. Abdullah eş-Şehârî'nin (öl. 1190/1776) *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb*⁸¹ adlı eserindekiyle benzerlik arz ederken devletin kurucusu Kâsım b. Muhammed'in (öl. 1029/1620) mezhep, tahrir ve taklid karşıtı tutumuyla açık bir çelişki içindedir. Dolayısıyla genel olarak eser mezhebin mahiyetine dair geleneksel Zeydî bakış açısının tespitinde bakılması gereken önemli bir kaynaktır. Hususi olarak ise İshâk b. Yûsuf'un *et-Tefkîk* adlı eserinde ele alınmayan teknik konuları pedagojik bir yaklaşımla ele almış olması ve Şehârî'nin çalışmasında yer almayan mezhep usulü ile ilgili kaidelere geniş bir yer vermiş olması yönüyle onları tamamlayıcı bir kaynaktır.

80 Dönem hakkında bk. Ayşe Kara, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Hulv, "Zemâr fı-târîhi'l-hadîs ehvâlûha's-siyâsiyyeti ve'l-ictimâiyyeti ve'l-ilmîyye", 209-222.

81 Eserin tahkikli baskısı için bk. Şehârî, *Bülûğ*; Eser üzerine yapılan bir inceleme için bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1490-1493.

3. Yazma Nüshaların Tanıtımı

Yapılan araştırmada *Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb*'in toplam sekiz yazma nüshasına ulaşılmıştır. Bunlardan altısı, Yemen'de Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Söz konusu kütüphanedeki eserlere, Ummân Diyanet ve Evkâf Bakanlığının online kütüphanesi üzerinden erişilebilmektedir.⁸² *Şüzûru'z-zeheb*'in mezkûr kütüphanede 248-07 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshasının müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. 356-05 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshada istinsah tarihi bulunmamasıyla birlikte müstensih ismi yer almaktadır. Kütüphanede ulaşılabilen diğer dört nüshada ise hem istinsah tarihi hem de müstensih ismi kaydedilmiştir. 183-01 demirbaş numaralı nüsha, İbrâhim b. Muhammed el-Hâşimî tarafından 1282/1865 tarihinde; 203-10 demirbaş numaralı nüsha, Salâh b. Abdullah b. Salâh el-Veşelî tarafından 1322/1904 tarihinde; 189-07 demirbaş numaralı nüsha, Ahmed b. Hüseyin tarafından 1351/1932 tarihinde; 209-08 demirbaş numaralı nüsha ise Abdülazîm b. el-İmâm el-Hâdî tarafından 1367/1948 tarihinde istinsah edilmiştir.

Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali Kütüphanesi dışında ulaşılan diğer iki nüshadan biri Câmî'atü'l-Melik Su'ûd Kütüphanesi'nde 2776 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. 1352/1933 tarihinde istinsah edilen bu nüshanın istinsah kaydında müstensih ismi de zikredilmektedir. İnternet üzerinden erişilen diğer nüsha ise⁸³ 1238/1823 tarihinde istinsah edilmiş olup ulaşılan yazmalar arasında en erken tarihte istinsah edilen nüshadır. Aynı tarihli bir nüshanın Mektebetü Âli'l-Hâşimî Kütüphanesi'nde yer aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu sebeple dijital ortamda ulaşılan bu nüshanın söz konusu kütüphanedeki nüsha olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁴

4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada tahkik yöntemi olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" (İTNES) esas alınmıştır. Tespit edilen nüshalar arasında müellif nüshası, müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha ve müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüsha bulunmadığı için karşılaştırılan nüshalardan her biri asıl kabul edilmek suretiyle tercih (metin

82 bk. <https://elibrary.mara.gov.om> (Erişim 15 Nisan 2022).

83 bk. <https://ketabpedia.com> (Erişim 15 Nisan 2022).

84 1238 tarihli nüsha kaydı için bk. Vecih, *Mesâdiru't-türâs*, 1/337.

seçimi) yöntemi kullanılmıştır. Tazim ve dua cümleleri ile varak numaralarını göstermek amacıyla en okunaklı nüsha olan ve Salâh b. Abdullah b. Salâh el-Veşeli tarafından 1322/1904 tarihinde istinsah edilen 203-10 demirbaş numaralı nüsha dikkate alınmıştır.

Nüsha karşılaştırma işlemi için bazı nitelikleri sebebiyle diğer nüshalara göre öne çıkan dört nüsha seçilmiştir. 1238/1823 tarihinde istinsah edilen nüsha, hem en eski tarihli nüsha olması hem de mukabele görmüş olması hasebiyle tercih edilmiştir. Bu nüsha tahkikte elif (إ) rumuzuyla gösterilmiştir. 1282/1865 tarihinde istinsah edilen 183-01 demirbaş numaralı nüsha da en erken istinsah tarihli nüshalardan biri olması, müstensihinin belli olması ve yine mukabele görmüş nüshalardan biri olması hasebiyle tahkikte be (ب) rumuzuyla kullanılmıştır. 1322/1904 tarihinde istinsah edilen 203-10 demirbaş numaralı nüsha, müstensihinin bilinmesi ve diğer nüshalara göre istinsahının erken tarihli olması sebebiyle te (ت) rumuzuyla tahkikte esas alınan nüshalardan biri olmuştur. Son olarak yine müstensih adı ve istinsah tarihi bilinen, sah kayıtlarından mukabele gördüğü anlaşılan ve Yemen dışında bulunan 1352/1933 istinsah tarihli Câmi'atü'l-Melik Su'ûd Kütüphanesi'ndeki 2776 demirbaş numaralı nüsha cim (ج) rumuzuyla tahkikte esas alınan nüshalardan biri olmuştur.

Sonuç

Şüzûru'z-zeheb, içeriği itibarıyla İshâk b. Yûsuf'un *et-Tefkik* adlı eserine zeyl olarak kaleme alınmış olup mezhebin mahiyetine dair problemlerle ilgili daha önceki dönemde ortaya konmuş dağınık fikirleri bir araya toplamış derleme bir risâledir. Eserde ele alınan konu bağlamında Zeydiyye mezhebinin tarihi açısından önem arz eden birçok kişiye ve esere atıf yapılmıştır. Atıfta bulunulan eserlerin bir kısmı halen el yazma olarak bulunmaktadır.

Yapılan araştırmada *Şüzûru'z-zeheb*'in toplam sekiz yazma nüshasına erişilmiştir. Elimizdeki yazma nüshaların en erken istinsah edileni 1238/1823 tarihli olanıdır. Eserin bundan önceki tarihte bilindiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yine elimizdeki nüshalarda bu risâlenin telif tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak müellifin, hocası İshâk b. Yûsuf'tan bahsederken yer verdiği "*Allah onu korusun*" şeklindeki duasından anlaşıldığı üzere, eser İshâk b. Yûsuf'un vefat yılından (1173/1759-1760) önceki bir tarihte yazılmış olmalıdır.

Bu çalışmanın beklentisi Zeydî yazmalara olan ilginin artmasına ve zengin fıkıh mirasının gün yüzüne çıkmasına katkıda bulunmasıdır. Bunun yanında çalışmamızın genel mezhep araştırmaları açısından da önemli faydalar sağlaması umulmaktadır. Tahkik çalışmamızla kolaylıkla okunabilir hale gelmiş bulunan eser üzerine yapılacak çalışmalarla Zeydî mezhebi ile Sünnî mezhepler arasında mezhebin tarihî gelişimi, nihai yapısı, terminolojisi, mezhep içi işleyiş, içtihat-tahriç ve taklid gibi birçok konuda mukayese yapılmasına ve daha isabetli değerlendirmeler ortaya konmasına katkıda bulunulabilecektir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَقِي
 الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء وأمرنا بسؤالهم حيث قال عن من قال إن طاه
 فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وصلى الله وسلم على من استمد العلم من
 نوره محمد وآله خير آل وسلم عليهم تسليمًا عبدًا معلومًا له ومغفورًا له **وبعد**
 فإنه لما اطلعت على جواب سيدي السيد المريني ربابي هذه الامه ذرورة الآله وهاتين
 يدرا الكلم من مركز دابة انسان عين الرمان جيدي المفدي وشيخي المقتدي العلاء
 الاضيا الحقن يوسف ابن امير المؤمنين المتوكل على الله اسمعيل عاون بر كاته
 عن شان جوان سواله الذي ضمنه ابياتا من شعره عظيم ومعنى ماله ومستند التريده
 في اليمن وما سبب اختلاف اختيارهم في الأقوال فتارة يختارون كلام الهادي عليم
 وقارة كلام بعض الأئمة وبعض الفقهاء المحترمين الى التريده وتارة كلام ش وقارة
 كلام ح وما مضى قولهم من ههنا بخلافه والمذهب عندنا كذا في جديده محلياً في
 ذلك الجواب على غير قولنا مكا فاته فلقد قره وسيد دحاه انه لا ح لي لا يجد من
 نوك الذي به ائتمد بيت انه ربما بقي السائل اطراف لم يدركه في الجواب وهو ان
 يقال قد ان بد عن بعض ما خفي علينا وبقي اطراف **الاول** منها هذا مذهب التريده
 ينسبون الى زبيره على عظيم الاجل موافقهم له في الفروع او هم يحترمون في الفروع
 الى غير ما وجدنا التسمية **الثاني** انه اذا قيل ان جد العول في مسابله الله
 الفروعى ليسوعى مذهب ورد السؤال ودار بان يقال فاهو مذهبهم هذا مذهب
 امام معين عينتموه او مذهب ائمه معينين ابرنتم ذلك وما معنى قولكم في الكتب
 المتبادله لديكم في الفروعى مذهبنا يفضي بهدى القول واصول اهل المذهب
 بخالفوا ذلك اوهدى الاية على الاصول او القواعد وما الذي تريد منه بالمذهب
 عند اطلاق اللفظ وما تريدون بقولكم اهل المذهب يقولون بذلك هل تريدون
 باهل المذهب جماعة معروفين لديكم **الثالث** انه اذا عرف معنى اطلاقكم
 للفظ المذهب وانما مذهب الیه جماعة معروفين قيل فما اصول مسائل
 المذهب فلما جه ما منه لبيان تلك الاصول الفقهيہ از تلك الاصول حاجت
 الفقيه الفروع الیها ماسه ليرد ما ورد عليه الى تلك الاصول ويسلك كل
 يسلك الاولون من الفروع من تلك الاصول ومن رد الفروع الى الاصل **الرابع**
 انها اذا عرفت تلك الاصول فما حكم ما فرعه المرفوعون من المشايخ الذي لم
 يبدوا درجته الاجتهاد لكثير من المسابله الموجوده في كثير من النجاشيه
 فيقولون في اعتراضهم على تلك الكتب المتبادله ولعل المختار كذا
 او المذهب كذا هل ذلك لهم ولا يحسن تقليد لهم ام يخرج من اصول المذهب

بما من مذهبا وقد يقول وهو الذي يأتي على المذهب وقد يقول يأتي على مذهبا
مثله وهذا كله يخرج فافهم **نعم** واما اصطلاح المخرجين من الفرق
بين الشيعة والنفوية فقال سيدنا العلامة مشرف الاسلام الميرزا محمد
الشيبي رحمه الله تعالى ذكره ووجه مبني وبينه في دار رضوانه وجزاه
عني وعن كل متدبرين خيرا ما معناه الفرق المصطلح عليه انما اذا كانت
المخرجين قولان او اقوال فانه ينظر في تلك الاقوال فمن كان يخرج من تلك
الاصول جليا اشير عليه بالشيعة هيب واما من كان يخرج خفيا اشير عليه
بالنفوية وكذا يشترط ان كان يخرج بتتميم من اصليين ويشترط ان
من يخرج متمم من اصل واحد بالنفوية كان يقول قول احد من مفهوم اصليين
وقول الاخر مفهوم اصل واحد واذا كان قولان فالشام بتتميم من اصل من
الاصول لا يخرج جلي ولا خفي لم يشتر عليه بشي انتم مصانما قاله رحمه الله
كما فافهم ان اشارة الشيعة هيب والنفوية على قول من الاقوال اشارة الى ان
ذلك يخرج اقوى واوضح من يخرج الاخر اشارة النفوية الى ضعف
ذلك التخرج الاخر **فان اظهر لك هدي اصطلاح فهو**
اصطلاح حسن ولا عيب اذا لا اعتراض على المصطلح وان لم يدل عليها
دليل اذ لاهل كل فن مصطلح ولا هله للميرزا مصطلح في تقسيمه
الى اقسام منها صحيح ومنها حسن الى غير ذلك ولهم في تعريف الرجال
اصطلاح مقبول وان لم يدل عليه دليل ولكل احد من العلماء اصطلاح
في تصنيفه او في ابعده اما بالمرن لرجال كتابه او بالايما الى فاعلمه قبله
ذكرها في مقدمة كتابه وذلك غير ممنوع كما هو معروف ما نوس بين
العلماء واسمحي ونعم الوكيل وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله
وفي الفراغ من رقم هذه النسخة الموسومة
بشدة والذهب بعد الظهر يوم
الجمعة بعد شهر شوال
من شهر سنة
انسان وعشرين
وثلاث ماه
والن

مخطوط
ماله الفقير
الطيفر المحترف
بالذنب والفقير
صلاحيه وعبد الله
الويله غفر الله له
والله اعلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• وبه تعني هذه الابيات لعلامة اليمين السيد الجليل ابي محمد
• اسحاق بن يوسف بن الامام المتوكل على الله استماعا عليه وعلى ابائه
افضل الصلاة والسلام من يومنا هذا الى يوم الدين امين اللهم امين

ايها الاعلام من سادتنا و مصابيح دياج المشكل
اخبرونا ما الذي تدعونه من هباتي القول او في العمل
من هو المتبوع سموه لنا علنا نقفوه نرج السبل
فاذا قيل ليجي قيل لا هاهنا الحق لزيد بن علي
واذا قلنا لزيد قلم بل عن الهادي هاتلم نعد ل
واذا قلنا لهذا ولذا فما خرا جميع الملل
وسواهم من بني فاطمة امنا الوحي بعد الرسل
قرر والمذهب قولنا انا عن نصوص الال واجت وائل
ان يكن قرره مجتهد كان تقليدا له كالاول
او يكن قرره من دونه فقلنا يد طريق الجدال
ثم من ناظر او حاول ورام كشافا للذي لم يجلي
قد حوا في دينه واتخذوا عرصه مرمي بشتم المنقيل

فإنه يحكي عليم قول الشافعي رحمه الله وقول أبي حنيفة ثم يقول بعد ذلك وهو
قياس من ذهبنا وقد يقول وهو الذي يأتي على المذهب وقد يقول يأتي
على من ذهبنا مثله وهذا كله يخرج فافهم **فهم** وأما اصطلاح المتأخرين من
الفرق بين التذهيب والتقوية فقال سيدنا العلامة شرف الاسلام الحسن
ابن احمد الشيباني رحمه الله حين ذكرته وجمع بيني وبينه في دار رضوانه و
جزري عتي وعن كل من درس خيرا ما معناه **التقوية** المصطلح عليه انه اذا
كان للمعرجين قولان او اقوال فانه ينظر في قلك الاقوال فمن كان تخريجه عن
تلك طبيا اشير عليه بالتذهيب ومن كان تخريجه خفيا اشير عليه بالتقوية
وكذا يشترط على من كان تخريجه يشتمل من اصلين وقول الاخر ففهم يتنازل
من تخريجه يستمد من اصل واحد بالتقوية كان يقول قول احد من مفهوم
اصلين وقول اخر مفهوم اصل واحد اذا كان قولنا لثالم يستمد من الاصول
لا تخريج جلي ولا خفي لم يشتر عليه شيئا انتهى معنى ما قاله رحمه الله مع فافهم
ان اشارة التذهيب والتقوية على قول من الاقوال الشارحة الى ان ذلك تخريجا
اقوى وأوضح من تخريج الاخر وشارة التقوية الى ضعف مرتبة ذلك
التخريج الاخر **فهم** فاذا ظهر لك هذه الاصطلاح فهو اصطلاح حسن
ولا عيب لا اعتراض على المصطلح ان فانه لم يدل عليها دليل از لاهل كل فن
مصطلح فلاهل الحديث مصطلح في تقويمه اقسام منها صحيح ومنها حسن
الى غير ذلك ولهم تعريف الرجال اصطلاح مقبول وان لم يدل عليه دليل ولكل
ولحد من العلماء اصطلاح في تصنيفه او تاليفه اما بالرجال ككتابيه او بالا
نماء الى القاعدة وقد ذكرها في مقدمته كتابه وذلك غير صحيح كما هو معروف
هانوس بين العلماء والله سبحانه ونعم الوكيل وصلى الله وسلم على خيرنا محمد وآله الطاهرين
الطاهرين

Kaynakça

- Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî. “Mukaddimetü'l-Muhakkik”. *Matla'u'l-ekmâr ve mecme'u'l-enbâr fî zikri'l-meşâbirî min ulemâi medîneti Zemâr*. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002.
- Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî. “Mukaddimetü't-Tahkik”. *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî ma'rifeti'l-mezheb*. 5-18. Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002.
- Abdullah el-Hâşimî, Muhammed Kâsım. “Nübzetün muhtasaratün min Kitâbi Şüzürî'z-zeheb fî tahkiki'l-mezheb li-allâme Abdillâh b. el-Hüseyn Dülâme”. *Şerhu'l-Ezbâr*. 1/11-24. Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- Abdullah, Yûsuf Muhammed. “Zemâr”. *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye*. 1362-1367. San'a: Müessesetü'l-Afif es-Sekâfiyye, 1423/2003.
- Aybakan, Bilâl. “Râfî, Abdülkerim b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/494-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Cündârî, Ahmed b. Abdillâh. “Nübzetün fî ricâli Şerhi'l-Ezhâr”. *Şerhu'l-Ezbâr*. 1/25-111. Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- Devvârî, Abdullâh b. el-Hasen. *ed-Dibâc (en-Nadîr)*. ZA: 222-01. Erişim 15 Nisan 2022. <https://elibrary.mara.gov.om/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/ktab/?id=11349#book/348>
- Doğan, İsa. “Hasan el-Utrûş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dülâme, Abdullâh b. Hüseyin. *Hallü't-Teşhik li-'ukûdi't-Teşhik*. ZA:248-07, 16. Erişim 15 Nisan 2022. <https://elibrary.mara.gov.om/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/ktab/?id=11589>
- Dülâme, Abdullâh b. Hüseyin. *Şüzûru'z-zeheb fî tahkiki'l-mezheb*. ZA:203-10. Erişim 15 Nisan 2022. <https://elibrary.mara.gov.om/>
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Zeyd hayâtubû ve asrubû- ârâubû ve fikhub*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1959.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkbnın Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ekva, İsmâ'il b. Alî. *ez-Zeydiyye neşetübâ ve mu'tekadâtübâ*. San'a: Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, 4. Basım, 1432/2011.
- Gündüz, Eren. *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008.
- Gündüz, Eren. “Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Cumburiyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1485-1505. <https://doi.org/10.18505/cuid.989328>

Gündüz ve Ateş, Dülâme'nin Zeydiyye Mezhebi'nin Mahiyetine Dair Şüzûru'z-zeheb fi tabkiki'l-mezheb Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)

- Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. el-Hüseyin. *Kitâbu'l-Abkâm fi'l-belâl ve'l-ğarâm*. 2 Cilt. Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. el-Hüseyin. *Kitâbü'l-Müntebab*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Hadrânî, Ahmed Muhammed. *Zemar abre'l-usûr-kirâetün âsâriyye-târihiyye-coğrafiyye-sekâfiyye*. San'a: Dâru Câmîati Zemâr, 1429/2009.
- Haydere ez-Zemârî, Hasan b. Hüseyin. *Matla'u'l-ekmâr ve mecme'u'l-enbâr fi zikri'l-meşâbiri min ulemâi medîneti Zemâr*. San'a: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002.
- Haykel, Bernard - Zysow, Aron. "What Makes a Mağhab a Mağhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority". *Arabica* 59 (2012), 332-371. <https://doi.org/DOI: 10.1163/157005812X629284>
- Hulv, Sâdık Yâsin. "Zemâr fi-târîhi'l-hadîs ehvâlûha's-siyâsiyyeti ve'l-ictimâiyyeti ve'l-ilmîyye". *Zemar abre'l-usûr-kirâetün âsâriyye-târihiyye-coğrafiyye-sekâfiyye*. 196-257. San'a: Dâru Câmîati Zemâr, 1429/2009.
- İbn Kâsım, İbrâhîm. *Tabakâtü'z-zeydiyyeti'l-kübrâ*. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.
- İbn Miftâh, Abdullah. *Şerbu'l-Ezbâr*. 10 Cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. "Kitâbu miyâri'l-ukûl fi 'ilmi'l-usûl". *Mukaddimetü'l-Kitâbi'l-Babri'z-zebbâr*. 159-204. Beyrût: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu'l-Kalâid fi-tasbîbi'l-akâid*. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1985.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu'l-Ezbâr*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Babru'z-zebbâr*. 5 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409.
- Kara, Ayşe. *XVII. ve XVIII. Yüzyillarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kâsım el-İzzî, Abdulazm. *el-Usûl ve'l-kavâidü'l-fikhiyye inde'z-Zeydiyye*, ts.
- Köse, Saffet. "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mahallî, Hamîdüşşehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Hadâikü'l-verdiyye fi-menâkibi eimmeti'z-zeydiyye*. San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1423/2002.
- Makhafi, İbrâhîm Ahmed-Vâdî'î, Ahmed Alî. "Şehâre". *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye*. 1784-1786. San'a: Müessesetü'l-Afif es-Sekâfiyye, 2. Basım, 1423/2003.
- Mikrâî, Yahyâ b. Muhammed b. Hasen b. Hamîd. *Kitâbü Nüzheti'l-Enzâr*. ZA: 577-02, 66. Erişim 15 Nisan 2022.
- <https://elibrary.mara.gov.om/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/mktbtt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-althqafett/ktab/?id=14265#book/256>

- Natık-Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-İfâde fî târîbi eimmeti's-sâde*. Sa'ade: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014.
- Öz, Mustafa. "İbnü'l-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özaydın, Abdulkерim. "Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sayed, Hesham Ali Mohammed Hasan. *İmam Şevkânî'ye Göre Tabâret Konularına İlişkin Şer'î Rubsatlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sa'dî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Hâbis. *Kitâbü'l-İzâh şerbu'l-Misbâh eş-şehîr bi-şerbi'selâsîne'l-mes'ele*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1420/2000.
- Schmidtke, Sabine. "The History of Zaydî Studies An Introduction". *Arabica* 59 (2012), 185-199. <https://doi.org/DOI: 10.1163/157005812X629220>
- Şehârî, Ali b. Abdullah. *Bülûğu'l-ereb ve künüzü'z-zeheb fî ma'rifeti'l-mezheb*. Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli' bi-mebâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1427/2006.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-müellifîne'z-zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Mesâdiru't-türâs fî'l-mektebâti'l-hâssa fî'l-Yemen*. 2 Cilt. Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1422/2002.
- Yücel, Fatih. "Mansur-Billâh". *İslam Düşünce Atlası*. (Erişim 11.06.2022). <https://islamdusunceatlası.org/timemaps/detay/5227>
- Zebâre, Muhammed b. Muhammed b. Yahya. *Mülbaku Kitâbi'l-Bedru't-tâli'*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1348/1929.
- Zebâre, Muhammed b. Muhammed b. Yahya. *Neylü'l-vatar min terâcimi ricâli'l-yemen fî'l-karni's-sâlisi 'aşer*. 2 Cilt. San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, ts.
- Zemârî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. "Tercemetü müellifi Matlai'l-akmâr el-Hesen b. el-Huseyn Haydere". *Matla'u'l-ekmâr*. 391-414. San'a: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002.
- Fibrüstü Mahtûtâti mektebeti'l-câmi'i'l-kebir*. 4 Cilt. Yemen: Vezâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1404/1984.
- Fibrüsü'l-Mahtûtâti'l-yemeniyye li-dâri'l-mahtûtât ve'l-mektebeti'l-garbiyye bi'l-câmi'i'l-kebir*. 2 Cilt. Kum: Merkezü'l-vesâik ve't-târîhi'd-diblumasiyyi fî-vezâreti'l-hâriciyyeti li'l-cumhûriyyeti'l-İraniyye, 1426/2005.

B. Tahkikli Metin Neşri

بسم الله الرحمن الرحيم^١ وبه نستعين^٢.

الحمد لله الذي هدانا لهذا^٣.

هذه الأبيات،^٤ لعلامة اليمن السيد الجليل أبي محمد إسحق بن يوسف بن الإمام المتوكل على الله إسماعيل،^٥ عليه السلام،^٦ وعلى آبائه الكرام،^٧ أفضل الصلاة والسلام،^٨ من يومنا هذا إلى يوم الدين. آمين، اللهم آمين.^٩

أيها الأعلام من ساداتنا	ومصاييح دياجي المشكل
أخبرونا ما الذي تدعونه	مذهباً في القول أو في العمل
من هو المتبوع سموه لنا	علناً نقفوه نهج السبيل
فإذا قلنا ^{١٠} ليحيى قيل لا	ها هنا الحق لزيد بن علي
وإذا قلنا لزيد قلتم	بل عن الهادي هنا لم نعدل
وإذا قلنا لهذا ولهذا	فهما ^{١١} خير جميع الملل

١ - بسم الله الرحمن الرحيم ... في جزء بمجلد كامل . وصلى الله على محمد وآله آمين .

٢ ج: وبه ثقتي .

٣ ب، ج - الحمد لله الذي هدانا لهذا .

٤ انظر لهذه الأبيات: البدر الطالع للشوكاني، ص ١٦٨-١٦٩؛ الزيدية للأكوع، ص ٦٢ .

٥ أبو محمد إسحاق بن يوسف بن المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم الحسيني (ت. ١١٧٣هـ / ١٧٦٠م) فاضل من نسله اليمن . مولده ووفاته بصنعاء . انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ١٦٨-١٧٠؛ الأعلام للزركلي، ١/ ٢٩٧ .

٦ أ ج - السلام .

٧ أ ج - الكرام؛ ب - وعلى آبائه الكرام .

٨ ب ت - أفضل الصلاة والسلام .

٩ أ ب ت - من يومنا هذا إلى يوم الدين . آمين، اللهم آمين .

١٠ أ ج: قيل .

١١ ب: فهم .

وسواهم من بني فاطمة	أُمنَاءُ الوحي بعد الرُّسل
قَرَرُوا المذهب قولاً خارجاً	عن نصوص الآلِ وإبحث وسل ^{١٢}
إن يكن قرره مجتهد	كان تقليدًا له كالأول
أو يكن قرره من دونه ^{١٣}	فقد انسَدَّ طريق الجدل
ثم من ناظر أو حاول أو ^{١٤}	رام ^{١٥} كشفًا للذي لم ينجل
قدحوا في دينه واتخذوا	عرضه مرمى سهام المنصل ^{١٦}

وقد أجاب عنها السيد العلامة الحسن بن إسحق^{١٧} على الروي^{١٨} والقافية يتضمّن التصويب لعلماء العترة.

وهذه الأبيات هي الباعثة للسيد العلامة علي بن عبد لله بن القاسم بن محمد بن الإمام القاسم بن محمد^{١٩} على تصنيف بلوغ الأرب في معرفة المذهب، ثم اختصره بالمقصد الأقرب^{٢٠} إلى بلوغ الأرب. وبلوغ الأرب يتحصّل في جزأين ضخمين والمقصد في جزء بمجلد كامل. وصلى الله على محمد وآله آمين.^{٢١}

- ١٢ ج: وإسأل.
 ١٣ من دونهم.
 ١٤ ج - أو.
 ١٥ ج: ورام.
 ١٦ أ + تمت الأبيات.
 ١٧ الحسن بن إسحاق بن المهدي أحمد بن الحسن الحسيني (ت. ١١٦٠هـ/١٧٤٧م) من فضلاء الزيدية ولد سنة ١٠٩٣ ثلاث وتسعين وألف. ونشأ بصنعاء وتفقه في مدينة ذمار. انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ٢٢٧-٢٣٠؛ الأعلام للزركلي، ١٨٤/٢؛ الزيدية للأكوع، ص ٦٣-٦٥.
 ١٨ أ: الري.
 ١٩ اسمه: علي بن عبد لله بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله محمد بن الإمام القاسم بن محمد الحسيني الشهاري الصنعائي. ولد في مدينة شهارة، لكن لا توجد معلومات عن تاريخ مولده. نقل عن المصادر أنه توفي سنة ١١٧٦هـ/١٧٦٢م أو سنة ١١٩٠هـ/١٧٧٦م وإن كان غير مؤكد. انظر: بلوغ الأرب للشاهري (مقدمة التحقيق للحوثي)، ص ٨-١١.
 ٢٠ أ- الأقرب.
 ٢١ أ - وصلى الله على محمد وآله آمين؛ ت - بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. هذه الأبيات لعلامة ... وصلى الله على محمد وآله آمين؛ ج - وقد أجاب عنها السيد العلامة ... وصلى الله على محمد وآله آمين.

/ هذه^{٢٢} شذور الذهب في تحقيق المذهب

تأليف القاضي العلامة عبد الله بن حسين^{٢٣} دلامة^{٢٤} رحمه الله رحمة الأبرار وسكنه جنات تجري من تحتها الأنهار أدخله الله دار الكرامة.^{٢٥}

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، والحمد لله رب العالمين.^{٢٦}

الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء، وأمرنا بسؤالهم حيث^{٢٧} قال عز من قائل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦ / ٤٣]، وصلى الله على من استمد^{٢٨} العلماء من نوره محمد^{٢٩} وآله خير آل وسلم عليهم^{٣٠} تسليمًا عدد معلوماته ومقدوراته.

وبعد؛ فإنني لما اطلعت على جواب^{٣١} سيدي السيد المرّبي ربّاني هذه الأمة ذروة الآل وهالة بدر الكمال ومركز^{٣٢} دائرة إنسان عين الزمان^{٣٣} حبيبي المفدى وشيخي المقتدى العلامة الضياء إسحق بن يوسف بن أمير المؤمنين المتوكّل على الله إسماعيل عادت بركاته عن شأن جواب سؤاله الذي ضمنه أبياتًا من شعره^{٣٤} عليه السلام.

ومعناه: ^{٣٥}

٢٢ ب: كتاب.

٢٣ ت: أحسن.

٢٤ أ ت ج - رحمه الله رحمة الأبرار وسكنه جنات تجري من تحتها الأنهار.

٢٥ أ - هذه شذور الذهب في تحقيق المذهب تأليف القاضي العلامة عبد الله بن حسين دلامة أدخله الله دار الكرامة.

٢٦ أ: وبه تقني؛ أ ب ت - والحمد لله رب العالمين.

٢٧ ج - حيث.

٢٨ أ ب: استمدت.

٢٩ ج - محمد.

٣٠ ج - عليهم.

٣١ هذا الجواب موجود في رسالة إسحاق بن يوسف المسمى بالتفكيك لعقود التشكيك. انظر:

Haykel - Zysow, "What Makes a Madhab a Madhab", 360-371.

٣٢ ب: بل مركز؛ ت: من مركز.

٣٣ ب - الزمان.

٣٤ ج + والأبيات في الصافح الأيمن هذا.

٣٥ ت: ومعنى.

- ما هو مستند الزيدية في اليمن، وما سبب اختلاف اختيارهم في الأقوال، فتارةً يختارون كلام الهادي^{٣٦} عليه السلام،^{٣٧} وتارةً كلام بعض الأئمة وبعض الفقهاء المعتزتين إلى الزيدية، وتارةً كلام ش [الشافعي]، وتارةً كلام ح [أبي حنيفة]؟

- وما معنى قولهم: «مذهبنا بخلافه» أو «المذهب^{٣٨} عندنا كذا»؟

فوجدته مجلياً في ذلك الجواب^{٣٩} على غيره؛^{٤٠} تولى الله مكافاته. فلقد قرّب وسدّد. خلا^{٤١} أنه لاح لي لائحة من نوره الذي به اهتديتُ أنه ربّما بقي للسائل^{٤٢} أطراف لم يذكرها في الجواب، وهو أن يقال: قد أزيل عنّا بعض ما خفي^{٤٣} علينا وبقي أطراف.

الأوّل منها: هل مذهب الزيدية يُنسبون إلى زيد بن علي عليه السلام؛^{٤٤} لأجل^{٤٥} موافقتهم^{٤٦} له في الفروع أو هم يعتزون في الفروع إلى غيره، فما وجه النسبة إليه؟

الثاني: أنه إذا قيل: إنَّ جُلَّ العملِ في مسائل الفروع ليس على مذهبه، ورَدَّ السُّؤالُ ودار بأن

يقال:

- فما^{٤٧} مذهبكم؛ هل مذهب إمامٍ معيّنٍ عيّنتموه أو مذهب أئمة معيّنين^{٤٨} أبرزتم^{٤٩} ذلك؟

٣٦ اسمه أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن الحسن بن زيد، هو إمام الزيدية في اليمن. توفي سنة ٢٩٨هـ/٩١١م. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١١٠٣-١١١١.

٣٧ ج - عليه السلام.

٣٨ أ: والمذهب.

٣٩ أ: والجواب.

٤٠ ج: على غير.

٤١ ب ت ج: خلى.

٤٢ ت: السائل؛ أ: لسائل.

٤٣ ج: أخفي.

٤٤ أ - عليه السلام.

٤٥ ج - عليه السلام لأجل.

٤٦ ج: لموافقته.

٤٧ ب ت + هو.

٤٨ ج: عيّنتموه، صح هامش.

٤٩ ج: وأبرزتم.

- وما معنى قولكم في الكتب المتداولة لديكم في الفروع: «مذهبنا يقضي بهذا القول» أو «أصول أهل المذهب^{٥٠} تخالف ذلك» أو «هذا لا يأتي على الأصول أو القواعد»؟

- وما الذي تريدونه بالمذهب عند^{٥١} إطلاق اللفظ وما تريدون بقولكم: «أهل المذهب يقولون بذلك» هل تريدون بأهل المذهب جماعةً معروفين لديكم؟

الثالث: أنه إذا عرف معنى إطلاقكم للفظ المذهب، وأنه ما ذهب إليه جماعة معروفون.^{٥٢} قيل: فما أصول مسائل المذهب؟

فالحاجة ماسة لبيان تلك الأصول الفقهيّة إذ تلك الأصول حاجة الفقيه^{٥٣} الفروع^{٥٤} إليها ماسة^{٥٥} ليردّ ما ورد عليه إلى^{٥٦} تلك الأصول، ويسلك^{٥٧} كما سلك^{٥٨} الأولون من التخريج من تلك الأصول ومن ردّ الفرع إلى الأصل.

الرابع: أنّها إذا عرفت تلك الأصول، فما حكم ما فرّعه المفرّعون من المشايخ الذين لم يبلغوا درجة^{٦٠} الاجتهاد^{٦١} لكثير من المسائل الموجودة في كثير من التعليقات؟ فيقولون في اعتراضهم على تلك^{٦٢} الكتب المتداولة: «ولعل المختار كذا» أو «المذهب كذا» «هل ذلك لهم فلا يحسن تقليدهم» أو «تخريج من أصول المذهب» / «والأخذ بالمفهوم غير ممنوع» إذا كان من عارف دلالة الخطاب والساقط منها والمأخوذ به.

[٢]

٥٠ ج + يقولون بذلك هل تريدون بأهل المذهب.

٥١ ج: يخالف.

٥٢ ج: على.

٥٣ ج: معروفين.

٥٤ ج: الفقه.

٥٥ ت: الفروع؛ ج - الفروع.

٥٦ أ: مائة.

٥٧ ج - إلى.

٥٨ ج: وسلك.

٥٩ ت: سلك.

٦٠ ج + الكمال.

٦١ ج: والاجتهاد.

٦٢ ب - تلك، صح هامش.

الخامس: ما حكم المصطلح عليه عند المشايخ أهل الإقراء من وضع إشارة التذهيب على القول الذي يختارونه وصورته^{٦٣} هاءٌ بَاءٌ متّصلتان^{٦٤} هكذا «هب»؟ وصار^{٦٥} الاعتماد على ذلك القول الذي وضع عليه ذلك، هل حكمه كالحكاية^{٦٦} بأن^{٦٧} «هذا هو قول أهل المذهب»، أو كالتخريج^{٦٨} بأن^{٦٩} «هذا القول^{٧٠} هو الموافق لأصولهم»؟

السؤال السادس: هو أن اصطلاح الأولين من المشايخ المدرّسين بأن يضعوا على أحد الأقوال المختلفة ما ذكر؛ أو يضعوا عليه إشارة أخرى هكذا^{٧١} «قوي». ووضعهم لأحد الأمرين، أعني: إشارة التذهيب أو التقوية بمعنى واحد. وصار^{٧٢} اصطلاح أهل العصر من المدرّسين أن إشارة التذهيب أعلى رتبة من التقوية. وقد يأتي قولان: أحدهما: عليه إشارة التذهيب، والأخرى: عليه التقوية. فهل ثمة^{٧٣} فارق أم لا؟

نعم، فهذه السؤالات تحيّر فيها كل مبتدئ وضجع في عبارته عنها كل منتهي، وتكلّمَ فيها كل حيٍّ ولم يتهور^{٧٤} إلى^{٧٥} أن يقول: هذا اصطلاح عبث، لا يعول^{٧٦} عليه رأي أو أن هذه حجة قاطعة من دون بيان، ولا تعصّب تعصّب حمقٍ وجدال، ولا قال: ^{٧٧} ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾. [زخرف، ٤٣ / ٢٣] بل رجّح السكوت مع التحيّر راجح لله^{٧٨} أن يعرفه

٦٣ ج: وصورة.

٦٤ أ: متّصلان.

٦٥ ت: فصار.

٦٦ ت: كالحكايات.

٦٧ ت: لأن.

٦٨ ج: كان، صح هامش.

٦٩ أ ج: لأن.

٧٠ ج: الأقوال.

٧١ ج: هذا.

٧٢ ت: فصار.

٧٣ ت: ثم.

٧٤ ج: يتهور.

٧٥ ج: إلّا.

٧٦ ج: لا يعود.

٧٧ ج: ولا قائل.

٧٨ ج: الله.

مبنى ما أسسوه إذ الانتظار^{٧٩} لإجابة السؤال من الله عبادة وَالتَّحَاشِي^{٨٠} عن الإقدام^{٨١} على السلف الصالح طبع أهل الزهادة. فهممت^{٨٢} مستعيناً بالله^{٨٣} على أجوبة هذه السؤالات كالتميم لما أجاب به سيدي المولى إسحق بن يوسف حفظه الله^{٨٤} لا على جهة التفرد والتبجح والاعتراض لعلو^{٨٥} يده على يدي ولكوني المقتبس من نوره والمتعلم منه والآخذ من فيضه، وهو المعطي وأنا المستعطي، وهو المفيد وأنا المستفيد، وعلى الجملة أين تراها من ثرياتها، لكنّ المسؤول من الله تعالى^{٨٦} المدد بسرّه، وسرّ آياته الكرام عليهم، وعليه أفضل التحية والإكرام، وها أنا أقول على استحياء لأجل القصور، والله الهادي^{٨٧} والموفق.

أما الجواب عن السؤال الأول:

إنّ الزيدية إنّما نسبوا إلى زيد بن علي عليه السلام لموافقته^{٨٨} له في أصول الدين، لا لمتابعته في الفروع الفقهية. فَنَسَبْتُهُمْ تخالف^{٨٩} نسبة الشافعية والحنفية، لأنّ الشافعية نسبوا إلى الشافعي رحمه الله تعالى^{٩٠} لمتابعتهم إياه في الفروع. والحنفية نسبوا إلى ح [أبي حنيفة] كذلك،^{٩١} وكذلك طوائف المذاهب، وقد صرّح بذلك ص [المنصور] بالله عبد الله بن حمزة^{٩٢}

٧٩ أ.ج: الانتظار.

٨٠ ب: التحاش.

٨١ أ: على الإقدام.

٨٢ أ: فهمت.

٨٣ ج - مستعيناً بالله.

٨٤ ج: رحمه الله.

٨٥ ج: يعلو.

٨٦ أ.ج - تعالى.

٨٧ ج - الهادي.

٨٨ ت: بموافقته.

٨٩ ج: يخالف.

٩٠ أ - تعالى.

٩١ ب: لذلك.

٩٢ المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة (ت. ٦١٤هـ/١٢١٧م) أحد أئمة الزيدية في اليمن. ولد سنة ٥٦١هـ/١١٦٦م، وتوفي سنة ٦١٤هـ/١٢١٧م. أعلن إمامته (الخلافة) سنة ٥٩٣هـ بقلب منصور بالله. انظر: الأعلام للزركلي، ٤/٨٣؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٥٧٨-٥٨٦.

عليه السلام.^{٩٣} وهكذا صرّح به في التبصرة^{٩٤} حيث قال: «من كان على مذهب زيد^{٩٥} في اعتقاد التوحيد والوعد والوعيد / والقول كذا^{٩٦} بإمامة من قام بعده من أئمة الهدى فهو الزيدي، ومن خالف في ذلك فليس بزيدي».^{٩٧} وقد حَقَّق بذلك^{٩٨} كلام^{٩٩} الإمام المهدي^{١٠٠} عليه السلام في الغايات في القلائد^{١٠١} وحقَّقه القاضي يحيى بن حابس^{١٠٢} في نزهة الأبصار، فافهم. إنَّ نسبتهم ليس^{١٠٣} كنسبة غيرهم من أتباع الفقهاء وإن كان قد حصل من أتباعهم بعض مخالفة في المسائل، كما ذلك مقرَّر في نصوصهم. وقد روي أن المواضيع التي^{١٠٤} ذكرها في المحرَّر^{١٠٥} على خلاف المختار لمذهب الشافعي، وذكرها^{١٠٦} النووي على المختار^{١٠٧} نحو خمسين موضعًا.^{١٠٨} وقد روي عن الجويني ما معناه أنه وقع للشافعي الهجوم على ثمان^{١٠٩} وعشرين^{١١٠} مسألة^{١١١} من غير إيضاح دليل، وقد اختلفت أقواله في أربعة عشر موضعًا. ولم يدر الحديث منها من القديم

- ٩٣ ج - عليه السلام.
- ٩٤ لم نجدتها في المصادر.
- ٩٥ أ + بن علي.
- ٩٦ ب - كذا.
- ٩٧ انظر: الرسالة النافعة بالأدلة الواقعة لعبد الله بن حمزة، ص ٣٩٠.
- ٩٨ ب: ذلك.
- ٩٩ ب - كلام.
- ١٠٠ أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور بن مفضل أحد أئمة الزيدية في اليمن. يذكر الشوكاني أنه ولد بمدينة ذمار سنة ٧٧٥هـ وتوفي سنة ٨٤٠هـ/١٤٣٧م. لقيه المهدي لدين الله. انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ١٥٥-١٥٩؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٢٠٦-٢١٣.
- ١٠١ أ ج: والقلائد.
- ١٠٢ لم نجدتها في المصادر. لعله أحمد بن يحيى بن أحمد بن حابس السعدي (ت. ١٠٦١هـ/١٦٥١م). لكن ليس له كتاب يسمى نزهة الأبصار. انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ١٥٩-١٦٠؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١٩٩-٢٠٤.
- ١٠٣ أ: ليست.
- ١٠٤ ت: الذي
- ١٠٥ المحرَّر في فروع الشافعية لعبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي (ت. ٦٢٣هـ/١٢٢٦م). انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٨/ ٢٨١-٢٩٣.
- ١٠٦ ت: وذكره.
- ١٠٧ ج - على المختار.
- ١٠٨ ج = موضعًا.
- ١٠٩ ب: ثمانتي؛ ج: ثمانية.
- ١١٠ ب: وعشري.
- ١١١ ج: موضعًا.

وأحسن ما تأوّلوها بأنه قالها مترتبة، وقد عملوا^{١١١} بقوله القديم في مواضع، قيل: أربعين موضعاً، هكذا على ذهني. وهكذا الحنفية فإنهم يختلفون في المسألة على أصل المذهب، حتى قيل: إن بين أبي يوسف ومحمد^{١١٣} خلاف^{١١٤} في ألفي مسألة.

فائدة: فإن قيل: «ما معنى انتساب الزيدية إلى زيد بن علي وأولاده عليهم السلام في مسائل^{١١٥} الأصول والتقليد فيها لا يصح وإن^{١١٦} كان مذهب جميع أهل البيت العدل والتوحيد. فما وجه تخصيص النسبة إلى^{١١٧} زيد بن علي؟^{١١٨} ولم لا تكون^{١١٩} النسبة إلى^{١٢٠} علي عليه السلام وأولاده؟»

وقد أجاب بعض العارفين عن^{١٢١} ذلك بجواب طويل، ولعلّ المجيب يحيى حميد^{١٢٢} رحمه الله ذكره في كتابه^{١٢٣} التوضيح،^{١٢٤} وقد لخصت^{١٢٥} خلاصته وهو أنّ ذلك ليس من باب التقليد، بل من قبيل الاعتزاء والانتماء لأجل التنبيه على أنّ الاعتزاء مشروع. وإنّ ذلك هو قول الجماعة المجتهدين^{١٢٦} المعترزين إليه وكل عامل باجتهاده، لكنّه اتّفق الاعتقاد وتطابق الاجتهاد فحسن ذلك الانتساب إلى ذلك الإمام الجليل. فإن كثير^{١٢٧} ما يقوله^{١٢٨} الأئمة الأطهار والعلماء

١١٢ ت: حملوا؛ ج: علموا.

١١٣ ت + من.

١١٤ ج: الخلاف.

١١٥ ب - مسائل، صح هامش.

١١٦ ج: فإن.

١١٧ ب: إلا.

١١٨ ب - بن علي.

١١٩ أ: تكن.

١٢٠ ب: إلا.

١٢١ ت: علي.

١٢٢ يجب أن يكون اسمه يحيى بن محمد بن حسن بن حميد (ت. ٩٩٠هـ / ١٥٨٢م). انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ٨٩٤؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١١٤٧-١١٥٠.

١٢٣ أ: كتاب.

١٢٤ انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ٨٩٤؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١١٤٨.

١٢٥ ج: تحصلت.

١٢٦ ت: المجتهدين.

١٢٧ أب: كثيرًا.

١٢٨ ت: يقول.

الأبرار: «مذهبنا مذهبه واعتقادنا^{١٢٩} اعتقاده» ويعنون كاعتقاده وذلك حسن. ولذلك فائدة: وهو أنّ المنتسب إذا اطلع على أدلة أصول ذلك الإمام، وما أثمرت تلك الأدلة من الاعتقاد، ربما حصل له اعتقاد صائب من دون بحث ولا تعب ولا نصب، وإلا لم يكن لما^{١٣٠} قرره ذلك الإمام ولا غيره من الأئمة والمشايخ.

فائدة: حيث قلنا إنّ الأخير لا ينظر في تلك النصوص؛ بل يبتدئ النظر والاجتهاد، وهذا خلاف ما عليه العلماء قديماً وحديثاً، ولذلك وضعوا /المجلّدات في كتب الأصول وشرع قراءتها والنظر إليها. وذلك غير منكور لأحد، وقد ذكر الإمام المهدي عليه السلام في المعيار^{١٣١} ما ينصّ ذلك حيث قال:

لكن من بلغ رتبة الاجتهاد من متأخري العلماء، ربما وافق اجتهاد إمامه اجتهاده، حيث يضع المسائل والأدلة فلم يحتجّ إلى استئناف^{١٣٢} اجتهاد^{١٣٣} مع أنّ الأئمة قد تكلموا على أكثر المسائل، واختصروا أدلتها، ففقرّب النظر وسهل^{١٣٤} الاجتهاد غاية السهول، فلم يكن المجتهد المتأخّر مقلّداً، بل اجتهاده وافق اجتهاد من يعتزّي إليه، فافهم هذه النكتة.^{١٣٥} انتهى^{١٣٦}.

وأما وجه تخصيصه فلائّه لم يقع اختلاف في علم الأصول في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فلم تحسن^{١٣٧} النسبة إلى علي وأولاده عليهم السلام. إذ كل واحد منهم أخذ عنه، وليس ثمة مذاهب مختلفة، وفي ذلك سوء أدب أن يعدل بالنسبة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعده

١٢٩ أ- الانتساب إلى ذلك الإمام الجليل. فإن كثير ما يقوله الأئمة الأطهار والعلماء الأبرار: «مذهبنا مذهبه واعتقادنا»، صح هامش.

١٣٠ ج: بما.

١٣١ معيار العقول في علم الأصول للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م). انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ١٥٥-١٥٩؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٢٠٦-٢١٣.

١٣٢ ت: الاستئناف.

١٣٣ ت- اجتهاد.

١٣٤ ج: تسهل.

١٣٥ لم نجدتها في المصادر.

١٣٦ ب- انتهى.

١٣٧ ت: يحسن.

من دون سبب. وإنما نسبوا إلى زيد بن علي^{١٣٨} عليه السلام^{١٣٩} لكثرة ما وقع في زمنه من الخلاف والاختلاف والتخطفة والتضليل^{١٤٠} حتى أفضى الحال إلى قتله وصلبه وإحراقه، فكانت النسبة ردًّا لما راموا وتقريرًا^{١٤١} لذلك الاعتقاد الصحيح.

والجواب عن^{١٤٢} السؤال الثاني: أن مذهب زيدية اليمن في الفروع ليس على مذهبه في جُلِّ المسائل، بل المراد بمذهبهم إذا أطلق فهو ما ذهب إليه المخرّجون من نصوص أهل البيت عليهم السلام^{١٤٣} كالهادي، وجدّه القاسم بن إبراهيم^{١٤٤} وأبناءهما وغيرهما من الأئمة أهل النصوص عليهم السلام^{١٤٥}. وقد روي أن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أهل النصوص المتقدّمين إلى ابني^{١٤٦} الهادي محمد^{١٤٧} وأحمد^{١٤٨} ومن بعدهم^{١٤٩} من أهل البيت. والمذكرون^{١٥٠} مفرّعون ومخرّجون على نصوصهم ومذاهبهم. وقد ينصّون على^{١٥١} أن الغالب التخريج. هذا ما نقل عن القاضي يحيى بن مظفر^{١٥٢}. وقد صرّح بذلك الإمام المهدي عليه السلام^{١٥٣} عند بيان^{١٥٤}

- ١٣٨ ج - بن علي.
 ١٣٩ أ ب - عليه السلام.
 ١٤٠ ت: والتضليل.
 ١٤١ ب ج: وتقرير.
 ١٤٢ ت: علي.
 ١٤٣ ب - عليهم السلام.
 ١٤٤ أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسيني العلوي، (ت. ٢٤٦هـ / ٨٦٠م) المعروف بالرّسني من أئمة الزيدية. انظر: الأعلام للزركلي، ٥ / ١٧١؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٧٥٩-٧٦٥.
 ١٤٥ ج - عليهم السلام.
 ١٤٦ أ ج: ابنا.
 ١٤٧ الإمام المرتضى أبو القاسم محمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم ولد في سنة ٢٧٨ ثمان وسبعين ومائتين. وتوفّي ٣١٠ عشر وثلاثمائة. انظر: الإفادة للناطق بالحق، ص ١١٤-١١٥.
 ١٤٨ الإمام الناصر لدين الله أبو الحسن أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم توفّي ٣١٥ سنة خمس عشرة ثلاثمائة. انظر: الإفادة للناطق بالحق، ١١٦-١١٧.
 ١٤٩ ج: ومن بعده.
 ١٥٠ أ: والمذكورين.
 ١٥١ ب: إلى.
 ١٥٢ يحيى بن أحمد بن علي بن مظفر (ت. ٨٧٥هـ / ١٤٧٠م) أحد علماء الزيدية، عالم وفتية. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١٠٩٢-١٠٩٣.
 ١٥٣ أ ت ج - عليه السلام.
 ١٥٤ ت: میان.

رموز العلماء في كتابه البحر الزخار. فقال ما معناه إذا قلت: «المذهب فالمراد ما ذهب إليه المخرجون»؟ وقد صرح بذلك القاضي النجري^{١٥٥} في شرحه في باب المياه حيث متن عليه السلام في الأز [الأزهار] للمذهب بالحكم بالمجاورة وعدل عن كلام الهادي عليه السلام^{١٥٦} بعدم المجاورة بما لفظه:

ولا يقال لما اختار مولانا عليه السلام للمذهب كلام السادة وعدل من نصّ الهادي عليه السلام المروي والقاسم والناصر^{١٥٧} ومن تابعهم^{١٥٨} فإنهم لا يقولون بالمجاورة. قلنا لَمَّا علم أنه القوي وإلا لزم أن يعترض على السادة عليهم السلام^{١٥٩} ولم يخرجوا^{١٦٠} للهادي عليه السلام^{١٦١} خلاف ما نصّ في هذه وفي نظائرها، فافهم أنّ التخريج من قول العالم كالقول الثاني، وقد ذكر ذلك الفقيه ع [علي] جواباً للقاضي زيد على الفقيه ح [يحيى] لَمَّا اعترض على القاضي زيد^{١٦٢} حين خرّج مع وجود النصّ / في مسألة إرضاع الزوجة ولدها بالأجرة.^{١٦٣} [ط٣]

انتهى كلام النجري بلفظه وحرّوفه.

ومثل ذلك ما حكاه القاضي عبد الله بن حسن^{١٦٤} الدوّاري^{١٦٥} في آخر جواب له حيث سئل: «لم يصحّحون^{١٦٦} بعض أفعال المنتخب وفي الأحكام بخلافه، والمنتخب متقدّم على الأحكام

- ١٥٥ علي بن محمد بن أبي القاسم بن علي بن ناصر النجري أحد علماء الزيدية في القرن التاسع. هو من تلاميذ الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٧١٦-٧١٧.
- ١٥٦ ب - عليه السلام.
- ١٥٧ الإمام الناصر للحق الحسن بن علي بن الحسن بن علي (ت. ٣٠٤هـ/٩١٧) الملقب بالأطروش، الناصر الكبير، الناصر للحق، أحد أئمّة الزيدية. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٣٣١-٣٣٤.
- ١٥٨ ت: تابعه.
- ١٥٩ ب ج - عليهم السلام.
- ١٦٠ ب: لم خرّجوا؛ ت ج: ولم خرّجوا.
- ١٦١ ب - عليه السلام.
- ١٦٢ زيد بن محمد بن الحسن الكلاري أحد علماء الزيدية في القرن الخامس. لا يعرف تاريخ وفاته. انظر: طبقات الزيدية الكبرى لإبراهيم بن قاسم، ٤٥٣-٤٥٦؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٤٤٩-٤٥٠.
- ١٦٣ انظر: شرح النجري على الأزهار للنجري، مكتبة الإمام زيد بن علي، رقم ١٣٢-٢، ٢٩ و.
- ١٦٤ ت: أحسن.
- ١٦٥ عبد الله بن الحسن الدوّاري اليميني الزيدي ولد سنة ٧١٥هـ وتوفي سنة ٨٠٠هـ. انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ٤٢١-٤٢٢.
- ١٦٦ أ: تصحّحون.

فيلزم العمل بالقول الأوّل؟ فأجاب بما معناه: «إنما صحّحوه لأنفسهم لرجحان دليله، وقيل: بل صحّحوه للمذهب؛ لأنّ في أصول الهادي ما يقتضيه فيكون مما^{١٦٧} صحّح خلاف^{١٦٨} نصّه». انتهى كلام الدوّاري.

ومثل ذلك في رياحين الأنفاس للسيد عبد الله بن المفضل بن الإمام المطهر بن سليمان^{١٦٩} عليهم السلام^{١٧٠} حيث قال:

اعلم أنّ المذاكرين من علماء الزيدية يقولون: «المذهب^{١٧١} هو كذا»، وإطلاقهم لهذه اللفظة أشكل على كثير من المتدرّسين، وصاروا^{١٧٢} يقولون بهذه الكلمة ولا يدرون ما المراد بها من المذاهب، وربما توهم متوهم أنّ المقصود^{١٧٣} بها مذهب الهادي عليه السلام^{١٧٤} وليس كذلك. فإنّ الكتب المتداولة في هذا الزمان يقال: «فيها كذا والمذهب كذا»، ويقال: «كلام أهل المذهب خلاف^{١٧٥} قول الهادي عليه السلام». ^{١٧٦} فدلّ على أنّه ليس المقصود بالمذهب^{١٧٧} مذهب الهادي عليه السلام. ^{١٧٨} وإنّما المراد بالمذهب^{١٧٩} ما ذهب إليه^{١٨٠} م بالله [المؤيد بالله]^{١٨١}

١٦٧ ج: بما.

١٦٨ ت: بخلاف.

١٦٩ عبد الله بن المطهر بن محمد بن سليمان الحمزي أحد علماء الزيدية في القرن العاشر، لا يعرف تاريخ وفاته. انظر: البدر الطالع للشوكاني، ص ٤٣٩؛ أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ٦٢١.

١٧٠ أ: عليه السلام.

١٧١ ت: إن المذهب.

١٧٢ أ: فصاروا.

١٧٣ ت: المراد.

١٧٤ أ ج - عليه السلام.

١٧٥ ج: بخلاف.

١٧٦ أ ب ج - عليه السلام.

١٧٧ أ ج: للمذهب.

١٧٨ ج - عليه السلام.

١٧٩ ج: للمذهب.

١٨٠ ب - إليه، صح هامش.

١٨١ المؤيد بالله أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون الهاروني (ت. ٤١١هـ/ ١٠٢٠م) أحد أئمة الزيدية. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١٠٠-١٠٣.

وط^{١٨٢} [الناطق بالحق]^{١٨٣} والقاضي زيد في تخريجهم للهادي من مفهوم كلامه في^{١٨٤} مسألة أخرى، وربما يوجد له في تلك المسألة التي خرّجت على أصل النصّ، والنصّ الذي وجد له يخالف التخريج فيقولون: «قال الهادي كذا والمذهب كذا». فالمعنى:^{١٨٥} أن المذهب هو^{١٨٦} ما ذهب إليه المخرّجون للهادي عليه السلام^{١٨٧} من^{١٨٨} فتاواه ومسائله المشهورة وإن وجد له قول مخالف للمسألة المخرّجة.

انتهى كلام السيد المذكور.

ومثل^{١٨٩} السيّد^{١٩٠} العلامة يحيى بن إبراهيم جحّاف^{١٩١} حتى^{١٩٢} أمره المتوكّل على الله إسماعيل عادت بركاته بالجواب عن^{١٩٣} سؤال ورد ما معناه «هل مسائل الأزهار منسوبة إلى عالم واحد أو إلى^{١٩٤} جماعة؟» وعلى أي التقديرين «ما وجه^{١٩٥} تضعيف بعض دون بعض؟» فأجاب ما لفظه:

أقول: أمّا المذهب الذي تضمن الأزهار ومسائله، فهو أصول وقواعد. أصلها وقعدّها المحصّلون للمذهب ممّا^{١٩٦} تقرّر عندهم من أقوال القاسم وابنيه^{١٩٧} محمد والهادي وابنيه

- ١٨٢ ج: أبو طالب.
 ١٨٣ الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الهاروني (ت. ٤٢٤هـ/ ١٠٣٢م) أحد أئمّة الزيدية. انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١١٢١-١١٢٣.
 ١٨٤ ج: من.
 ١٨٥ ج: والمعنى.
 ١٨٦ ت- هو.
 ١٨٧ أج - عليه السلام.
 ١٨٨ ج: في، صح هامش.
 ١٨٩ ج: ومثله.
 ١٩٠ ج: للسيّد.
 ١٩١ يحيى بن إبراهيم بن يحيى بن الهدى الجحافي (ت. ١١٠٢هـ/ ١٦٩٠م). انظر: أعلام المؤلفين الزيدية للوجيه، ص ١٠٨٧-١٠٨٨.
 ١٩٢ ج: حين.
 ١٩٣ ت: من.
 ١٩٤ أ: ت: على.
 ١٩٥ أ: وجهه.
 ١٩٦ ت: لما.
 ١٩٧ ج: وابنه.

محمد وأحمد في فتاواهم وموضوعاتهم في جميع أبواب الفقه بعد أن فسروا بمجمل^{١٩٨} تلك الأقوال، وقيدوا مطلقها وخصصوا عمومها وتأولوا مشكلها وبينوا عللها. فلما ثبت^{١٩٩} عندهم تلك الأصول مذهباً لكل واحد من هؤلاء الأئمة المذكورين من أهل النصوص، جعلوا لمذهب كل واحد ما انطبقت عليها^{٢٠٠} تلك الأصول والقواعد من مسائل الفروع سواء نص على تلك المسألة كل واحد من الأئمة المذكورين أو لم ينص عليها إلا بعضهم، وسكت الباقيون لأنها لما انطبقت عليها تلك الأصول^{٢٠١} صار كل واحد منهم كالنص^{٢٠٢} عليها، وأيضاً نظروا في كلام الهادي عليه السلام فأروه^{٢٠٣} يحكي كلام جدّه القاسم^{٢٠٤} المحتجّ به لمذهبه فعلموا أنه قد ارتضى جميع مسائل القاسم، ونسبوا إليه مذهبه وتوهموا أن أصول الهادي والقاسم^{٢٠٥} واحدة ولاتفقهما^{٢٠٦} غالباً فنسبوا إلى مذهب القاسم ما نص عليه الهادي^{٢٠٨} وكذا^{٢٠٩} القول فيما نص عليه محمد بن القاسم بالنظر إلى^{٢١٠} مذهب^{٢١١} أبيه ومذهب يحيى^{٢١٢} وكذا في مذهب محمد وأحمد بالنظر إلى مذهب أبيهما وجدّهما وعم أبيهما. وذلك لأنهم عرفوا من ملاحظة المتأخرين من هؤلاء الأئمة لأقوال الأوّل في طريقته أنّه معتد^{٢١٣} به ومتبع أثره. فكان كل واحد منهم صرح به^{٢١٤} كما صرح به

[و٤]

- ١٩٨ ج: مجمل.
 ١٩٩ أ: ثبتت.
 ٢٠٠ ب: عليه.
 ٢٠١ أ- والقواعد من مسائل الفروع سواء نص على تلك المسألة كل واحد من الأئمة المذكورين أو لم ينص عليها إلا بعضهم. وسكت الباقيون لأنها لما انطبقت عليها تلك الأصول، صح هامش.
 ٢٠٢ ت: كالناصر.
 ٢٠٣ ت: فوجدوه، صح هامش.
 ٢٠٤ أ + عليه السلام.
 ٢٠٥ أ: كالمحتجّ.
 ٢٠٦ ج: القاسم والهادي.
 ٢٠٧ ج: لاتفقهما.
 ٢٠٨ ج + عليه السلام.
 ٢٠٩ أ: وكذلك.
 ٢١٠ ج + مذهبه.
 ٢١١ ج: ومذهب.
 ٢١٢ ج: كذا.
 ٢١٣ أ: متعد.
 ٢١٤ ج - صرح به.

م بالله [مؤيد بالله] حيث قال: «إن كل مسألة لم ينص فيها على خلاف مذهب الهادي^{٢١٥} فمذهبه فيها مذهب الهادي».

ثم إذا لم يوجد لواحد من هؤلاء الأئمة نص^{٢١٦} في المسألة أصلاً نظر المحصلون في مذاهب غيرهم من الأئمة، فما كان من نصوص الأئمة المتقدمين كزيد^{٢١٧} بن علي^{٢١٨} ومحمد بن علي^{٢١٩} وجعفر الصادق وعبد الله بن الحسن وبنيه ملائماً لتلك الأصول ومنطبقاً عليها جعلوه مذهباً لأولئك الأئمة وقولاً من جملة أقوالهم لأنهم رأوا القاسم ومن بعده يلاحظون^{٢٢٠} أقوال من قبلهم من أسلافهم ويوردونها مورد الحجج المثبتات^{٢٢١} والشواهد البيّنات. فعلموا أنّهم مرتضون لأقوالهم جملة متّخذون^{٢٢٢} لهم قدوة وكيف لا؟ وقد قال القاسم بن إبراهيم: «أدرکت^{٢٢٣} مشيخة آل محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام من ولد الحسن والحسين عليهما السلام وليس بينهم اختلاف. ثم ظهرت أحداث فتابعوا الصحابة في أقوالها، فهذا القول يدلّ على أنّهم مجتمعون على كلّ مسألة إلى عصره عليه السلام. فإن نزلنا عن هذا المقام دلّ على الاتفاق على أكثر المسائل وكذا لمّا رأوا^{٢٢٤} المحصلون للمذهب أنّ الناصر عليه السلام^{٢٢٥} يقحم أمر القاسم بن إبراهيم ويورد علموا أنّه يرى الاقتداء به وأنّ أصلهما واحد فجعلوا ما طابق من قول الناصر لأصول الأئمة المذكورين سابقاً يلحق بأقوالهم وكأنّه قول لهم لتلك^{٢٢٦} العلة وذلك الوجه.

٢١٥ ج + عليه السلام.

٢١٦ ج: نظر.

٢١٧ أ ب: لزيد.

٢١٨ أ - بن علي.

٢١٩ ت - بن علي.

٢٢٠ ت: يلاحظون؛ ج: يلاحظوا.

٢٢١ ب - المثبتات، صح هامش.

٢٢٢ ج: متّخذين.

٢٢٣ أ: أدرکتهم.

٢٢٤ ب: رأ؛ ج: رأى.

٢٢٥ ت - عليه السلام.

٢٢٦ أ: في تلك.

ثم إذا لم يوجد من أقوال الأئمة ونصوصهم شيء يطابق^{٢٢٧} تلك القواعد والأصول خرجوا للمذهب ما ينطبق عليه ويوافقها مما^{٢٢٨} دلّت^{٢٢٩} عليه أدلة الشرع التي هي الكتاب والسنة والإجماع. لأن أدلة الشرع هي أصل أقوال أولئك الأئمة ونزل المحصلون نص^{٢٣٠} أولئك الأئمة على المسائل التي أصّلوا منها لتلك^{٢٣١} كالنص على كل مسألة دخلت تحت تلك الأصول. فهذا هو نظر المحصلين^{٢٣٢} للمذهب وهم السادة الهارونيون ومن هذا حذوهم من علمائنا رحمهم الله تعالى^{٢٣٣} إلى زمن م بالله [المنصور بالله] عبد الله بن حمزة عليه السلام ومن زمنه وما بعده^{٢٣٤} / يسمى^{٢٣٥} الناظرون في المذهب^{٢٣٦} مذاكرين^{٢٣٧} وترتيبهم دون المحصلين للمذهب وجلّ نظرهم في المحصلين بالتفسير والتلفيق والتقييد والتأويل والترجيح.

[ظ٤]

إلى آخر ما ذكر في جواب طويل.

ومما قال فيه ما معناه:

فاعلم أنّ المذهب هو الأصول والقواعد وما انطبق عليه من المسائل المبسوطة. فإذا^{٢٣٨} اختلفت^{٢٣٩} أقوال الأئمة المذكورين نصّاً أو مفهوماً، جعلوا المطابق لتلك الأصول مذنباً دون ما خالفها. فإن كان جميع أقوالهم مخالفة لتلك الأصول، فإن احتملت التأويل والتقييد والتخصيص^{٢٤٠} صار إلى واحد من تلك الأوجه. وإن لم يحتمل شيئاً^{٢٤١} من ذلك أعرضوا

٢٢٧ ت: تطابقه.

٢٢٨ أ: لما.

٢٢٩ ت: ما دلّت؛ ج: بما دلّت.

٢٣٠ ت: نظر.

٢٣١ أ: فتلك.

٢٣٢ ت ج: المحصلون.

٢٣٣ أ ب ت - تعالى.

٢٣٤ ج: ومن بعده.

٢٣٥ ت: سيما.

٢٣٦ أ: في المذاهب.

٢٣٧ ج: مذاكرون.

٢٣٨ أ ج: وإذا.

٢٣٩ أ - المذهب هو الأصول والقواعد وما انطبق عليه من المسائل المبسوطة. فإذا اختلفت، صح هامش.

٢٤٠ ت: فإن احتملت التقييد والتأويل والتخصيص؛ ج: أو التخصيص.

٢٤١ أ: شيء.

عنه، وجعلوا المذهب ما طابقتها. فأما وجه تضعيف بعض أقوال أهل المذهب فالوجه فيه أنه^{٢٤٢} يكون قد ذكر ذلك القول معتقداً أنه الموافق، وليس بموافق لتلك الأصول، فيذكر^{٢٤٣} التضعيف تنبيهاً على ذلك. انتهى المنقول من جوابه.

نعم، إذا فهمت من كلام المهدي عليه السلام وكلام^{٢٤٤} القاضي يحيى بن^{٢٤٥} مظفر^{٢٤٦} وكلام النجري وكلام الدوّاري وكلام السيّد عبد الله بن المفضل وكلام يحيى بن^{٢٤٧} إبراهيم جحّاف رحمهم الله تعالى: ^{٢٤٨} «بأنّ المذهب ما ذهب إليه المخرّجون» فهمت بأنّ مسائل^{٢٥٠} الأزهار وشبهه من كلام أهل المذهب هو ما حكاه المحصّلون للمذهب، ولا يقال إنّ في ذلك إقحام للأقوال أو مداخلة^{٢٥١} للمسائل بعضها في بعض وارتباط بعضها ببعض مع اختلاف أهلها بحيث لا يعرف كلام بعض^{٢٥٢} من بعض ولا المنصوص^{٢٥٣} من المخرّج، لأنّ ذلك يعرف من شرح المتون بحيث لو تتبّع متبّع لذلك في شروح المتون وفي الكتب البسيطة لوجد كلّ مسألة من مسائل تلك المتون منسوبة إلى قائلها نسبة نصّ أو تخريج مع بيان^{٢٥٤} مستند^{٢٥٥} ذلك، فينزاح^{٢٥٦} ذلك الإشكال؛ أعني: هل ذلك^{٢٥٧} تقليد لمذهب إمام معيّن أم مجهول؟

٢٤٢ ج: أن.

٢٤٣ أ: فنذكر.

٢٤٤ ت: كلام.

٢٤٥ ج- بن.

٢٤٦ ب: مضفر.

٢٤٧ ج- بن.

٢٤٨ أ- تعالى؛ ج- رحمهم الله تعالى.

٢٤٩ أ: أن؛ ج: فإن.

٢٥٠ ج: كلام.

٢٥١ ت ج: ومداخلة.

٢٥٢ أ: بعضهم.

٢٥٣ ت + عليه.

٢٥٤ ج: تبين.

٢٥٥ أ: مستند.

٢٥٦ ت: فانزاح.

٢٥٧ ج: هذا.

وهكذا كتب الفقه الممتونة على مذهب الحنفيّة والشافعيّة، فإنّ متونها معقودة على ما اختير لمذاهبهم من نصّ أو قياس أو تخريج، ولا يقال فيها^{٢٥٨} إقحام وتداخل^{٢٥٩} لالتباس^{٢٦٠} مسائل النصوص بين مسائل القياس ومسائل التخريج، ولا يقال فيها أيضًا ما وجه جعل كلام أحد مخرّجي مذاهبهم متناً تارة،^{٢٦١} وتارة يترك كلامه ويمتن بكلام^{٢٦٢} غيره لما قدّمناه.^{٢٦٣} ولأنّ ما اختير للمذهب جعلوه متناً مع أنّ جميع مسائل تلك المتون مختلفة باختلاف أهلها القائسين والمخرّجين بحيث لا يعرف كلام بعض من بعض ولا المنصوص من غيره، لأنّ الرجال^{٢٦٤} أفراد المسائل تعرف^{٢٦٥} من الشروح^{٢٦٦} البسائط. وإنّما تمتت المتون للتقريب^{٢٦٧} أو التسهيل للأخذ المقلّد وإلا فلا جهالة في الأقوال لمن أراد النظر في الأقوال نظر ترجيح أو غيره. إذ الدين محفوظ في الجملة وأدلة / أفراد كلّ مسألة معروفة عند أهلها ومحفوظة في أكثر كتب^{٢٦٨} البسائط، لا يهمل دليل كلّ مسألة^{٢٦٩} من كتاب أو سنّة أو قياس أو تخريج من أساس معروف دليله، وكلّ ذلك موجود لمن أراد البحث عنها والنظر فيها.

[و٥]

والجواب عن السؤال الثالث: إنّ تلك الأصول معروفة لا تجهل عند^{٢٧٠} من له تفرس وتيقظ^{٢٧١} وسأبين.

٢٥٨ ب: فيه.

٢٥٩ ب: وتداخل.

٢٦٠ ب: دلاء التباس.

٢٦١ ت: تارة متناً.

٢٦٢ أ: كلام.

٢٦٣ أ- لما قدّمناه.

٢٦٤ ج: يعرف.

٢٦٥ ج- تعرف.

٢٦٦ ج: الشروح.

٢٦٧ أ: لتقريب.

٢٦٨ ت: الكتب.

٢٦٩ أ- معروفة عند أهلها ومحفوظة في أكثر كتب البسائط، لا يهمل دليل كلّ مسألة، صح هامش.

٢٧٠ ت: عنه، صح هامش.

٢٧١ أ: ج: وتيقظ.

منها: أصول هي أكثر أمهات المسائل تتفرّع،^{٢٧٢} منها: فروع لا تنحصر. وعلى تلك الأصول الإصالة بالقياس إليها^{٢٧٣} أو بالتخريج^{٢٧٤} منها، وبها يُدفع قول من خرّج للمذهب بخلافها وعليها وعلى شبهها أسست كثير من مسائل المتون التي هي^{٢٧٥} منها^{٢٧٦} تخريجًا أو قياسًا، وتلك الأصول التي سأبينها على قسمين:

الأول: ممّا وجدته لبعض العارفين؛ والثاني: ممّا يسّر الله لي تعداده^{٢٧٧} وإلحاقه بتلك الأصول. أمّا ما وجدته لبعض العارفين^{٢٧٨} فلفظه:

فوائد حصلت حسب الإمكان تأملها:

كلّما جاز الاجتهاد فيه جاز التقليد فيه من غير عكس.

كلّ مجتهد في الظنية الفرعية مصيب.

التقليد للميت يجوز مطلقًا،^{٢٧٩} سواء كان من أهل البيت أو غيرهم.^{٢٨٠}

الاجتهاد الأوّل بمنزلة الحكم، فلا ينقضه الثاني.

الجاهل الصرف كالمجتهد فيما يفعله معتقدًا لجوازه وصحّته، ولم يخرق الإجماع فيما، فعله جرى معجى التقليد لمن وافقه.

العامة الذي^{٢٨١} له بعض تمييز مذهبه^{٢٨٢} مذهب^{٢٨٣} شيعته.

٢٧٢ أـج: يتفرّع.

٢٧٣ أ: عليها.

٢٧٤ ت: تخريج.

٢٧٥ ج - هي.

٢٧٦ ج: فيها.

٢٧٧ ب: تعدده؛ ت: تعتاده.

٢٧٨ أ: والثاني ممّا يسّر الله لي تعداده وإلحاقه بتلك الأصول. أمّا ما وجدته لبعض العارفين.

٢٧٩ ج - سواء كان من أهل البيت أو غيرهم.

٢٨٠ أ ب - سواء كان من أهل البيت أو غيرهم، صح هامش.

٢٨١ ج - الذي.

٢٨٢ ب: مذهب.

٢٨٣ أ - مذهب.

الخلاف في قفا^{٢٨٤} المسألة لا يفيد الجاهل.

إذا اجتمع جنبة^{٢٨٥} حظر^{٢٨٦} وإباحة، فالحظر^{٢٨٧} أولى، حيث هو الأصل وإلا فهو^{٢٨٨}.

ما أبيض عند الضرورة، جاز التحري فيه.

إذا تقارن أصل^{٢٨٩} وظاهر قدم الظاهر.

إذا^{٢٩٠} اجتمع في العقد وجهان صحّة وفساد، حمل على الصحّة.

تحصيل^{٢٩١} شرط الواجب ليجب لا يجب ما لا يتم الواجب، إلاّ به يجب على حدّ وجوبه.

الأصل في الماء القلّة والطهارة.

ما كان من الأحكام الشرعيّة يمكن الوصول إلى العلم به لم يكف الظنّ. وما كان لا سبيل

إلى تحصيل العلم به فالظنّ معمول عليه للشاهد والحاكم.

الظنّ لا ينقض الظنّ كما أنّ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد.

علم الإنسان أقدم من علم^{٢٩٢} غيره وظنّه، وعلم الغير أقدم من ظنّ نفسه، وظنّ نفسه أقدم

من ظنّ غيره بالنظر إلى^{٢٩٣} العمل.

مطلوب الله من عباده الاجتهاد^{٢٩٤}.

٢٨٤ ج: بقاء.

٢٨٥ ت: جنابة.

٢٨٦ ب ت ج: حضر.

٢٨٧ ت ج: فالحضر.

٢٨٨ أ+ على حدّ.

٢٨٩ ت: أصلاً.

٢٩٠ ج: وإذا.

٢٩١ ج - شرط الواجب ليجب ... كما أنّ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد.

٢٩٢ أ- علم.

٢٩٣ أ- إلى.

٢٩٤ أ- الاجتهاد؛ ج+ تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب ما لا يتم الواجب، إلاّ به يجب على حدّ وجوبه. الأصل

في الماء القلّة والطهارة. ما كان من الأحكام الشرعيّة يمكن الوصول إلى العلم به لم يكف الظنّ. وما كان لا سبيل

إلى تحصيل العلم به فالظنّ معمول عليه للشاهد والحاكم الظنّ لا ينقض الظنّ كما أنّ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد.

إذا تعدّر الاجتهاد جاز التقليد.

الإفتاء^{٢٩٥} جائز لغير المجتهد حكاية عن غيره وتخريجاً^{٢٩٦} وإن كان مطلقاً.

الخلاف في المسألة يصيرها^{٢٩٧} ظنية.

المستفتي هو السائل عن حكم الحادثة. وإذا أذعن وقبل قول من أفتاه^{٢٩٨} صار مقلداً. فإن نوى مع ذلك الالتزام صار ملتزماً.

الإقدام على من لم يؤمن أن يكون قبيحاً قبيحٌ.

إذا تعارضت^{٢٩٩} مفسدة^{٣٠٠} ومصلحة^{٣٠١} راجحة أو مساوية^{٣٠٢} وجب توقي المفسدة.

ترك المصلحة العامة أقدم من الخاصة إلا في الحجج^{٣٠٣}.

الحسن إذا كان فعله سبب فعل القبيح وجب تركه، وإن كان فعل^{٣٠٤} فعل^{٣٠٥} القبيح يُفعل على كل حال لم يجب تركه. / وعلى هذا يحمل ما وقع من الاضطراب^{٣٠٦} في هذه القاعدة.

[هـ]

إذا تعارض واجب ومحظور^{٣٠٧} فترك الواجب أهون من فعل المحظور^{٣٠٨}.

خبر العدل معمول به في العبادات على كل حال.

٢٩٥ ج: الاقتداء.

٢٩٦ ج: وتجويزاً.

٢٩٧ ج: تصيرها.

٢٩٨ ج: اقتداء.

٢٩٩ ج: تعارض.

٣٠٠ ج- مفسدة.

٣٠١ ج: مصلحة.

٣٠٢ ج + مفسدة.

٣٠٣ ج - إلا في الحجج.

٣٠٤ ت: وإذا.

٣٠٥ ب- فعل.

٣٠٦ ت: الاضطراب.

٣٠٧ ج: ومحذور.

٣٠٨ ت ج: المحذور.

السكران بالنظر إلى الأحكام الفرعية صحّة وفسادًا ولزومًا وسقوطًا كالمكلف إلا في البيع للآية.

إذا تعارض^{٣٠٩} أصلان قريب وبعيد فالقريب هو المعمول عليه.

العبرة في العبادات بالانتهاء لا بالابتداء إلا في المعاملة كما في الضالة^{٣١٠} خلافًا لبعضهم.

الإكراه يصيّر الفعل كلاً فعل.

نية المكره تصيّر الإكراه كلاً إكراه.

التحويل لمن له الحق لا على^{٣١١} من عليه الحق، فلا يجوز إلا إذا صار إليه عوضه.

البضع لا يخلو من حدّ أو مهر غالبًا احترازًا^{٣١٢} من ورثة المرأة المقتولة.

إذا اتفق مباشر ومسبّب فالضمان على المباشر، فإن^{٣١٣} لم يوجد مباشر يتعلّق به الضمان

ضمن المسبّب.

المغرور يغرم الغاز ما لم يعتاض فيه كمن لحقه عن سبب مسبّب لزم ذلك المسبّب^{٣١٤} ما

عزمه.^{٣١٥}

الأصل في المتعاملين الصغر والعقل، فمن ادعى خلافهما فعليه البيّنة. والمراد في الصغر

مع التاريخ وإلا^{٣١٦} حكم بأقرب وقت، والمراد^{٣١٧} بالعقل حيث هو الأصل الظاهر فيكون القول

لمن وافقه من^{٣١٨} المتداعيين^{٣١٩} إذا كان دافعًا لا موجبًا.

٣٠٩ ج: تعارضاً.

٣١٠ أ: في الظالة.

٣١١ ج- على.

٣١٢ أ ب ت: احتراز.

٣١٣ أ ت ج: فإذا.

٣١٤ أ: السبب.

٣١٥ ج: عزم.

٣١٦ ت: ولا.

٣١٧ ج: المراد.

٣١٨ ج: بين.

٣١٩ ج: المتداعين.

العرف معمول به في الصحّة والفساد واللزوم والسقوط ما لم يصادم نصًّا.
الفوائد الأصليّة ست: ٣٢٠ الولد والصوف واللبن والتمر ومهر البكر بعد الدخول وأرش
الجنابة.

والفوائد الفرعية سبع: مهر الثيّب مطلقًا والبكر قبل الدخول والأجرة والكسب وما وهب
للكعبة والركاز والزرع.

من صحّ بيعه صحّ جميع إنشائه من غير عكس.

الأصل في الأشياء الإباحة.

الأصل في الحيوانات الحظر. ٣٢١

إذا التبس موت الشخص وحياته فالأصل الحياة.

من كان القول قوله فاليمين ٣٢٢ عليه ما لم يكن الأمر معلومًا ٣٢٣ ضرورة.

الشهادة إذا كانت محققة وأقامها من القول، قوله ففانذتها سقوط اليمين.

إذا تعارضت البيّتان وأمكن استعمالهما لزم وترجّح الخارجة من البيّتين ما لم تكن
الداخلة مضيقة إلى سبب متقدم.

البيّنة المركبة غير مقبولة غالبًا.

يحرم الجمع بين من لو كان أحدهما ذكرًا ٣٢٤ حرم على الآخر من الطرفين غالبًا.

كلّ ما ثبتت ٣٢٥ عليه يد الكبير فيد الصغير مثله.

يد الكبير ثابتة على نفسه ما لم يسلب الاختيار.

٣٢٠ ب ج: سبع.

٣٢١ ب ج: الحضر.

٣٢٢ ب: كان اليمين.

٣٢٣ ج: معلوم.

٣٢٤ أ ب ت ج: ذكر.

٣٢٥ أ: ثبت.

كَلَّ مِنْ صَحَّ مِنْهُ أَنْ يَفْعَلَ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ صَحَّ مِنْهُ^{٣٢٦} أَنْ يُوَكَّلَ^{٣٢٧} مِنْ يَفْعَلُهُ غَالِبًا.^{٣٢٨}
 وَكَلَّ مَا لَا يَصَحُّ مِنَ الْإِنْسَانِ أَنْ يَفْعَلَهُ بِنَفْسِهِ لَمْ يَصَحَّ أَنْ يُوَكَّلَ غَيْرَهُ.
 وَكَلَّ مِنْ صَحَّ مِنْهُ التَّصَرُّفَ بِنَفْسِهِ صَحَّ أَنْ يَكُونَ وَكَيْلًا لغيره فيما يَصَحُّ التَّوَكُّلُ فِيهِ.
 اسْتِهْلَاكُ مَالِ الْغَيْرِ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ لَا يَجُوزُ خِلَافًا^{٣٢٩} لِلْمَوْئِدِ بِاللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.
 / الْعَرَفُ يَجْرِي عَلَى الصَّغِيرِ وَالْمَجْنُونِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.
 الْقَوْلُ لِمَنْكَرٍ خِلَافَ الْأَصْلِ فِي جَمِيعِ التَّدَاعِي.
 انْتَهَى الْمَوْجُودُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.
 وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِمَّا أَحَقَّ^{٣٣٠} بِتِلْكَ الْأَصُولِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى^{٣٣١} وَهِيَ أَنْ نَقُولَ^{٣٣٢} مِنْهَا أَنَّهُ:^{٣٣٣}
 لَا يَرْتَفِعُ^{٣٣٤} يَتَّقِينَ الطَّهَارَةَ وَالنَّجَاسَةَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ.
 إِضَاعَةُ الْمَالِ مُحْظُورَةٌ^{٣٣٥}
 رَفْضُ الْعِبَادَةِ لِأَفْضَلِ مِنْهَا لَا يَصَحُّ.
 إِذَا^{٣٣٦} رَفِضَ مَا قَدْ فَعَلَ^{٣٣٧} مُحَالٌ إِلَّا مَا خَصَّهِ دَلِيلٌ وَهُوَ رَفْضُ الْمُؤْتَمِّ لِمَا قَدْ آدَاهُ مِنَ الصَّلَاةِ
 مُنْفَرِدًا.

[٦٠]

٣٢٦ ج - منه.

٣٢٧ ج + غيره.

٣٢٨ ج - من يفعله غالبًا، وكل ما لا يصح من الإنسان أن يفعله بنفسه لم يصح أن يوكل غيره.

٣٢٩ ج: خلاف.

٣٣٠ ج: لحق.

٣٣١ ب: بحمد الله تعالى؛ ج - تعالى.

٣٣٢ ج: وإن القول.

٣٣٣ ج - أنه.

٣٣٤ ج: لا ترتفع.

٣٣٥ ت ج: محظورة.

٣٣٦ أ: إذا.

٣٣٧ ج: فعله.

لا فرق في إسقاط الحقوق بين العلم والجهل.

الإنشاءات^{٣٣٨} تصح وإن جهل المنشئ حكمها وما يترتب عليها من الأحكام الشرعية.

الشروط^{٣٣٩} لا يصح الرجوع فيها إلا فعلاً لا قولاً، كَلَوْ أَعْتَقَ^{٣٤٠} عبده أو نذر به عتقاً نذرًا أو^{٣٤١} مشروطاً، فإنه يصح أن يرجع^{٣٤٢} عن ذلك الشرط بالفعل وهو إخراجه عن ملكه ببيعه أو غيره قبل حصول الشرط، فإن ذلك التصرف يصح لا بلفظ الرجوع فلا.

كل قرض جر منفعة فهو ربياً.

كل حيلة يتوصل^{٣٤٣} بها^{٣٤٤} إلى الربا فهي باطلة.

لا يحلّ الربا بين العبد وربّه.

الأصل فيما فعله^{٣٤٥} الأولياء عدم الصلاح إلا الأب في النكاح.

العرف كالمنطوق به حال العقد.

التواطؤ^{٣٤٦} كالمنطوق به حال العقد.^{٣٤٧}

قيل إذا جرى عرف^{٣٤٨} أنه كالمنطوق به.

المضمّر^{٣٤٩} كالمظهر في باب الربا.

٣٣٨ ج: الإنشأن.

٣٣٩ ج: والشروط.

٣٤٠ ج: عتق.

٣٤١ ج: أو نذر.

٣٤٢ ج: الرجوع.

٣٤٣ ت: يتصل.

٣٤٤ أ: فيها.

٣٤٥ ت: يفعله.

٣٤٦ ب ت ج: التواطئ.

٣٤٧ أ - التواطؤ كالمنطوق به حال العقد.

٣٤٨ ت: العرف.

٣٤٩ ت: المضمّر.

العلة في باب ٣٥٠ الربا الجنس والتقدير .

إنشاءات السكران كالصحيح لعموم الأدلة كالحديث المروي في مجموع زيد بن علي عليه السلام^{٣٥١} عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم^{٣٥٢} ولم يخرجوا^{٣٥٣} إلا البيع وشبهه كالإجارة لتخصيص عموم الأدلة بقوله تعالى: ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^{٣٥٤} [النساء، ٤ / ٢٩].

الأصل في فعل كل عاقل العمد إلا في باب الجنائيات.

الأصل في الحيوانات الحظر^{٣٥٥} في الأكل.

إذ لم يُبيح^{٣٥٦} حيوان إلا بدليل لا^{٣٥٧} في طهارة الخارج. فالأصل الطهارة ما لم يدل دليل على النجاسة.

الفسخ والإقالة لا يلحقان التالف إلا على^{٣٥٨} جهة التراضي في القيمة.

الفسخ والعزل من الوكالة لا يتّمان إلا^{٣٥٩} في وجه المفسوخ عليه أو المعزول أو عليهما بكتاب أو رسول. والفسخ أيضًا لا يتم إلا بالقبض وإلا فلو تلف المبيع قبل القبض تلف من مال المشتري ولو كان الفسخ بالحكم لأن^{٣٦٠} ضمان المعاملة باقي بحاله حتى يردّ.

لا غبن في المبيع^{٣٦١} على^{٣٦٢} مكلف مباشر للعقد وكذا في القسمة.

٣٥٠ ب: اتفاق.

٣٥١ أ - عليه السلام.

٣٥٢ أ: عليه السلام؛ ب: صلى الله عليه وعلى آله وسلّم.

٣٥٣ ج: ولم يخرج.

٣٥٤ ب - مِنْكُمْ.

٣٥٥ ت ج: الحضر.

٣٥٦ ت: يذبح.

٣٥٧ أ ت ج: إلا.

٣٥٨ أ - على.

٣٥٩ ج: إلى.

٣٦٠ ب: لا.

٣٦١ أ: في البيع.

٣٦٢ ت + كلّ.

الاستثناء من الإثبات نفي^{٣٦٣} ومن النفي إثبات فعلى الضابط إذا وقع استثناء ثانٍ فهو من الاستثناء الأول لا من الأصل ويشترط أن يكون^{٣٦٤} الثاني غير مستغرق للأول وفي ذلك خلاف مشهور.

يكفي الظن^{٣٦٥} في حصول الشرط.

يكفي الظن في النكاح تحريمًا^{٣٦٦}.

الإباحة تبطل ببطلان عوضها.

الأصل في الأعيان العوض.

الضمان إذا لم يكن بما^{٣٦٧} قد ثبت^{٣٦٨} ولا سيثبت قد يكون ضمان درك وقد يكون ضمان التزام. فضمان^{٣٦٩} الدرك / أن يضمن لمن عليه الحق بمثل ما عليه والالتزام ما كان في مقابل [٦٦] عوض أو غرض دنيوي أو أخروي.

لا يثبت حق في ملك الغير بيد لا الحق^{٣٧٠} بالمستقبل^{٣٧١} فيثبت باليد.

لا يصح أخذ العوض على الحقوق.

هبة الحق إسقاط إذا كانت الهبة لمن هو عليه وإلا فإباحة.

هبة الدين لمن هو عليه^{٣٧٢} إسقاط.

٣٦٣ ج - نفي، صح هامش.

٣٦٤ ب: أن لا يكون.

٣٦٥ ج: الظني.

٣٦٦ أ: تحريمه.

٣٦٧ أ: ممّا.

٣٦٨ أ: يثبت.

٣٦٩ ج - ضمان.

٣٧٠ ت: للحق.

٣٧١ ت: المستقبل؛ أ: في المستقبل.

٣٧٢ أ - أخذ العوض على الحقوق. هبة الحق إسقاط إذا كانت الهبة لمن هو عليه وإلا فإباحة. هبة الدين لمن هو عليه، صح هامش.

المشروط يترتب^{٣٧٣} على حصول شرطه.
تقدم^{٣٧٤} المشروط على شرطه محال ممتنع.
يصح التعليق بمشيئة الله لأنّ مشيئة الله تعرف من قرينة استحسان الشرع لذلك وإن^{٣٧٥} لم يستحسن الشرع^{٣٧٦} ذلك فلا مشيئة لله في ذلك.
يصحّ التعليق بعلم الله؛ لأنّ علم الله حاصل من حين التعليق، فهو شرط^{٣٧٧} حاليّ.
ويكون حصول ما علّق^{٣٧٨} به كاشف لعلم الله.^{٣٧٩}
الإجازة لا تلحق العقود غالباً.
الإجازة لا تصحّ إلاّ مع بقاء المتعاقدين والعقد والمعقود له والمعقود عليه.
الإجازة كاشفة للانبرام لا منبرمة من حينها.
فالحكم على هذا لتكامل^{٣٨٠} شروط الصحة عند العقد لا عندها.
لا قياس مع نصّ.
لا قياس على ما ورد على^{٣٨١} خلاف القياس.
الأسباب لا تضمن إلاّ لتعدّد في السبب مع عدم المباشر وإلاّ فعلى المباشر في باب الجنائيات وإلاّ فالمغرور يغرم الغارّ في باب الغصب.
كلّ مسألة خلافيّة خرج وقتها فلا قضاء.

٣٧٣ ج: ترتّب.

٣٧٤ أ: قدم.

٣٧٥ ج: فإن.

٣٧٦ ج- الشرع.

٣٧٧ ت: شرطاً.

٣٧٨ ج: علّقه.

٣٧٩ أ+ تعالى.

٣٨٠ ج: يتكامل.

٣٨١ ج- على.

الفراغ ممّا لا وقت له كخروج وقت الموقّت .
لا يصحّ^{٣٨٢} الاستنابة في كلّ قرينة بدنيّة ليس لها مكان مخصوص .
يجوز ترك الواجب لخشية الضرر والإجحاف .
الطلاق لا يتبع الطلاق من دون رجعة .
الطلاق البدعيّ واقع .
لا يصحّ البراء ممّا سيثبت في الذمّة ولو وجد سبب الثبوت كالزوجيّة للنفقة ونحوها غالبًا .
يصحّ البراء من المجهول .
الإباحة إذا كانت بعوض فللمبيح الرجوع ما لم تستهلك^{٣٨٣} حسًا أو حكمًا .
التخليّة للشيء قبض إذا كان من مال المخلّي له لا إذا كان من مال المخلّي .
التأجيل^{٣٨٤} لا يصحّ في كلّ دين لا يلزم بعقد^{٣٨٥} .
التأجيل تأخير مطالبة لا صفة للعقد .
الدراهم والدنانير لا تتعيّن وإن عيّنت، إلّا في الغصب؛ والأمانة على أيّ صفة كانت^{٣٨٦} أو
النقد المملك^{٣٨٧} بهبة أو صدقة أو نذر أو وصيّة فتتعيّن^{٣٨٨} ما دامت في اليد .
المعاطاة^{٣٨٩} لا توجب الملك لا في البيع ولا في غيره إلا في القرض .

٣٨٢ ج: لا يصحّ .

٣٨٣ ج: يستهلك .

٣٨٤ أ: التعجيل .

٣٨٥ ب: العقد .

٣٨٦ ت: كاتنا .

٣٨٧ ج: المملوك .

٣٨٨ ج: يتعيّن .

٣٨٩ ت: المعطاة .

كَلَّ مِنْ لَهُ وَلَايَةٌ لَا يَصِحُّ مِنْهُ الرَّجُوعُ بِمَا أَنْفَقَ أَوْ بِمَا غَرَمَ عَلَى مَنْ لَهُ الْوَلَايَةُ عَلَيْهِ إِلَّا^{٣٩٠} إِذَا نَوَى الرَّجُوعَ.

كَلَّ مَا^{٣٩١} لَا يَعْرِفُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّخْصِ، فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي حَصُولِهِ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ، لَا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى^{٣٩٢} غَيْرِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ مَصَادَقَةٍ^{٣٩٣} ذَلِكَ الْغَيْرِ.

كَلَّ عَيْنٌ تَعَلَّقَتْ بِهَا^{٣٩٤} حَقٌّ لِلْقَابِضِ فَلَهُ حِسْبُهَا كَالْبَائِعِ وَالْفَاسِخِ فَلَهُمَا الْقَبْضُ لِأَجْلِ تَوْفِيرِ الثَّمَنِ، وَكَذَا^{٣٩٥} الْأَجِيرُ لَهُ حِسْبُ الْعَيْنِ فِي الْأَجْرَةِ.

كَلَّ دَيْنَيْنِ اسْتَوِيَا فِي الْجِنْسِ وَالصَّفَةِ وَالنَّوْعِ تَسَاقُطًا.

الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذَّمَّةِ فِيمَا لَمْ / يَتَيَّقَنَّ ثُبُوتَهُ.

[٧٧]

مَنْ أَقْرَبَ بَطْنُهُ بِشَيْءٍ أَخَذَ بِهِ^{٣٩٦}.

لَا يَصِحُّ التَّبَرُّعُ بِحَقِّ^{٣٩٧} اللَّهِ، بَلْ لَا يَضْمَنُ إِذَا مِنْ هِيَ عَلَيْهِ.

يَجِبُ الطَّلَبُ لِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَيْلِ، وَلِحَقِّ الْآدَمِيِّ فِي الْبَرِيدِ غَالِبًا.

لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ وَالصَّلْحُ الْكَالِي بِالْكَالِي^{٣٩٨}.

انْتَهَى مَا نَقَلَ عَنِ الْمَصْنُفِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى^{٣٩٩} آمِينَ^{٤٠٠}.

٣٩٠ ج - إلا.

٣٩١ أ: من.

٣٩٢ ت: على.

٣٩٣ ج: المصادقة.

٣٩٤ ب - بها، صح هامش.

٣٩٥ ج: كذلك.

٣٩٦ ت - به.

٣٩٧ ت: لحقوق.

٣٩٨ ج: الكالي بالكيل، صح هامش.

٣٩٩ ب - تعالى.

٤٠٠ أ - آمين.

وإليه^{٤٠١} ما وجدته ملحقاً^{٤٠٢} بقلم القاضي شرف الإسلام حسين بن عبد الله الأكوغ^{٤٠٣}
رحمه الله تعالى^{٤٠٤} وهو منها:

ما في الذمة كالحاضر، وما في الذمتين كالحاضرين.

الشَّاكُّ يَحْكُمُ بالأصل.

العقور يثبت عقوراً^{٤٠٥} بعد عقرة أو حملة ليعقر.

الأفعال والأقوال كلها أعراض ما لم تُعدَّ^{٤٠٦} اهتماماً والسكوت وإن طال ليس بإعراض.

ومنها:

الإيسار والإعسار يثبتان^{٤٠٧} بقرائن الأحوال، والتصرّف في الأموال.

لا حكم^{٤٠٨} للشك بعد الفراغ.

ما صار إلى^{٤٠٩} الإنسان بغير اختيار من الأمانة كملقي طائر ووارث الوديع^{٤١٠} ونحوهما

وجب الردّ وإن بعد بما لا يجحف بخلاف سائر الأمانات.

كلّ^{٤١١} ناقص صلاة أو طهارة يتلوّم إلى آخر الوقت.

الحجّ تصحبه^{٤١٢} المعاصي.

٤٠١ ج: ويليّه.

٤٠٢ أ ج - ملحقاً.

٤٠٣ القاضي حسين بن عبد الله الأكوغ (ت. ١٢٣٥هـ / ١٨٢٢). انظر: مطلع الأقسامار للحسن بن الحسين بن حيدر، ص ٣٦٤.

٤٠٤ ج - رحمه الله تعالى.

٤٠٥ ج: عقوراً.

٤٠٦ ت: يُعد.

٤٠٧ ب ت: يثبتا.

٤٠٨ أ ج: ولا حكم.

٤٠٩ ب: إلّا.

٤١٠ ج: وديعة.

٤١١ ج: وكلّ.

٤١٢ ج: يصحبه.

الواجبات على الفور.

ما أوجبه العبد على نفسه فرع على ما أوجبه الله عليه.

ما كان من باب السقوط افترق الحال فيه بين العلم والجهل كطلب من ليس له طلبه في الشفعة بخلاف ما كان من باب الإسقاط فلا يفترق الحال فيه^{٤١٣} وقد تقدّم^{٤١٤} ذكره سيدنا عبد الله رحمه الله تعالى.^{٤١٥}

ثبتت العادة في الحيض^{٤١٦} للمبتدأة أو متغيرتها بقرائن.

العادة يغيرها الثالث المخالف وتثبت بالربع وهلمّ جرّاً.

يقدم من الواجبات ما خشي فوته ثم الأهمّ.

كلّ وقت يصلح للفرض قضيّ كلّ ما لا وقت له معيّن فلا يتضيق بأداء ولا قضاء.

من كانت ولايته أصلية إذا اختلت^{٤١٧} عدالته عادت ولايته بمجرد التوبة.

انتهى ما ذكر.

فهذه الأصول وشبهها جديرة بإتقان حفظها وجعلها وِرْدَ صباحٍ ومساءٍ فعليها مدار الأحكام. وإليها المرجع يرد كلّ فرع يدخل تحتها.

نعم هذه الأصول منها ما هو متفق عليه عند الأئمة المتقدمين، ومنها ما هو مختلف فيه، وهو اليسير. وإنّما حكينا المختار للمخرّجين والمذاكرين وكلّ أصل معروف قائله^{٤١٨} وسنده^{٤١٩} من الأحكام وسنده^{٤٢٠} من خالف في أخذ تلك الأصول في الكتب البسائط لا يشذّ شيء منها.

٤١٣ أ ب - فيه.

٤١٤ ب: وقد قدم.

٤١٥ أ ب ج - تعالى.

٤١٦ أ: للحيض.

٤١٧ ج: اختلفت.

٤١٨ ج: وقائله.

٤١٩ ج: ومستنده.

٤٢٠ أ: ويستند.

وكيف؛ وفي الكتب البسائط ذكر خلاف الموافق والمخالف والمعتزي إلى المذهب^{٤٢١} وغير المعتزي مع دليل كل واحد كما في الكتب^{٤٢٢} البسيطة كالبحر^{٤٢٣} الزخار وغيره؟ إنمّا^{٤٢٤} بينّا بعض أصول المذهب بعد بيان أهل المذهب.

والجواب عن السؤال الرابع:

إنّ حكم ما علّقه المشايخ حكم التخريج من تلك الأصول وسواء أتوا بصيغة الجزم بالتخريج كأن يقول: ^{٤٢٥} «والمفهوم كذا والذي^{٤٢٦} يأتي على المذهب والأصول / أو القواعد» [ظ٧] أو يقول: «المذهب كذا أو المختار أو المقرّر» أو لم يأتوا بصيغة الجزم كأن يقولوا: «والأقرب للمذهب أو لعلّ الذي يأتي للمذهب». فإنّ ذلك تخريج له يجوز الأخذ به. ولذا^{٤٢٧} قال الإمام الحسن بن وهاس: ^{٤٢٨}

إذا قال المجتهد: «الأقرب عندي أو الأحوط»^{٤٢٩} جاز الأخذ به. وإن قال: «لا يمتنع» ففي الأخذ به شك. وإن قال: «يجوز كذا وكذا»^{٤٣٠} والله أعلم» جاز الأخذ به. فإن قال: «على ظاهر قول فلان أو عموم قوله يقتضيه» جاز الأخذ به، وكان مذهباً له. وكذلك إن ينصّ يحيى على العلة جاز ما لم يوجد مخصّص. فإن قال: «على تعليقه أو على أصله أو تخريجه» فجعله ط [أبو طالب] مذهباً ليحيى عليه السلام^{٤٣١}، وعليه بعض الأصوليين. فإن قال: «على ما يقتضيه»^{٤٣٢} كلامه» أو «على ما يدلّ» فهو بمعنى التخريج. فإن قال: «لا يعد» فيقرب جواز الأخذ به.

٤٢١ أ: إلى المذاهب.

٤٢٢ ج + المعروفة.

٤٢٣ ت: البحر.

٤٢٤ ج: وإنما.

٤٢٥ ج: كأن يقولوا.

٤٢٦ ج: أو الذي.

٤٢٧ ج: الذي.

٤٢٨ لم نجده في المصادر.

٤٢٩ ب: أرجو.

٤٣٠ أ: أو كذا.

٤٣١ ب ت - عليه السلام.

٤٣٢ ج: يقتضيه.

ووجدت أيضًا عن الديباج^{٤٣٣} ما لفظه:

فائدة: الأقوال المنسوبة إلى العلماء على وجهين: صريح وكناية. فالصريح أن يقول: «هذا حلال» و«هذا حرام» و«هذا صحيح» و«هذا فاسد». والكناية أن يقول: «الأولى عندي» و«الأقرب»^{٤٣٤} و«الأصح». وبعد ذلك أن يقول: «يحتمل». فإن قال: «يحتمل هذا وهذا» فهذا تضجيع وتردد لا كناية.

والتخريج صريح وكناية. فالصريح أن يقول: «على موجب المذهب» أو «مقتضى المذهب» أو «قضية المذهب». والكناية أن يقول: «الأقرب على المذهب» أو «على مذهب فلان»^{٤٣٥} أو «الأولى» أو «لا يبعد» أو «يحتمل». فإن قال: «يحتمل على مذهب فلان» أو «يحتمل^{٤٣٦} خلافه» فهذا^{٤٣٧} تردد، وليس بتخريج. انتهى بلفظه.

والجواب عن السؤال الخامس والسادس:

إن وضع ذلك التذهيب المصطلح عليه كالحكاية والإخبار أن ذلك قول أهل المذهب. إن كان وضعه على قول منصوص عليه كما حكاه مخرّج المذهب. وإن كان وضعه لا على قول^{٤٣٨} منصوص عليه^{٤٣٩} لمخرّجي^{٤٤٠} المذهب، بل على قول غيرهم كأن يكون^{٤٤١} وضعه على قول ش [الشافعي] مثلاً أو على قول ح [أبي حنيفة] أو على قول غيرهما^{٤٤٢} من العلماء الذين^{٤٤٣} ليسوا

٤٣٣ تأليف عبد الله بن الحسن الدوّاري. انظر: مكتبة الإمام زيد بن علي، رقم ١-٢٢٢.

٤٣٤ أ - و«الأقرب».

٤٣٥ ب - فلان.

٤٣٦ أت: ويحتمل.

٤٣٧ ب - فهذا، صح هامش.

٤٣٨ أج: وجه.

٤٣٩ ج - كما حكاه مخرّج المذهب. وإن كان وضعه لا على قول منصوص عليه، صح هامش.

٤٤٠ ج: لمخرّج.

٤٤١ أج: يقول.

٤٤٢ ب ت: غيرهم.

٤٤٣ ت: الذي.

من مخرّجي^{٤٤} المذهب فهو كالتخريج من أصول المذهب لأنّ تلك الإشارة تشير وتومئ إلى أنّ هذا القول هو الذي يأتي على القواعد التي عرفت للمخرّجين وصار حكم تلك الإشارة حكم ما لو قال: «هذا القول»^{٤٥} مثل المفهوم من قواعد أهل المذهب» أو «هو الأقرب إلى قاعدة المذهب». وإذا عرف هذا كان حكم^{٤٦} هذا الجواب حكم ما قدّمنا في الجواب الرابع، يعني: أنّ ذلك تخريج كصنع الإمام المهدي عليه السلام وغيره في^{٤٧} المؤلفات. فإنّه قد^{٤٨} يحكي عليه السلام^{٤٩} قول ش [الشافعي] رحمه الله^{٥٠}؛ أو قول ح [أبي حنيفة]، ثم يقول بعد ذلك: «وهو / قياس مذهبنا»، وقد يقول: «وهو الذي يأتي على المذهب»، وقد يقول: «يأتي على مذهبنا مثله»، [و٨] وهذا كلّ تخريج. فافهم.

نعم، وأمّا اصطلاح المتأخّرين^{٥١} من الفرق بين التذهيب والتقوية، فقال سيّدنا العلامة شرف الإسلام الحسن بن أحمد الشيبيني^{٥٢} رحمه الله تعالى^{٥٣} حين ذاكرته^{٥٤} وجمع بيني وبينه في دار رضوانه وجزاه^{٥٥} عني وعن كلّ متدرّس خيراً ما معناه:

الفرق المصطلح عليه أنّه إذا كان للمخرّجين قولان أو أقوال. فإنّه ينظر في تلك الأقوال، فمن كان تخريجه من تلك الأصول^{٥٦} جليلاً أشير عليه بالتذهيب. ومن^{٥٧} كان تخريجه خفياً أشير

٤٤٤ ج: بمن خرّج.

٤٤٥ ج: الأقوال.

٤٤٦ ج: الحكم.

٤٤٧ ت: من.

٤٤٨ ج - قد.

٤٤٩ ب - عليه السلام.

٤٥٠ ب - رحمه الله.

٤٥١ ت: المخرّجين.

٤٥٢ الحسن بن أحمد الشيبيني (ت. ١١٦٩هـ / ١٧٥٥م) هو أستاذ المؤلف دلامة. انظر: ملحق كتاب البدر الطالع لزبارة، ص ٦٨.

٤٥٣ أ ب - رحمه الله تعالى؛ ج - تعالى.

٤٥٤ ب + رحمه الله.

٤٥٥ ج: وجزى.

٤٥٦ ج - الأصول.

٤٥٧ ت: وأمّا من.

عليه بالتقوية. وكذا يشار^{٤٥٨} على من كان تخريجه يستمدّ من أصليين ويشار على من^{٤٥٩} تخريجه مستمدّ^{٤٦٠} من أصل واحد بالتقوية كأن يقول قول أحدهم مفهوم أصليين، وقول الآخر مفهوم أصل واحد. وإن^{٤٦١} كان قولاً ثالثاً لم يستمدّ من أصل^{٤٦٢} من الأصول لا لتخريج^{٤٦٣} جلي ولا خفي لم يشر عليه بشيء.

انتهى معنا ما قاله رحمه الله تعالى^{٤٦٤} فافهم.

إن إشارة التذهيب والتقرير على قول من الأقوال إشارة إلى أن ذلك تخريجاً أقوى وأوضح من تخريج الآخر وإشارة التقوية إلى ضعف مرتبة ذلك التخريج الآخر.

نعم، فإذا ظهر لك هذا الاصطلاح فهو اصطلاح حسن ولا عيب إذ لا اعتراض على المصطلحات. وإنه^{٤٦٥} لم يدلّ عليها دليل إذ لأهل كل فنّ مصطلح فلأهل الحديث مصطلح في تقسيمه إلى أقسام. منها: صحيح، ومنها: حسن إلى غير ذلك. ولهم في تعريف الرجال اصطلاح مقبول وإن لم يدلّ عليه دليل، ولكل واحد^{٤٦٦} من العلماء اصطلاح في تصنيفه أو تأليفه. أمّا بالرمز لرجال^{٤٦٧} كناية^{٤٦٨} أو بالإيماء^{٤٦٩} إلى قاعدة قد ذكرها في مقدّمة كتابه. وذلك غير ممنوع

٤٥٨ أ + ط بالتذهيب.

٤٥٩ ب - من، صح هامش.

٤٦٠ ج: يستمدّ.

٤٦١ أ ت: إذا.

٤٦٢ ج - من أصل.

٤٦٣ ج: لا تخريج.

٤٦٤ ب - تعالى.

٤٦٥ ج: فإنه.

٤٦٦ ت: أحد.

٤٦٧ أ ج: للرجال.

٤٦٨ ت: كتابه.

٤٦٩ ج: بالإيماء.

كما هو معروف مأنوس بين العلماء. والله حسنا^{٤٧٠} ونعم الوكيل. ^{٤٧١} وصلى الله وسلم^{٤٧٢} على سيدنا^{٤٧٣} محمد وعلى آله^{٤٧٤} الطيبين الطاهرين. ^{٤٧٥} آمين. ^{٤٧٦}

المصادر والمراجع

- الأعلام؛

خير الدين الزركلي (ت: ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).

دار العلم للملايين، د. م، ٢٠٠٢ م.

- أعلام المؤلفين الزيدية؛

عبد السلام بن عباس الوجيه.

مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، ١٩٩٩ م.

- الإفادة في تاريخ أئمة السادة؛

الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين (ت. ٤٢٤هـ / ١٠٣٢م).

مكتبة أهل البيت، ١٤٣٥ م.

- البدر الطالع؛

محمد بن علي الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م).

دار ابن كثير، بيروت، ١٤٢٧هـ.


- بلوغ الأرب وكنوز الذهب في معرفة المذهب (مقدمة التحقيق)؛

(محقق بلوغ الأرب) عبد الله بن عبد الله بن الحوثي.

دار الإمام زيد بن علي، عمان، ٢٠٠٢ م.

٤٧٠ ت: حسي.

٤٧١ ب + وافق الفراغ من نقل هذا الكتاب المرسوم بـ "شذور الذهب" يوم الإثنين ٢٩ شهر صفر سنة ١٢٨٣ بعبارة


سيدي العلامة الفهامة صارم الإسلام إبراهيم بن محمد الهاشمي عافاه الله، بخط  ذنبه أحقر الوري إبراهيم بن عبد الله بن علي بن علي بن قاسم بن لطف الله الغالي غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين أجمعين.


٤٧٢ ب - وسلم.

٤٧٣ ب - سيدنا.

٤٧٤ أ ت: وآله.

٤٧٥ ب - الطيبين الطاهرين.

٤٧٦ أ + كان الفراغ من رقم هذه النسخة شذور الذهب المباركة في  شهر جماد أول من شهر سنة ١٢٣٨.

ت + وقع الفراغ من رقم هذه النسخة الموسومة بـ "شذور الذهب" بعد الظهر يوم الجمعة لعله شهر شوال من شهر سنة (١٣٢٢) اثنين وعشرين وثلاثمائة وألف. بخط مالكة  الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير صلاح ابن

عبد الله بن صلاح الوشلي غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين. آمين.

- الديباج؛

عبد الله بن الحسن الدوّاري (ت. ٨٠٠ هـ / ١٣٩٧ م).

مكتبة الإمام زيد بن علي، رقم ١-٢٢٢.

- الرسالة النافعة بأدلة الواقعة (مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة)؛

المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت. ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م).

مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، ١٤٢٢ م.

- الزيدية نشأتها ومعتقداتها؛

إسماعيل بن علي الأكوغ.

مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٤٣٢ هـ.

- شرح النجري على الأزهار؛

علي بن محمد بن أبي القاسم النجري.

مكتبة الإمام زيد بن علي، رقم ١٣٢-٢.

- طبقات الزيدية الكبرى؛

إبراهيم بن القاسم (ت. ١١٥٢ هـ / ١٧٣٩ م).

مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، ١٤٢١ هـ.

- كتاب الأزهار؛

المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م).

دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٩٩٣ م.

- مطلع الأثمار ومجمع الأنهار في ذكر المشاهير من علماء مدينة زمار؛

الحسن بن الحسين حيدرة الزماري.

دار الإمام زيد بن علي، صنعاء، ١٤٢٣ هـ.

- معيار العقول في علم الأصول؛

المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م).

دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ م.

- مقدمة الكتاب البحر الزخار؛

المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م).

دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤٠٩ هـ.

- ملحق كتاب البدر الطالع؛

محمد بن محمد بن يحيى زبارة (ت. ١٣٨١ هـ).

دار الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٤٨ م.

Dulāma's Addendum Named *Shudhūr al-dhahab fī taḥqīq al-madhhab* on Nature of Zaydī Madhhab (Reviewing and Critical Edition)

Eren GÜNDÜZ, Mustafa ATEŞ

In our study it is aimed to publish the manuscript named *Shudhūr al-dhahab fī taḥqīq al-madhhab* which belongs to the Zaydī science tradition, which has a very short history in terms of being the subject of fiqh studies in our country. The work, which is also crucial in terms of understanding the phenomenon of madhhab in general, has a rich content in terms of the nature of the Zaydī madhhab, its relation to Zayd b. ʿAlī (d. 122/740), who gave the name to the madhhab, and the understanding of the Zaydī fiqh culture.

The author of the work is Abdullāh b. al-Ḥusayn Dulāma al-Dhamārī (d. 1179/1765), who was educated not only by the prominent Zaydī scholars of the time but also by Ḥanafī teachers known for their sūfī personalities. He grew up in Dhamār, one of the important science centers of Yemen. He is one of the important people who have written his name in the history of Islāmic science with the scientific environment he lives in, the scientific tradition he belongs to, his teachers, the branches of science he is interested in and specializes in, his versatile scholar personality, the students he trained, the works he left and his outstanding features.

The author's work, which is the subject of our study, was written as an addendum to the epistle *al-Taḥkīk li-ʿukūd al-Tashkīk*, written by Ishāk b. Yūsuf b. Mutawakkil Ismāʿīl (d. 1173/1759-1760), one of the prominent members of the Yemeni Qāsīmī Dynasty (al-dawla al-Qāsimiyya). It is possible to say that the work consists of a total of six chapters with its introduction. In the introduction, the main question put forward in the form of lines in the poem called *al-Tashkīk*, which is the reason for writing *al-Taḥkīk*, has been clearly expressed as meaning, and its aspects that are hidden in the details and need to be answered have been

made into six questions. The first four were answered separately in work, and the last two were answered together in a single title. In the first part of the work, which was shaped according to this, the reason and the meaning of the madhhab's relation to Imām Zayd in the field of fiqh are explained. The second part discusses the nature of the concepts of the *madhhab*, *uṣūl al-madhhab*, and *abl al-madhhab*. In the third part, the principles of fiqh and the basic principles (*al-uṣūl al-fiqhiyya*) that will be applied to determine madhhabian views are listed. In the fourth chapter, the meanings of the particular expressions used by non-ijtihād fuqahā (*mashāyih*) in the presentation of the madhhabian views on the current fiqh issues in the fiqh books are discussed. In the fifth part, the meanings of the *tadhīb* and *taqwīya* signs placed by the mashāyih on the phrases to indicate the legal opinions preferred in the madhhab and the difference in meaning that occurred in the period of the author in these two are explained.

In work, sometimes quite long quotations were made from many sources. The author generally gave his answer concisely at first, then applied it to the Zaydī scholars, who had expressed their opinions on the subject in the previous period, in chronological order in order to reinforce and exemplify it. All of the people mentioned in work except Abū Ḥanīfa (d. 150/767), Abū Yūsuf (d. 182/798), Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/805), al-Shāfiʿī (d. 204/820), al-Juwaynī (d. 478/1085) and al-Nawawī (d. 676/1277) are included in the works that deal with the lives of Zaydiyya imāms and jurists. Except for *al-Muḥarrar* of al-Rāfiʿī (d. 623/1226), all of the cited works belong to Zaydī imams and authors.

The work bears the characteristics of a period in which the Qāsīmī State ruled Dhamār and all of Yemen. The understanding of madhhab revealed in work has a doctrinal feature. Among the sources it fed are the works of critical Zaydī imāms and scholars such as Abdullāh b. Ḥamza (d. 614/1217), Abdullāh b. al-Ḥasan al-Dawwārī (d. 800/1397), Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (d. 840/1437), Yaḥyā (b. Aḥmad) b. Muẓaffar (d. 875/10470-1471), ʿAlī b. Muḥammad al-Najrī (9th century/14th century), Yaḥyā b. Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥamīd (d. 990/1582) and Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Jahḥāf (d. 1102/1690-1691), some of which are still in manuscript form. In terms of madhhabian understanding, the work is similar to the work of ʿAlī b. Abdullāh al-Shahārī (d. 1190/1776), who is a contemporary of the author, named *Bulūgh al-arab wa-kunūz al-dhabab fī maʿrifat al-madhhab*. On the other hand, he is in apparent contradiction with the anti-madhhab, taḥrīj, and taqlīd attitude of the founder of the state, al-Manṣūr bi-llāh Qāsīm b. Muḥammad

(d. 1029/1620). The work generally reflects the traditional Zaydî point of view on the nature of the madhhab. In particular, it deals with technical issues that are not covered in *al-Taḥkik* with a pedagogical approach and gives comprehensive coverage to the rules related to the *Uṣûl al-madhhab* that are not included in Shahâri's work. In this respect, it can be said that the work is a complementary source to them.

In our research, a total of eight manuscript copies of the work were reached. Six of them are in the Maktabat al-Imâm Zayd b. ʿAlî in Yemen. Since there is no copy of the author, a copy read by/to the author, and a copy that has been countered with the author's copy among these copies, each of the compared copies is accepted as the original, and the preference (text selection) method has been used. For the copy comparison process, four copies that stand out compared to the other copies due to some of their qualities were selected. The copy dated 1238/1823, which has the earliest copy date of the copies we have, is one of them. There is no information that the work was known on the previous date. Again, in the copies we have, there is no record of the copyright date of this treatise. However, as it can be understood from the prayer of the author, "May Allâh protect him," while talking about his teacher, the work must have been written before the year of the death of Iṣḥâq b. Yûsuf (1173/1759-1760).

Our study expects to increase the interest in Zaydî manuscripts and contribute to the emergence of the rich fiqh heritage. In addition, it is hoped that our study will provide essential benefits in general madhhab research. With the studies to be done on the work, which has become easily readable with our critical edition, it will be possible to make a comparison between the Zaydî and Sunnî madhhabs on many issues such as the historical development of the madhhab, its final structure, terminology, intra-madhhabian fiqh activity, ijtihād, taḥrîj, and taqlîd, and contribute to more accurate evaluations.

Keywords: Islamic Law, Zaydiyya, Uṣûl al-Madhhab, Dulâma, *Shudbûr al-dhabab*

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* İsimli Eserinin Yazma Nüshaları: Tanıtım ve İnceleme*

Öz: Hanefî hukuk geleneğinde fıkhî hükümler ve bunlardan elde edilen fıkhî kaideler temelde mezhebin üç hukuk önermesini teşkil eden üç ana kaynağa dayanmaktadır. Bunlar zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye ve vâkıât/nevâzil eserleridir. Vâkıât eserleri temelde Hanefî mezhebi kurucu kimliklerinin ilk talebelerinden ilim almış yahut daha sonraki nesillerde mezhep normları üzere yetişen ve bu alanda yetkinlik kazanan fakihlerin (meşayih) yeni meseleler karşısında öne sürdükleri görüş, öneri ve içtihatlarını konu edinmiştir. Vâkıât literatürü çerçevesinde özellikle Belh meşayihinin görüşlerini derleyen ilk kitap Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* adlı eseridir. Bu eserin, bilimsel ve güvenilir bir edisyon kritikten (tahkik) geçerek ilim dünyasının hizmetine sunulması alanda önemli bir eksiği tamamlayacaktır. Bu tahkik faaliyeti için atılması gereken ilk adım eserin olabildiğince fazla nüshasına erişebilmek ve bunları tanıtmaktır. Bu makalede *Kitâbü'n-nevâzil*'in, kendisine veya bilgisine ulaşılabilen yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerdeki nüshaları tanıtılacaktır. Geniş bir tarama faaliyetinden sonra toplam kırk dokuz nüshaya ulaşılabilmektedir. Bunların on üçü farklı olmalarına rağmen kataloglara sehven *Kitâbü'n-nevâzil* olarak kaydedilmiş, dokuzu ise farklı sebeplerden dolayı temin edilememiştir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'ine aidiyeti doğrulanan ve temin edilen yirmi yedi nüshanın yirmi biri yurt içinde, altısı yurt dışında bulunan çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Vâkıât, Nevâzil, Semerkindî, *Kitâbü'n-nevâzil*, Nüsha.

Written Copies Of *Kitab Al-Nawâzil* By Abu Al-Layth Al-Samarqandî: Introduction And Review

Abstract: In the Hanafi law system, the fiqh clauses and the fiqh rulings which derived from them are primarily based on three major sources, which together comprise the madhab's three legal propositions. These are the works known as zâhir al-riwâya, nâdir al-riwâya and wâkıât/nawâzil. Wâkıât works primarily focus on the opinions, proposals, and jurisprudence of jurists (mashayih) who obtained knowledge from the founders of the Hanafi sect or who grew up adhering to sectarian standards and acquiring expertise in this subject as new issues arose. *Kitab al-Nawâzil* by Abu Al-Layth Al-Samarqandî is the first book to assemble specifically the Belh sheikh's ideas within the context of the literature. Presenting this work to the scientific community by undergoing a

Öğr. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, abduallahdemirci@klu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0781-8142.

* Bu makale, Prof. Dr. Mürteza Bedir danışmanlığında 2021 yılında tamamladığımız “*Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin en-Nevâzil İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*” başlıklı doktora tezi esas alınarak ve kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.

ATIF: Demirci, Abdullah. “Ebü'l-Leys Es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* İsimli Eserinin Yazma Nüshaları: Tanıtım ve İnceleme”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (Haziran/June 2022): 235-279.

Makale Türü / Article Type: **Araştırma Makalesi / Research Article**. Geliş Tarihi / Date Received: **22.02.2022** Kabul Tarihi / Date Accepted: **27.06.2022**
DOI: **10.5281/zenodo.6768610** İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

scientific and reliable edition critique (verification) will address a significant gap in the field. The first step in performing this inquiry is to obtain and introduce as many copies of the work as possible. In the present article, the copies of Kitab al-Nawāzil in domestic and foreign libraries, whose printed form or information about it can be accessed, will be introduced. A thorough search revealed a total of forty-nine copies. Although thirteen of them are different, they were accidentally cataloged as Kitab al-Nawāzil and nine of them were unavailable for various reasons. Twenty-one of the twenty-seven copies, which were verified to be authentic copies of Kitab al-Nawāzil by Abu Al-Layth Al-Samarqandi, are housed in various libraries around the country, while six are located abroad.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Madhhab, Wākiāt, Nawāzil, Samarqandi, Kitāb al-Nawāzil, Copy.

Giriş

Irak-Ebû Hanîfe hukuk geleneğini belirlemede ve doktrinin şekillenmesinde en etkili isimlerin başında hiç şüphesiz İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybâbî'nin (v. 189/805) eserleri gelmektedir.¹ Özellikle Hanefî mezhebinin iskeletini ve ana çatisını oluşturan bu eserler, mezhep içi hukuk önermelerinin temelini temsil eder. Zâhirü'r-rivâye (ya da usûl)² ve nâdirü'r-rivâye (ya da nevâdir)³ olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulan söz konusu eserler, ekseriyetle mezhebin kurucu kimlikleri olan İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Muhammed'in görüşlerini içermektedir. Rivayet açısından kuvvetli ve güvenilir bulunduğu için mezhebin ana gövdesini teşkil eden zâhirü'r-rivâye eserleri, mezhebin temel kurucu görüşleri ve içtihatlarını ihtiva etmektedir.⁴ Şeybânî'nin, bir alt kategoride yer alan nâdirü'r-rivâye eserleri ise mezhebin ikinci ve tali kaynakları başka bir ifadeyle yardımcı kurucu görüşleri ve içtihatları olarak değerlendirilir.⁵

1 Mürteza Bedir, *Bubara Hukuk Okulu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 22.

2 *Zâhirü'r-rivâye* olarak adlandırılan eserler *el-Asl/el-Mebisüt*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u's-sağır*, *es-Siyerü's-sağır*, *el-Câmi'u'l-kebir* ve *es-Siyerü'l-kebir* olmak üzere altı eserden oluşmaktadır. Bkz. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr a'la'd-Dürri'l-mubtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1412/1992), 1/69; a.mlf., *Şerhu U'küdi resmi'l-müftî* (Suriye: Matbaa'tü'l-Meârif, 1301), 10. Zâhirü'r-rivâye'nin beş kitaptan oluştuğunu ifade eden görüş için ayrıca bkz. Bedir, *Bubara Hukuk Okulu*, 51-52.

3 Bunlar *el-Hârûniyyât*, *el-Cürçâniyyât*, *el-Keysâniyyât* ve *er-Rakkıyyât* gibi eserlerdir. Bkz. İbn Âbidîn, *Şerhu U'küdi resmi'l-müftî*, 10; Eyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278.

4 Eyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101; Bedir, *Bubara Hukuk Okulu*, 100.

5 İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr*, 1/69; İbn Âbidîn, *Şerhu U'küdi resmi'l-müftî*, 10; Bedir, *Bubara Hukuk Okulu*, 100; Eyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*

Hanefî hukuk ekolünde gerek fikhî hükümler gerek bu hükümlerden elde edilen fikhî kaide ve kurallar, büyük ölçüde mezhebin üç hukuk önermesinden ilk ikisini teşkil eden bu kaynaklara dayanmaktadır. Diğer ikisi gibi hukuku kuran değil; onu devam ettiren ve boşluk doldurucu niteliğe sahip üçüncü hukuk önermesi ise vâkiât/nevâzil eserleridir. Hukuk kurucu kaynaklar, Ebû Hanîfe ve onun yakın halkasının içtihat faaliyetlerini esas alırken vâkiât/nevâzil türü telifler, daha çok ekolün ana kurucusu Ebû Hanîfe'ye mülaki olamamış fakat onun talebelerinden ilim almış yahut daha sonraki nesillerde mezhep normları üzere yetişen ve bu alanda yetkinlik kazanan fakihlerin (meşayih) görüş, öneri ve içtihatlarını konu edinmiştir.⁶

Belh, Buhârâ ve Irak olmak üzere üç bölgede ortaya çıkan meşayih tabakasında Belh meşayihinin vâkiât (yeni meseleler) ile ilgili görüşlerini kaleme alıp derleyen ilk örnek Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* adlı eseridir.⁷ Hanefî mezhebinde yeni bir literatürün oluşmasını sağlayan, ağırlıklı Buhârâ bölgesinin ön plana çıktığı ve hicrî IV. yüzyılda başlayıp VI. yüzyılda zirveye ulaşan vâkiât/nevâzil literatürünü temsil eden bu eser, türünün ilk örneği olma özelliğinin yanında daha sonra oluşan vâkiât/nevâzil edebiyatına yön vermiştir.

Son dönemde Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i üzerine ilk müstakil araştırmayı 1996 yılında "*Hanefî Mezhebi'nde Nevâzil literatürünün doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-nevâzil'i*" başlıklı yüksek lisans teziyle Eyyüp Said Kaya yapmıştır. Ancak başlıktan da anlaşılacağı üzere tez, söz konusu eserin tahkikini değil, incelenmesini hedeflemektedir ki yazar, *Kitabu'n-nevâzil*'in İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshasıyla yetinerek eseri farklı yönlerden incelemiştir. Buna benzer diğer bir ça-

(İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278. Nâdirü'r-Rivâye kavramıyla ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Orhan Ençakar, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslam Araştırmaları Dergisi* / 44 (Temmuz 2020), 1-36.

6 İbn Âbidîn, İbn Âbidîn, *Şerhu U'küdi resmî'l-müfîti*, 11; Eyüp Said Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 33; Bedir, *Bubara Hukuk Ekolü*, 77.

7 İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr*, 1/69; a.mlf., *Şerhu U'küdi resmî'l-müfîti*, 10; Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu*, 36. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i, tarafımızca müellifiyle beraber müstakil bir makalede detaylıca ele alınacaktır.

İşma ise İsmail Güllük'e aittir. 2003 yılında hazırladığı “*Ebü'l-Leys Semerkandî'nin Nevâzil'i ışığında sosyal-olgu fetvâ ilişkisi*” başlıklı yüksek lisans tezinde araştırmacı yine aynı nüsha üzerinden tezini tamamlamıştır.

Türkiye'de *Kitabü'n-Nevâzil*'in tahkiki özelinde yapılan ilk çalışma 2010 yılında hazırlanan “*Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin “En-Nevâzil” Adlı Eserindeki “Kitabu'l-Hiyel” Bölümünün Edisyon Kritiği (983/373)*” başlıklı tezdır. Araştırmacı Zاهر Alqudah'ın hazırladığı yüksek lisans tezinde, söz konusu kitabın sadece Hiyel bölümü Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 724 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 725 nüshaları olmak üzere toplam iki nüsha üzerinden tahkik edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla yurt dışında *Kitabü'n-Nevâzil*'in tahkikiyle ilgili yapılan çalışmaların ilki Mısır Kahire Üniversitesi'nde yapılmıştır. Muhammed Ömer Zü'n-nûn tarafından 2008 yılında hazırlanan yüksek lisans tezinde söz konusu eserin başlangıcından Talâk bölümünün sonuna kadar olan kısım altı nüsha kullanılarak tahkik edilmiştir. Araştırmacı, tahkik işleminde klasik yöntemi takip etmiş olup Mısır kütüphanelerinde yer alan nüshalar ile yetinmiştir.

2013 yılında Londra Üniversitesi'nde (University of London) yapılan bir diğer çalışma ise Abdurrahman Mangera tarafından hazırlanan doktora tezidir. Bu çalışmada *Kitabü'n-Nevâzil*'in başından Nafakât ve Süknâ başlığının sonuna kadar olan kısım, klasik yöntemle göre dört nüsha esas alınarak tahkik edilmiştir.

Yine 2013 yılında Mısır Kahire Üniversitesi'nde Semerkandî'nin *Kitabü'n-Nevâzil*'inin son yarısının tahkiki yapılmıştır. Sâmiş Şefîk Abdü'l-Mu'tî tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde *Kitabü'n-Nevâzil*'in Lakât ve Lükata bölümünden eserin sonuna kadar olan kısım tahkik edilmiştir. Tezi elde edemediğimizden araştırmacının dayandığı nüshaları ve takip ettiği yöntemi tespit edemedik. Tezin, yukarıda aynı üniversitede 2008 yılında hazırlanan tezi tamamlayıcı mahiyette olduğu ihtimaller arasındadır.

Eserin tamamının tahkik edildiği tek çalışma 2017 yılında Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından yayınlanmıştır. Muhammed Sâlim Hâşim'in tahkikiyle hazırlanan çalışmada sadece bir nüshaya başvurulmuştur. Eserde Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2252/2353 nüshasıyla yetinildiği için söz konusu nüshada eksik olan son iki bölüm yer almamıştır. Kitabın metnini ortaya çıkarma işleminde tek nüshaya dayandığı için bu çalışmanın tahkik olarak nitelendirilmesi oldukça zordur.

Son olarak Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004 yılında Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet ederek *Fetâvân'n-Nevâzil* adıyla bir eser yayınlamıştır. Ancak bu eser aslında Burhâneddin el-Merğînânî'nin (v. 593/1197) *Muhtârâtü'n-Nevâzil*'idir.

Görüldüğü gibi Hanefî fıkıh geleneğinde bir dönüm noktasına öncülük etmiş *Kitâbü'n-nevâzil*'in güvenilir bir tahkikinden söz etmek zor gözükmemektedir. Bundan dolayı eserin sağlam bir tenkitli neşir çalışmasıyla ilim dünyasına kazandırılması, fıkıh literatüründe ve özellikle Hanefî hukuk edebiyatında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bu doğrultuda atılması gereken ilk adım, adı geçen eserin olabildiğince fazla nüshasına ulaşmak ve bunları tanıtmaktır.⁸ Bu makalede *Kitâbü'n-nevâzil*'in elde edebildiğimiz ya da bilgisine ulaştığımız nüshalarının tanıtımı yapılacaktır.

1. *Kitâbü'n-Nevâzil*'in Yazma Nüshalarına Genel Bir Bakış

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* isimli eserinin yazma nüshalarıyla ilgili geniş bir tarama yapılmıştır. Dünyanın farklı kütüphanelerinde elliye yakın *Kitâbü'n-nevâzil* nüshası tespit edilse de bunların bir kısmı farklı eserlere ait olmasına rağmen sehven kataloglara *Kitâbü'n-nevâzil* adıyla kaydedilmiştir. Çeşitli sebeplerden dolayı bilgisine/varlığına ulaşılan birtakım nüshalar maalesef elde edilememiştir. Temin edilen nüshalarda müellif nüshası, müellifin okuduğu/müellife okunan veya müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüsha yer almamaktadır. Ayrıca müellife ulaşan bir istinsah zinciri de yoktur. Hicri VI.-XII. yüzyıllar arasında değişen farklı istinsah tarihlerine sahip *Kitâbü'n-nevâzil* nüshalarının en eskisi müellifin vefatından yaklaşık iki asır sonra yazılmıştır (bkz. Tablo 1). Ancak bazı nüshaların ferağ kayıtlarında belirtildiği üzere söz konusu nüshaların asılları, müellifin vefatından yaklaşık kırk sene sonra kaleme alınmıştır. Bu tür kayıtlar içermemesine rağmen müellifin hayatında yazılan asıllardan istinsah edildiği anlaşılan nüshalar da elde edilen nüshalar arasındadır.

8 Nüshaların elde edilmesini müteakip yapılacak ikinci adım bilimsel, sağlam ve güvenilir bir yöntem takip edilerek söz konusu eserin edisyon kritiğinin yapılmasıdır. Bir sonraki çalışmamızda detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz bu yöntemin, *Kitâbü'n-nevâzil* üzerindeki uygulamasına da ayrıca değinilecektir.

Yüzyıl (Hicrî)	Nüsha Bilgileri
VI. Yüzyıl	Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 935
	Suriye Esed Kütüphanesi, nr. 9862
	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A 3459
VII. Yüzyıl	Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kütüphanesi, nr. A879
	Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2252/2353
VIII. Yüzyıl	Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1179
	Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 960
	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 692
	Afyon Gedik Ahmet Paşa Kitaplığı, nr. 17409
IX. Yüzyıl	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 689
	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 690
	Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 01170
X. Yüzyıl	Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 18989
	Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 2226
	Millet Genel Kütüphanesi, Reşit Efendi, nr. 274
	Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1180
XI. Yüzyıl	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 725
	Mısır Ezher Kütüphanesi, nr. 44450
	Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, nr. 683
	Kayseri İl Halk Kütüphanesi, Raşit Efendi, nr. 26869
	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 565
XII. Yüzyıl	Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 418
	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 724
	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 41910
	Medîne Mahmûdiyye Kütüphanesi, nr. 6696
Belirsiz	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 13924

Tablo 1: *Kitâbü'n-nevâzil* Nüshalarının Kronolojik Dağılımı (Hicrî)

Nüshaların tanıtım sıralamasında kronoloji esas alınacak olmakla birlikte her bir nüsha ayrı başlıklar altında tanıtılacaktır. Nüsha tanıtımlarında varsa nüshaların istinsah tarihi, yeri ve müstensih adı belirtilecektir. Ayrıca nüshaların yazı (hat) şekilleri, varak ve satır sayıları, temellük, vakıf, semâ' ve mukabele gibi kayıtlar ile varsa mühür yazıları hakkında da bilgi verilecektir. Bunun yanında nüshaların tam veya eksik oldukları tespit edilecektir. Genel olarak nüsha haşiyelerinde yer alan not, şerh ve mülahazalara da değinilecektir. Varsa ferağ kayıtları orijinal ifadelerle aktarılacaktır.

Nüsha tarama faaliyeti neticesinde Türkiye başta olmak üzere aralarında Avrupa, Afrika, Asya ve Arap ülkelerinin bulunduğu birçok ülkede yer alan kütüphane katalogları detaylıca incelenmiştir. Araştırma neticesinde Semerkandî'ye nispet edilen *Kitâbü'n-nevâzil* adı altında kırk dokuz (49) nüsha tespit edilmiştir. Bunların on üçü Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i olmamasına rağmen kataloglara bu isimle kaydedilmiştir. Merğînânî'nin *Muhtârâtü'n-nevâzil* isimli eseri de çoğu kere sehven Semerkandî'ye nispet edilerek kataloglara yanlış bilgi olarak girilmiştir. Kalan otuz altı nüshanın dokuzu hakkındaki bilgilerimiz kataloglardakiler ile sınırlıdır. Bu dokuz nüsha, farklı kanallardan birden fazla teşebbüse rağmen elde edilememiştir. Bunları eleddikten sonra elimizde kalan yirmi yedi nüshanın tamamı konu edindiğimiz *Kitâbü'n-nevâzil* eserine aittir.

Nüshaları tespit ve elde etmek için yaptığımız detaylı taramanın kaynakları, kütüphane katalog ve veri tabanları ile internet sitelerinin bir kısmı şunlardır:

1. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*/Arap Edebiyatı Tarihi.
2. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*/Arap-İslam Bilim tarihi.
3. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yazma Eserler Kataloğu.
4. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yazma Eserler Kataloğu.
5. Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtûtâtî'l-mevcûdeti fî mektebâti İstanbul ve Anadolu* (İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi).
6. Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü târîhi't-türâsi'l-İslamî fî mektebâti'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbû'ât* (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile ilgili Eserler Ansiklopedisi).
7. Müessesetü Âli'l-beyt, el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-mahtût, Amman/Ürdün.
8. Câmî'ul-mahtûtâtî'l-İslâmiyye yazma eserler internet sitesi.
9. Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyye, Kahire/Mısır.
10. Melik Faysal Merkezi (Hizânetü't-türâs), Riyad/Suudi Arabistan.
11. Cüm'atü'l-Mâcid Merkezi, Dubai.

Bunların yanı sıra Türkiye'deki kütüphaneler hariç dünyanın çeşitli kıta ve ülkelerinde bulunan birçok kütüphanenin katalog ve veri tabanları bu çalışma çerçevesinde incelenmiştir.⁹

Kitâbü'n-nevâzil'e ait olduğu tespit edilen nüsha sayısı yirmi yedidir. Bu nüshaların tanıtımına geçmeden önce kataloglara sehven *Kitâbü'n-nevâzil* olarak kaydedilen on üç nüshanın yanı sıra varlığını tespit etmemize rağmen ulaşamadığımız dokuz nüsha hakkında da kısa bilgiler verilecektir. Araştırma sonucu biri hariç tamamı Türkiye'de bulunan kütüphanelerin kataloglarında farklı eserlere ait olmalarına rağmen *Kitâbü'n-nevâzil* adıyla kaydedilen nüshalar şunlardır:

1. Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 2786: Bu nüsha, kayıtlarda *Fetâvâ'n-nevâzil ve mehbâsinü'l-fedâil* olarak kayıtlıdır. 129 varak olan bu yazma aslında meşhur Hanefî fakih Burhâneddîn el-Merğînânî'nin (v. 593/1197) *Muhtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine aittir.
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmet, nr. 253: 197 varaktan ibaret olan bu yazma yine Merğînânî'nin *Muhtârâtü'n-nevâzil* adlı eserinden ibarettir.
3. Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, nr. 395: 282 varak olan bu nüsha kayıtlarda *Fetâvâ'n-nevâzil* olarak kayıtlı olup Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispet edilmektedir. Ancak eser Merğînânî'nin *Muhtârâtü'n-nevâzil*'dir.

9 Bunlardan bazıları şunlardır: Medine İslam Üniversitesi (el-Câmi'a'tü'l-İslâmiyye) Kütüphanesi, Medine/Suudi Arabistan; İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Kütüphanesi, Riyad/Suudi Arabistan; Kral Saud Üniversitesi Kütüphanesi, Riyad/Suudi Arabistan; Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, New Jersey/ABD; El Escorial Kütüphanesi, Madrid/İspanya; Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi, Tübingen/Almanya; Berlin Eyalet Kütüphanesi, Berlin/Almanya; Hamburg Kütüphanesi, Hamburg/Almanya; Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Cambridge/İngiltere; Chester Beatty Kütüphanesi, Dublin/İrlanda; Vatikan Apostolik Kütüphanesi, Papalık Sarayı/Vatikan; Stockholm Kraliyet Kütüphanesi, Stockholm/İsveç; Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi, Uppsala/İsveç; Paris Halk Kütüphanesi, Paris/Fransa; Strazbourg Üniversitesi, Strazbourg/Fransa; Kaiserliche Üniversitesi Kütüphanesi, Strazbourg/Fransa; Varşova Üniversitesi Kütüphanesi, Varşova/Polonya; Avusturya Milli Kütüphanesi, Viyana/Avusturya; Muhammed Zâhir Şâh Kütüphanesi, Kabil/Afganistan; Sâdıkiyye Kütüphanesi, Tunus; Câmiu'z-Zeytûne el-Mektebetü'l-A'bdeliyye, Tunus; Hizânetü İbn Yusuf, Marakeş/Fas; Fas Milli Kütüphanesi (el-Hizânetü'l-â'mme), Fas; Hindistan Kütüphaneleri: Aligarh Üniversitesi Kütüphanesi, Aligarh Seyyid Zıll er-Rahmân Kütüphanesi, Lucknow Râcâ Mahmûd Âbâd Kütüphanesi, Gucarat Âliye Mehdeviyye Kütüphanesi, Gucarat Pîr Muhammed Şâh Kütüphanesi, Londra Hindistan Ofisi Kütüphanesi, Bihar Hindistan Devlet Kütüphanesi Doğu Yazma Eserleri Bölümü.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 772: Katalog kayıtlarında *Fetâvâ'n-nevâzil* olarak kayıtlıdır. Yazmanın unvan sayfasında da eserin adı *Nevâzilü Ebi'l-Leys* şeklinde kaydedilmiştir. Ancak yazma, Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine aittir.
5. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 937: 98 varak olan bu eserin ilk varağında ve unvan sayfasında *Fetâvâ Ebi'l-Leys* yazmaktadır. Ancak eser aslında Ebu't-Tayyib isimli bir fakihin verdiği bazı fetvaların toplanmış halidir.
6. Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 45 Hk 8462: 116 varak olan bu yazma, Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine aittir.
7. Vâhit Paşa Kütüphanesi, nr. 000218: Bu nüsha 250 varaktır. Unvan sayfasında eserin adı *Fetâvâ'n-nevâzil ve mebâsinü'l-fedâil* olarak kayıtlıdır. Ancak yazma, Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil* adlı eserinden ibarettir.
8. Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2067: 378 varak olan bu nüsha, bazı kataloqlarda *Kitâbü'n-Nevâzil* olarak kayıtlı olsa da aslında Hanefî fakih İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (v. 956/1549) *el-Müntehab mine'l-Fetâva't-Tarhaniyye* adlı eserine aittir.
9. Ziya Gökalp Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 377: *Kayıtlarda Fetâvâ'n-nevâzil* olarak kayıtlı olup Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet edilse de aslında yazma, Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine aittir. 180 varaktan ibarettir.
10. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 533: Bu nüsha 260 varaktır. Unvan sayfasında her ne kadar eserin adı *Fetâvâ'n-nevâzil* olarak kayıtlı olsa da aslında yazma, Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine aittir.
11. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 537: Hem ciltte yer alan sertabın kapattığı ön bölümde hem de unvan sayfasında eserin adı *Fetâvâ'n-nevâzil* şeklindedir. Semerkandî'ye ait olduğu bildirilen yazma 226 varaktan oluşmaktadır. Ancak nüshanın içeriğine bakıldığında bunun da Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil*'i olduğu anlaşılmaktadır.
12. İzmir Milli Kütüphanesi, nr. 26000: Yazmanın ilk varağında eserin Semerkandî'nin *Fetâva'n-nevâzil*'i olduğu bilgisi yer alsada aynı sayfaya düşülen not ile bunun doğru olmadığı vurgulanmıştır. Aynı notun devamında yazmanın Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil*'ine ait olduğu doğrulanmıştır. Yazma 185 varaktan ibarettir.
13. Princeton Üniversitesi, Yahûda. 986 (3967): Yazma Merğınâni'nin *Mubtârâtü'n-nevâzil*'inden ibaret olup 164 varaktan oluşmaktadır.

Bu on üç nüshanın yanında katalog bilgilerinden Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i olduğu anlaşılan dokuz nüsha daha var ki bunları maalesef elde edemedik. Bunların altısı Suudi Arabistan, ikisi Tunus ve biri Suriye kütüphanelerinde bulunmaktadır.¹⁰ Medine'de bulunan el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Üniversitesi Kütüphanesinde dört nüsha bulunmaktadır. Bu dört nüshanın katalog numaraları şu şekildedir: 546 (6669), 547 (6706), 550 (2503), 548 (2/6847). Riyad'da yer alan iki nüshanın ilki İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Kütüphanesinde 1019 (5661) numarayla kayıtlıdır. Diğer nüsha ise Merkezü'l-Melik Faysal li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Kütüphanesinde. Nüshanın katalog numarası şöyledir: 116646 (B-11715-1176). Tunus'taki el-Mektebetü's-Sâdıkiyye'de bulunan iki nüsha (Defter: 1292) 1582 ve 1692 numaralar ile kayıtlıdır. Suriye Esed Kütüphanesinde yer alan nüshanın kayıt numarası ise 46446 (ص 232)'dir. Bunların yanında en az üç nüshasının Irak'ın farklı kütüphanelerinde bulunduğunu öğrendik. Ancak elimizdeki kataloglarda buna dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil* adlı eserine aidiyeti doğrulanan ve temin edilen yirmi yedi nüshanın yirmi biri yurt içinde, altısı yurt dışında bulunan çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır. Aşağıdaki tabloda nüshaların coğrafi dağılımı gösterilmiştir:

10 Suudi Arabistan'daki nüshaları elde edebilmek için farklı kanallardan yardım talebinde bulduk. Ancak her seferinde elimizdeki kayıt numaralarının, buradaki kütüphanelerde karşılığının olmadığı bilgisiyle karşılaştık. Tunus'taki iki nüshaya ait kayıt numaralarının, kütüphanenin yeni taşınmış olmasından dolayı değiştiği ve kütüphanedeki düzensizlikten dolayı hali hazırda nüshalara ulaşmanın mümkün olmadığı bilgisi tarafımıza bildirilmiştir. Suriye'deki nüsha ise hiçbir şekilde kütüphanede bulunamadığından kendisine ulaşamamıştır. Şunu da ifade edelim ki bu dokuz nüshanın bir kısmı, muhtemelen elimizdeki nüshalar ile aynıdır. İstinsah tarihleri ve varak numaralarındaki benzerlikler bu ihtimali güçlendirmektedir.

Ülke/Şehir	Nüsha Bilgileri
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 935
Türkiye/İstanbul	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A 3459
Türkiye/İstanbul	Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kütüphanesi, nr. A879
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2252/2353
Türkiye/İstanbul	Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1179
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 960
Türkiye/İstanbul	Âtıf Efendi Kütüphanesi, nr. 01170
Türkiye/İstanbul	Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 18989
Türkiye/İstanbul	Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 2226
Türkiye/İstanbul	Millet Genel Kütüphanesi, Reşit Efendi, nr. 274
Türkiye/İstanbul	Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1180
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2414
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 725
Türkiye/İstanbul	Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, nr. 683
Türkiye/İstanbul	Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 418
Türkiye/İstanbul	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 724
Türkiye/Manisa	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 692
Türkiye/Manisa	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 689
Türkiye/Manisa	Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 690
Türkiye/Afyon	Afyon Gedik Ahmet Paşa Kitaplığı, nr. 17409
Türkiye/Kayseri	Kayseri İl Halk Kütüphanesi, Raşit Efendi, nr. 26869
Mısır/Kahire	Mısır Ezher Kütüphanesi, nr. 44450
Mısır/Kahire	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 565
Mısır/Kahire	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 41910
Mısır/Kahire	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 13924
Suriye/Dimeşk	Suriye Esed Kütüphanesi, nr. 9862
Suudi Arabistan/Medine	Medîne Mahmüdiyye Kütüphanesi, nr. 6696

Tablo 2: *Kitâbü'n-nevâzil* Nüshalarının Coğrafi Dağılımı

2. *Kitâbü'n-Nevâzil*'in Yazma Nüshaları

2.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 935

Bu nüsha 323 varak olup her sayfada 21 satır vardır. 12 Safer 561 (1165) tarihinde istinsah edilmiştir. Üzerinde biri 798 (1395) tarihli üç adet temellük kaydı bulunmaktadır. Nüshanın başında ve sonunda kitabın vakfedildiğine dair tarihsiz mühürler bulunmaktadır.

Zahriyye/unvan sayfasında eserin adı “*Kitâbü’n-nevâzil*” olarak kayıtlıyken bir önceki sayfada *Mecmû’u’n-nevâzil* şeklinde yazılmıştır. Hamişinde¹¹ herhangi bir mukabeleye rastlayamadık. Az da olsa tashih notları mevcuttur. Nüsha tam olup varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Ancak elimizdeki PDF dosyasında bir yerde varaklar arasında sehven takdim tehir söz konusudur. Şöyle ki 274 numaralı varaktan sonra 276 numaralı varak gelmektedir. 275 numaraları varak ise 284 numaralı varaktan sonra eklenmiştir. Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmıştır. Sadece fihrist bölümündeki varak numaralarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha Arabî yazısıyla yazılmış olup harekesiz ve okunaklıdır. En sağlam nüshalardan biri olan Şehit Ali Paşa nüshasında müstensih adına rastlayamadık. Ferağ kaydında¹² şu ifadeler yer almaktadır:

تم الكتاب بحمد الله وقوته. وقع الفراغ من نسخه ثاني عشر صفر سنة إحدى وستين وخمس مئة.

2.2. Suriye Esed Kütüphanesi, nr. 9862

Nüsha 200 varaktır. Her sayfada 19 satır vardır. 29 Recep 579 (1183) tarihinde istinsah edilmiştir. Elimizdeki nüsha, 9862 numaralı orijinal halinden 1969 yılında 1917 numarayla mikrofilm formatına dönüştürülmüştür. Unvan sayfasında kitabın adı *en-Nevâzil ve’l-fetâvâ* olarak kayıtlıdır. Temellük kaydı bulunmamakla birlikte ilk varakta vakıf kaydı vardır. Varak kenarlarında “mes’ele”, “matlab”, “mes’ele ‘acîbe”, “beyân”, “hikâye”, “farkun”, “el-Hîle”, “hîle hasene”, “ya’ni” gibi alt başlık, bilgi notu ve tashih kayıtları mevcuttur. Nüşhanın başka bir nüshayla karşılaştırıldığını ifade eden çok sayıda mukabele (beleğa) kaydı vardır. Takibe metodu uygulanmıştır.

Elimizdeki en eski nüshalardan biri olan *Esed* nüshası maalesef tam değildir. Nüşhanın ilk yarısından fazlası kayıptır. Elimizdeki yazmanın fihristinde “*en-Nevâzil ve’l-fetâvâ*”nın ikinci cüzü/bölümü” kaydı nüshanın iki cilt halinde yazıldığına işaret etmektedir. Yazmanın ikinci bölümü *Kitâbü’l-müzâra’a* ile başlamakta ve ki-

11 Haşiyeye terimiyle de ifade edilen bu kavram kitabın yanı ve kenarı; okuyucunun not düşebilse diye yazma sayfasının her iki yanında bırakılan boşluk için kullanılmaktadır. Bkz. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuzu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 164.

12 Hardül-metin veya kaydül-ferâğ, müstensihin müellife ait metnin sonuna yahut metnin bir bölümünün sonuna yazdığı yazma nüshaya ilişkin malumdur. Bkz. Yılmaz, *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuzu*, 164.

tabın son bölümü olan *Kitâbü't-târîh* ile sona ermektedir. Nüshanın son varağının zahr kısmı, sayfanın maruz kaldığı beyazlıktan dolayı okunmamaktadır. Nüshanın mikrofilme siyah beyaz olarak aktarılmasından dolayı orijinalindeki renklerin ne olduğuna ulaşamadık. Mikrofilm çekimi ve nüsha hattı kötü olsa da metin okunaklıdır. Nüshanın ferağ kaydı şu şekildedir:

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين... وصادف الفراغ منه يوم الخميس آخر يوم في
رجب سنة تسع وسبعين وخمس مئة.

2.3. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A 3459

Bu nüsha 392 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 18-19 satır vardır. Ferağ kaydında istinsah tarihi belirtilmemiştir. Ancak Fuat Sezgin, bu nüshayı tanıtırken VI. yüzyılda istinsah edildiğini belirtmiştir.¹³ Vakıf veya temellük kaydı yoktur. Unvan sayfasının da bulunmadığı nüshada kapaktan bir sonraki sayfada ve ilk metin sayfasında “Halis Efendi Kütüphanesi” kaydı mevcuttur. Birinci varakta iki adet silik mühür vardır. Kitabın ismi veya fihristi de bulunmamaktadır.

Nüshada tashiḥ, “mimmâ yühfazu”, “mimmâ yünzaru” gibi bilgi notlarının yanı sıra “matlabün”, “matlabün mühimmün cidden”, “mes’uletün” gibi alt başlıklar vardır. Yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamîşe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ظ” harfi; yine “doğru ifade” anlamına gelen “savâbüḥû” veya “ص” harfi yazılıp altına isabetli ifade eklenmiştir. Alt başlıklar ve hamîşteki notlar bazen siyah bazen kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin ilk bölümündeki bap başlıklarında da kırmızı mürekkep kullanılmış sonra siyah mürekkebe geçilmiştir. Eserde yer yer *Hulâsa*, *Fetâvâ*, *Vecîz*, *Fusûl*, *Kâdîbân*, *Müntekâ*, *Zabîriyye*, *Kübrâ*, *Vâkıât*, *Envâr* ve *Hizâne* gibi çeşitli fıkıh ve fetva kitaplarından alıntılar yapılmıştır. Bir yerde metinde geçen bir ifadeyi izah etmek için *Terceme-i Muhtâr* isimli sözlükten alıntı eklenmiştir. Yazmanın çeşitli yerlerinde mukabele yapıldığını gösteren “beleğa”, “beleğa kırâaten” gibi kayıtlar düşülmüştür. Nüsha tam olup eksik kısmı yoktur. Varak numaraları düzenli olarak kırmızı mürekkeple verilmiştir.

Yazma Nesih hattıyla yazılmıştır. Aşağıda orijinal metni ile yazacağımız ferağ kaydında nüshanın kendisinden istinsah edildiği asıl nüshanın, kötü ve okunak-

13 Fuat Sezgin, *Târîbü't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: İdâratü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi Câmî'ati'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991), 3/108.

sız bir nüsha olduğu ifade edilmişse de elimizdeki nüsha son derece okunaklı ve genellikle isabetlidir. Müstensih adına rastlayamadık. Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye'de İstanbul nüshasının 186 numarayla kayıtlı siyah beyaz bir mikrofilmi mevcuttur.

2.4. Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kütüphanesi, nr. A879

Nüsha 314 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 21-22 satır vardır. İki ferağ kaydı bulunmaktadır. İlki bu nüshanın olup 23 Zilhicce 617 (1222) tarihlidir. Diğeri ise elimizdeki nüshanın kendisinden istinsah edildiği asıl nüshanın kaydıdır ki buna göre nüsha 479 (1086) tarihinde istinsah edilmiştir. Unvan sayfasından bir önceki sayfada Padişah tuğrası vardır. Unvan sayfasında ise Sultan I. Mahmut'un mührü bulunmaktadır.

Zahriyyede eserin adı *Kitabü'n-nevâzil ve'l-fetâvâ* olarak kayıtlıyken bir önceki sayfada *en-Nevâzil mine'l-fetâvâ* şeklinde yazılmıştır. Nüshada tashih notları ve yer yer “mimmâ yühfazu”, “hiletün”, “mes'eletün” gibi notlar vardır. Yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamîşe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ظ” harfi yazılıp altına isabetli ifade konulmuştur. Bir yerde Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinden alıntı yapılmıştır. Nadiren alt başlık eklenmiştir. Nüsha tam olup eksik kısmı yoktur. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nüshada varakların zahr sayfalarının sonunda bir sonraki sayfanın baş kısmı anlamına gelen takibe¹⁴ metodu kullanılmıştır. Nüsha bap başlıkları dahil siyah mürekkeple yazılmıştır. Mesele/fetvâ başlangıçlarını göstermek için kullanılan işaretlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Meselelerin sonlarında ise içi yuvarlak daire çizilmiştir.

Nüsha harekesiz ve genellikle okunaklıdır. Diğer nüshalara oranla fazla hata içermektedir. Nüsha, Muhammed Latîf b. Ömer el-Hasenî el-Aksarâvî tarafından kaleme alınmıştır. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

وقع الفراغ من تحريره يوم الأحد في شهر ذي الحجة قد بقين منه ستة أيام سنة سبع عشر
وست مئة بعد هجرة المصطفى صلى الله عليه. كتبت هذا الكتاب من الكتاب الذي كتبت في
سنة تسع وسبعين وأربع مئة.

14 Yılmaz, *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuzu*, 169.

2.5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2252/2353

Bu nüsha iki cilt halinde yazılmış olup ilki 199, ikincisi 198 varaktan oluşmaktadır. Her iki ciltte de sayfalar 21 satırdan müteşekkildir. İkinci cildin sonu eksik olduğundan eserin bu bölümünün net olarak istinsah tarihini tespit edemedik. Ancak birinci cildin sonunda yazmanın bu kısmının 5 Cemaziyevvel 619 (1222) tarihinde istinsah edildiği belirtilmiştir. Her iki cildin unvan/zahriyye sayfalarında çok sayıda tarihsiz temellük kaydı bulunmaktadır. Nüshanın vakfedildiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Ancak yazmanın ön kapağında sonraki sayfada ve her iki cildin unvan sayfalarında eserin padişahın veya onun kütüphanesinin mülkiyetinde olduğunu ifade eden “sultânî” kaydının yanı sıra ön kapaktan sonra gelen sayfa ile ikinci cildin zahriyye sayfasında padişah imzası olan tuğralar mevcuttur.

Yazma kapağının bir bölümü olan sertap üzerinde, ilk cildin unvan sayfasında ve bir önceki sayfa ile ikinci cildin unvan sayfasında eserin adı *Fetâvâ Ebi'l-Leys* olarak kaydedilmiştir. Ancak birinci cildin unvan sayfasında kitabın adı, müstensih tarafından¹⁵ *Kitâbü'l-fetâvâ min ekâvîli'l-meşâyih fi'l-abkâmi's-şerîyye* şeklinde; ikinci cildin başında ise takdim-tehir yapılarak yine müstensih tarafından *Kitâbü'l-Fetâvâ fi'l-abkâmi's-şerîyye min ekâvîli'l-meşâyih* olarak yazılmıştır.

Nüshanın birinci ve ikinci cildinin unvan sayfalarında kitabın sahibinin adı yazılmaktadır. Buna göre nüshanın sahibi Ömer b. Bilal b. İbrahim b. Mülhim b. Şemâil en-Nüsaybînî'dir. Bu kaydın devamında yazmanın kendisi tarafından yine kendisi için yazıldığını ifade eden bir not mevcuttur.

Eserin çeşitli yerlerinde hamîşte mukabele veya mütalaanın geldiği yeri ifade eden “beleğa” kaydı düşülmüştür. Birinci cildin sonunda ise mukabele kaydı vardır. Aynı yerde yazmanın müstensihi tarafından kaydedilen talik kaydı da mevcuttur. Birinci cildin sonunda dört varak kadar çeşitli fevâid kayıtları vardır. Fevâid kayıtlarının üçüncü varağında da mütalaa kaydı düşülmüştür.

Hamişlerde tashih notları mevcuttur. Nadiren *Câmi'u'l-fetâvâ* ve *el-İhtiyâr*; genellikle *Fetâvâ Kâdıhân*'dan alıntılar vardır. Varak numaraları düzenli verilmiştir. Yazmada fihrist yoktur. Nüshanın tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Aynı şekilde her mesele sonrası

15 Unvan sayfasında eser için iki farklı isim yazılmıştır. Yukarıda verilen ikinci ismin müstensih tarafından yazıldığını söylememizin nedeni; yazmanın ana metninin hat stiliyle bu ikinci ismin stiline benzemesidir. İlk ismin yazı şekli ise ana metinden oldukça farklıdır.

ve bap isimlerinden önce ve sonra bunları, ilgili olmayan ifadelerden ayırmak için kuyruklu (هـ) harfi, kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha Talik yazısıyla yazılmış olup harekesiz ve okunaklıdır.

Nüsha tam değildir. Eserin son üç bölümünün ilki olan *er-Reddû ‘ala’l-Ceh-miyye* babının yaklaşık 12 satıra tekabül eden son dört meselesi ile son iki bölümü teşkil eden *Hikâyât* ve *Târîb* bölümleri eksiktir. Eksik olmasına rağmen Fatih nüshası elimizdeki en sağlam nüshalardan biridir. Nüshanın birinci cildinde ferağ kaydı şu şekildedir:

تم الجزء الأول من كتاب الفتاوى لأبي الليث السمرقندي في خامس خلت من شهر جمادى الأولى سنة تاسع عشر وست مئة هجرية...

2.6. Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1179

Unvan sayfası hariç nüsha 177 varak olup her sayfada 27 satır vardır. 11 Cemâziyelâ-hir 717 (1317) tarihinde istinsah edilmiştir. Üzerinde biri 1099 (1687) diğeri 1126 (1714) tarihli iki adet temellük kaydı bulunmaktadır. Nüshanın başında ve sonunda kitabın vakfedildiğine dair 1137 (1724) tarihli mühürler bulunmaktadır.

Zahriyyede eserin adı “*Kitâbü’n-nevâzil*” şeklinde yazılmıştır. Yazmanın ilk yarısında sık sık, hemen hemen dört-beş sayfa da bir “*beleşati’l-mukâbele*” ve “*beleşa*” ifadeleriyle mukabele kayıtlarına rastlanmaktadır. İkinci yarıda ise yer yer “*beleşa*” kaydı düşülmüştür. Eserin bir defadan fazla mukabele edildiği görülmektedir. Nitekim yazmanın baş bölümlerinde “*beleşati’l-mukâbele sâniyeten*”, “*beleşati’l-mukâbele merratan sâniyeten*” gibi ifadeler vardır. Bu ikinci mukabele kayıtları eserin ilerleyen bölümlerinde yer almadığından ikinci mukabelelerin tüm esere uygulanıp uygulanmadığı bilinmemektedir.

Nüşhada bolca tashih notları vardır. Bunun yanında “yühfazu”, “mimmâ yühfazu”, “mühimme”, “hikâye mühimme”, “latîfe”, “mes’ele hasene ‘acîbe”, “min menâkibi’l-imâm” gibi yönlendirici notlar ile “mes’ele” kaydıyla bazı alt başlıklar da mevcuttur. Bir yerde *Mecma’u’l-fetâvâ*’dan alıntı vardır. Başka bir yerde ise “havâletü’l-müsannif” ifadesiyle metinde Semerkandî’nin *‘Uyünü’l-mesâil*’e atıfta bulunduğu bildirilmektedir. Hamişte birçok yerde “beyân” ifadesi eklenerek ana metinde silik, kapalı, harekesiz veya pek okunaklı olmayan ifadeler belirgin bir şekilde yazılmış ve yer yer harekelenmiştir.

Yazmada herhangi bir eksik olmayıp varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Takibe uygulanmıştır. Nesih yazısıyla yazılan eserde siyah mürekkep kullanılmıştır. Bap başlıkları, fetva ve mesele başlarındaki “süile”, “zekera” gibi ifadeler ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha harekesiz ve harflerdeki bazı noktalar eksiktir. Bu sebeple yer yer okuma problemleri doğmaktadır. Müstensih adına rastlayamadık.

Murad Molla nüshası elimizdeki nüshalar arasında en sağlam nüshalardan biridir. Diğer nüshalarla karşılaştırıldığında bazı eksik kelime ve cümlelere rastlansa da nüsha genel olarak isabetlidir. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، وصلواته على محمد خير خلقه، وعلى آله
وصحبه وسلم تسليما كثيرا، وحسبنا الله ونعم الوكيل. يوم السبت الحادي عشر من جمادى
الآخر سنة سبعة عشرة وسبع مئة على بركة الله وعونه، وصلى الله على محمد، وسلم تسليما
كثيرا.

2.7. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 960

Nüsha 243 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 21 satır vardır. 24 Recep 759 (1358) tarihinde istinsah edilmiştir. Üzerinde biri 1129 (1716) tarihli iki adet temellük kaydı bulunmaktadır. Nüshanın başında ve sonunda kitabın vakfedildiğine dair çeşitli mühürler bulunmaktadır. Mühürlerden biri 1147 (1734) tarihlidir. Zahriyyede eserin adı *Fetâvâ'n-nevâzil* olarak kayıtlıdır. Unvan sayfasında fevâid kayıtları mevcuttur.

Nüshanın hamişinde yer yer mukabele notları (beleşa mukâbeleten) ve metnin içinde mukabele işaretleri mevcuttur. Az da olsa tashih notları vardır. Nüsha tam olup eksik kısmı yoktur. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nüshada takibe metodu kullanılmıştır. Varakların hamişine metnin mualliki tarafından başlık ve alt başlıklar ile “matlab”, “fâide”, “mahfaz”, “mahfaz-ı şerîf”, “yühfazu”, “mes'ele”, “ferkun hasen” gibi çok sayıda not düşülmüştür. Nüsha siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıklarında ve yer yer mesele/fetvâ başlangıçlarını göstermek için kullanılan işaretlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Unvan sayfasında yazmanın fihristinin yer aldığı kısımda yazıların okunmasını engellemeyecek şekilde uzun ve derin bir yırtık oluşmuştur. Nüshanın başka bir nüshayla karşılaştırıldığını gösteren bazı notlar (نسخة) vardır. Ayrıca eserin son varagında nüshanın Emîr Tengiz/Deniz Buğa tarafından okunduğu ve notlar eklendiği (talik) kaydedilmiştir.

Nüsha Nesih yazısıyla yazılmış olup harekesiz ve oldukça okunaklıdır. Müstensih adı İbrahim b. Yusuf es-Sünbülî'dir. Carullah nüshası en sahih nüshalardan biridir. Diğer nüshalarla karşılaştırıldığında bazı eksik kelime ve cümlelere rastlansa da nüsha genel olarak isabetlidir. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم الكتاب بكماله بحمد الله وتوفيقه بفضل من الله ورحمة. ووقع الفراغ من نسخه في
اليوم المبارك يوم الإثنين رابع عشرين رجب الفرد سنة تسعة وخمسين وسبع مئة...

2.8. Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 692

Bu nüsha 292 varaktır. Her sayfada 23 satır vardır. 16 Şaban 759 (1358) tarihinde istinsah edilmiştir. Zahriyyede biri 1071 (1660) tarihli üçü tarihsiz toplam dört adet temellük ve bir adet vakıf kaydı bulunmaktadır. Ciltte yer alan sertabın kapattığı ön bölümde ve kırmızı mürekkeple unvan sayfasında eserin adı *en-Neûzil* olarak kayıtlıdır. Aynı sayfada siyah mürekkeple varak numaraları belirtilmeksizin yazmanın fihrisi yer almaktadır.

Yazmanın istinsah aşamasında vardığı yeri ifade etmek için yer yer varak hamişlerinde “beleşa tahrîran”, “beleşa tahrîran ilâ hünâ”, “beleşa ilâ hünâ”, “beleşa ilâ hünâ bi hamdi'l-Lâhi” gibi ifadeler yer almaktadır. Nüshanın mukabele gördüğüne işaret eden ifade ve semboller de vardır. Nitekim turre kısımlarında yer yer “beleşa” kaydı düşülmüştür. Metin içerisinde genellikle her babın sonunda mukabele işareti olarak kabul edilen içi noktalı daire bulunmaktadır. Hamişte sıklıkla alt başlık, tashih, bilgi notları, önemli kayıtlar ve “matlab”, “mes'ele”, “mes'ele ğarîbe”, “mes'ele tühfazu”, “matlab mühimm”, “matlab 'acîb”, “beyân”, “ya'nî” gibi metni açıklayıcı mühim kayıt ve ilaveler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra *Enfa'û'l-vesâil*, *es-Sirâcü'l-vehbâc*, *Nefekâtü'l-Hassâf* ve *Şerhu'l-Meşârik* gibi eserlerden de alıntılar vardır. Ayrıca müstensih veya mukabele yapan kişi, metne müdahale etmeden onda bilgi yönünden bir hata olduğunda, ilgili metnin hamişine “savâb” ifadesini kullanıp isabetli bilgiyi aktarmaktadır. Varak kenarlarına düşülen “نسخة”, “ح” veya “ط” ifadelerinden ana metnin, istinsah veya mukabele aşamasında başka bir nüshayla veya nüshalarla karşılaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Metin okunaklı olsa da birçok kelime, harekesiz ve noktasız yazılmıştır. Varak numaralarının verilmediği yazmada takibe metodu uygulanmıştır. Metin siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıklarında ve fetva/meselelerin baş kısmında ilave edi-

len işaretlemelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Ferağ kaydında istinsah tarihi yanında müstensih adı da verilmiştir. Kayıtta şu ifadeler yer almaktadır:

وقع الفراغ من نسخه في اليوم المبارك يوم الثلاثاء سادس عشر شعبان المكرم سنة تسع وخمسين وسبع مئة.. على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه المجيب محمد بن محمد الخطيب القلقشندي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين، آمين.

2.9. Afyon Gedik Ahmet Paşa Kitaplığı, nr. 17409

Bu nüsha 267 varak olup her sayfada 24 satır vardır. Ferağ kaydında istinsah tarihi belirtilmemiştir. Ancak nüshanın kapak sayfasından bir sonraki sayfada yazmanın bilgilerinin yer aldığı etikette kırmızı mürekkeple Osmanlıca “VIII. (XIV.) Yüzyıl yazısı” notu düşülmüştür. Aynı etikette eserin adı *Nevâzil fi'l-furû* olarak yazılmıştır. Eserin adının *Fetâvâ-yı nevâzil* olarak kaydedildiği bu varakta iki adet vakıf mührünün yanı sıra iki de temellük kaydı vardır. Bir sonraki sayfada ve eserin tamamlandığı son varaktan sonraki iki varakta fevâid kayıtları mevcuttur. Unvan sayfasında “fihrisü kitâbi *Fetâvâ'n-nevâzil*” başlığı altında eserin içindekiler kısmı varak sayfalarıyla birlikte verilmiştir.

Nüshada tashih, “mühim”, “beyân” ve “beyânü'l-hîle” gibi bilgi notlarının yanı sıra Arapça ve Osmanlıca notlar vardır. Haşiyelerde kırmızı mürekkeple “matlab”, “matlab mühim” gibi alt başlıklar verilmiş olup *Hulâsa, el-Fusûlü'l-İmâdiyye* ve *Muhtârü's-sibâh* gibi eserlerden alıntılar yapılmıştır. Nüshada takibe uygulanmıştır. İstinsah esnasında ikinci bir nüshadan da istifade edildiğini gösteren “başka bir yazma” anlamına gelen “ط” sembolü yer yer yazmanın hamişine düşülmüştür. Yazmada “beleşa” gibi açık bir mukabele ifadesine rastlayamamak da yer yer cümle sonlarında mukabele sembolü olarak bilinen içi noktalı daireler bulunmaktadır. Eser iki cilt halinde istinsah edilmiştir. Bu, aslın iki cilt halinde olduğunu gösterebileceği gibi aslın tek ciltte ele aldığı eserin, elimizdeki nüshanın müstensihi tarafından iki cilt halinde kayda geçirildiğine de işaret olabilir. Nüshanın ikinci cildi İcârât başlığıyla başlamaktadır.

Varaklarda genellikle isabetli numaralar verilmişse de bazı numaralar eksik veya tekrar yazılmıştır. Muhtemelen bu karışıklığı önlemek adına iki farklı numaralandırma yapılmıştır. Bazı eksik ve mükerrer sayılar hariç 257 numaralı varağa kadar numaralandırmada bir problem yoktur. Ancak 257 numaralı varaktan sonra bir son-

raki varakta 258 rakamı yazılması gerekirken sehven 268 sayısı yazılmış ve nüshanın sonuna kadar bu yanlış sayıdan itibaren numaralandırılmaya devam edilmiştir. Böylece nüshanın son varağında 277 sayısı kaydedilmiştir. İçeriği incelemeden nüshanın son varak sayısına bakıldığı için de hem yazmanın başındaki etikette hem de güncel veri tabanlarında nüshanın 277 varaktan ibaret olduğu yazılmıştır. Ancak nüsha aslında 267 varaktan oluşmaktadır.

Tam olan yazma harekesiz Nesih hattıyla yazılmıştır. Nüsha siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıkları ve yer yer hamış notlarından kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Müstensih adına rastlayamadık.

Nüshanın en belirgin özelliklerinden bir tanesi *Nevâzil*'in, müellifin kendi el yazmasıyla değil de talebelerine imlâ; yani hocanın kitap telifi kastıyla aktardığı bilgileri karşısındaki talebe veya kişilerin yazıya geçirmesi usulüyle yazıldığını açığa çıkarmasıdır. Nitekim nüshanın ferağ kaydında eserin müellifi Ebü'l-Leys es-Semerkanî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i talebelerine imlâ usulüyle yazdırdığı, imlanın detaylı mekanı ve maalesef eksik olarak zamanı bildirilmiştir. Buna göre kitabın imlâsı, cuma günü sabahı Belh şehrinin Bâb Hişâm mahallesine bağlı Ebû Nasr Muhammed b. Selâm Camii'nde kayıta yer almayan ayın bitmesine iki gün kala tamamlanmıştır. Kayıta istinsah ayı yer almadığı gibi senesi de yazılmamıştır.

2.10. Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 689

Bu nüsha 174 varak olup her sayfada 21 satır vardır. 6 Zilhicce 826 (1423) tarihinde istinsah edilmiştir. Unvan sayfasında iki adet tarihsiz temellük kaydı ve yazmanın bir Padişah kütüphanesinin mülkü olduğunu gösteren “sultâniyye” ifadesi bulunmaktadır. Yazmanın ilk varağında eserin vakıf olduğunu bildiren ifade vardır. Eserin adı unvan sayfasında *Mecmû'ü'n-nevâzil fi'l-fıkıh* şeklinde kayıtlıdır. İki cilt halinde istinsah edilen eserin, sadece başlangıçtan Bey' bahsine kadar (Bey' bahsi dahil) olan bölümlerini ihtiva eden ilk cildi elimizdedir. İkinci cilt ise kayıptır. Unvan sayfasında ilk cildin içerdiği konuların fihristi varak numaralarıyla verilmiştir.

Diğer tüm yazmalarda bulunan ve eserin mukaddimesi kabul edilen yaklaşık bir buçuk varaklık bölüm nüshada yer almamıştır. Kitap direkt eserin ilk başlığı olan Tahâret bahsinden başlamaktadır. İlk varaklarda siyah ve kırmızı mürekkeple çok sayıda tashih, açıklama ve bilgi notu bulunmaktadır. İlerleyen sayfalarda bu gibi kayıtlar son derece azdır. “Le'allahü” gibi ifadelerle metinde yanlış veya eksik olduğu

düşünülen ifadeye dikkat çekilmiş ve doğru ifade hamîşe eklenmiştir. İstinsah esnasında ikinci bir nüshadan istifade edildiğini gösteren “خ” veya “نسخة” ifadeleri vardır. *Misbâh, el-Fetâvâ'z-Zabiriyye, Şerbu't-Tabâvî, Hizâne* ve *Fetâvâ* gibi kitaplardan alıntılar yapılmıştır. Yazmanın en azından ilk bölümlerinin mukabele edildiğini yer yer hamîşe düşülen “beleşa mukâbeleten” ifadelerinden anlamak mümkündür. Orta ve son kısımlara doğru herhangi bir mukabele kaydına rastlayamadık. Nüshada takibe metodu uygulanmış olup varak numarası verilmemektedir. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم الجزء الأول من كتاب النوازل في سادس ذي الحجة الحرام عام ستة وعشرين وثمان
مئة أحسن الله ختامها...

2.11. Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 690

Nüsha 374 varak olup her sayfada 19 satır vardır. 16 Şevval 860 (1456) tarihinde istinsah edilmiştir. Yazmanın herhangi bir yerinde vakıf, temellük veya mukabele kaydına rastlayamadık. Zahriyyede eserin adı *Mecmû'û'n-nevâzil* şeklinde yazılı olup ilk varakta zahr kısmında konu fihristi varak numaralarıyla birlikte verilmiştir. Ana metin bu varağın vech kısmıyla başlamakta olup diğer nüshalarda yer alan eserin mukaddimesi, bir önceki nüshada olduğu gibi burada da eksiktir.

Nüsha başka kitaplara ait yazmaların bulunduğu bir mecmua içinde yer almaktadır. Takibe uygulanmıştır. Varak kenarlarında çok az tashih kaydı dışında not yoktur. Nadiren “matlab” ifadesi geçmektedir. Eser iki cüz halinde istinsah edilmiştir. İkinci cilt İcârât bölümüyle başlamaktadır. Varak numaraları, orijinal haliyle verilmemiş; sonradan Latin rakamlarıyla her on sayfada bir yazmanın ilk bölümüne ilave edilmiştir. Sadece siyah mürekkep ile yazılan nüshada yer yer kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yazı son derece açık ve okunaklıdır. Nüsha tam olup eksik bir bölümü bulunmamaktadır. Nüsha Ali b. Ahmet el-Ğassânî el-Cisrî tarafından yazılmıştır. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم كتاب النوازل بعون الله وحمده، وحسن توفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وآله،
وذلك نهار الإثنين سادس عشر من شهر شوال المبارك من شهور سنة ستين وثمان مئة على يد
أقل المماليك وعبيد العبيد علي بن أحمد الغساني الجسري بحماة.

2.12. Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 01170

Bu nüsha 227 varak olup her sayfada 27 satır vardır. Eserin istinsah tarihi belirtilmemiştir. Ancak Fuat Sezgin *Kitâbü'n-nevâzil* yazmalarını tanıtırken söz konusu nüshanın IX. yüzyılda istinsah edildiğini belirtmektedir.¹⁶ Nüshanın başında, sonunda ve yer yer iç varaklarında kitabın vakfedildiğine dair 1154 (1741) tarihli mühürler bulunmaktadır. Zahriyyede yukarıdaki mührün üst tarafında temellük kaydı ve üç beyitlik şiir yer almaktadır.

Ciltte yer alan sertabın kapattığı ön bölümde eserin adı *Mecmû'ü'nevâzil* olarak kayıtlıdır. Nüshanın hamişinde tashih notları, sonunda ise eserin mukabele gördüğüne dair bir işaret (içi noktalı boş daire) vardır. Nüsha tam olup eksik bölümü yoktur. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Varakların vech kısmında sol üst köşede nüshanın orijinal varak sayısı, günümüz Arap rakamlarıyla siyah mürekkeple yazılmış olup yine aynı köşede daha alt kısımda günümüz Latin rakamları siyah kurşun kalemle ilave edilmiştir. Ancak Latin rakamları, Arap rakamlarından bir sayı azdır. Bunun sebebi Müzâra'a bahsinden önceki varakta yazılması gereken 124 sayısı Latin rakamıyla eklenmemiş; bir sonraki varakta söz konusu sayı ile devam edilmiştir.

Nüşhada takibe metodu kullanılmıştır. Varakların hamişine başlık ve alt başlıklar ile “matlab”, “matlab mühim”, “mimmâ yühfazu”, “mühimmetün cidden” gibi notlar genellikle siyah, silik kırmızı ve yer yer koyu kırmızı mürekkeple düşülmüştür. Nüsha siyah mürekkeple yazılmış olup yer yer mesele/fetvâ başlangıçlarını göstermek için kullanılan işaretlerde ve eserin ilk yarısında bap başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmış; ikinci yarısında ise baplar genellikle siyah mürekkeple yazılmıştır. Yazmaya eserin fihristi eklenmemiştir.

Nüsha Talik yazısıyla yazılmış olup harekesiz ve oldukça okunaklıdır. Müstensih adı yoktur. Âtîf nüshası en sağlam nüshalardan birisidir. Diğer nüshalara oranla daha az eksik ve hataya sahiptir. Birçok nüshadan düşmüş olan cümle ve paragraflar bu nüshada eklenmiştir.

2.13. Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 18989

Nüsha 309 varak olup her sayfada 25 satır vardır. Ferağ kaydında istinsah tarihi belirtilmemiştir. Zahriyyede biri 901 (1495) tarihli üçü tarihsiz toplam dört adet

16 Sezgin, *Târîbü't-türâsi'l-'Arabî*, 3/108.

temellük kaydı ve Kara Mustafa Paşa'ya ait 1091 (1680) tarihli vakıf mührü bulunmaktadır. Söz konusu mühür yazmanın çeşitli yerlerinde mevcuttur.

Zahriyyede eserin adı *Fetâvâ'n-nevâzil* olarak yazılmıştır. Aynı sayfada eserin fihristi kırmızı mürekkepli varak sayılarıyla birlikte verilmiştir. Nüshada tashih, bilgi notları ve alt başlıkların yanı sıra metinde okunaklı olmayan veya silik olan kelimeler haşiyede okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Nüshada takibe metodu uygulanmıştır. İstinsah esnasında ikinci bir nüshadan da istifade edildiğini gösteren “başka bir yazma” anlamına gelen “ط” veya “خ” sembolleri yer yer yazmanın hamişine düşülmüştür. Yazmanın tamamının mukabele edildiğini gösteren “beleşa” ve “beleşa mukâbeleten” kaydı nüshanın her kısmında sıklıkla varak kenarlarına kaydedilmiştir.

Yazmada müstensih veya mukabele eden kişi tarafından metinde yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamişe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ط” harfi yazılıp altına isabetli ifade konulmuştur. *Bâbun âberu fi'l-büyû'* adlı bahsin sonuna tamamlandı anlamına gelen “temmet” ifadesinin konulması ve bir sonraki varağın boş bırakılıp takip eden varak ile İcârât bahsine başlanması, her ne kadar bununla ilgili açık bir ifadeye rastlayamasak da bu nüshaya asıl teşkil eden kayıp nüshanın, iki cüz/cilt halinde bulunduğunu göstermektedir.

Yazmada 22. varağa kadar biri siyah diğeri kırmızı mürekkeple yazılmış iki farklı numaralandırma söz konusudur. Ancak 23. varak itibarıyla kırmızı renkli numaralandırmaya son verilmiştir. Nüsha tam olmakla birlikte 92 numaralı varak eksiktir. Harekesiz ve okunaklı bir yazıya sahip olan nüsha, bap başlıkları dâhil siyah mürekkeple istinsah edilmiştir. Ferağ kaydında tıpkı Afyon Gedik Ahmet Paşa nüshasında olduğu gibi eserin müellifi Semerkandî'nin, *Kitâbü'n-nevâzil*'i talebelerine imlâ usulüyle yazdığını, imlanın detaylı mekânı ve eksik olarak zamanı bildirilmiştir.

2.14. Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 2226

Nüsha 64 varak; her sayfa 33 satırdan oluşmakta olup 13 Recep 949 (1542) tarihinde istinsah edilmiştir. Zahriyyeden bir önceki sayfada tarihsiz iki temellük kaydı vardır. Zahriyyede ise biri satın alma sonucu diğeri ise miras yoluyla olmak üzere iki tarihsiz temellük kaydı daha mevcuttur. Bu sayfada eserin adı *Nevâzilü Ebi'l-Leys* şeklinde kaydedilmiştir. Yazmanın fihristi, müstensih adı ve varak numarası yoktur. Haşiyede herhangi bir mukabele veya tashih kaydı da yer almamaktadır.

Harekesiz Nesih yazısıyla siyah mürekkeple yazılan nüsha son derece okunaklı ve tertiplidir. Bap başlıkları ve özellikle “kâle’l-fakîh” ifadesinde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Takibe metodu uygulanmıştır. Yazma tam olmayıp Teyemmüm bahsinden sonra Şehâdât bahsine kadar eserin yarıya yakınına teşkil eden toplam yirmi başlık eksiktir. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

وكان الفراغ من هذه النسخة يوم الإثنين ثالث عشر رجب الفرد سنة تسعة وأربعين وتسع
مئة.

2.15. Millet Genel Kütüphanesi, Reşit Efendi, nr. 274

Bu nüsha 198 varak olup her sayfada 35 satır vardır. Yazmanın sonunda ilki Ra-bûlâhir 970 (1562); diğeri 9 Zilhicce 413 (1023) tarihli iki ferağ bulunmaktadır. Zahriyyede temellük kaydı vardır. Temellük kaydından ayrı olarak bir de nüshanın Sahaf Seyyid Osman isimli kişiden satın alındığına dair bir not düşülmüştür. Yine bu sayfada 1263 (1846) tarihli bir vakıf mührü bulunmaktadır.

Unvan sayfasında ve bir önceki sayfada eserin adı *en-Nevâzil* olarak verilmiştir. Bu sayfada ayrıca eserin müellifi Semerkandî'nin kısa biyografisi Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-zunûn* isimli eserinden aktarılmıştır. Zahriyyede çok sayıda fevâid kayıtları vardır. Bu kayıtlarda kitabın içinde yer alan önemli meseleler, bazı şerî hileler ve önemli farklar varak numaraları belirtilerek verilmiştir. Burhânüddîn el-Buhârî'nin (v. 616/1219) *el-Muhît el-Burbânî*'sinden alıntılar vardır. Bunun yanında Abdulkâdir el-Kureşî'nin (v. 775/1373) *el-Cevâbirü'l-mudîe* adlı eserinden Semerkandî'nin hocası Ebu Câfer el-Hinduvânî (v. 362/973) ve diğer bazı alimler hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Yine varağın üst kısmında kitap isminin hemen altında fevâid kaydı içerdiği muhtemel silik bir bölge vardır. Kitabın fihristi bu sayfada varak numaralarıyla birlikte verilmiştir.

Yazmanın en belirgin özelliklerinden birisi zahrında ve kenarlarında meşhur Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in (v. 970/1563) el yazısıyla düşülen notların bulunmasıdır. Nitekim zahriyyeden bir önceki sayfada Osmanlıca şu bilgiye yer verilmiştir: “Bu nüsha-i şerîfenin zahrında ve kenarında olan hutût-i şerîfe *Eşbâh ve nezâir* sâhibi merhûm İbn Nüceym hazretinin hattıdır, aleyhi'r-rahmetü ve'l-mağfira”. Bu nottan da anlaşıldığı üzere Reşit Efendi nüshası ya tamamen ya da kısmen İbn Nüceym'in tashih ve incelemesinden geçmiştir.

Nüshada mukabele kaydına rastlayamadık. Hamişlerde tashih notları ve alt başlıklar düşülmüştür. Takibe uygulanmıştır. Sayfa kenarlarında bazen siyah bazen kırmızı mürekkeple “mühim”, “mühimme”, “matlab”, “mahallün latîf”, “ğarîbe”, “mes’ele ğarîbe”, “ferkun dakîk” gibi notlar düşülmüştür. İstinsah esnasında farklı bir nüshadan istifade edildiğini gösteren “نسخة” ve “خ” gibi ifadeler vardır. Ayrıca musahhah tarafından metinde yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamişe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ط” harfi yazılıp altına isabetli ifade konulmuştur. Yazmada herhangi bir eksik olmayıp varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nesih yazısıyla yazılan eserde siyah mürekkep kullanılmıştır. Bap başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Harekesiz ve okunaklı olan nüsha genellikle isabetlidir. Bu yazma aynı zamanda 1180 numaralı Murat Molla nüshasının da aslıdır. Nüshada geçen iki ferağ kaydı şu şekildedir:

تم الكتاب بحمد الله وعونه ومته والحمد لله رب العالمين في شهر ربيع الآخر سنة سبعين وتسع مئة... وكتب من نسخة عليها: "وكتبه أحمد بن عبد الله القائد أبو شجاع الثلجي، وفرغ منه وقت صلاة العصر يوم الثلاثاء من ذي الحجة سنة ثلاث عشرة وأربع مئة...".

2.16. Murat Molla Halk Kütüphanesi, nr. 1180

Bu nüsha 256 varaktır. Varakların her sayfasında 31 satır vardır. Yazmanın sonunda aşağıda orijinal metinlerini de ele alacağımız üç ferağ kaydı bulunmakta ve her birinde istinsah tarihi yazılıdır. Söz konusu ferağ kayıtlarından en yeni tarihli olana sahip nüsha tali, daha eski tarihli olanı ihtiva eden nüsha bunun aslı, en eski tarihli olanı içeren nüsha ise bu aslın aslıdır. Başka bir ifadeyle elimizdeki yazmanın yukarıya doğru iki aslının yazım tarihleri de yazmanın sonunda belirtilmiştir. Şöyle ki tali olan elimizdeki nüshanın ferağ kaydında istinsahın 979 (1571) senesinin Ramazan ayında tamamlandığı kaydedilmiştir. Bu nüshanın aslı olan nüsha ise 970 (1562) senesinin Rabûlâhîr ayında tamamlanmıştır. Bu son nüshanın kendisine dayandığı ve aslın aslı diye ifade ettiğimiz nüsha ise oldukça eski bir tarihe dayanmaktadır. Ferağ kaydına göre söz konusu yazma 9 Zilhicce 413 (1023) tarihinde yani eserin müellifi Semerkandî'nin vefatından yaklaşık kırk sene sonra istinsah edilmiştir.

Nüshanın farklı zamanlarda oluşturulduğu anlaşılan iki farklı unvan sayfası vardır. İlkinde kitabın adı ve fihristi yer alırken ikincisinde bunlara ilaveten bir vakıf mührü ve müellifin kısa biyografisi mevcuttur. İlk unvan sayfasında kitabın adı *Kitâbü'n-nevâzil* diğeri ise *Kitâbü'n-nevâzil fi'l-fıkıh* olarak kaydedilmiştir. Her

iki sayfada da fihrist vardır. İlkinde metinde yer alan tüm konuların başlıkları kayıtlı olup herhangi bir eksik olmadığını ifade etmek için “ve hüve’t-temâm” ifadesi kullanılmıştır. İkinci unvan sayfasında ise “temme fihrisü’n-Nevâzil” yazılmasına rağmen eserin son iki başlığı eksiktir.

Nüshanın herhangi bir yerinde temellük kaydına rastlayamadık. Ancak unvan sayfasında, kitabın sonunda ve yer yer varak hamişlerinde tarihsiz vakıf mühürleri vardır. Mukabele kaydına rastlayamadık. Hamişlerde yer yer tashih notları ve alt başlıklar düşülmüştür. Takibe uygulanmıştır. Yazmada herhangi bir eksik olmayıp varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nesih yazısıyla yazılan eserde siyah mürekkep kullanılmıştır. Bap başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha harekesiz ve okunaklıdır. Murad Molla nüshası genellikle isabetli olmasına rağmen önemli eksiklikler içermektedir. Yukarıda yazmada üç ferağ kaydının geçtiğini ifade etmiştik. Bütüncül olarak mütalaa edilebilmesi için tüm kayıtları metinde olduğu gibi birlikte vermek isabetli olacaktır:

تم الكتاب بحمد الله وعونه ومنه، والحمد لله رب العالمين في شهر ربيع الآخر سنة سبعين وتسع مئة... وكتب من نسخة عليها: "وكتبه أحمد بن عبد القائد أبو شجاع الثلجي، وفرغ منه وقت صلاة العصر يوم الثلاثاء من ذي الحجة سنة ثلاث عشرة وأربع مئة...". وكان الفراغ من هذا الكتاب في شهر رمضان المعظم سنة تسع وسبعين وتسع مئة...

2.17. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2414

Nüsha 281 varak olup her sayfada 23 satır vardır. 985 (1577) tarihinde istinsah edilmiştir. Zahriyyede padişah tuğrası ve Sultan II. Mahmut’un mührü bulunmaktadır. Bunun dışında nüshanın bazı sayfalarında silik mühürler vardır. Unvan sayfasında eserin adı *Kitâbü Fetâvâ’n-nevâzil* olarak kayıtlıdır. Burada bazı fevâid kayıtları ve alıntılar yer almaktadır. Nüshanın herhangi bir yerinde mukabele kaydına rastlayamadık. Yazmanın hamişlerinde yer yer önemli tashih ve bilgi notlarının yanı sıra nadir de olsa *Zehîra, el-Fetâvâ’z-Zahîriyye* ve *el-Fetâvâ’t-Tatarbâniyye* gibi eserlerden alıntılar vardır. Hamişte alt başlıklara bazen siyah bazen kırmızı mürekkeple “matlab” kelimesine yer verilmiştir.

Nüsha tam değildir. Eserin son iki bahsi olan *Hikâyât* ve *Târîh* bölümleri nüshada mevcut değildir. Bundan dolayı nüshanın ferağ kaydına ve müstensihine ulaşamadık. *Bâbü’r-reddi a’la’l-Cebmiyye*’nin son iki satırından itibaren nüsha-

nın son bölümü eksiktir. 274 numaralı varâğın zahr bölümünün son kelimesiyle *Kitâbü'n-nevâzil* eserinin istinsahı bitmektedir. Aynı varâğın vech kısmının ilk kelimesiyle birlikte farklı bir esere geçiş yapıldığı hem metin içeriğinden hem de yazı stilinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda verilen ve 985 olarak belirtilen istinsah tarihi *Kitâbü'n-nevâzil*'in değil; 274. varâğın vech kısmından itibaren kaleme alınan eserin yazım tarihidir. Buna ilaveten 225 numaraları varâğın vech; 226 varâğın zahr kısımları ya boş bırakılmış ya da yazılıken aşırı deformeye uğrayıp yazılar silinmiştir. Dolayısıyla burada yer alması gereken *Bâbü'l-müsâkât*'ın (diğer nüshalarda *Bâbü's-şirb* olarak geçmektedir) son bölümüyle *Bâbü's-şerike*'nin ilk bölümü eksiktir. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Ancak numaralandırma esnasında sehven 139 sayısı peş peşe iki defa yazılmıştır.

Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmış olup harekesiz ve okunaklıdır. İlk altı varaktaki ana metin kırmızı mürekkep kullanılarak cetvel ile çerçeve içine alınmıştır. Fihrist kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Fihristte ve metinde bazı bapların adında değişiklik var iken bazıları “mes'ele” ismi altında kaydedilmiştir. Diğer bir kısmında ise bap başlığı yazılması gereken yer boş bırakılmıştır. Örneğin *Bâbü's-şirb*, *Bâbü'l-müsâkât*; *Bâbü'l-mevârîs*, *Bâbü'l-ferâid*; *Bâbü fadli ehli'l-fıkıh* ise *Bâbü medbi'l-fıkıh* olarak kaydedilmiştir. Yine *Rehin*, *Sulh*, *Kerâhiye* ve *Mesâilü şettâ müteferrika* gibi baplarda bu isimler yerine “mes'ele” başlığı kullanılmıştır. *Bâb mine's-salât*, *Bâbü't-te'vîlât* ve *Bâbü'l-fetvâ* gibi başlıklar ise kaydedilmemiş olup yerleri boş bırakılmıştır. Her ne kadar bap başlıklarında değişiklik veya eksiklik var ise de son iki bölümü ve *Bâbü'l-müsâkât*'ın son bölümüyle *Bâbü's-şerike*'nin ilk bölümü dışında yazmada eksik yoktur. Nüsha genellikle isabetlidir.

2.18. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 725

250 varak olan bu nüshanın istinsah tarihine veya müstensihine rastlayamadık. Her sayfa 25 satırdan oluşmaktadır. Yazmanın unvan sayfasında, son sayfasında ve yer yer varakların turre kısımlarında kitabın vakfedildiğine dair 1033 tarihli silik mühürler bulunmaktadır. Zahriyyede kitabın adı *Mecmû'u'n-nevâzil* olarak kayıtlıdır. Aynı sayfada müellifin tam ismi, hocası ve bazı meşhur kitapları yazılmış, Hanefî mezhebinde aynı isimde başka bir müellifin olduğuna da işaret edilerek bir anlamda *Kitâbü'n-nevâzil* sahibi Semerkandî ile diğer Semerkandî'nin karıştırılmasının önüne geçmek istenmiştir. Varak numaralı mutat yer olan varakların sol üst köşesine düzenli olarak kaydedilmiştir.

Yazmada fihrist bulunmamaktadır. Varakların zahr bölümünde takibe uygulanmıştır. Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmış olup metin cetvel ile çerçevellenmiştir. Bap başlıklarında ve meselelerin başlangıcında yer alan “süile”, “kâle” ve “ze-kera” gibi ifadelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha Nesih yazısıyla yazılmış olup harekesiz ve son derece okunaklıdır. Metnin hamişinde yer yer tashih, bilgi notları, alt başlıklar ve mukabelenin geldiği yeri bildirmek amaçlı kullanılan “be-leğa” kaydı düşülmüştür. Hamişlerde “mühimme”, “mühimme cidden”, “mühim”, sonunda soru işareti bulunan “mühimme ğarîbe?”, “ġarîbe”, “matlab”, “mühimme tüktebü”, “mühimme tühfazu”, “kâidetün mühimme mühimme tühfazu” gibi çok sayıda kayıt mevcuttur. Ayrıca musahhah tarafından metinde yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamişe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ط” harfi yazılıp altına isabetli ifade konulmuştur. Bu tür tashih ve düzeltmeler, genellikle metinde vuku bulan müzekker/müennes, irap ve hareke hataları için düşülmüştür. Nadir de olsa başka bir nüshanın ifadesine işaret etmek için “mahtût” yani “başka bir yazmada” anlamına gelen “ط” harfi ve işaret edilen yazmanın ilgili ifadesi kaydedilmiştir.

Nüshanın kimin tarafından tashih ve mukabele edildiğine dair kesin bir ifade bulunmasa da 59 numaralı varakta Sâdır Zâde’nin hattıyla olduğu belirtilen bir not düşülmüştür. Yazmada geçen notların da bu şahsa ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nüsha tamdır. Ancak bir önceki nüsha olan Damad İbrahim Paşa, nr. 724 nüshasında olduğu gibi yazmanın son iki başlığı diğer nüshalarda yoktur. İki başlıktan birincisi *Bâbü’l-hiyel ve’l-mehâric* adı altındadır ve 241 numaraları varaktan 249 numaraları varağa kadar devam etmektedir. Bu bölümün *Kitâbü’n-nevâzil* kitabından olmadığını, gerekçeleriyle bir önceki yazmada söylemiştik. Hatta bu nüshada söz konusu gerekçelerin doğruluğu ortaya çıkmıştır. Nitekim bu yazmada *Kitâbü’n-nevâzil*, yine Semerkandî’nin diğer bir eseri olan *‘Uyûnü’l-mesâil* ile aynı mecmuada yer almıştır. Araştırma sonucu *Bâbü’l-hiyel ve’l-mehâric* adlı babın içindeki tüm mesele ve fetvaların *‘Uyûnü’l-mesâil* adlı eserde olduğunu tespit ettik.¹⁷ Dolayısıyla müstensih bunu sehven *Kitâbü’n-nevâzil* kitabına ilave etmiş olmalıdır. 249 numaralı varakta nüshadaki son başlık *Mesâil lem tedhul fi’l-ebvâb* adındaki baptır. Ancak bu son başlık içerisinde yer alan meselelerin tamamı diğer tüm nüshalarda *Kitâbü’n-nevâzil*’in orijinal metninde ilgili başlıklar altında serpiştirilmiş olarak mevcuttur. Muhtemelen müstensih, unutarak yazmadığı meseleler için ese-

17 Bkz. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *‘Uyûnü’l-mesâil*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 725), 341^a.

rin sonunda ayrı bir başlık açmış olmalıdır. Damad İbrahim Paşa nüshası son derece itina ile hazırlanmış olsa da içinde eksik cümle ve paragraflar mevcuttur.

2.19. Mısır Ezher Kütüphanesi, nr. 44450

Bu nüsha 223 varak olup her sayfada 25 satır vardır. 3 Rabiussani 1062 (1652) tarihinde istinsah edilmiştir. Zahriyyede 1293 (1876) tarihli bir adet temellük kaydı ve vakıf mührü vardır. Aynı sayfada Semerkandî hakkında bir sayfaya yakın bilgi bulunmaktadır. Unvan sayfasından bir önceki sayfada, yazı tipinden de anlaşılacağı üzere yazmaya sonradan eklenmiş detaylı bir fihrist yer almaktadır.

Varak hamişlerinde yer yer “matlab”, “mimmâ yühfazu” gibi alt başlıklar, tas-hih ve bilgi notları mevcuttur. Müstensihin, mâlikin/nüsha sahibinin veya muka-bele yapanın önemli gördüğü, üzerinde durulması gereken ibareler için kullandığı “قف” kaydı¹⁸ zaman zaman hamişlerde yerini almıştır. Nüshanın başka bir nüshayla karşılaştırıldığını gösteren “Başka bir mahtût/yazma” anlamına gelen “ط” harfiyle “Başka bir nüsha” anlamında kullanılan “خ” harfi de nüshanın farklı kısımlarında yer almaktadır. Takibe uygulanmıştır.

Nesih yazısıyla istinsah edilen nüsha harekesiz ve okunaklıdır. Siyah mürekkep kullanılmıştır. Bap başlıkları ve yer yer fetva/mesele başlarındaki “süile”, “ve süile” gibi ifadeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varakların vech bölümlerinde üç farklı numaralandırma kullanılmıştır. Bunlardan birincisi metnin üstünde siyah kurşun kalemle sonradan eklenmiş olup zahriyye ve önceki varakları da sayıya dâhil ettiği için diğer numaralandırmalardan iki sayı fazladır. Nüshanın orijinal numaralandırması mutad yeri olan sayfanın sol üst köşesinde siyah mürekkeple kaydedilmiştir. Burada, zahriyye ve önceki sayfalar numaralandırmaya dâhil edilmemiştir. Ancak bu sayımda 166 sayısı atlanmıştır. Muhtemelen bu karışıklığı önlemek için metnin sol üst köşesinde sonradan mavi tükenmez kalemle üçüncü bir numaralandırma ilave edilmiş, böylece en doğru sayıyı veren numaralandırma eklenmiştir. Yukarıda verdiğimiz varak numarasında bu üçüncü ve sonradan ilave edilen sayımı esas aldık. Nüshanın ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم الكتاب بحمد الله وعونه، وحسن توفيقه، وصلى الله على سيدنا محمد بتاريخ نهار
الثلاثاء لثلاثة أيام خلت من شهر ربيع الثاني من شهر سنة اثنين وستين وألف.

18 Yılmaz, *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuzu*, 161.

2.20. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, nr. 683

Bu nüsha 271 varak olup her sayfada 27 satır vardır. 10 Zilkade 1083 (1673) tarihinde istinsah edilmiştir. Üzerinde temellük kaydı bulunmaktadır. Zahriyye, eserin ilk ve son sayfalarıyla yer yer varak hamişlerinde 1259 (1842) tarihli mühürler vardır. Bunun yanında “İnnemâ li külli'm-ri'in mâ nevâ” içerikli bir mühür de nüshanın çeşitli kısımlarında mevcuttur. Unvan sayfasında eserin adı kayıtlı değildir. Ancak ciltte yer alan sertabın kapattığı ön bölümde eserin adı *Nevâzil* olarak yazılmıştır. Kitabın fihristi unvan sayfasından önceki sayfada düzenlenmiştir. Herhangi bir mukabele kaydına rastlayamadık. Tashih notları, “matlab” adı altında alt başlıklar, metinde geçen “ğurra”, “surra” gibi kimi ifadeleri açıklamak üzere çeşitli bilgi notları düşülmüştür. Nüsha tam olup eksik kısmı yoktur. Takibe uygulanmıştır. Varak numaralandırması müstakil olarak iki defa yapılmıştır. Nitekim varağın vech kısmının sol üst bölümünde yazılan ve orijinal olan numaralarda sayı atlama gibi yanlışlıklar yapılmıştır. Bundan dolayı yazmanın tekrar numaralandırılmasına ihtiyaç duyulmuş ve yeni numaralandırma, aynı sayfada metni çevreleyen cetvelin sol üst köşesine siyah kurşun kalemle uygulanmıştır. Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıklarıyla fetva başlarındaki “süile”, “ruviye”, “kâle” gibi ifadelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha Nesih yazısıyla yazılmış olup harekesiz, tertipli ve son derece okunaklıdır. Müstensih adına rastlayamadık. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa nüshası, bazı önemli eksiklere rağmen sağlam ve isabetli nüshalardandır. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

تم الكتاب المبارك بكماله بحمد الله تعالى وعونه، وحسن توفيقه في العشر الأول من شهر ذي القعدة سنة ثلاث وثمانين وألف والحمد لله وحده.

2.21. Kayseri İl Halk Kütüphanesi, Raşit Efendi, nr. 26869

Bu nüsha 183 varaktır. Her sayfa 35 satır vardır. 12 Zilhicce 1092 (1681) tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshanın sonunda aşağıda orijinal metnini de vereceğimiz ferağ kaydından, elimizdeki nüshanın 10 Ramazan 756 (1355) tarihli bir nüshadan istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Zahriyyeden önceki sayfada bir vakıf kaydı bulunmaktadır. Unvan sayfasında ise birer adet temellük ve vakıf kaydı mevcuttur. Bu sayfadaki vakfiye Kayserili Sadrazam Mehmet Paşa'ya (v. 1728) ait olup yazma, kendisi tarafından Kayseri'nin Erkilet köyünde inşa ettirdiği camiye vakfedilmiştir. Vakıf kelimesi yer yer nüsha hamişlerine düşülmüştür. Yazmanın fihristi olmadığı gibi hamişlerde tashih, bilgi notu, alt başlık veya alıntılar yoktur. Mukabele ifadesine veya sembolüne de rastlayamadık.

Nesih yazısıyla istinsah edilen nüsha harekesiz, oldukça okunaklı ve tertiplidir. Yazmada siyah mürekkep kullanılmış olup bap başlıkları ve fetva/mesele başlarındaki “süile”, “ve süile” gibi ifadeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varakların zahr bölümlerinin sol alt kısmında takibe vardır. Varak numaraları ilk yüz varakta düzenli olarak ve günümüz Arap rakamlarıyla verilmiştir. Bundan sonra yazmanın orijinal numaralandırılmasına devam edilmemiş olup varak numaraları, 130 numaralı varğa kadar düzenli olarak; bundan sonra ise her on varakta bir günümüz Latin rakamlarıyla sonradan ilave edilmiştir. Müstensihin adı Ahmet Ebû Râcî b. Abdilcevâd el-Hureysî'dir. İlki nüshanın aslına, diğeri elimizdeki tali nüshaya ait olmak üzere iki ferağ kaydı aşağıdaki gibidir:

تم الكتاب المبارك بكماله بحمد الله وعونه في العشر الأول من شهر رمضان من شهر
سنة ست وخمسين وسبع مئة... وكان الفراغ من نسخه يوم الأحد المبارك ثاني عشر شهر ذي
الحجة ختام سنة اثنين وتسعين وألف، غفر الله لكاتبه وقارئه.

2.22. Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 565

Nüsha 322 varaktır. Her sayfada 27 satır vardır. Şevval 1095 (1684) tarihinde istinsah edilmiştir. Elimizdeki nüsha, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye Hanefî Fıkhî bölümünde 565 numarayla kayıtlı bir mikrofilmidir. Tanıtım etiketinde eserin adı *en-Nevâzil mine'l-fürû* olarak kayıtlıdır. Unvan sayfasında ve bir önceki varakta eserin fihristi varak numaralarıyla birlikte verilmiştir. Zahriyyede 1193 (1779) tarihli vakıf mührü vardır.

Nüshada tashih kayıtları ve yer yer “matlab”, “te’emmel” gibi kayıtlar mevcuttur. Takibe metodunun uygulandığı nüsha Nesih yazısıyla yazılmıştır. Nüshanın mikrofilme siyah beyaz olarak aktarılmasından dolayı orijinal metinde kullanılan renkleri tespit edemedik. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nüsha tamdır. Ancak nüsha mikrofilm formatına geçirilirken okunaksız hale gelmiştir. Varaklar koyu siyah, metin açık ton siyah şeklindedir. Nüshanın tamamında özellikle varakların sol tarafında metni okunaksız hale getiren beyazlıklar vardır. Bu haliyle nüshadan istifade etmek pek mümkün gözükmemektedir. Nüshanın ferağ kaydında istinsah tarihi ve müstensih adı yer almaktadır. Nüshanın müstensihi, Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 418 nüshasının da yazarı olan İsa b. Hüseyin b. ‘Acüze/’Acze(?)’dir. Ferağ kaydı şu şekildedir:

تم الكتاب المبارك بكماله...؟؟؟ شوال من شهر سنة خمسة وتسعين وألف...

2.23. Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 418

Nüsha 413 varak olup her sayfada 25 satır vardır. 27 Şevval 1101 (1690) tarihinde istinsah edilmiştir. Üzerinde bir adet temellük kaydı bulunmaktadır. Kayıtta “min kütübi Yahyâ Paşa dâme sa‘duhu” yazılıdır. Zahriyye ve kapak dâhil eserin hiçbir yerinde kitap ismi geçmemektedir. Eserin ilk ve son sayfalarıyla yer yer varak hamişlerinde 1173 (1759) tarihli mühürler vardır.

Yazmada fihrist ve mukabele kaydı yoktur. Varak numaraları Latince ve siyah kurşunla düzenli olarak verilmiş olup 395 numaralı varak hariç eserde eksik kısım yoktur. Takibe uygulanmıştır. Metin cetvel ile çevrelenmiş olup turre bölümüne az da olsa tashih ve bilgi notları düşülmüştür. İstinsah aşamasında asıl nüsha hariç en az bir nüshadan daha istifade edildiği, hamişte “nüsha” anlamına gelen “ن” harfinden anlaşılmaktadır. Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmış olup bap başlıklarıyla fetva başlarındaki “süile”, “ruviye”, “kâle” gibi ifadelerde ve her fetva sonundaki fasılalarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha Nesih yazısıyla yazılmış olup harekesiz, tertipli ve son derece okunaklıdır. Bazı önemli eksiklere rağmen yazma sağlam ve isabetlidir. Nüsha İsa b. Hüseyin b. ‘Acüze/’Acze(?) tarafından istinsah edilmiştir. Ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

وكان الفراغ من كتابة هذا الكتاب في سابع عشرين من شوال سنة إحدى ومئة وألف...

2.24. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 724

Bu nüsha 368 varaktır. Kapaktan sonraki ve fihristin yer aldığı varaklar ile zahriyyeyi saymazsak nüsha 365 varaktır. Nitekim bu üç varak, orijinal numaralandırmaya dahil edilmemiştir. Her sayfada 23 satır vardır. 20 Rabîulevvel 1103 (1691) tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshanın unvan sayfasında, son sayfasında ve yer yer varakların turre kısımlarında yazmanın Damat İbrahim Paşa tarafından vakfedildiğine dair tarihsiz mühürler bulunmaktadır. Mühürlerden biri Arapça, diğeri Osmanlıcadır.

Kapaktan hemen sonraki varakta kitabın adı *Mecmû’u’n-nevâzil* olarak kayıtlıdır. Başında, sonunda veya hamişinde herhangi bir mukabele kaydına rastlamadık. Varak numaraları tek tek değil; her on varakta bir verilmiştir. 55 numaralı varaktan itibaren her beş varakta bir nüshanın sol üst köşesine varak numarası yazılmıştır. Varak numaralandırmasında günümüz Latin rakamları kullanılmıştır. Dolayısıyla varak numaraları, nüshaya sonradan dahil edilmiş olup orijinal değildir. Nüsha tamamen siyah mürekkeple yazılmış ve metin cetvel ile çerçevelenmiştir. Varakların

zahr bölümünde takibe uygulanmıştır. Bap başlıklarında ve meselelerin başlangıcını göstermek amaçlı kullanılan işaretlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Fihrist tablo halinde oldukça düzenli ve açık bir şekilde siyah mürekkeple; bap numaraları ise kırmızı mürekkeple kaydedilmiştir. Nüsha Nesih yazısıyla yazılmış olup hareketsiz ve son derece okunaklıdır. Metnin hamişinde herhangi bir tashih veya bilgi notu yoktur. Başka bir ifadeyle yer yer vurulan vakıf mühürleri, varak sayıları, takibeler ve sadece bir yerde metinde geçen kelimenin verilen manası dışında varakların turre kısımlarında hiçbir ifade, tashih, düzeltme, not veya alıntı bulunmamaktadır.

Tam olan bu nüshada son iki başlık diğer nüshalarda yoktur. İki başlıktan birincisi *Bâbü'l-biyel ve'l-mehâric* adı altındadır ve 351 numaraları varaktan 364 numaraları varağa kadar devam etmektedir. Bu bölüm *Kitâbü'n-nevâzil* kitabından değildir. Çünkü elimizdeki hiçbir nüshada bu bölüm ne fihristlerde ne de ana metinlerde yer almamaktadır. Müstensih'in kendi nüshası için asıl aldığı nüsha bir mecmua içerisinde olması muhtemeldir. Böylece bu bölümü *Kitâbü'n-nevâzil*'den sanıp eklemiş olabilir. 364 numaralı varakta nüshadaki son başlık *Mesâil lem tedbul fi'l-ebvâb* adındaki bap'tır. Ancak bu son başlık içerisinde yer alan meselelerin tamamı diğer tüm nüshalarda *Kitâbü'n-nevâzil*'in orijinal metninde ilgili başlıklar altında serpiştirilmiş olarak mevcuttur. Muhtemelen müstensih, metnin çevrelediği cetvel dışına herhangi bir tashih notu koymak istemediğinden dolayı sehven yazamadığı meseleler için eserin sonunda ayrı bir başlık açmıştır.

Damad İbrahim Paşa nüshası son derece itina ile hazırlanmış olsa da azımsanmayacak kadar eksik cümle ve paragraf içerir. Nüshanın ferağ kaydında müstensih adı Mustafa Hâfiz olarak kaydedilmiştir. Ferağ kaydında şu ifadeler yazılıdır:

قد تم هذا الكتاب بعون الله الوهاب... في ليلة الخميس الذي هو العشرون يوما من شهر ربيع الأول لسنة ثلاث ومئة وألف من هجرة من له العز والشرف...

2.25. Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 41910

Nüsha 303 varaktır. Her sayfada 29 satır vardır. Şaban 1104 (1728) tarihinde istinsah edilmiştir. Elimizdeki nüsha Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye Hanefi Fıkıhı bölümünde 1997 numarayla kayıtlı yazmanın bir mikrofilmidir (6398). Tanıtım etiketinde eserin adı *en-Nevâzil mine'l-fetâvâ* şeklinde kayıtlı olup unvan sayfasında *Kitâbu nevâzili's-Semerkandî* olarak yazılmıştır. Fihristten önceki sayfada 1202 (1787) ve 1330 (1991) tarihli temellük kayıtlarının yanı sıra Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'nin

mührü bulunmaktadır. Bundan önceki sayfada ise çeşitli fevâid kayıtları ve yine Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'nin mührü yer almaktadır. Bu iki varaktan sonraki iki varakta, yazmanın fihristi varak numaralarıyla birlikte tablo halinde verilmiştir. Fihristin ikinci sayfada biri 1235 (1931) tarihli iki temellük kaydı daha vardır.

Nüshanın 94 numaralı varağına kadar “mes'ele”, “matlab”, “matlab mühim”, “fâide”, “kavlühü”, “hâzâ matlabün nefîs”, “nükte”, “şiiir”, “hadîs”, “el-hadîsü's-şerîf”, “ta'rîf”, “Fârisî”, “lüğa Fârisiyye”, “ğarîbe”, “le'allehü” gibi çok sayıda alt başlık, bilgi notu ve tashih kayıtları mevcuttur. Metinde bir kelimenin yerinin boş bırakıldığını ifade eden “beyâd” kelimesi de yer yer hamîşte bulunmaktadır. Varak kenarlarına yazmanın asıl nüsha hariç başka nüsha veya nüshalarla karşılaştırıldığını ifade eden “ن” ve “نسخة” gibi kayıtlar düşülmüştür. Takibe metodunun uygulandığı nüshada Nesih yazısı kullanılmış olup yazı harekesiz ve okunaklıdır. Nüshanın mikrofilme siyah beyaz olarak aktarılmasından dolayı orijinalinde kullanılan renkleri saptayamadık.

Nüshanın ferağ kaydında istinsah tarihi ve müstensih adı yer almaktadır. Nüsha yazarı, Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 418 ve Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, nr. 565 nüshalarının da müstensihisi olan İsa b. Hüseyin b. 'Acüze/'Acze(?)'dir. Ferağ kaydı şu şekildedir:

تم الكتاب المبارك بكماله بحمد الله وعونه وحسن توفيقه في العشر الأخير من شعبان
المكرم سنة أربع ومئة وألف من هجرة من له العز والشرف...

2.26. Medîne Mahmûdiyye Kütüphanesi, nr. 6696

Bu nüsha 339 varak olup her sayfada 21 satır vardır. Yazma Medîne el-Câmiatü'l-İslâmiyye (Medîne İslam Üniversitesi) Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde bulunmaktadır. Nüshanın istinsah tarihi veya müstensih adına rastlayamadık. Ana metinden önce unvan sayfası dâhil toplam dokuz varak vardır. Bunlarda çok sayıda haşiye, not ve alıntı vardır. Zahriyyede biri 1135 (1722) tarihli üç adet temellük kaydı ve yazmanın Mahmûdiyye Medresesine vakfedildiğine dair bir kayıt yer almaktadır. Aynı sayfada çeşitli vakıf mühürleri de bulunmaktadır. Burada eserin adı *Fetâvâ nevâzili Ebi'l-Lays* şeklinde kayıtlıyken fihrist başında *Kitâbü'n-nevâzil*, kapaktan sonraki ilk varakta ise *Fetâvâ Ebi'l-Lays* olarak yazılmıştır. Unvan sayfasından bir önceki sayfada kitabın fihristi varak numaralarıyla birlikte verilmiştir. Bundan önceki yedi varak boyunca ve ana metin kenarlarında *Şerbu'l-Kudûri*, *Hizânetü'l-müftî*,

Cevâbirü'l-fetâvâ, *ed-Da'vetü'l-fasl*, *Hulâsa*, *Hizânetü'r-rivâye*, *Fetâvâ Kâdîbân*, *Sığ-nâkî*, *el-Fetâvâ et-Tatarhâniyye*, *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*, *el-Fetâvâ'l-Ğiyâsiyye*, *Edebü'l-kâdî*, *Şerbü'l-Vikâye* ve *Zebîra* gibi eserlerden çok sayıda alıntı yapılmıştır.

Hamişinde herhangi bir mukabeleye rastlayamadık. Varak kenarlarında çok sayıda not ve yukarıda adını verdiğimiz eserler dâhil birçok kitaptan alıntılar vardır. Nüsha tamdır. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Metin cetvel ile çerçevelenmiş olup siyah mürekkeple yazılmıştır. Takibe metodu uygulanmıştır. Metinde yanlış olduğu düşünülen ibareler için hamîşe “zâhir” yani “doğru ifade” anlamına gelen “ط” harfi yazılıp altına isabetli ifade konulmuştur. Nadir de olsa başka bir nüshanın ifadesine işaret etmek için “mahtût” yani “başka bir yazma” anlamına gelen “ط” harfi ve işaret edilen yazmanın ilgili ifadesi kaydedilmiştir. 328 numaralı varaktan başlamak suretiyle eserin son varağı olan 339. varağa kadar varağın orta kısmında oluşan beyazlıktan dolayı buraya tekabül eden metin okunamamaktadır.

2.27. Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 13924

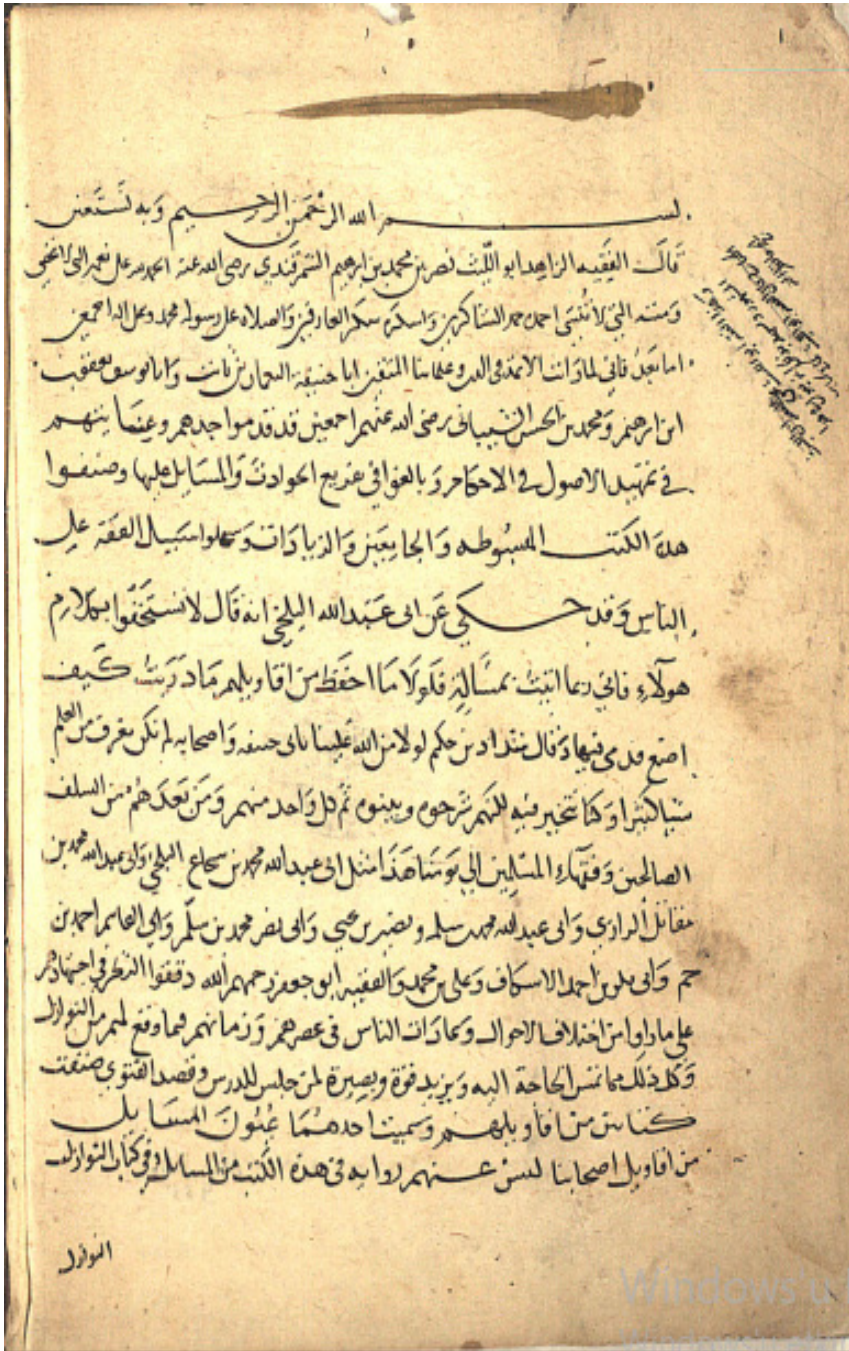
Bu nüsha 410 varak olup her sayfada 21 satır vardır. Yazma Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye 14930 numarayla kayıtlı bir mikrofilmidir. İstinsah tarihi veya müstensih adı yoktur. Son bölümleri eksiktir. Zahriyyede eserin adı *Kitâbü'n-nevâzil* şeklinde kayıtlıdır. Aynı sayfada kitabın fihristi bulunmaktadır. Ancak son bölümler fihristte yer almamaktadır. Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'nin mührü hariç herhangi bir vakıf mührü veya temellük kaydına rastlayamadık. Nüsha hamîşlerinde tashiî notları, yer yer “mes'ele”, “matlab” gibi alt başlıklar ve “lea'lehu” gibi düzeltmeler vardır. Varak kenarlarına yazmanın asıl nüsha hariç başka nüsha veya nüshalarla karşılaştırıldığını ifade eden “خ” ve “نسخة” gibi kayıtlar düşülmüştür. Yazmanın baştan sona mukabele edildiğini, nüshanın birçok yerinde düşülen “beleğa mukâbeleten” kaydından anlaşılmaktadır.

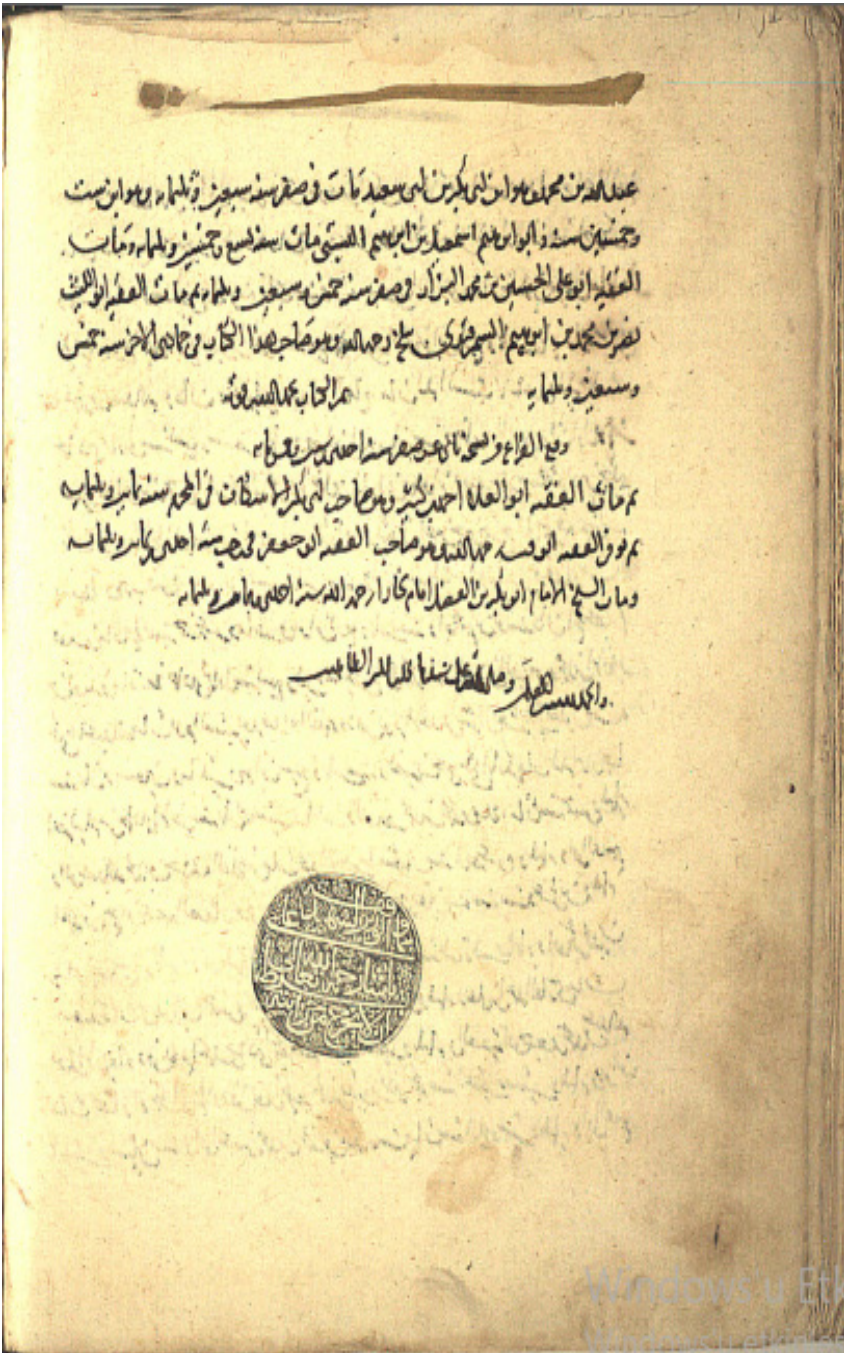
Takibe metodunun uygulandığı nüshada Nesih yazısı kullanılmış olup yazı harekesiz ve okunaklıdır. Varak numaraları düzenli olarak verilmiştir. Nüshanın mikrofilme siyah beyaz olarak aktarılmasından dolayı orijinalinde kullanılan renkleri saptayamadık. Ancak birçok nüshada olduğu gibi bap başlıkları ve mesele/fetva başlarında yer alan “süile” ifadelerinin kırmızı mürekkeple yazılmış olması muhtemeldir. Çünkü nüshanın tamamında söz konusu başlık ve ifadeler metne göre oldukça silik gözükmemektedir.

Sonuç

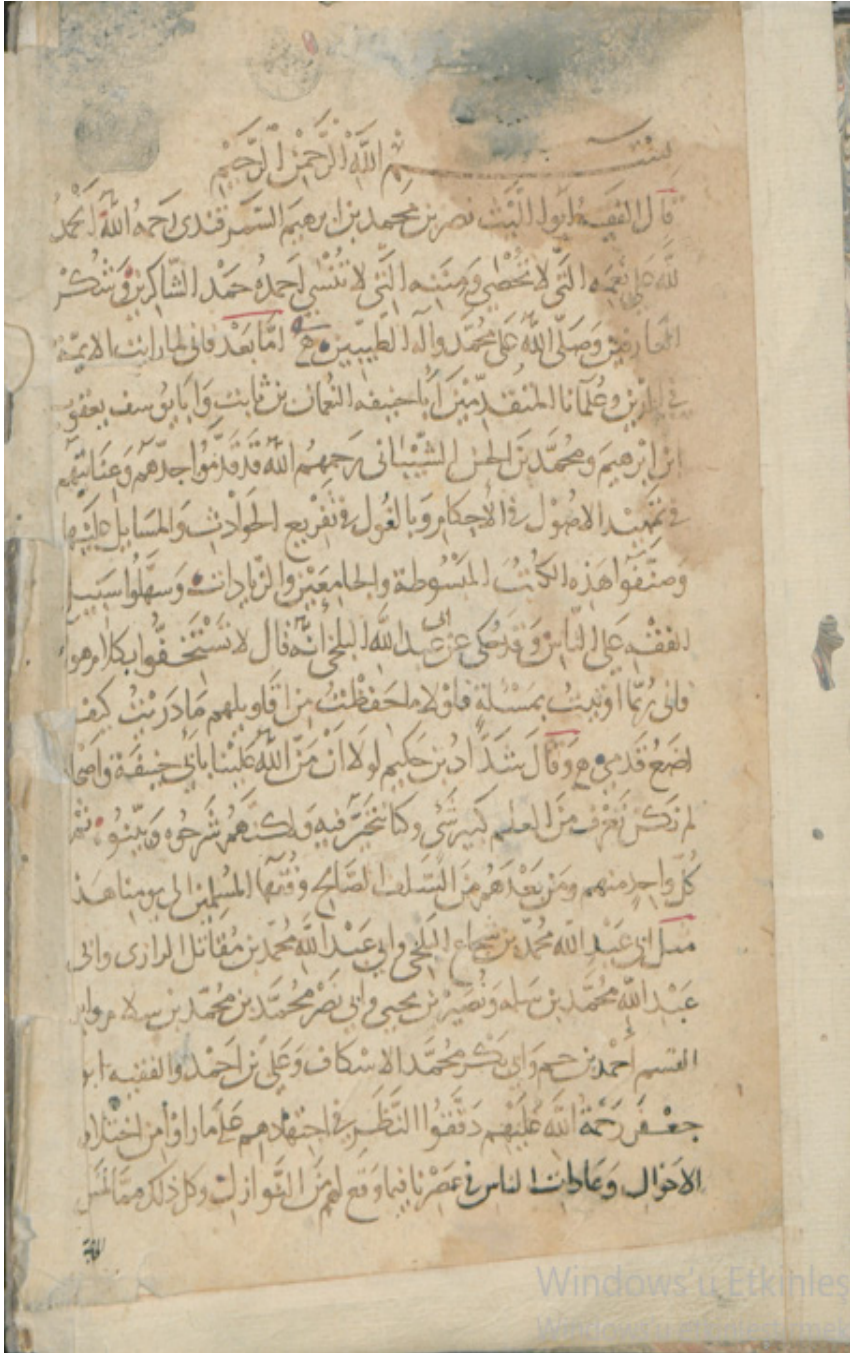
Hanefî mezhebinde temelde hükümlerin dayandığı üç ana kaynaktan ilk ikisini, İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivâye ve nâdiru'r-rivâye eserleri teşkil etmektedir. Bu iki tür eser mezhep hükümlerinin temel kurucu kaynaklarıdır. Boşluk doldurucu özelliği nedeniyle bu iki türe göre daha alt kategoride yer alan üçüncü türü ise vâkıât/nevâzil eserleri oluşturmaktadır. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i, vâkıât literatürünü başlatan ve sonraki telif çalışmalarına etki eden önemli bir eserdir. *Kitâbü'n-nevâzil*'e ait yazmaların tanıtım ve incelemesinin yapıldığı bu çalışmada farklı kaynaklara dayalı geniş bir tarama faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bu faaliyet neticesinde toplam kırk dokuz nüshaya ulaşılmıştır. Bunların on üçü farklı eserlere ait olmalarına rağmen kataloglara sehven *Kitâbü'n-nevâzil* olarak kaydedilmiş, dokuzu ise çeşitli sebeplerden dolayı temin edilememiştir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'ine ait olduğu saptanan ve temin edilen yirmi yedi nüshanın yirmi biri yurt içinde, altısı yurt dışında bulunan çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır.

Temin edebildiğimiz nüshaların tanıtım ve incelemesini yaptığımız bu makalede elde edilen genel sonuçlara bakıldığında söz konusu nüshalarda müellif nüshasına rastlanmamıştır. Yine tahkik ilminde bu nüsha türü kadar değerli kabul edilen müellifin okuduğu/müellife okunan veya müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüsha da mevcut değildir. Elimizdeki yazmaların istinsah tarihleri hicri VI.-XII. yüzyıllar arasında değişmekte olup en eskisi Semerkandî'den yaklaşık iki asır sonraya denk gelmektedir. Ancak bazı nüshaların asıllarının, müellifin vefatından yaklaşık kırk sene sonra kaleme alındığını, hatta bazılarının müellifin hayatında yazılan asıllardan istinsah edildiğini çeşitli kanıtlara dayanarak öğrenmiş bulunmaktayız. Nüshalar arasında sağlıklı ve eksik nüshalar bulunsa da eserin bilimsel edisyon kritiğinde kullanılabilme vasfına sahip çok sayıda sağlam ve güvenilir nüsha vardır. Son olarak temin edemediğimiz nüshaların buldukları kütüphaneler ve taşıdıkları katalog numaraları bilgi amaçlı çalışmaya eklenmiştir.





Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 935, vr. 322^b. Son Sayfa.



Kaynakça

- Bedir, Mürteza. *Bubara Hukuk Okulu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Demirci, Abdullah. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ençakar, Orhan. "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü". *İslam Araştırmaları Dergisi* / 44 (Temmuz 2020): 1-36.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn. *Şerbu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. Suriye: Matba'atü'l Me'ârif, 1301.
- Kaya, Eyyüp Sait. *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kaya, Eyyüp Sait. "Nâdirü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyyüp Sait. "Zâhirü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 935, 1a-323b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Dımaşk: Suriye Esed Kütüphanesi, 9862, 1a-200b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, A3459, 1a-392b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2252/2353, 1a-199b/1a-198b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kütüphanesi, A879, 1a-314b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Murat Molla Halk Kütüphanesi, 1179, 1a-177b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 960, 1a-243b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Manisa: Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, 692, 1a-292b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Afyonkarahisar: Afyon Gedik Ahmet Paşa Kitaplığı, 17409, 1a-267b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Manisa: Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, 690, 1a-374b.

- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Manisa: Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, 689, 1a-174b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Beyazıt Genel Kitaplığı, 18989, 1a-309b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Beyazıt Genel Kitaplığı, 2226, 1a-64b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2414, 1a-281b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Reşit Efendi, 274, 1a-198b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, 683, 1a-271b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Kayseri: Kayseri İl Halk Kütüphanesi, Raşit Efendi, 26869, 1a-183b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 418, 1a-413b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Murat Molla Halk Kütüphanesi, 1180, 1a-256b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Kahire: Mısır Ezher Kütüphanesi, 44450, 1a-223b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 724, 1a-368b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Âtîf Efendi Kütüphanesi, 01170, 1a-227b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 41910, 1a-303b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Medine: Medine Mahmûdiyye Kütüphanesi, 6696, 1a-339b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 725, 1a-250b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 565, 1a-322b.
- Semerkindi, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'n-nevâzil*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, nr. 13924, 1a-410b.
- Sezgin, Fuat. *Târîhü't-türâsi'l-'Arabî*. 10 Cilt. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: İdâratü's-sekâfe ve'n-neşir bi Câmî'ati'l-İmam Muhammd b. Suud, 1991.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Manuscripts of Kitāb al-nawāzil by Ab al-Layth al-Samarqandī: Introduction and Analysis

Abdullah DEMİRCİ

Unquestionably, one of the most important individuals in establishing the Iraqi-Ebu Hanifah legal tradition and forming its philosophy was Imam Muhammad bin Hasan al-Shaybani (d. 189/805). His writings, which are categorized as *Zahir al-Riwayah* (or *usūl*) and *Nadir ar-Riwayah* (or *nawadir*), mostly reflect the opinions of Imam Abu Hanifa (d. 150/767), Abu Yusuf (d. 182/798) and Muhammad, the founders of the sect. The basic founding beliefs and doctrines of the sect are included in the *Zahir al-Riwayah* works, which make up the foundation of the sect since they are considered to be strong and credible in terms of narrative. Besides this, Shaybani's *Nadir ar-Riwayah* works, which fall under a different category and are less reliable than the former, are regarded as the sect's secondary sources, or the co-founders' viewpoints and legal reasoning. These sources, which make up the first two of the three legal propositions of the sect, serve as the foundation for most of the jurisprudence and regulations formed from these provisions in the Hanafi school of law. The works of *waqiat/nawāzil* are the third legal proposition, which, unlike the other two, does not establish the law but rather sustains it and fills the void. While the legislative sources are based on the *ijtihad* of Abu Hanifah and his close circle, the writings of the *waqiat/nawāzil* type are primarily based on the opinions, suggestions, and jurisprudence of the jurists who could not personally meet the main founder of the school, Abu Hanifah, but who nonetheless learned from his pupils or were educated in later generations according to sectarian norms and developed competence in this field.

Among the sheiks that emerged in the regions of Belh, Bukhara and Iraq, the first example that recorded and compiled the views of particularly the sheiks of Belh on new events is the work titled *Kitab-al-nawāzil* by Abu Al-Layth Al-Samarqandī (d. 373/983). In addition to allowing for the creation of a new literature

in the Hanafi sect, this work also guided the direction of the *vaqiat* (*nawāzil*) literature that emerged later. *Kitab al-nawāzil*, which is the most important representation of the said literature that emerged in the 4th (10th) century AH and peaked in the 6th (12th) century AH mostly in the Bukhara region, also serves as the first example of its type.

In recent years, certain studies have been conducted on *Kitab al-nawāzil* in Turkey and foreign countries. Despite having numerous manuscripts, the work hasn't received appropriate critical attention. Although some volumes of *Kitab al-Nawāzil* are the subject of inquiry, few copies or copies of poor quality were employed in these studies. Since it is based on a single, imperfect manuscript, the edition that Darul Kutubul Ilmiyyah issued, which includes the full work, is far from being a scientific study. As can be seen, it is difficult to mention a reliable review of *Kitab al-Nawāzil*, which led a turning point in the Hanafi fiqh tradition. Therefore, integrating the work into the literature with a solid critical review will fill an important gap in the fiqh literature and particularly the Hanafi jurisprudential literature. In this direction, the first task is to access as many copies of the said work as possible and promote them. In the present article, the domestic and foreign copies of *Kitab al-Nawāzil* by Abu Al-Layth Al-Samarqandī accessed or identified will be introduced.

A wide literature review has been conducted on the written copies of *Kitab al-Nawāzil*. Although nearly fifty copies of *Kitab al-Nawāzil* have been identified in various libraries around the world, it was found that some of these were recorded into catalogues as *Kitab al-Nawāzil* by accident despite being different works. Certain accessed copies could not be obtained due to various reasons. The copies obtained do not contain the author's copy or copies that were read by the author or interchanged with the author's copy. Additionally, there is no chain of copies traced back to the author. The oldest of the copies traced back to the period ranging between the 6th-12th (12th-18th) centuries AH was written approximately two centuries after the passing of the author. However, as stated in the assignation record of certain copies, the originals of the said copies were written approximately forty years after the passing of the author. Despite not including such records - as can be understood from certain statements in the book's text - there are also copies which are understood to be traced back to the originals written during the lifetime of the author.

The promotional order of the copies was based on chronology. In the introduction of the copies, the copying dates (if available), location and the name of the copyist will be stated. Additionally, information will be provided regarding the writing (calligraphy) style of the copies, the number of lines and foils, records such as appropriation, foundation, vault, replication and, if available, seal inscriptions. In addition, it will be determined whether the copies are complete or incomplete. In general terms, the notes, annotations and comments in the sidenotes of the copies will be discussed, as well. If available, assignment records will be conveyed with original statements. As part of the copy review, library catalogues in Turkey as well as European, African, Asian and Arabic countries were examined in detail. As a result of the study, forty-nine (49) copies under the title *Kitab al-Nawâzil* attributed to Samarqandî were detected. Although thirteen of these were not *Kitab al-Nawâzil* by Samarqandî, they were catalogued with this name accidentally. *Mukhtarat Al-Nawâzil* by al-Marghinani was also attributed to Samarqandî by accident many times and entered the catalogues incorrectly. Our knowledge regarding nine of the remaining thirty-six copies is limited with the information in the catalogues. Despite numerous efforts from various channels, these nine copies could not be obtained. After eliminating these, all the twenty-seven copies remaining belong to *Kitab al-Nawâzil*.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Madhhab, Wākīāt, Nawâzil, Samarqandî, Kitâb al-Nawâzil, Copy.

Dede Halîfe'nin *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve ahkâmihâ ve maşârifihâ* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili

Öz: Bu makale, Dede Halîfe lakabıyla ün salan Kemâlüddin İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm (ö. 975/1567) tarafından kaleme alınmış *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve ahkâmihâ ve maşârifihâ* adlı eserin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Kanûnî Sultan Sulayman'ın (ö. 974/1566) oğlu Şehzade Muştafa'ya (ö. 960/1553) ithaf edilen bu eser Arapça olup, Beytümâl (devlet hazinesi) ile ilgili fikhî hükümleri ele alan değerli bir çalışmadır. Müellif eserde Beytümâl'a ait malların İslam hukuku kaynaklarınca ayrı ayrı dört bölüme ayrılacağını, her bölümün kendine özgü gelir kaynakları ve masraflarının olduğunu, dörde ayrılan bu malların birleştirilmesi ve belirlenen masraflarına aykırı tasarrufta bulunulmamasına özen gösterilmesi gerektiğini ayet, hadis ve İslam hukukçuların görüşleriyle vurgulamaktadır. Beytümâl'i konu edinen bu eser günümüzdeki her türlü insanî yardım kuruluşları ve kamu malı ile ilgilenen kuruluşlar için de adeta bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Çalışmamızda eser muhteva ve üslup açısından değerlendirilmiş, atıfları kontrol edilmiş ve kaynakları tespit edilmiştir. Ayrıca eserde geçen muğlak kelimeler izah edilmiştir. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında da detaylı bilgi sunmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku; Beytümâl; emvâli beyti'l-mâl; Dede Cöngi; Dede Halîfe; Bahşî.

الملخص

دراسة وتحقيق رسالة في أموال بيت المال، وأقسامها، وأحكامها، ومصارفها لدده خليفة

هذه المقالة عبارة عن دراسة حياة أحد الفقهاء البارزين في عهد الدولة العثمانية، وتحقيق رسالته السالفة الذكر التي كتبها إتحافاً للأmir مصطفى (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م) ابن السلطان سليمان القانوني (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٦م). فمؤلف هذه الرسالة هو الفقيه، اللغوي كمال الدين إبراهيم بن يحيى بن بخشي، الشهير بلقب دده خليفة. ولد المؤلف

Dr. İstanbul Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı mezunu. Araştırmacı. abdulhalikuygur@gmail.com. orcid.org/0000-0003-3890-4657.

ATIF: Uygur, Abdulhalik. "Dede Halîfe'nin *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmihâ ve ahkâmihâ ve maşârifihâ* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (Haziran/June 2022): 281-375.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 07.05.2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 23.06.2022
DOI: 10.5281/zenodo.6768573 İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

بقصبة سونسا التابعة لأماسيا بتركيا، وتوفي بمدينة بورصة في أواخر سنة ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م. وقد تناول المؤلف في هذه الرسالة التي كتبها باللغة العربية الأحكام الفقهية المتعلقة بأموال بيت المال؛ فبين أن أموال بيت المال تنقسم إلى أربعة أقسام، وأن لكل قسم حكما خاصا به، كما أن لكل قسم مصرفا خاصا به، وأنه يجب على السلطان أن يحرص على عدم الجمع بين هذه الأقسام، وأن يلتزم عند التصرف فيها بمصارفها المحددة في الشريعة الإسلامية. وقد قمنا في الجزء الأول من هذه المقالة بتقديم دراسة عن حياة المؤلف، وآثاره العلمية، كما حاولنا أن نقدم دراسة عن الرسالة من حيث المحتوى والأسلوب. وفي الجزء الثاني منها قمنا بتحقيق متن الرسالة. واعتقد أن هذه الرسالة بالإضافة إلى موضوعها الذي من أجله كتبت يمكن أن تكون بمثابة دليل إرشادي للمنظمات الخيرية والمؤسسات المالية اليوم.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية؛ بيت المال؛ أموال بيت المال؛ دده جونكي؛ دده خليفة؛ بخشي.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وبعد.

إن كلمة "بيت المال" استعملت في صدر الإسلام للدلالة على المبنى والمكان الذي تحفظ فيه الأموال العامة للدولة الإسلامية من المنقولات، كالقبيء وخمس الغنائم ونحوها، إلى أن تصرف في وجوهها. ثم تطور مفهوم بيت المال في العصور الإسلامية اللاحقة إلى أن أصبح يطلق على الجهة التي تملك المال العام للمسلمين، من النقود والعروض والأراضي الإسلامية وغيرها. ومن المعروف أن بعض وظائف بيت المال كانت قائمة منذ أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، ولكن أول ذكر لبيت المال في مصادرنا كان في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي اتخذ بيت مال بالسنح - إحدى ضواحي المدينة المنورة-، ثم انتظمت أمور بيت المال أكثر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث اتسعت الفتوحات، وكثرت موارد بيت المال، فأسس عمر بن الخطاب رضي الله عنه الديوان في المدينة سنة ٢٠هـ (٦٤١م) لإحصاء الناس وأعطيتهم، ثم توالى تأسيس الدواوين في بقية البلدان. وبعد عهد عمر رضي الله عنه استمر بيت المال يؤدي دوره طيلة العهود الإسلامية إلى أن جاءت النظم المعاصرة، فاقصر دوره في الوقت الحاضر - في بعض البلاد الإسلامية - على حفظ الأموال الضائعة، ومال من لا وارث له، وقام بدوره في غير ذلك وزارات المالية والخزانة.^١

ولقد اهتم الفقهاء ببيان موارد بيت المال، ومصارفه، ومدى سلطات الحاكم في التصرف فيه، والتدخل في شؤون الحياة الاقتصادية. فتناولوا في كتبهم المطولة مواضع بيت المال بشكل عام ضمن كتاب الزكاة، وكتاب السير. والبعض منهم أفردوا له كتباً مستقلة مثل الخراج لأبي يوسف (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م)، والخراج لأبي زكرياء يحيى بن آدم الكوفي

١ المال العام هنا: هو كل مال ثبت عليه اليد في بلاد المسلمين، ولم يتعين مالكه، بل هو لهم جميعاً.

٢ الموسوعة الفقهية الكويتية، ٨/٢٤٢.

(ت. ٢٠٣هـ/٨١٩م)، والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت. ٢٢٤هـ/٨٣٩م)، والأموال لابن زنجويه (ت. ٢٥١هـ/٨٦٥م)، والاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ/١٣٩٣م). ومنهم من حاول أن يجمع بعض أحكام بيت المال في مختصرات مثل: تحرير السؤال عما يحل ويحرم من بيت المال لمحمد بن محمد البلاطيسي الشافعي (ت. بعد ٨٨٤هـ/١٤٧٩م)^٣، وكشف الحال عن الوجوه التي ينتظم بها بيت المال لمحمد بن محمد الطالب المالكي المعروف بالتاودي (ت. ١٢٠٩هـ/١٧٩٥م).^٤ وهناك من اتجه في التأليف إلى شكل رسائل تتناول فيها بعض المواضيع التي رأوا الحاجة ماسة لمعالجتها مثل: قسم الفيء والغنائم للطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)،^٥ والرخصة العميمة في حكم الغنيمة لأبي إسحاق الفزاري الشافعي المعروف بابن الفركاح (ت. ٧٢٩هـ/١٣٢٨م)،^٦ والمظالم المشتركة لابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)،^٧ ورسالة في مسألة شراء السلطان الأرض من بيت المال لنفسه لابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)،^٨ ورسالة في بيت المال، وكيفية تصرفه، وفي مصارفه العشرة لملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨١م)،^٩ والرسالة العاشرية في بيت المال ومصارفها لبنياذ بن محمد المرزفوني العثماني المعروف بالمرزفوني (ت. بعد سنة ٩١٤/١٤٨٩)،^{١٠} والمبايعة في بيت المال لابن نُجَيْم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)،^{١١} وبغية الآمال في بيان حكم ما رُتِّب وأرْصِدَ من بيت المال لأحمد بن محمد مكي الحموي (ت. ١٠٩٧هـ/١٦٨٦م).^{١٢}

وهذه الرسالة التي ألفها دده خليفة (ت. ٩٧٥هـ/١٥٦٧م) يمكن تصنيفها ضمن الرسائل التي ألُفَّت من أجل معالجة قضايا معينة أحس مؤلفوها بضرورة إبرازها والتنبيه لها عبر أفراد

- ٣ فرغ من تأليفه في صفر، سنة إحدى وسبعين وثمانمائة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٣٥٧؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (الفقه وأصوله)، ٢/٣١٧؛ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ٥/٣٠٥٩.
- ٤ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ٤/٢٧٧٩.
- ٥ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٣٢٦.
- ٦ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ١/٢٨.
- ٧ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ١/٢٨٨.
- ٨ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ١/٣٦٤.
- ٩ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٥١.
- ١٠ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ١/٧٤٣.
- ١١ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (الفقه وأصوله)، ٩/٢٩.
- ١٢ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم لقره بلوط، ١/٤٩٣.

رسالة خاصة بموضوعها. فرسالة دده خليفة وإن كانت تتناول مواضيع بيت المال إلا أننا نرى أن مؤلفها من خلال هذه الرسالة يرسل رسائل مباشرة وغير مباشرة إلى السلطان، ويمكن أن نستخلصها في النقاط التالية:

١. الحث على الاهتمام ببناء المدارس الإسلامية.

٢. الحث على الاعتناء بالعلماء، والقضاة، ومن يتفرغ لمصلحة العامة، والسخاء في العطاء لهم.

٣. الالتزام بأحكام الشرع، والتحلي بالعدل والابتعاد عن الظلم.

ومن الملفت للنظر أن المؤلف في مقدمة هذه الرسالة أطنب في مدح السلطان مصطفى ابن السلطان سليمان القانوني (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م) الذي أتخف له هذه الرسالة إطناباً شغل من الرسالة حوالي ثلاث ورقات، وهذا جعلنا نستشعر وكأنه يريد أن يلاطفه، ويلين له القول، ويمهد لينصاع السلطان لما جاء في هذه الرسالة، ويستجيب لرسائله المباشرة وغير المباشرة، كما أنه من المحتمل أن بينهما علاقة ودية؛ فإن السلطان مصطفى كان تولى إمارة أماسيا-موطن المؤلف-، وكان محبوباً بين الجيش والعلماء، كما جاء في سيرته.

وهذه الرسالة تكتسب أهميتها إلى جانب كونها موجهة مباشرة إلى السلطان مصطفى ابن السلطان سليمان القانوني مما احتوت عليه من معلومات علمية قيمة مستقاة من أكثر من خمسين مصدراً، كما أنها يمكن أن تفيدها حتى في واقعنا المعاصر؛ بحيث تكون موجهة ومرشدة لكل من يشتغل في إدارة المال العام من جمعيات خيرية، ومؤسسات مالية.

والرسالة مع أهميتها العلمية والتاريخية لم تحقق بعد، فأحببت أن أزيل الغبار عنها، وأقدمها للمهتمين بموضوعها من الباحثين والعلماء، ولكن عانيت أثناء التحقيق من الأخطاء المشتركة الواقعة في النسخ بسبب عدم توفر نسخ أكثر من الرسالة، وأعتقد أن لها نسخاً في المكتبات، ولكن فهارس المخطوطات لم تسعفني في العثور عليها.

وأخيراً أشكر الحكيمين الذين أثريا هذه المقالة باقتراحاتهما القيمة، وأسهما في تقويم وتصحيح الأخطاء الواقعة فيها، كما أشكر القائمين على المكتبة السلিমانية الذين وفروا لي نسخ هذه الرسالة.

١. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

١، ١ اسمه ولقبه:

كمال الدين إبراهيم بن يحيى بن بَخْشِي بن إبراهيم الشهير بـ "دَدَه" خليفة^٢، وبـ "قَرَه دَدَه"^٣، وبـ "دَدَه أفندي"^٤؛ وبـ "دَدَه جُونُكِي"^٥.

١ ذكره نوعي زاده (ت. ١٠٤٥هـ/ ١٦٣٥م)، وحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م) بهذا الوصف، وزاد نوعي زاده وصف: «تاج الدين»، وذكره ابن العماد (ت. ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م) بوصف «برهان الدين». انظر: حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٧٨؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٥٤٧/٢؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٥٠٣/١٠.

٢ كلمة «دده» في اللغة التركية، تعني: الجد، والمربي، والشيخ، وصاحب الخبرة، وشخصا محترما في المجتمع. وهي عند بعض الطرق المولوية والبكتاشية والعلوية تطلق على دراويش ذوي مراتب معينة. انظر: Süleyman Uludağ, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/76.

٣ دَرَّ الحِجْب لابن الجنبلي، ٩٠/١؛ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٧؛ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٧٨؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٨٠/٢؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١١٣٩/٢؛ ٨٤٩/١؛ ١٥٤٧/٢؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٦٨/١؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٥٤٧؛ ٥٠٣/١٠؛ معجم المؤلفين لكحالة، ١٤٦/٨؛ ١٢٥/١.

٤ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٧٨؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١١٣٩/٢.

٥ معجم المطبوعات العربية والمعرّبة لسركيس، ١٥٠٦/٢؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٨/١. | حسب اطلاعي لم يلقبه بهذا اللقب إلا محمد طاهر البرصوي (ت. ١٩٢٥م) (*Osmanlı Müellifleri*, 1/298)، ثم اتبعه سركيس (ت. ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م)، وإسماعيل باشا (ت. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وأعتقد أن هذا ليس من ألقابه؛ وإنما هو اسم الشهرة لحاشيته المسماة بدده جونكي كما ذكره حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م) في كشف الظنون (١١٣٩/٢) وسلم الوصول إلى طبقات الفحول (٦٨/١). ولكون هذه الحاشية كتبت على نوع من الكراس المسماة بـ «جونك» اشتهرت باسم دده جونكي، بمعنى كراس أو مجموع دده. انظر:

Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/77.

٢, ١ نسبه:

لم يُذكر في كتب التراجم نسبه ما عدا كونه من الأتراك، وأنه من قصبة سُونسا من مدينة أماسيا؛^٦ فذكر في وصفه أنه صونسي،^٧ أماسي، رومي.^٨

٣, ١ مولده ونشأته ووفاته:

ولد المؤلف بقصبة سُونسا^٩ التابعة لمحافظة أماسيا بتركيا في أوائل القرن العاشر الهجري في حدود سنة ٩٠٥هـ/ ١٥٠٠م تقريبا، واشتغل بها بالدباغة إلى العشرين من عمره، ثم منّ الله تعالى عليه بطلب العلم، فصار من أعيان عصره وعلماؤه. وعاش في أماسيا إلى أن رحل إلى بورصة بعد الثلاثينات من عمره تقريبا وتوطن بها. وتوفي بمدينة بورصة في أواخر سنة ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م^{١٠} عن عمر ناهز سبعين سنة،^{١١} ودفن بساحة مسجد خوجة (الأستاذ) محمد القراماني (أو الكراماني) الواقع في داخل الزقاق المقابل للكنيسة الكبيرة الموجودة في سَبَّاشي بمدينة بورصة.^{١٢}

٦ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٧؛ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دوْئوك)، ص ٤٧٨-٤٧٩؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٦٨/١.

٧ درّ الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٠؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/٨٠.

٨ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٢٨.

٩ Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngü", 9/76. سونسا: أولوكوي |

١٠ لم يذكر ابن الحنبلي (ت. ٩٧١هـ/ ١٥٦٤م) والغزي (ت. ١٠٦١هـ/ ١٦٥١) تاريخ وفاته، وذكر ابن العماد (ت. ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م) أنه ممن توفي سنة ٩٦٦هـ/ ١٥٥٨م (شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٠٣)، ثم ذكره بوصف كمال الدين فيمن توفي سنة ٩٧٣ (شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٤٧)، وذكر الأيديني (ت. ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م) (العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٨)، وحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م) (كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٤٩؛ ٢/١١٣٩؛ ٢/١٥٤٧) أنه توفي سنة ٩٧٣هـ/ ١٥٦٦م. واضطرب قول حاجي خليفة، فذكر في كشف الظنون (١/٨٤٩؛ ٢/١١٣٩؛ ٢/١٥٤٧) أنه توفي سنة ٩٧٣، وذكر في سلم الوصول (١/٦٨) أنه توفي سنة ٩٧٥. واضطرب كلام كحالة (ت. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) أيضا، فمرة ذكر أنه توفي سنة ٩٦٦ اعتمادا على قول ابن العماد (معجم المؤلفين لكحالة، ١/١٢٥)، وتارات أخرى ذكر أنه توفي سنة ٩٧٣ (معجم المؤلفين لكحالة، ٤/١٤٤؛ ٨/١٤٦). ونحن اخترنا سنة ٩٧٥ تاريخا لوفاته بناء على ما نقل في المراجع التالية في الهامش التالي مما يؤيد أنه توفي سنة ٩٧٥.

١١ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دوْئوك)، ص 480؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ١/٦٨؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس، ٢/١٥٠٦؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٢٨. | اعتمدوا في تقرير هذا التاريخ على ما تشير إليه الحروف الأبجدية في قول بعض الشعراء في تاريخ وفاته: «كلشن جنات آكا ماوى أوله».

١٢ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y) 1/298.

٤, ١ مشايخه:

لم يذكر في كتب التراجم من أسماء مشايخه ما عدا مفتي أماسيا خطيب قاسم أو غلو^{١٣} الذي كان سببا في تركه مهنة الدباغة التي اشتغل بها سنين حتى أناف عمره على عشرين، وإقباله على تعلم العلم. فقد حدث له مع المفتي المذكور حادثة أثرت في نفسه، وأحس منها ازدياداً لنفسه بسبب جهله؛ فباع ما في دكانه واشترى مصحفاً، ولازم المفتي خطيب قاسم أو غلو. وبدأ تعلم العلم بتعلم قراءة القرآن، ثم قرأ على علماء عصره سائر العلوم من اللغة العربية والفقهاء والتفسير.^{١٤}

٥, ١ تلاميذه:

لم تتطرق كتب التراجم حسب اطلاعنا إلى أسماء تلاميذه، ومن المؤكد أنه تتلمذ على يديه عدد غفير من الطلبة في المدارس التي تولى التدريس بها؛ فإن المؤلف كما سنذكره في الفقرات التالية قضى معظم حياته بالتدريس في المدارس.

٦, ١ مكانته العلمية:

اشتغل بالعلم حتى صار من أعيان عصره وعلمائه، وله اليد الطولى في الفقه الحنفي والتفسير وعلوم اللغة العربية. وكان رحمه الله عالماً فاضلاً مجتهداً في اقتناء العلوم، وجمع المعارف، آية في الحفظ والإحاطة.^{١٥} قال ابن الحنبلي:^{١٦}

١٣ هو: «العالم الفاضل محيي الدين محمد بن قاسم بن يعقوب، الشهير بابن خطيب قاسم، المتوفى بقسطنطينية ليلة القدر سنة أربعين وتسعمائة، وله ست وسبعون سنة. ولد بأماسية، وقرأ على والده وعلى الأخوين لمولى محيي الدين وسنان باشا، ثم درس بمدارس، ثم نصبه السلطان بايزيد خان معلماً لابنه الأمير أحمد، وبعد وفاته أعيد إلى التدريس، وصار مفتياً بأماسية... وكان عالماً صالحاً، مشتغلاً بنفسه، له اطلاع عظيم على العلوم الغربية، كالوفيق والتكسير والجبر والموسيقا والرياضيات والشرعيات. وكان ينظم القصائد بالعربية والتركية، وكان له يد طولى في الوعظ. له مصنفات، منها: روض الأخبار في المحاضرات، وحواش على أوائل صدر الشريعة، وحواش على شرح الفرائض، وتحفة العُشاق». سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٣/٢٢٣.

١٤ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٧؛ حدائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٧٨-٤٧٩؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ١/٦٨؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٤٧.

١٥ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٧؛ حدائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٧٨-٤٧٩؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٤٧.

١٦ هو محمد بن إبراهيم بن يوسف الحلبي القادري الناظفي، رضي الله عنهما، (ت. ٩٧١هـ/ ١٥٦٤م).

«هو أول من درّس بمدرسة خسرو باشا بحلب، وأول من أفتى بحلب من الروميين. صحبناه، فإذا هو مفنّن ذو حفظ مفرط... وذكر هو عن نفسه أنه كان بحيث لو توجه إلى حفظ التلويح في شهر لحفظه إلا أنه كان واضب على صوم داود عليه السلام ثمان سنوات، فاختلف دماغه، فقلّ حفظه، ولم يزل في حلب على جدّ في المطالعة، وديانة في الفتوى، حتى ولي منصب الإفتاء بإزنيق^{١٧} من بلاد الروم. وكان يقول: لو أعطيت بقدر هذا البيت يا قوتما ما حلت عن الشرع قدر شبر»^{١٨}.

١,٧ الوظائف التي تقلدها:

لقد تقلد المؤلف عدة وظائف ما بين التدريس والإفتاء، فقد عين في سنة ٩٣٥هـ/ ١٥٢٨م معيدا لدرس المولى سنان الدين المشتهر بأقلق^{١٩} في مدرسة السلطان مراد بمدينة بورصة، ثم تولى التدريس بمدرسة بايزيد باشا بمدينة بورصة بعشرين درهما، ثم بمدرسة آغا الكبير بأماسيا بخمسة وعشرين درهما، ثم بمدرسة القاضي بتره^{٢٠} بثلاثين درهما، ثم بمدرسة السلطان محمد بمرزيفون^{٢١} بأربعين درهما، ثم في سنة ٩٥٠هـ/ ١٥٤٣م تولى التدريس والإفتاء بمدرسة خسرو باشا بمدينة ديار بكر بخمسين درهما، ثم في سنة ٩٥٢هـ/ ١٥٤٥م تولى التدريس والإفتاء بمدرسة خسرو باشا بمدينة حلب، ثم في سنة ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م نقل إلى مدرسة سليمان باشا بقصبة إزنيق. ثم في سنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م تولى الإفتاء بكفّه^{٢٢}. ثم في سنة ٩٧٢هـ/ ١٥٦٥م تقاعد عن المنصب وعين له كل يوم ستون درهما^{٢٣}.

مؤرخ من علماء حلب، مولده ووفاته فيها. له نيف وخمسون مصنفا، منها الزبد والضرب في تاريخ حلب، ودّر الحجب في تاريخ أعيان حلب. وقد عاصر المؤلف وعاشه، وشرح رسالته في تحريم الحشيش والبنج. انظر: دّر الحجب لابن الحنبلي، ١/ ٩٢؛ الأعلام للزركلي، ٥/ ٣٠٢-٣٠٣.

١٧ إزنيق: مدينة تركية، تقع بالقرب من مدينة نيقية التاريخية في أقصى شمال غرب الأناضول، وتبع لمحافظة بورصة.

١٨ دّر الحجب لابن الحنبلي، ١/ ٩١.

١٩ في العقد المنظوم: بألق. | هو: «العالم الفاضل سنان الدين يوسف بن علي البكاني، الشهير بأقلق سنان، المتوفى بقسطنطينية سنة خمس وأربعين وتسعمائة». سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٣/ ٤٣٤.

٢٠ تره: بلدة تابعة لمحافظة إزمير التركية.

٢١ مرزيفون: مدينة تقع في ولاية أماسيا القريبة من البحر الأسود شمال تركيا، وتبعد ٤٥ كيلومترا عن مدينة أماسيا.

٢٢ كفّه: هي مدينة ساحلية وميناء ومنتجع يقع في شبه جزيرة القرم على ساحل البحر الأسود بأوكرانيا. وتسمى بالروسية «فيودوسيا».

٢٣ دّر الحجب لابن الحنبلي، ١/ ٩٢-٩٣؛ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٨؛ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دوئوك)، ص ٤٨٠؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ١/ ٦٨.

٨ ، ١ مؤلفاته:

قد نسبت إليه كتب التراجم عدة مؤلفات في الفقه والتفسير واللغة والمنطق، وهي:

١ . حاشية على الفوائد الضيائية^{٢٥} في شرح كافية ابن الحاجب (ت. ٦٤٦هـ / ١٢٤٩م).^{٢٥}
توجد منها نسخة.^{٢٦}

٢ . حاشية على تفسير القاضي.^{٢٧} ولم أقف عليها.

٣ . حاشية على حاشية الخيالي (ت. ٨٧٥هـ / ١٤٧٠م؟) على شرح العقائد النسفية للفتازاني (ت. ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م).^{٢٨} يقال: توجد منها نسخة.^{٢٩}

٤ . حاشية على شرح الإيساغوجي لحسام الكاتي (ت. ٧٦٠هـ / ١٣٥٩م).^{٣٠} توجد منها نسخة.^{٣١}

٥ . حاشية على شرح قطب الدين الرازي (ت. ٧٦٦هـ / ١٣٦٥م) على الرسالة الشمسية في المنطق.^{٣٢} توجد منها نسخة.^{٣٣}

٦ . حاشية على كتاب المواقف.^{٣٤} ولم أقف عليها.

٧ . حاشية على كتاب صدر الشريعة.^{٣٥} ولم أقف عليها.

٨ . دَدَه جُونُكِي، وهي حاشية مشهورة بـ"دَدَه جُونُكِي".^{٣٦} وهي عبارة عن حاشية على شرح سعد الدين الفتازاني (ت. ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م) على التصريف العزي لعبد الوهاب

٢٤ الفوائد الضيائية لعبد الرحمن الجامي (ت. ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م) وهي مشهورة باسم شرح مُلا جامي.

Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngi", 9/77. ٢٥

معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١ / ٩٥. ٢٦

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298. ٢٧

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298. ٢٨

Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngi", 9/77. ٢٩

Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngi", 9/77. ٣٠

معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١ / ٩٥. ٣١

Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngi", 9/77. ٣٢

معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١ / ٩٥. ٣٣

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298. ٣٤

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298. ٣٥

٣٦ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٨؛ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٨٠؛ كشف الظنون

بن إبراهيم بن عبد الوهاب الزنجاني (ت. ٦٥٥هـ/١٢٥٧م).^{٣٧} وقد طبعت حديثاً بإسطنبول.^{٣٨} ولم يذكر لها المؤلف اسماً.

٩. رسالة في الوضع في علم المنطق. طبعت في إسطنبول عدة طبعات.^{٣٩}
١٠. رسالة في أموال بيت المال، وأقسامها، وأحكامها، ومصارفها.^{٤٠} وهي هذه الرسالة التي نحن بصدد تحقيقها.

١١. رسالة في تحريم الحشيش والبنج.^{٤١} توجد منها نسخة.^{٤٢}
١٢. رسالة في تحريم اللواط.^{٤٣} لم أقف عليها، ويبدو أنها مما لم تصل إلينا.
١٣. السياسة الشرعية،^{٤٤} وباسم آخر: *سياسة استنانه*.^{٤٥} توجد منها نسخ كثيرة،^{٤٦} وقد تم تحقيقها وطبعها.^{٤٧} وكانت هذه الرسالة قد ترجمت إلى اللغة التركية بعد وفاة مؤلفها بحوالي مائة سنة. وتوجد لها ثلاث ترجمات باللغة التركية، وترجماتها أشهر من الأصل.^{٤٨} وقد قُدمت عن هذه الرسالة وترجماتها أطروحات علمية في الجامعات التركية.^{٤٩}

- لحاجي خليفة، ١١٣٩/٢؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ١/٦٨؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٨/١. | لكون هذه الحاشية كتبت على نوع من الكراس المسمى بـ«جونك» اشتهرت باسم دده جونكي، بمعنى كراس أو مجموع دده. انظر: Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngü", 9/77.
- ٣٧ معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس، ١٥٠٧/٢؛ الأعلام للزركلي، ١٧٩/٤؛ ٢١٩/٧.
- ٣٨ قام بضغطها والتعليق عليها نسيم بلعيد الجزائري، وطبعها دار تحقيق الكتاب بإسطنبول سنة ٢٠٢٢ باسم حاشية دده جونكي.
- ٣٩ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١/٩٥.
- ٤٠ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/٨٠؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٤٩.
- ٤١ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/٨٠.
- ٤٢ المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا رقم ١١٩٢ (ورقة ٤٤-٥١). انظر: معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١/٩٥.
- ٤٣ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/٨٠.
- ٤٤ كشف الظنون لحاجي خليفة؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٢٨.
- ٤٥ Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 1/299.
- ٤٦ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١/٩٥.
- ٤٧ قام بتحقيقها الدكتور فؤاد عبد المنعم سنة ١٤١١هـ/١٩٩١، ونشرتها مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، مصر.
- ٤٨ Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngü", 9/76.
- ٤٩ في سنة ٢٠١١ قدم عبد الله ثابت تونسا عن دده جونكي وأثره السياسة الشرعية أطروحة ماجستير بجامعة إسطنبول، وفي نفس السنة قام مراد أرتن في جامعة أنقرة بإعداد رسالة الدكتوراة عن ترجمة السياسة الشرعية، فقام بدراستها وتحققها، كما قامت زينب جول أرل بجامعة بلكنة سنة ٢٠١٢ بإعداد دراسة عن ترجمات السياسة الشرعية، وقدمتها باللغة الإنجليزية كأطروحة ماجستير.

١٤. طبقات النحاة.^{٥٠} لم أقف عليه، ويبدو أنه مما لم يصل إلينا.

١٥. لُجَّةُ الفوائد. بعض كتب التراجم نسبت إليه كتابا بهذا الاسم.^{٥١} وحسب ما ذكر في بعض فهراس المخطوطات^{٥٢} توجد لهذا الكتاب عدة نسخ مخطوطة. وقد اطلعت على نسخة منها،^{٥٣} فإذا هي كتاب دَدَه جُونُكِي نفسه، ومسجلة باسم لجة الفوائد، ولكن كتب في غلافها الداخلي: «كتاب دَدَه جُونُكِي، هذه حاشية على شرح المحقق التفتازاني التصريف الزنجاني مسماة بلجة الفوائد».^{٥٤} وبناء عليه أعتقد أن النسخ المسجلة باسم لجة الفوائد منسوبةً لَدَدَه خليفة كُلِّها كتاب دَدَه جُونُكِي،^{٥٥} وأن لجة الفوائد اسم آخر لكتاب دَدَه جُونُكِي، وليست كتابا جديدا للمؤلف. والعجب أن الذي قام بتحقيق كتاب دَدَه جُونُكِي ذكر لجة الفوائد ضمن مؤلفات المؤلف،^{٥٦} واستشهد على ذلك بهذه النسخة،^{٥٧} ولم يكلف نفسه بأن يتصفحها.

ومن الجدير بالذكر أن هناك مخطوطةً مسجلةً باسم لجة الفوائد في مكتبة راغب باشا برقم ١٣٦٧، وهي منسوبة للمؤلف، ولكن المخطوطة لم يذكر فيها اسم مؤلفها لا في بدايتها ولا في نهايتها، واسم المخطوطة في غلافها: لجة القواعد والفوائد، وفي نهاية المخطوطة: لجة القواعد.^{٥٨} والمخطوطة تحتوي على كتابين، الأول سمي بلجة القواعد والفوائد، والثاني بمعين

٥٠ حدائق الحقائق לנוعي زاده (تحقيق: سعاد دوئوك)، ص ٤٨٠؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٦٨ / ١.

٥١ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٥٤٧/٢، هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٨ / ١.

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298.

٥٢ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقر بلوط، ٩٥ / ١.

٥٣ وهي نسخة المكتبة السلیمانیة، حسن حسني برقم ١٤٣٩.

٥٤ نسخة المكتبة السلیمانیة، حسن حسني برقم ١٤٣٩.

٥٥ ومما يؤيد ذلك أن مؤلّفی معجم تاريخ التراث الإسلامي قالوا: «لُجَّةُ الفوائد في شرح العزّي - في التصريف»، ثم أوردوا أسماء المكتبات التي توجد بها نسخ منها. انظر: معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقر بلوط، ٩٥ / ١.

٥٦ Selim Karaçağa, *Dede Cöngü Kemâleddin İbrâhîm B. Yabyâ Âmâsî'nin Hâşiye Ala Şerbi'l İzzî Fi't-Tasrîfi Li't-Teftâzânî Adh Eserinin Tabkiki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 5.

٥٧ بنسخة المكتبة السلیمانیة، حسن حسني برقم ١٤٣٩.

٥٨ مخطوطة راغب باشا برقم ١٣٦٧، ٧٦.

الاستخراج.^{٥٩} وكلا الكتابين يتحدث عن معاني حروف المعاني وعلاقتها بالفقه والأصول. وقد تصفحت المخطوطة، فوجدتها نفيسة وقيمة في بيان حروف المعاني وتأثيرها في استنباط الأحكام الفقهية، كما وجدت بين لجة القواعد والفوائد وبين مغني اللبيب لابن هشام (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م) تشابها كبيرا في بيان حروف المعاني؛ بل ظهر لي أن مؤلف كتاب لجة القواعد والفوائد نقل عن مغني اللبيب كل ما يتعلق ببيان حروف المعاني حرفا حرفا، حتى أنه نقل في إحدى المواضع قول ابن الهشام حرفيا دون أي تغيير:

«وقد سئلتُ قديما عن قول القائل زيد وعمرو كلاهما قائم، أو كلاهما قائمان، أيهما الصواب؟ فكتبت: إن قدر كلاهما توكيدا قيل: قائمان؛ لأنه خبر عن زيد وعمرو، وإن قدر مبتدأ فالوجهان، والمختار الأفراد، وعلى هذا فإذا قيل: إن زيدا وعمرا، فإن قيل: كليهما، قيل: قائمان، أو كلاهما فالوجهان، ويتعين مراعاة اللفظ في نحو كلاهما محب لصاحبه؛ لأن معناه كل منهما».^{٦٠}

وللأسف فإن المخطوطة تبدأ بـ «مطلب أو» بلا مقدمة، والظاهر أنها تنقصها أوراق في أولها؛ فلا أدري هل هذه المخطوطة من تأليف المؤلف أو لا؟^{٦١}

١٦. مناقب الأولياء.^{٦٢} لم يذكره غير محمد طاهر البورصوي (ت. ١٩٢٥م). ولم أقف عليه.

١٧. منظومة في الفقه على غرار المنظومة الوهبانية.^{٦٣} لم أقف عليها، ويبدو أنها مما لم تصل إلينا.

والمؤلفات الأربع (رقم ٢؛ ٣؛ ٦؛ ٧) لم يذكرها غير محمد طاهر البورصوي (ت. ١٩٢٥م). وأعتقد أنه أخطأ في نسبتها إلى المؤلف؛ لأنها في كتب التراجم والفهارس منسوبة إما

٥٩ مخطوطة راغب باشا برقم ١٣٦٧، ٧٧.

٦٠ مغني اللبيب لابن هشام، ص ٢٧٠-٢٦٩؛ لجة القواعد والفوائد، ٣٠.

٦١ ذكر المعلق على كتاب حاشية دده جونكي «لجة القواعد والفوائد» و«معين الاستخراج» ضمن مؤلفات المؤلف بناء على هذه المخطوطة فقط، ومن غير دليل يؤيده في ذلك. انظر: مقدمة حاشية دده جونكي (تعليق: نسيم بلعيد الجزائري)، ص ١٩.

٦٢ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/299.

٦٣ العقد المنظوم للأيديني، ص ٤٨؛ حقائق الحقائق لنوعي زاده (تحقيق: سعاد دونوك)، ص ٤٨٠؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٦٨/١.

إلى يحيى بن بخشي المتوفى في أوائل المائة التاسعة،^{٦٤} أو إلى كمال الدين إسماعيل القرمانى المعروف بقره كمال (ت.؟).^{٦٥}

٢. التعريف بالرسالة

٩، ٢ عنوان الرسالة:

لم يذكر المؤلف عنوان الرسالة صراحةً، وإنما أشار إليه بقوله: «أبدعت رسالة غراء... من علم الأحكام، علم طريق دار السلام في أصناف أموال بيت مال المسلمين، ومصارفها...»^{٦٦}. فأثبتته كتب التراجم وفهارس المخطوطات بعناوين متعددة مثل: «رسالة في بيان أقسام أموال بيت المال وأحكامها ومصارفها»^{٦٧}؛ «رسالة في أموال بيت المال، وأقسامها، وأحكامها، ومصارفها»^{٦٨}؛ «رسالة في مصارف بيت المال»^{٦٩}؛ «رسالة لطيفة لمستحقي مال بيت المال»^{٧٠}. ولعل سبب تعدد التسمية يعود إلى عدم تسميتها من قبل المؤلف، فاجتهد العلماء في تسميتها انطلاقاً من إشارات المؤلف وموضوع الرسالة. والظاهر أن تسمية هذه الرسالة باسم رسالة في أموال بيت المال، وأقسامها، وأحكامها، ومصارفها أدل على مقصود المؤلف، وأوفق لمحتوى الرسالة.

٦٤ هو العالم الفاضل الكامل المولى الشيخ يحيى بن بخشي، قرأ على علماء عصره، ثم صار مدرساً بمدرسة طوزله من ولاية قراصي، ثم سلك مسلك التصوف، وبلغ مبلغ الإرشاد. وله شرح على الكتاب المسمى بشرعة الاسلام، وله حواش على شرح الوقاية لصدر الشريعة، مات في أوائل المائة التاسعة. انظر: الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٠١؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ٢٠٢٠.

٦٥ قال حاجي خليفة: «كمال الدين إسماعيل القرمانى، المعروف بقره كمال، أخو الشيخ جمال خليفة، المتوفى سنة ٩٢٠ قرأ على المولى خيالي... وله تصانيف منها: حواشي الكشاف، وحواشي تفسير البيضاوي، وشرح على شرح الوقاية لصدر الشريعة، وحواش على حاشية شرح العقائد للخيالي، وحواش على شرح المواقف للسيد». سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ١/ ٣٣٠.

٦٦ مخطوطة الرسالة نسخة فاضل أحمد باشا برقم ١٥٩٥، ٤.

٦٧ دُر الحبيب لابن الحنبلي، ١/ ٩٢؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/ ٨٠؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/ ٥٠٣.

٦٨ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/ ٨٤٩.

٦٩ غلاف مخطوطة الرسالة نسخة فاضل أحمد باشا برقم ١٥٩٥.

٧٠ غلاف مخطوطة الرسالة نسخة أسد أفندي برقم ٣٥٦٠.

١٠، ٢ نسبتها للمؤلف:

لقد اطلعت على ثلاث نسخ خطية من مخطوطات الرسالة، وفي مقدمة كل منها نسبت الرسالة إلى المؤلف صراحة^{٧١}، كما أن كتب التراجم وفهارس المخطوطات لم تختلف في نسبتها إليه^{٧٢}.

١١، ٢ محتوى الرسالة ومنهج المؤلف فيها:

الرسالة تحتوي على الأحكام الفقهية المتعلقة بأموال بيت المال، وقد قيل عن هذه الرسالة: «جمع فيها فأوعى»^{٧٣}. وبدأ المؤلف هذه الرسالة بمقدمة مطولة عن أسباب التأليف، والثناء على العلم، ولا سيما علم الفقه، وأهمية موضوع الرسالة، ووصف من أهدى إليه الرسالة، ثم بدأ ببيان أقسام أموال بيت المال ومصادرها، وأحكامها ومصارفها؛ فبين أن أموال بيت المال تنقسم إلى أربعة أقسام، وأن لكل قسم حكما خاصا به، كما أن لكل قسم مصرفا خاصا به؛ فعلى السلطان أن يراعي هذه الأحكام، وأن لا يخلط بين الأقسام، وأن يلتزم عند التصرف فيها بمصارفها المحددة. والمؤلف يذكر المسائل وأحكامها الفقهية مع الإشارة إلى مصادرها، ويستدل بالآيات والأحاديث وأقوال أهل اللغة. ويعتمد أسلوب الوعظ وإسداء النصيحة للسلطان ليكون عادلا، وورعا في أموال بيت المال. وكثيرا ما يذكر أقوال الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) المخالفة للمذهب الحنفي في المسألة، ولم يشر إلى أقوال المذهب المالكي إلا مرة.

١٢، ٢ سبب التأليف:

صرح المؤلف في مقدمة هذه الرسالة أنه أراد أن يتحف السلطان مصطفى بن سليمان بن عثمان خان العثماني (ت. ٩٦٠هـ/ ١٥٥٣م)^{٧٤} أنفس التحف العالية، وأحسن الهدايا الغالية؛ فاختر أن يؤلف هذه الرسالة إتحافا له؛ لكون موضوعها من أعظم مقاصد أمر الولاية، وأهم

٧١ سيأتي عند وصف نسخ الرسالة مزيد بيان.

٧٢ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢؛ الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي، ٢/٨٠؛ كشف الظنون لحاجي خليفة،

١/٨٤٩؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل المخطوط (الفقه وأصوله)، ٣/٨٤٤؛ ٩/٦٦٩؛ معجم تاريخ التراث

الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ١/٩٥.

٧٣ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢، كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٤٩.

٧٤ دز الحجب لابن الحنبلي، ١/٩٢، كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٤٩.

ما يبتني عليه شأن الخلافة، رجاء الحصول على دعائه الجميل وثنائه الجزيل في العاجل، ولسان صدق في الآجل.^{٧٥} ولم أقف على تاريخ التأليف، ولكن من المؤكد أنها ألفت قبل عام ٩٦٠هـ/١٥٥٣م، أي قبل وفاة السلطان مصطفى.

١٣، ٢ مصادر الرسالة:

قد أكثر المؤلف في هذه الرسالة من الإحالة على مصادر متعددة، ولقد تتبعنا الإحالات المباشرة، فوثقناها من مصادرها، سواء كانت مخطوطة أو مطبوعة. وبعد تتبع الإحالات المباشرة وجدنا أن مصادره التي تربو على الخمسين يمكن تقسيمها إلى مصادر أساسية؛ وهي التي أحال إليها ثلاث مرات فأكثر، وإلى مصادر ثانوية؛ وهي التي أحال إليها في الغالب مرة، ونادراً مرتين.

فمصادره الأساسية حسب الترتيب الأبجائي:

١. بدائع الصنائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م). المؤلف أحال إليه ثلاث مرات.
٢. بيان الرواية. المؤلف أحال إليه سبع مرات، ولكنني لم أقف في المراجع الحنفية على كتاب بهذا الاسم، ويقال: إن هناك نسخة من كتاب باسم بيان الرواية في مسائل الوقاية في مكتبة الحرم المكي.^{٧٦}
٣. تجنيس الملتقط لجلال الدين محمود بن الحسين بن أحمد الأستروشني (ت. بعد سنة ٦١٦هـ/١٢٢٠م؟). قام الأستروشني بترتيب ملتقط أبي القاسم السمرقندي (ت. ٥٥٦هـ/١١٦١م)، وأملاه بسمرقند سنة ٦١٦هـ/١٢٢٠م. ثم عرف أثره باسم تجنيس الملتقط.^{٧٧} وتوجد منها عدة نسخ خطية.^{٧٨} المؤلف أحال إليه ست مرات.
٤. التيسير في التفسير لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٣م). المؤلف أحال إليه ثلاث مرات.

٧٥ انظر: مقدمة المؤلف.

٧٦ انظر: خزانة التراث، ٥٦/١٢٣.

٧٧ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٨١٣.

٧٨ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٢/٢٩٧؛ ٢/٥٣٩.

٥. جامع المضممرات والمشكلات في شرح مختصر الإمام القدوري ليوسف بن عمر بن يوسف الصوفي، الكادوري، المعروف بنبيرة (ت. ٨٣٢هـ/ ١٤٢٩م). المؤلف أحال إليه خمس مرات.
٦. الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت. ١٨٢هـ/ ٧٩٨م). المؤلف أحال إليه ثمان مرات.
٧. السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج لأبي بكر بن علي المعروف بالحدادي العبادي اليميني (ت. ٨٠٠هـ/ ١٣٩٨م)، وهو من شروح مختصر القدوري. وما زال مخطوطاً.^{٧٩} أحال إليه المؤلف ست عشرة مرة.
٨. شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام أبي الحسن علي بن محمد الإسيجابي (ت. ٥٣٥هـ/ ١١٤١م). وما زال مخطوطاً.^{٨٠} أحال إليه المؤلف تسع مرات.
٩. صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٥م). أحال إليه المؤلف ثلاث مرات.
١٠. العناية في شرح الوقاية لعلاء الدين علي بن عمر الأسود القره حصاري الرومي العثماني الحنفي (ت. ٨٠٠هـ/ ١٣٩٨م).^{٨١} وما زال مخطوطاً.^{٨٢} أحال إليه المؤلف أربع مرات.
١١. غاية البيان نادرة الزمان في آخر الأوان لأمير كاتب بن أمير عمر قوام الدين الفارابيّ الإتقاني (ت. ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م). وهو من شروح الهداية. وما زال مخطوطاً.^{٨٣} أحال إليه المؤلف خمس مرات.
١٢. الفتاوى العتائية لأبي نصر أحمد بن محمد العتايي البخاري الحنفي (٥٨٦هـ/ ١١٩٠م). وما زالت مخطوطة.^{٨٤} أحال إليها المؤلف ثلاث مرات.

٧٩ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ١/ ١٣٧.

٨٠ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٥/ ٤٥٣.

٨١ انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ٢٠٢.

٨٢ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٣/ ٢١٠٧.

٨٣ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٦/ ٣٦٨.

٨٤ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ١/ ٤٢٤.

١٣. فتاوى قاضيخان لقاضيخان فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م). أحال إليه المؤلف ست مرات.
١٤. فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م). أحال إليه المؤلف ثلاث مرات.
١٥. المبسوط لشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م؟). أحال إليه المؤلف ثلاث مرات.
١٦. المجتبى شرح مختصر القدوري لمختار بن محمود الإمام الملقب بنجم الدين الزاهدي (ت. ٦٥٨هـ/١٢٦٠م). وما زال مخطوطاً.^{٨٥} أحال إليه المؤلف أربع مرات.
١٧. مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر الحنفي (ت. ٦٦٥هـ/١٢٦٧م؟). في طور التحقيق، وسيطع إن شاء الله بتحقيقنا. أحال إليه المؤلف خمس مرات.
١٨. مصابيح السنة للحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي، الشافعي (ت. ٥١٠هـ/١١١٧م). أحال إليه المؤلف ست مرات.
١٩. الملتقط في الفتاوى الحنفية لناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني السمرقندي الحنفي (ت. ٥٥٦هـ/١١٦١م). أحال إليه المؤلف أربع مرات.
٢٠. النهاية في شرح الهداية للحسين بن علي بن حجاج، حسام الدين السغناقي (ت. ٧١١هـ/١٣١١م). وما زال غير مطبوع.^{٨٦} أحال إليه المؤلف ثمان مرات.
٢١. الهداية في شرح بداية المبتدي لأبي الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الفرغاني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م). أحال إليه المؤلف إحدى عشرة مرة.
- وأما مصادره الثانوية فهي حسب الترتيب الألفبائي كالتالي:
٢٢. آمالي الحافظ محمد بن عمر أبي موسى المدني (ت. ٥٨١هـ/١١٨٥م).^{٨٧}

٨٥ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٦٤/٩.

٨٦ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٩٦٦/٢.

٨٧ هو محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد بن أبي عيسى، الحافظ أبو موسى المدني الأصبهاني، له من التصانيف: ذيل معرفة الصحابة والطنائف في المعارف، وكتاب الأخبار الطوال. والمديني نسبة إلى مدينة

٢٣. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي الإمام العلامة ناصر الدين، أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، الشافعي (ت. ٦٨٥ هـ/ ١٢٨٦ م).
٢٤. الإيضاح لأبي الفضل ركن الدين عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرمانى (ت. ٥٤٣ هـ/ ١١٤٩ م).^{٨٨} وما زال غير مطبوع.^{٨٩}
٢٥. بستان العارفين لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٣٧٣ هـ/ ٩٨٣ م).
٢٦. تحفة الفقهاء لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٩ هـ/ ١١٤٤ م).
٢٧. التسهيل شرح لطائف الإشارات لمحمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة (ت. ٨٢٣ هـ/ ١٤٢٠ م).
٢٨. تفسير البغوي للحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي، الشافعي (ت. ٥١٠ هـ/ ١١١٧ م).
٢٩. جامع الفتاوى^{٩٠} لناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني السمرقندي الحنفي (ت. ٥٥٦ هـ/ ١١٦١ م)،^{٩١} ويبدو أنه مما لم يصل إلينا.
٣٠. الجامع الوجيز المشهور بالفتاوى البزازية لحافظ الدين محمد بن محمد الكردي الخوارزمي المشهور بابن البزازي (ت. ٨٢٧ هـ/ ١٤٢٤).
٣١. خالصه الحقائق لأبي القاسم عماد الدين محمود بن أحمد الفارابي^{٩٢} (ت. ٦٠٧ هـ/ ١٢١١ م). وما زال مخطوطاً.^{٩٣}

أصبهان. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢١/١٥٢-١٥٩؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٤/١٧٤؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٦/١٦٠-١٦٣. ولم أفت على كتابه هذا، ولعل المقصود به كتابه ذيل معرفة الصحابة، ويبدو أنه مما لم يصل إلينا.

- ٨٨ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٣٤٥.
- ٨٩ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ١/٨٢٢.
- ٩٠ وللشيخ فرق أمير الحميدي الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٦٠ هـ كتاب بهذا الاسم أيضا. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٥٦٥.
- ٩١ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٥٦٥.
- ٩٢ في مقدمة خالصه الحقائق: الفارابي. وفي كشف الظنون لحاجي خليفة (١/٦٩٩): الفارابي.
- ٩٣ معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم لقره بلوط، ٥/٣٥٦٦.

٣٢. خلاصة الفتاوى لافتخار الدين طاهر بن أحمد البخاري الحنفي (ت. ٥٤٢هـ/١١٤٨م؟). ولها نسخ كثيرة،^{٩٤} ولكنها ما زالت مخطوطة.
٣٣. الذخيرة البرهانية لبرهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م؟).
٣٤. روضة العلماء ونزهة الفضلاء لحسين بن يحيى البخاري الزندويستي الحنفي (٣٨٢هـ/٩٩٢م).
٣٥. الشامل في فروع الحنفية لأبي القاسم إسماعيل بن الحسين البيهقي، الحنفي (ت. ٤٠٢هـ/١٠١١م)، يحتوي على قضايا فقهية على شكل فتاوى، وما زال مخطوطاً.^{٩٥}
٣٦. شرح الجامع الصغير للشيخ ظهير الدين أحمد بن إسماعيل بن محمد أيدغمش التمرتاشي الحنفي، مفتي خوارزم (ت. ٦٠٠هـ/١٢٠٤م).^{٩٦} وما زال مخطوطاً.^{٩٧}
٣٧. شرح الجامع الكبير. أحال إليه المؤلف مرتين، ولم أهدأ إلى مؤلفه، والمسألة منقولة عنه وعن شرح الطحاوي؛ فاكتفينا بتوثيق المسألة من شرح الطحاوي.
٣٨. شرح مجمع البحرين لابن ملك (ت. ٨٠١هـ/١٣٩٨م؟).^{٩٨} مجمع البحرين وملتقى النهرين مختصر في فروع الحنفية للإمام مظفر الدين أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي، البغدادي، الحنفي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م)، شرحه مؤلفه، وآخرون، ومنهم عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك.^{٩٩} وما زال مخطوطاً.^{١٠٠}
٣٩. شرح معاني الآثار لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م).

٩٤ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٣/١٠٣١-١٠٤٥.

٩٥ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٠٢٤؛ تاريخ التراث العربي لسزكين، ٣/١١٥؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل المخطوط (الفقه وأصوله)، ٥/٥.

٩٦ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٥٦٣.

٩٧ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٥/١٢٥-١٢٦.

٩٨ في تاريخ وفاته واختلاف. انظر: الأعلام للزكلي، ٤/٥٩.

٩٩ انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٥٩٩.

١٠٠ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٣/١٨٦٤.

٤٠. شرعة الإسلام إلى دار السلام لركن الإسلام محمد بن أبي بكر المعروف بإمام زاده (ت. ٥٧٣هـ/ ١١٧٨م). طبع حديثاً بإسطنبول.
٤١. الفتاوى التاتارخانية لفريد الدين عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).
٤٢. فتاوى الحجة. ذكر هذا الكتاب في المراجع الحنفية،^{١١} ولكني لم أقف على مؤلفه. أحال إليه المؤلف مرتين.
٤٣. الفتاوى الصوفية في طريق البهائية لفضل الله محمد بن أيوب الماجوي (ت. ٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م). وما زالت مخطوطة.^{١٢}
٤٤. الفتاوى الظهيرية لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد القاضي البخاري (ت. ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م). وما زالت مخطوطة.^{١٤}
٤٥. قنية المنية لتتيمم الغنية لمختار بن محمود الإمام الملقب بنجم الدين الزاهدي (ت. ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م). طبعت بالهند طبعة حجرية بدون تاريخ.
٤٦. الكفاية لإسماعيل بن الحسين البيهقي، الحنفي (ت. ٤٠٢هـ/ ١٠١٢م).^{١٥}
٤٧. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري لشمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).
٤٨. المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت. ٦١٦هـ/ ١٢١٩م؟).

١٠١ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/ ٣٥١؛ ٢/ ٣٤٥؛ حاشية ابن عابدين، ١/ ٢١٦؛ ٦/ ٣٦٣. وذكره حاجي خليفة، ولم ينسبه إلى أحد. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ١٢٢٢.

١٠٢ انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ١٢٢٥.

١٠٣ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٧/ ١٥٩.

١٠٤ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل (الفقه وأصوله)، ٧/ ١٦١-١٦٥.

١٠٥ وهي مختصر شرح مختصر الكرخي للقدوري. وقيل: إنها شرح مختصر القدوري. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٣٤؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ١٦٣١. ويبدو أنها مما لم تصل إلينا.

٤٩. مختصر الكرخي لأبي الحسن عبيد الله بن حسين بن دلال الكرخي (ت. ٣٤٠هـ/٩٥٢م). وهو من أهم مصادر الفقه الحنفي، ولكن متن المختصر لم يصل إلينا مستقلاً.
٥٠. معراج الدراية شرح الهداية لمحمد بن محمد بن أحمد الخجنديّ السنجاري، قوام الدين الكاكي (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٨م). وما زال مخطوطاً.^{١٠٦}
٥١. نهاية الكفاية لدراية الهداية لتاج الشريعة عمر ابن صدر الشريعة الأول عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي (ت. ٧٠٩هـ/١٣٠٩م). وما زال مخطوطاً.^{١٠٧}
٥٢. الوقعات لبرهان الأئمة حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه المعروف بالصدر الشهيد (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م). ستطبع من قبل إسام قريباً.
٥٣. الوجيز في الفتاوى لرزي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م). وما زال غير مطبوع.^{١٠٨}
٥٤. الوصايا القدسية للشيخ زين الدين أبي بكر محمد بن محمد الخوافي (ت. ٨٣٨هـ/١٤٣٥م). وما زالت مخطوطة.^{١٠٩}
٥٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لشمس الدين ابن خلكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
٥٦. الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع (شرح مختصر القدوري) لمحمد بن رمضان الرومي (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م).^{١١٠} وما زال غير مطبوع.^{١١١}

١٠٦ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٥/٣١٣٧.

١٠٧ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٣/٢٢٥٩.

١٠٨ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٥/٣٠٩٥.

١٠٩ الوصايا القدسية للشيخ زين الدين أبي بكر محمد بن محمد الخوافي (ت. ٨٣٨هـ/١٤٣٥م)، حررها بالقدس في أوائل سنة ٨٢٥هـ/١٤٢٢م. وهو فقيه حنفي من أهل هراة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٢٠١٢؛ الأعلام للزركلي، ٧/٤٦. | يوجد من كتاب الوصايا القدسية عدة نسخ، وموضوعه التصوف والأخلاق.

١١٠ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٥/٣١٤١.

١١١ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٦٣١.

١١٢ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٤/٢٨٥٧.

١٤, ٢ أهمية الرسالة:

الرسالة تكتسب أهميتها مما احتوت عليه من معلومات علمية قيمة جمعها المؤلف من ٥٦ مصدرا من المصادر الفقهية، والحديثية وغيرها، ومن كونها مفيدة في واقعنا المعاصر أيضا، بحيث يمكن أن تكون موجّهة ومرشدة لكل من يشتغل في إدارة المال العام من جمعيات خيرية، ومؤسسات مالية.

١٥, ٢ الأعمال على الرسالة:

قد قام الأستاذ الدكتور أحمد آق كوندوز بترجمة هذه الرسالة إلى اللغة التركية معتمدا على نسخة أسد أفندي برقم ٣٥٦٠، ونشرها مع صورة من نسخة أسد أفندي.^{١١٣}

١٦, ٢ نسخ الرسالة:

حسب اطلاعي توجد للرسالة أربع نسخ خطية، وتمكنت من الحصول على ثلاث نسخ منها، ولم أستطع الحصول على النسخة الموجودة بمكتبة معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكان بالقاهرة.^{١١٤} وظهر لنا من خلال المقارنة بين النسخ أن نسخة المكتبة السلিমانية، أسد أفندي برقم ٣٥٦٠، ونسخة مكتبة كوبرلي، فاضل أحمد باشا برقم ١٥٩٥ أصولهما واحدة، وأن نسخة المكتبة السلیمانية، رئيس الكتاب برقم ١١٩٩ من أصل مختلف عنهما، وأنها تمتاز عليهما بقلّة الأخطاء. ومع ذلك توجد في هذه النسخ الثلاث بعض الأخطاء المشتركة، وهي قليلة، وأعتقد أنها من أخطاء الناسخ، وليس المؤلف، وأنه لو كنا استطعنا الحصول على نسخ أكثر لكان بالإمكان تصحيح هذه الأخطاء من النسخ الأخرى. ومن الجدير بالذكر أننا قمنا بتصحيح بعض الأخطاء المشتركة التي تَبَّهنا إليها في الهامش، وليس في المتن؛^{١١٥} لأن هذا هو الذي تقتضيه أسس تحقيق النصوص التي اعتمدها إسام (ISAM). ونسخة فاضل أحمد باشا أوضح هذه النسخ الثلاث؛ فاخترتها لأُكَوِّن منها متن الرسالة؛ لا لأجعلها أصلا؛ فما دام لا توجد نسخة المؤلف، أو النسخ المقروءة عليه فكل النسخ سواء حسب أسس إسام.

Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), ١١٣
4/216-254.

<https://alkindi.ideo-cairo.org/work/view/231290> ١١٤

١١٥ إلا ما كان يتطلب التصحيح في المتن؛ فصحناه في المتن، وجعلناه بين قوسين معقوفين، ونهنا عليه في الهامش.

وصف النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق:

قمت بتحقيق الرسالة من هذه النسخ الثلاث التي عثرت عليها، وهي:

١. نسخة المكتبة السليمانية، رئيس الكتاب برقم ١١٩٩، ورمزها في التحقيق: "ر".

وهي تقع داخل مجموعة فيها عدة رسائل لمؤلفين مختلفين، ولم يُشر فيها إلى اسم الرسالة لا في غلاف المجموعة ولا في بداية الرسالة، لذلك لم يتنبه إليها مفهرسوا المعاجم؛ فلم تذكر هذه النسخة في معاجم المخطوطات. وهي تقع في اثنتي عشرة ورقة، وعدد أسطرها ٢٤ سطرا، وتاريخ نسخها: ١٠٥٥ هـ / ١٦٤٥ م. وتبدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أحل المغامم لهذه الأمة الحنفاء، وملّكها للمستحقين بقسمة السلاطين والخلفاء...». وتنتهي بقوله: «أو كان من الفياء، فله التصرف فيه^{١١٦} كسائر الأملاك^{١١٧} من الرعايا يفعل ما يشاء فيه، ويضع حيث يشاء». وفي قيد الفراغ كتب بنفس نمط خط المتن: «هذا آخر ما انتهت إليه الكتابة من ترتيب الرسالة لمن هو الحقيقي بأن يُلقى شراشر^{١١٨} البال لمودته^{١١٩}، وزرع^{١٢٠} في أرض الفؤاد حبه محبته^{١٢١}، وأسحب^{١٢٢} به ذيل الفخار^{١٢٣} على أقراني، وأجعل الثناء عليه تسيحي، وقرآني^{١٢٤}؛ ولذا افتتحت الرسالة على اسمه، واختتمتها على رسمه. تم بعون الله تعالى سنة ١٠٥٥». ولذا وهذه النسخة تشبه النسختين التاليتين في البداية والنهاية، إلا أنها تمتاز عليهما بقلّة الأخطاء، كما لا توجد فيها المنهوات والحواشي الموجودة فيهما.

١١٦ أف - فيه.

١١٧ هكذا في جميع النسخ، ولعله: الملاك جمع مالك.

١١٨ أف: شراشرا.

١١٩ أف: المودة.

١٢٠ أف: وذرع.

١٢١ أف: محبه.

١٢٢ أف: واستحب.

١٢٣ ر: الفجار.

١٢٤ أف: وقرآني.

١٢٥ أف - بعون الله تعالى سنة ١٠٥٥.

٢. نسخة المكتبة السليمانية، أسد أفندي برقم ٣٥٦٠، ورمزها في التحقيق: "أ".

وهي الرسالة الأولى من مجموعة فيها أربع رسائل لمؤلفين مختلفين، وتقع في عشرين ورقة، وعدد أسطرها ٢١ سطرًا. وتاريخ نسخها: ١٠٧٢هـ/ ١٦٦٢م. ومكتوب في غلافها: «رسالة لطيفة لمستحقي مال بيت المال للفاضل المرحوم دد أفندي رحمه الله». وهي تشبه النسخة الأولى في البداية والنهاية إلا أنها تمتاز عليها بكونها نسخة مقابلة، وباحتوائها في الهوامش على منهوات وحواش أخرى تظهر من سياقها أنها تعليقات ممن قرأ الرسالة بعد المؤلف.

٣. نسخة مكتبة كوبرلي، فاضل أحمد باشا برقم ١٥٩٥، ورمزها في التحقيق: "ف".

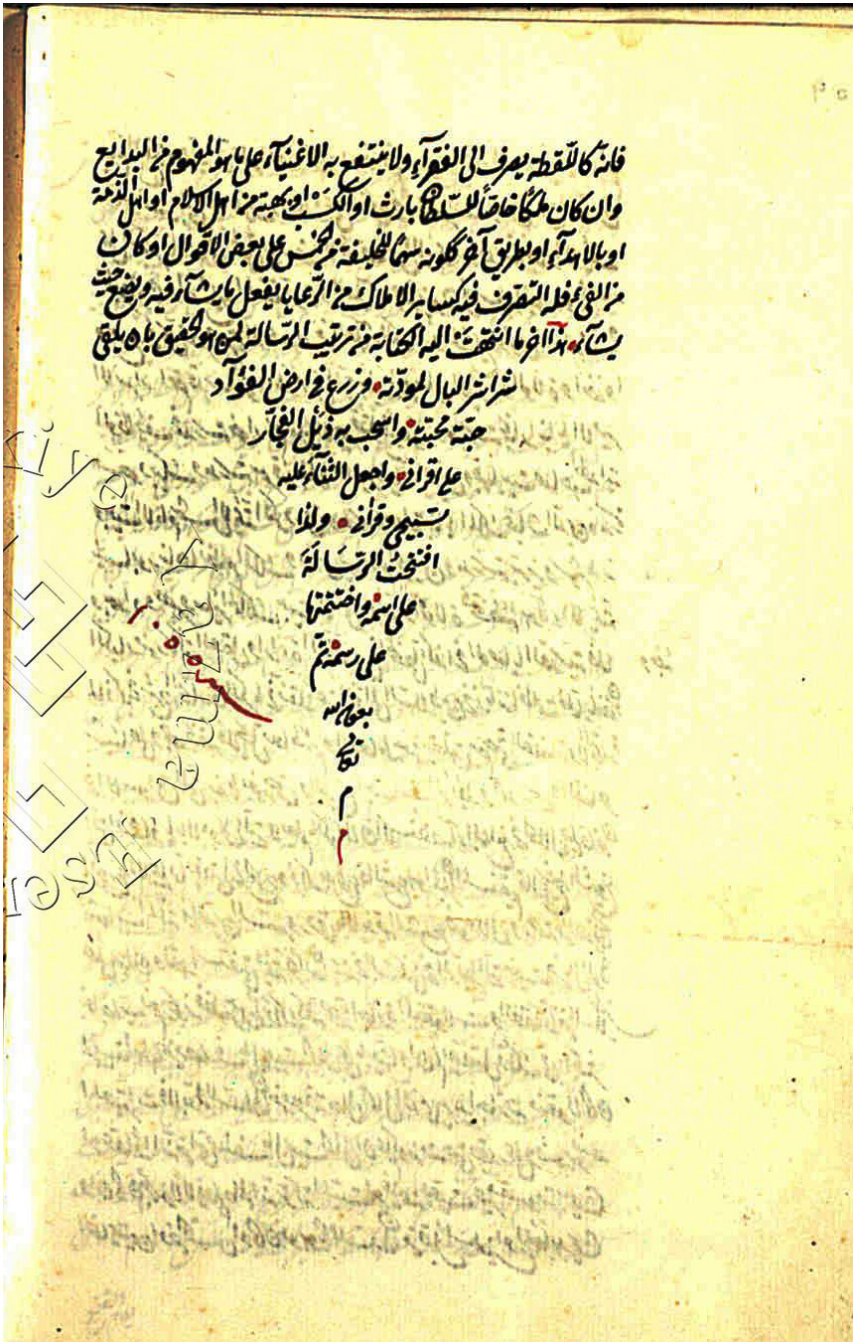
وهي الرسالة الأولى من مجموعة فيها عدة رسائل للمؤلفين مختلفين، وتقع في ثلاث وعشرين ورقة، وعدد أسطرها ١٩ سطرًا. ولم يذكر تاريخ نسخها، ولا اسم ناسخها. ومكتوب في غلافها: «رسالة في مصارف بيت المال للمرحوم دده أفندي». وهي تشبه النسخة الثانية في البداية والنهاية تمامًا، وكأن بعضها منسوخة من بعض إلا أن الثانية تمتاز عليها بكونها نسخة مقابلة، وهذه تمتاز عليها بوضوح الخط. وهذه النسخة أيضا تحتوي في الهوامش على منهوات وحواش أخرى تظهر من سياقها أنها تعليقات ممن قرأ الرسالة بعد المؤلف.

٣. المنهج المتبع في التحقيق

لقد اعتمدت في تحقيق الرسالة على منهج الترجيح (منهج النص المختار)، وحققتها من ثلاث نسخ خطية حصلت عليها، وهي نسخة فاضل أحمد باشا برقم ١٥٦٥، ونسخة أسد أفندي برقم ٣٥٦٠، ونسخة رئيس الكتاب برقم ١١٩٩. واخترت من هذه النسخ الثلاث نسخة فاضل أحمد باشا لوضوحها، فكتبت منها متن الرسالة، ثم قمت بمقابلة بقية النسخ على هذه النسخة، وأشرت إلى الفروق والاختلافات بينها في الهامش بعد ما أثبت الأصح أو الصحيح في المتن بدون الأقواس حسب منهج الترجيح. واعتنيت بعزو الأقوال المنقولة إلى مصادرها. وعلى العموم فقد اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة مبدئيًا على أسس مركز البحوث الإسلامية (İSAM) في التحقيق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ
 اِحْتَدت الذي حل المغاير هذه الآفة الخفاة وتكفي للتحقق بقية السلاطين
 واخلفاء والصلوة على محمد قاسم القدرات والخراج والقيام لا اله الا الله
 والمساكين والغزاة والقضاة الدقائم وعلى الرواحية وخلفاء السابرين
 سنن سنينة في الاحوار تدقيق العظام وبعد يقول الواثق بكريم ربه الكريم
 عبده ده بن يحيى بن ابراهيم خصه الله برأفة وسلافه برحمته ورزقه مناه
 ومفهمه ماغناه لما رأيت بمصداق الخاف ملكوك احدي الدولتين ان الخف
 الخاف السخابة رشحة القطرة الى محيطات ان واهدك العلة رجل الجوارح الى حلف
 سليمان قائله ذاك منتهى جهدي والهدايا بقدر من يهدي حضرة هي غيرة الجمان
 شراية وصفاته وغبطة السماء رفعة وسناء وهي حضرة خزان الخلافة وما
 زانته وشرفها وما شرفته وهي اوج اليه من الهها ومنه الله سبحانه عليها وهي ليطعم
 لا وضعية حقيقة الاضافة شراية مفادته جازا لها فلم تك فصل الآفة
 ولم يك يصلي الالهى ولورامها احد غيره لفرزت الارض لزلزلها ولم تعطيات
 القلوب لما قبل السلامها واعظم من ملك البلاد وساس العباد شانا واعلام
 منزلة ومكانا وانما راحة وبنانا او شجر جباننا وجنانا وارويهم سيفا وسنانا
 وابسطهم ملكا وسلطانا وسلمهم عدلا واحسانا واعزهم نصارا واعوانا الذي صار
 بناه شانه كالامثال في الامصار واحتاج الناس اليه اجتمع الامصار الى الامصار
 ووصلغ العرو والكمال الى الخليل ليشال باسطب العار والافاضة ما دم
 اساس الجور والاعتق ما هي الكفر والعتلال جاعل بيوت اصنامهم جرد
 يذكر فيها اسم بالقدرة والامال والى الواو الولاية في الافاق وارث من اخلافة
 بالحقاق المجتهد في نصب سادات الامم المتمثل بنص ان الله يات بها العبد
 والاصحاب الخالص طوية في اعلاء كلمة الله الصادق بيته في احيا بانه رسول الله
 شعر خليفة ملك الافاق سطوة والحق كان وراء آية سلما بحول ذر الملوحة
 ترعا الخج بيت الله معتر كما يحيى من رضى منه الزمان ولم يك في بلطى من خطه ملكا
 اطار عاقبة من فصل فيها الى السمك لواء الشرع قد سماه وصادف الرشد منها
 كل

رئيس الكتاب، مكتبة السليمانية، برقم ١١٩٩، ١٤٨، الورقة الأولى.



فانه كما للقطعة يعرف الى الفقراء ولا يستفج به الاغنياء على ما هو المرسوم في المديح
وان كان ملكا خاقا للسلطان بارت او الكف او بجهة من اهل الامم او اهل الامة
او بالاهداء او بطريق آخر كونه سمي الخليفة من الحسن على بعض الاقوال او كان
من التي فله التصرف فيك سائر الاملاك من الرعايا يفعل بارت رقيه ويضع
بها ما يراه ما انتفى اليه الخاوية من ترتيب الرتال لمع هو الخليفة باه يلقى

شراثة الببال لمودته ووزع في ارض الفؤاد

جته محبته واسحب به ذيل الفجار

على اقرانه واجعل الشاكر عليه

سبحه وقوانه ولما

افتتح الرتال له

على اسيرة واقتنما

على رسمته

بمجاناه

نكا

١

٢

رئيس الكتاب، مكتبة السليمانية، برقم ١١٩٩، ١٦٠، الورقة الأخيرة.



٤٥٦٠

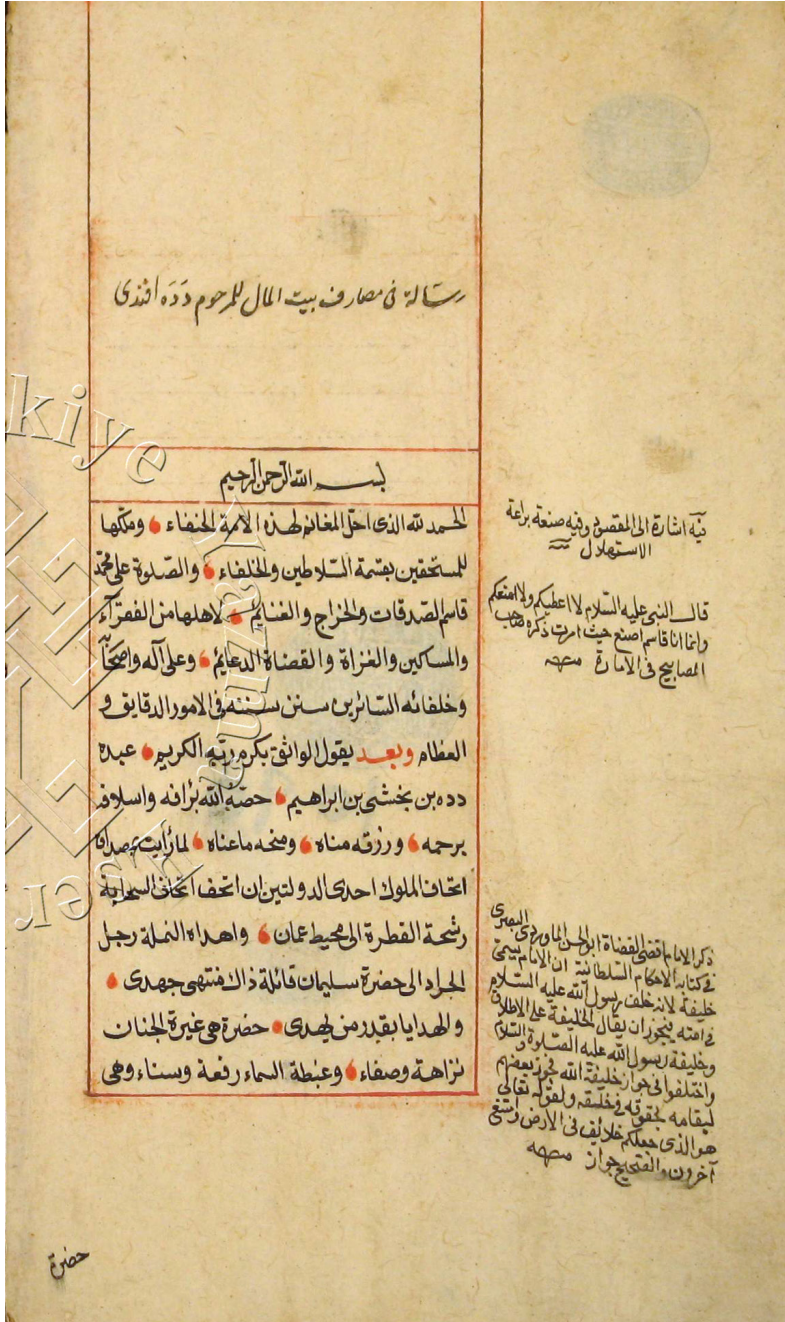
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي حل المنافقين الأئمة الخفاء • وملكها
للسخفين بقسمة السلاطين والخلفاء • والصلاة على محمد
قاسم الصدقات والخراج والغنائم • لاهلها من الفقراء
والمساكين والغزاة والقضاة الدعائم • وعلى الهرواحكامه
وخلفائه التائبين سنن سنة في الامور الدقائيق والاعظام
وبعد يقول الواثق بكره ربه الكريم • عبد وده بن يحيى بن
ابراهيم • خصه الله بفضله واسلوة برحمه • ودرعه مناه •
ومخه ما عناه • لما زابت بمصدق اتخاف الملوك •
احدى الدولتين ان اتخف اتخاف السحابة رشة القطر
الى المحيط عمان • واهداه النملة رجل الجراد الى حضرة سليمان
فائلة ذلك منتهى جهدى • والهدايا بقدر من بهدى • خلق
في غيره للجنان تراهة وصفاء • وغبطة السماء رضة وسناء
وهي حضرة من تزان للخلافة وما زانته • وشرقا وما شرفته
وهي اوج اليد منه اليها • ومن تده تعالى به عليها • وهي
لله طبيعية لا وضعية • حقيقة لا اضافية • اتده منقاد
اليه بنجر اذ يراها • فانه تك تصلح الاله • ولربك يصلح الاله •

ولولها

Handwritten marginal notes in Arabic script, including a large signature and various smaller annotations.

للسلطان من معرفة حال المال الذي يريد اجازته منقولاً كان
او عقاراً انه من اتي اصاب مال بيت المال ان علم كونه منه
حتى يقدر وصفه وضعه وان كان مجهولاً لان علم حاله
انه تركت الميت او غنيمه يقض غير مقسومه بين القاتلين
او من الخنس او كان موهوباً للسلطان من قبل المسلمين والمجاهدين
فانه كاللقطة يصرف الى الفقراء ولا يتفق به الاغنياء علم
ما هو المفقود من البديع وان كان ملكاً خاصاً للسلطان
بارثا او الكسب او هبة من اهل الاسلام او اهل الذمة
او بالاهداء او بطريق اخر كونهما الخليفة من الخنس
على بعض الاقوال او كان من الفتي فله التصرف كسائر
الاملاك من الرعايا يفعل ما يشاء فيه ويضع حيث يشاء
هذا اخر ما انتهت اليه الكتابة من ترتيب الرسالة لانه
للحقيق بان يلقي شرائع المال الموده وقدر في ارض الفوائد
بحته واستحب به ذيل الفخار على اقران
واجل اثنائه عليه تسبيح وقران
ولذا اقتضت الرسالة
على اسمه واختتمتها
على اسمه ثم
م
١
١



رسالة في مصارف بيت المال للرحوم دة اندي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحل المغانم هذه الأمة الخفاء • ومكفها
للمستحقين بسمعة السلاطين والخلفاء • والصدوق على محمد
قاسم الصدقات والخراج والفتايم • لأهلها من الفقراء
والمساكين والغزاة والقضاة الدعائم • وعلى آله وصحبه
وخلفائه السالطين سنن مستتم في الأمور الدقايق
العظام **وبعد** يقول الوائق بكرم ربه الكريم • عبده
دده بن بخشى بن ابراهيم • حصه الله برأيه واسلافه
برحمه • ورزقه مناه • وفخه ما عناه • لما رأيت مصادره
احتاج الملوك احدا كالدولتين ان اتحف احتجج السجدة
رشحة القطرة المحيط عمان • واهداه النملة رجل
الجراد الحضرة سليمان قائله ذاك فتبهي جهدي •
والهدايا بقدر من جهدي • حضرة هي غيرة الجنان
لزاهة وصفاء • وعبطة السماء رفعة وسناء وهي

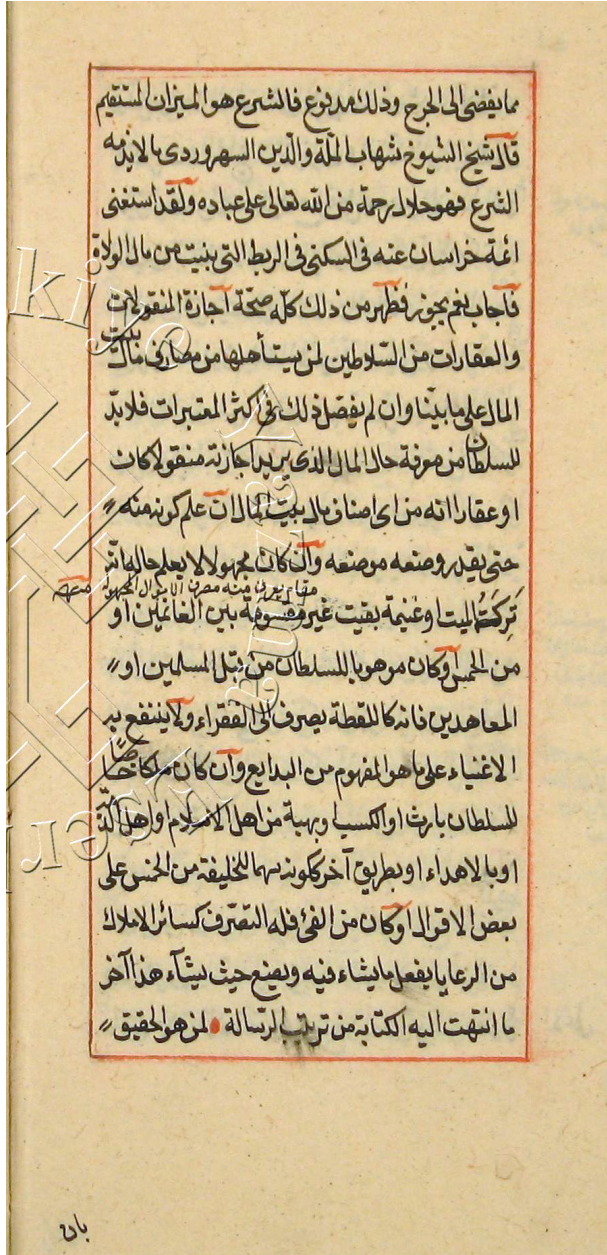
بنيه اشارة الى المقصود وبنيه صنعة براعة
الاستهلال

قال النبي عليه السلام لا اعطيكم ولا اعتملكم
وانما انا قاسم اصنع حيث امرت ذكره صاحب
المصابيح في الامارة مصعبه

ذكر الامام ابي القضاة الخليل الماوردي في
تكملة الامام الحكم السلطانية ان الامام يسمى
خليفة لان خلف رسول الله عليه السلام
في امته يجوز ان يقال للخليفة على الاطلاق
وخليفة رسول الله عليه الصلوة والسلام
واختلفوا في حوزة خليفة الله في بعض
ليقامه تحقيقه وفلسفه والقول تعالى
هو الذي جعلكم خلائف في الارض استغ
آخرون الفتوح جواز مصعبه

حصنة

فاضل أحمد باشا، مكتبة كوبرلي، برقم ١٥٩٥، ١، الورقة الأولى.



الرموز والاختصارات

- أ نسخة المكتبة السلিমانية، أسد أفندي (٣٥٦٠)
- ف نسخة المكتبة السلیمانية، فاضل أحمد باشا (١٥٩٥)
- ر نسخة المكتبة السلیمانية، رئیس الكتاب (١١٩٩)
- + إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة
- إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة
- : إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة
- [] إشارة إلى ما أضافه المحقق في نص الكتاب
- ؟ إشارة إلى الشك في صحة المعلومة أو عدم وجود تاريخ الوفاة
- ت. توفي
- د. ت. دون تاريخ النشر
- د. ن. دون ناشر
- ص الصفحة
- ظ ظهر الورقة
- و وجه الورقة
- م الميلادي
- هـ الهجري

ب. النص المحقق

رسالة في مصارف بيت المال للمرحوم دده أفندي^١

[المقدمة]

/بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحل المغنم لهذه الأمة الحنفاء، وملَّكها للمستحقين بقسمة السلاطين والخلفاء، والصلاة على محمد قاسم الصدقات والخراج والغنائم، لأهلها من الفقراء والمساكين والغزاة والقضاة الدعائم، وعلى آله وأصحابه وخلفائه السائرين سُننَ سُنَّته في الأمور الدقائق والعظام.^٢

وبعد؛ يقول الواثق بكرم ربه الكريم عبده دده^٣ بن بخشي بن إبراهيم، خصه الله برأفته،^٤ وأسلافه برحمته،^٥ ورزقه مناه، ومنحه ما عناه، لما رأيت بمصدق إتحاق الملوك إحدى الدولتين أن أتحنف إتحاق السحابة رشحة القطرة إلى محيط عمان، وإهداء^٦ النملة^٧ رجل الجراد إلى حضرة سليمان قائلة: ذاك منتهى جهدي، والهدايا بقدر من يُهدي،^٨ حضرة هي غيرة الجنان

١ - رسالة في مصارف بيت المال للمرحوم دده أفندي؛ أ: رسالة لطيفة لمستحقي مال بيت المال للفاضل المرحوم دد أفندي رحمه الله.

٢ أف: العظام.

٣ ر: ده ده.

٤ أف: رأفه.

٥ أف: برحمه.

٦ أف: وأهداه.

٧ الذي أهدى الجراد هو الهدهد، وليس النملة، كما سيأتي في الهامش التالي.

٨ «حكى القزويني: أن الهدهد قال لسليمان عليه السلام: أريد أن تكون في ضيافتي، قال: أنا وحدي، قال: بل أنت وأهل عسكرك في جزيرة كذا في يوم كذا، فحضر سليمان عليه السلام بجنوده، فطار الهدهد، فاصطاد جراداً، فخنقها ورمى بها في البحر، وقال: كلوا، يا نبي الله من فاته اللحم، ناله المرق. فضحك سليمان وبنوده من ذلك حولاً كاملاً. وفي ذلك قيل:

جاءت سليمان يوم العرض هدهدة ... أهدت له من جراد كان في فيها،

وأشدت بلسان الحال قائلة ... إن الهدايا على مقدار مهديها،

[٢٧] نِزَاهَةٌ وَصَفَاءٌ، وَغَبْطَةُ السَّمَاءِ رَفْعَةٌ وَسِنَاءٌ، وَهِيَ / حَضْرَةٌ مِنْ زَانَ الْخِلَافَةِ وَمَا زَانَتْهُ، وَشَرَّفَهَا وَمَا شَرَّفَتْهُ، وَهِيَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنْهُ إِلَيْهَا،^{١٠} وَمَنْ أَلَّهَ تَعَالَى بِهَ عَلَيْهَا، وَهِيَ لَهُ طَبِيعِيَّةٌ لَا وَضْعِيَّةٌ، حَقِيقِيَّةٌ لَا إِضَافِيَّةٌ. شَعْرٌ: ١١

أَتَتْهُ^{١١} مَنقَادَةً ... إِلَيْهِ تَجَرُّ^{١٢} أَذْيَالَهَا،

فَلَمْ تَكُ تَصْلُحُ إِلَّا لَهُ ... وَلَمْ يَكُ يَصْلُحُ إِلَّا لَهَا،

وَلَوْ رَامَهَا أَحَدٌ غَيْرَهُ ... لَزَلَزْتَ الْأَرْضَ زَلْزَالَهَا،

وَلَوْ^{١٤} لَمْ تَطْعَهُ^{١٥} بَنَاتُ الْقُلُوبِ ... لَمَا قَبِلَ اللَّهُ أَعْمَالَهَا^{١٦}.

وَأَعْظَمُ مِنَ مَلِكِ الْبِلَادِ وَسَاسِ الْعِبَادِ شَأْنَا، وَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةٌ وَمَكَانًا، وَأَنْدَاهُمْ رَاحَةٌ^{١٧} وَبَنَانًا، وَأَشْجَعُهُمْ جَأْشًا^{١٨} وَجِنَانًا،^{١٩} وَأَرْوَعُهُمْ سَيْفًا وَسِنَانًا،^{٢٠} وَأَبْسَطُهُمْ مَلِكًا وَسُلْطَانًا، وَأَشْمَلُهُمْ عَدْلًا

لو كان يهدى إلى الإنسان قيمته ... لكان يهدى لك الدنيا وما فيها». حياة الحيوان الكبرى للدميري، ٥١٦/٢. قيل: هناك مصادر أخرى (مثل: منهاج البراعة شرح نهج البلاغة) تؤكد ما ذكره المؤلف من أن المهدي هي النملة، وليس الهدهد، ولكني لم يتيسر لي الاطلاع على تلك المصادر.

٩ أف: تزان.

١٠ مقتبس من مقولة صعصعة بن صوحان (ت. ٦٠هـ/ ٦٨٠م؟) لعلي بن أبي طالب (ت. ٤٠هـ/ ٦٦١م) حين بويع بالخلافة، حيث قال: «والله يا أمير المؤمنين، لقد زينت الخلافة وما زانتك، ورفعتها وما رفعتك، ولهي إليك أحوج منك إليها». تاريخ يعقوبي لابن واضح الأخباري، ١٦٨/٢.

١١ أف - شعر.

١٢ في ديوان أبي العتاهية (ص ٣٧٥): أتته الخلافة.

١٣ في الديوان: تُجَرُّ.

١٤ ر - لو.

١٥ ر: تعطه.

١٦ هذا من شعر أبي العتاهية (ت. ٢١٣هـ/ ٨٢٨م؟) في الخليفة المهدي (ت. ١٦٩هـ/ ٧٨٥م) عند تسنمه عرش الخلافة. انظر: ديوان أبي العتاهية، ص ٣٧٥.

١٧ الندي: الجود، الراحة: الكف. وفلان (ندي) الكف، أي: سخي، وأندى الرجل: كثر عطاؤه، ويعني هنا: أكثر عطاء. مختار الصحاح للرازي، «ندا»: تاج العروس للزبيدي، «ندا».

١٨ الجأش: النفس، وقيل: القلب. لسان العرب لابن منظور، «جأش».

١٩ الجنان: القلب. المعجم الوسيط، «جن».

٢٠ نصل الرمح. المعجم الوسيط، «سن».

وإحسانا، وأعزهم أنصارا وأعوانا،^{٢١} الذي صار نباهة^{٢٢} شأنه كالأمثال في الأمصار، واحتاج الناس إليه احتياج الإبصار إلى الأبصار، ووصل في العز والكمال إلى محل ليس له مثال، باسط بساط العدل والإنصاف، هادم أساس العجور والاعتساف، ماحي آثار الكفر والضلال، جاعل بيوت أصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال، والي^{٢٣} لواء الولاية في الآفاق، وارث سرير الخلافة بالاستحقاق، المجتهد في نصب سُرّادق^{٢٤} الأمن والأمان، الممثل^{٢٥} بنص: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل، ١٦ / ٩٠]، الخالص / طويته في إعلاء كلمة الله، [ظ٢] الصادق نيته في إحياء سنة رسول الله. نظم: ٢٦:

خليفةً ملك الآفاق سطوته... والحق كان مداه أيةً سلكا،
يحوم حول ذُراه^{٢٧} العالمون كما... ترى الحجيج بيت الله معتركا،
يُحيي نسيم رِضًا منه الزمان وكم... مكافح بلطى من سُخْطِه هلكا،
أطار صاعقةً من نصله فيها^{٢٨}... إلى السّمَاك لواء الشّرع قد سمكا،
وصادف الرشدَ منها كلّ معتسفٍ... قد كان في ظلمات الغيّ منهمكا،
فالدين صار قرير العين مبتسما... والملكُ أقبل بالإقبال ممتسكا،
علا فأصبح يدعوه الوري ملكا... وريثما فتحوا عينًا عدا ملكا.^{٢٩}

السلطان الأعظم ملاذ سلاطين العرب والعجم، ملجأ صناديد ملوك العالم،^{٣٠} شمس الدنيا والدين، غياث الإسلام، غوث المسلمين، قدوة أعيان الملة^{٣١} الإسلامية، أسوة أرباب الدولة

٢١ من قوله: «وأعظم من ملك البلاد...» إلى هنا مقتبس من المواقف في علم الكلام للإيجي، ص ٦.

٢٢ النباهة: الشرف، والشهرة وانتشار الذكر. المعجم الوسيط، «نه».

٢٣ أف: وآلي.

٢٤ السرداق: كل ما أحاط بشيء من حائط، أو مضرب، أو خباء. لسان العرب لابن منظور، «سردق».

٢٥ ر: المتمثل.

٢٦ ر: شعر.

٢٧ أ: دراه؛ ف: دواه.

٢٨ أف: فيها.

٢٩ من قوله: «باسط بساط العدل...» إلى هنا مقتبس من المطول للتفتازاني، ص ١٢٨-١٢٩.

٣٠ مقتبس من مختصر المعاني للتفتازاني، ص ٦.

٣١ أف: الأعيان ملة.

العثمانية، خلف خليفة الزمان، آصف^{٣٢} أجفان الأعيان، لو رآه خالد بن الوليد^{٣٣} لصار خالدا في تحسينه الوكيد، ولو بارز معه رستم لبرز منه أهتم^{٣٤}، ما كلّمه بدهاءة^{٣٥} نهاية أفكار الفضلاء، وبضاعة مصاقع^{٣٦} البلغاء، له في كل فن قدم راسخ، وفي الآراء له نص ناسخ. نظم: ٣٧

[٣٧]

جنابك مثل روضات الجنان / ... ومنك تُنال غايات الأمانى،

حللت من المكارم في ذراها ... ففيها أنت كالسبع المثاني،

فلا زالت من الرحمان نُعمى^{٣٨} ... إليك^{٣٩} قطفوها أبدا دواني^{٤٠}.

لو شبهته بالشمس المنيرة كذبت، أو مثلته بالسحب المطيرة لما^{٤١} أصبت، من أين للشمس دقائق معانٍ تبهر^{٤٢} الألباب، وجلائل عباراتٍ تنشر الفضل اللباب^{٤٣}، وأنى للسحاب من الإنعام ما عم جمهور الأنام، ودام مدى الليالي والأيام، فإن أردت أن أصفه حق وصفه كنتُ كمن يريد مساحة السماء بذرعه، فالسكوت عن مدحه مدحه، والإقرار بالعجز عن وصفه وصفه، ألا وهو السلطان مصطفى^{٤٤}، يسره الله ما تمنى ويشاء، ودام على إحسانه

٣٢ لم أف على معنى هذه الكلمة ما عدا قول ابن منظور: «أصف: كاتب سليمان عليه السلام، وهو الذي دعا الله بالاسم الأعظم، فرأى سليمان العرش مستقرا عنده». لسان العرب لابن منظور، «أصف».

٣٣ أف: وولد.

٣٤ هذه الكلمة هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا، ولعل معناها هنا: منكسر الثياب؛ لأنه يقال لمن انكسرت ثيابه: أهتم، من هتم. انظر: تاج العروس للزبيدي، «هتم».

٣٥ البداهة: أول كل شيء، وما يفجأ منه. استقبال الإنسان بأمر مفاجأة. وبدهه بالأمر: استقبله به. لسان العرب لابن منظور، «بده».

٣٦ أف: مقاصع. | جمع مصقّع، وهو البليغ ذو الفصاحة والبيان. تاج العروس للزبيدي، «صقّع».

٣٧ أف - نظم.

٣٨ في يتيمة الدهر: يُعمى. | نُعمى: النعيم، وكثرة المال. المعجم الوسيط، «نعم».

٣٩ في يتيمة الدهر: لديك.

٤٠ هذه الأبيات من أشعار الفقيه الشافعي عبد الرحمن الدوغي (ت. ٤٥٩هـ/١٠٦٧م)، كما جاء في يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر للثعالبي، ٢٠٨/٥.

٤١ ر: كما.

٤٢ ف: بنهر.

٤٣ اللباب: الخالص، مختار الصحاح للرازي، «لب».

٤٤ هو الأمير مصطفى ابن السلطان سليمان القانوني البكر من زوجته الأولى، وولي عهده الأول (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م). ولد في مانسا سنة ٩٢١هـ/١٥١٥، وتولى إمارة مانيسا من سنة ٩٤٠هـ/١٥٣٤م إلى سنة ١٥٤١م، وفي سنة ٩٤٨هـ/١٥٤١م تولى إمارة أماسيا. الأمير مصطفى كان الوريث الظاهر للعرش العثماني، وأميراً مشهوراً بين الجيش

أن يُحاشى،^{٤٥} وجعل سدة سلطنته ربيعة البنيان، ودولته ثابتة الأركان، ما تنفس مفرح ومكروب، وتخلصت قابية من قوب،^{٤٦} ولا زالت السعادة والسلامة خادمتي بابه، والتنجح والظفر^{٤٧} ملازمي جنبابه، بتحفة^{٤٨} هي أنفست التحف العالية، وأحسن الهدايا الغالية، التي تبقى ببقاء الدهور، ولا تفنى بكرور^{٤٩} الأعوام والشهور، وأعلى ما يسمو إليه أعناق الهمم، وأجلى ما يتنافس فيه أختيار الأمم، من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى،^{٥٠} ونال الحظ الأوفر من اللذة العظمى. وتلوت كثيرا ما في الآيات،^{٥١} ك﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة، ٥٨/١١]، ﴿وَمَا يَعْقُلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/٤٣]، ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٣٩/٩]، و﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه، ٢٠/١١٤]، و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر، ٣٥/٢٨]، وطالعت غزيرا^{٥٢} من الأخبار، ك«حرم الله جسده على النار»،^{٥٣} و«يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء ثم الشهداء»،^{٥٤} و«من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء»،^{٥٥} و«التفكر في العلم يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يطاع الله ويعبد، وبه يمجّد ويوحّد، وبه يوصل الأرحام، ويعرف

[ظ٣]

والعلماء، ولكنه قتل سنة ٩٦٠هـ/١٥٥٣م خنقا بأمر من أبيه، وفتاوى من شيخ الإسلام أبي السعود أفندي (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، بعد أن أوغرت خرم سلطان (ت. ٩٦٥هـ/١٥٥٨م) زوجة أبيه، والصدر الأعظم رستم باشا (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م) صدر السلطان سليمان القانوني (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٦م) عليه، وأقنعه بأنه يقود تمرّداً على حكمه، لتمهيد الطريق نحو العرش لسليم (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م) ابن خرم سلطان. انظر: الدولة العثمانية المجهولة لأحمد آق كوندوز، ص ٢٤٧-٢٤٩؛

Şerafettin Turan, "Mustafa Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/290-292.

- ٤٥ أي: يستثنى من إحسانه أحد. مختار الصحاح للرازي، «حشا».
- ٤٦ القابية: البيضة؛ القوب: الفرخ، ويعني: «تخلصت البيضة من الفرخ. يضرب لمن انفصل من صاحبه. وعليه ففي المشل قلب؛ لأن الذي يتخلص هو الفرخ لا البيضة». زهر الأكم في الأمثال والحكم لليوسي، ٢/١٩٥.
- ٤٧ أف: والتنجح والتظفر.
- ٤٨ متعلق بقوله: «أتحف» السابق في بداية هذه المقدمة.
- ٤٩ مصدر «كرّ». معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار، «كرر».
- ٥٠ الحظ الأوفر. المعجم الوسيط، «قدح».
- ٥١ ر: من الآيات
- ٥٢ أف: عزيزا.
- ٥٣ أخرجه الطبراني بلفظ: «من صلى قبل الظهر أربع ركعات حرم الله جسده على النار». المعجم الكبير للطبراني، ٢٣/٢٣٣ (٤٤٦). وليس فيه ما يدل على العلم.
- ٥٤ سنن ابن ماجه، ٢/١٤٤٣ (٤٣٣).
- ٥٥ حديث لا أصل له. انظر: الدرر في تخريج أحاديث الهداية للعسقلاني، ١/١٦٨.

الحلال والحرام»،^{٥٦} وأنست كثيرا^{٥٧} من أشعار ذوي الطباع السليمة، والأذهان المستقيمة،
مثل نظم:^{٥٨}

أخو العلم حَيٌّ خالدٌ بعد موته ... وأوصاله تحت الترابِ رميمٌ،
وذو الجهل ميتٌ وهو ماشٍ على الثرى ... يُظنُّ من الأحياء وهو عديمٌ.^{٥٩}

ومثل نظم:^{٦٠}

لا تُعجِبَنَّ^{٦١} الجهولَ حُلَّتَهُ^{٦٢} ... فذاك ميتٌ ولبأسه كفن.^{٦٣}

وتبينت بالمنقول والمعقول والمراجعة إلى الفروع والأصول أن العلوم والمعارف أثناء
الفضائل واللطائف أرسخها بنيانا، وأشمخها أغصانا، وأكرمها نتاجا، وأنورها سراجا، وأرغبها
فائدة، وأربحها عائدة، وأنها / دستور العجائب، وفهرست الغرائب، خصوصا العلوم الشرعية،
فإنها النازلة من بينها منزلة لعلها،^{٦٤} وياقوتها، وفضتها، وعينها،^{٦٥} وفيها السعادة الفضلى،
والكرامة المثلى؛ إذ هي المانحة لمعرفة الواجب والأولى، والشارحة لأحوال الآخرة والأولى،
وهي وسيلة السعداء إلى مقارنة الملائ الأعلى، وجنة الخلد وملك لا يبلى، من تمسك بها فقد
اهتدى، ومن أعرض عنها يحشر يوم القيامة أعمى، لا سيما علم الفقه الذي اكتساب المطلوب
الحقيقي موقوف عليه، واقتناص الوصول إلى الجناب الأحدي موكول إليه، ولولاه لانفصم^{٦٦}
عقد عقد الأمة، فانتشر تحت الأقدام لآليه، وانهدم أركان قصر الملة من مبانيه إلى معاليه؛

٥٦ وهو من قول معاذ بن جبل رضي الله عنه كما ذكر في إحياء علوم الدين للغزالي، ١/ ١١١.

٥٧ أف: بشيرا.

٥٨ أف - نظم.

٥٩ من أشعار ابن السيد البطليوسي (ت. ٥٢١هـ/ ١١٢٧م). انظر: الدر الفريد وبيت القصيد للمستعصي، ١٠/ ١٥٨.

٦٠ أف - نظم.

٦١ أف: لا يعجب.

٦٢ أف: حلية.

٦٣ وهو في الكشف للزمخشري، ٢/ ٢١٠.

٦٤ هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا، ويبدو أن الناسخ أخطأ، وأن أصل الكلمة: لؤلؤها.

٦٥ العين هنا بمعنى الذهب. انظر: تاج العروس للزبيدي، «عين».

٦٦ أ: لانفصم.

فإنه^{٦٧} في خلالها زلالها، وجمالها كمالها، وشكوكها فكوكها، وعلى^{٦٨} ذرئوكها^{٦٩} ملوكها، مصباح وجاها،^{٧٠} وضوء نبراسه،^{٧١} ومفتاح هداها، وزيح أساسه،^{٧٢} أتمها فائدة، وأعمها عائدة، وأعظمها شأنًا، وأرفعها منزلة ومكانًا، وأعلاها حجة وبرهانًا، وأجلاها محجة وتبيانًا، وأفيدها في الدنيا نجاحًا، وأحمدها في العقبى فلاحًا، أبدعت رسالة غراء، واخترعت / مجلة^{٧٣} عذراء، درة عقد العصر، وغرة نقد^{٧٤} الدهر، حري بأن تنمق^{٧٥} بمداد نور، على صفائح حور،^{٧٦} من علم الأحكام، علم^{٧٧} طريق دار السلام، في أصناف أموال بيت مال المسلمين، ومصارفها، وتمليك الولاية وجوائز السلاطين خطة من أرض^{٧٨} الخراج، أو قطعة مال يراضي المحتاج، وهل يكون للملك ملكًا صحيحًا، وعن شوب الحرمة عريا صريحًا، لما أنها من أعظم مقاصد أمر الولاية، وأهم ما يبتني عليه شأن الخلافة، وأحصن ما انصرفت إليه أعنة الهمم الشوارع^{٧٩} العوالي،^{٨٠} وأحسن ما انحرفت إليه أسنة الرمح الصمم^{٨١} الشوارع العوالي، ثم طرزت عنوانها، ووشحت^{٨٢} ريعانها^{٨٣} باسمه الشريف الذي هو سلوان الصدور، وجمان^{٨٤} النحور، وحق أن يوشح به صدور

[٤ظ]

- ٦٧ أي: علم الفقه.
- ٦٨ ر: على.
- ٦٩ ر: رزنوكها. | الدرئوك: نوع من البساط؛ الفرش؛ الستور. تاج العروس للزبيدي، «درنك».
- ٧٠ هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا، لعله: وهاجا.
- ٧١ أف: نبراسه.
- ٧٢ قد أشكل علي قوله: «مصباح وجاها، وضوء نبراسه، ومفتاح هداها، وزيح أساسه»، ولم أهد فيه إلى معنى يتناسب مع سياق الكلام.
- ٧٣ «كل كتاب عند العرب مجلة». تاج العروس للزبيدي، «جلل».
- ٧٤ أف: فقد. | النقد: خلاف النسيئة؛ الجيد، الصافي الخالي من الزيف. تاج العروس للزبيدي، «نقد».
- ٧٥ أي: تكتب. تاج العروس للزبيدي، «نمق».
- ٧٦ وكل عريض من حجارة، أو لوح، ونحوهما صفاحة، والجمع صفاح؛ وصفيحة، والجمع صفائح. يعني: على ألواح بيض. انظر: تاج العروس للزبيدي، «صفح»؛ «حور».
- ٧٧ ر: على.
- ٧٨ أف: أراض.
- ٧٩ الشوارع هنا صفة للهمم، ومعناها: المبتدرة والمسرعة بنفسها، يقال للمرآح إذا ابتدرت بنفسها: شوارع. انظر: العين للفراهيدي، «شرع» (٢٥٣/١).
- ٨٠ ر: الأعالي.
- ٨١ الصمم: الصلابة والشدة. تاج العروس للزبيدي، «صمم».
- ٨٢ أي: زينت. لسان العرب لابن منظور، «وشح».
- ٨٣ بدايتها، وأولها. تاج العروس للزبيدي، «ريع».
- ٨٤ «الجمانة: حبة تعمل من الفضة كالدرة، وجمعه جمان». مختار الصحاح للرازي، «جمن».

الكتب والأسفار، ويستغاث به في الأحضار والأسفار، وجعلتها عراضة،^{٨٥} بل بضاعة مزجاة^{٨٦} لتلك الحضرة التي تستميل أعناق آمال^{٨٧} الأمم من كل فج عميق، وتستجلب حاجات العرب والعجم من كل بلد سحيق، حسنٌ جوهر ذاته خلُقًا وخلُقًا، كأن الجمال والجلال لأجله خلُقًا، الذي لا يوازن ولا يوازي، وهو غني من أن يُباهي، وأجل من أن يُباهى، كاسب مكارم الأخلاق بالإحسان والعجود /، وإليه مد الأيدي^{٨٨} البيض والسود، مفتاح لكل غلق، ومصباح في كل غسق، سراج لمع ضوءه، وشهاب سطع نوره، لا يدع للخير غاية إلا أمَّها، ولا مظنة إلا همها، ما جالسها أحد إلا قام عن عالي حضرته بزيادة في أدب، وبنقصان من أرب،^{٨٩} لطفه يؤلف بين الماء والنار، إن زرته رأيت الدهر في ساعة، والأرض في دار، قد [طوى] ذكرى حاتمٍ طي^{٩٠} بالأيدي، ونسخ بفصاحته وحكمته آثار قيس بن ساعدة الإيادي،^{٩١} الذي أنوشروان^{٩٢} بالنسبة إليه عادل، لكن عن صوب الصواب، قد ذكَّر الناس بعدلته أيام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنسى الناس خلافة بني العباس، شامل الجود، كامل السطوة، عظيم البأس، وتمنيت بعروة خدمته الاستمسك، وفي سلك ذوي الاختصاص به الانسلاك، لعلي [أظفر]^{٩٣} من فاتحة الطافه بفيح،^{٩٤} وينفري^{٩٥} ليلى البهيم عن صبح،^{٩٦} فذلك شعشعة^{٩٧} من ذُكاء^{٩٨} تميظ^{٩٩} ١٠٠

٨٥ أي: هدية. تاج العروس للزبيدي، «عرض».

٨٦ أي: سبيرة. تاج العروس للزبيدي، «زجو».

٨٧ أف: أعمال.

٨٨ أف: الأيد.

٨٩ ف: في أدب؛ أ: في أرب. | «الأرب: الدهاء، والفظنة، والبصر بالأمور». المعجم الوسيط، «أرب».

٩٠ في جميع النسخ التي بأيدينا: طي، والصحيح ما أثبتناه من حيث اللغة.

٩١ حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرح الطائي الفحطاني، أبو عدي، فارس، شاعر، جواد، جاهلي. يضرب به المشل للجود، توفي في حدود سنة ٥٧٨م. انظر: الأعلام للزركلي، ٢/١٥١.

٩٢ قيل: اسمه قيس، وقيل: قُسم، وهو قيس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك (ت. ٦٠٠م)، من بني إياد، أحد حكماء العرب، ومن كبار خطبائهم في الجاهلية. انظر: التيجان في ملوك حمير للحميري، ص ١٢٤؛ الأعلام للزركلي، ٥/١٩٦.

٩٣ أنوشروان بن قباذ بن فيروز (ت. ٥٧٩م)، أحد ملوك الساسانيين. انظر: تاريخ الطبري، ٢/٩٨-١٠١.

٩٤ ر: أصغر. وهذه الكلمة في جميع النسخ أصفر، والصحيح ما أثبتناه من حيث اللغة: أظفر، كما يقتضيه المقام.

٩٥ أي: بسعة وكثرة. المعجم الوسيط، «فوح».

٩٦ أي: ينشق. تاج العروس للزبيدي، «فري».

٩٧ هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا، والصحيح: عن صبح.

٩٨ مصدر شعشع، يقال: شعشع الضوء، أي: انتشر خفيفا. المعجم الوسيط، «شعشع».

٩٩ الذُكاء بالضم: الشمس. تاج العروس للزبيدي، «ذكو».

١٠٠ ف: نميظ.

ليلا أدهم، بل شَنِشْنَة أعرفها من أخزم،^{١٠١} فإن وقع في محل قبول القبول، فهو غاية المأمول،
ونهاية المسؤول، بيت:^{١٠٢}

وعينُ الرضا^{١٠٣} عن كل عيبٍ كليلَةٌ... ولكن عينَ السخَطِ تُبدي المساويا.^{١٠٤}

وإني لا أقول فعلت شيئًا مسلمًا، بل جعلت خدمتي سببًا سلمًا، لنيل عناية جناب كريم في
العاجل، وحلاوة لسان / صدق في الآجل؛ فإنه لا غرو من الشمس أن تلوح، ومن المسك أن
يفوح، مع أن التحفة بالحقارة لا ترد، وبالنزارة لا تصد، كما قيل -لله در ناظمه-:^{١٠٥}

لو أن كل حقير^{١٠٦} رُد محتقرا... لم يقبل الله يوما للورى عملا،

المرء يهدي على مقدار قدرته... والنمل يُعذر في القدر الذي حملا.^{١٠٧}

بل الغرض الأصلي تحرير دعائه الجميل، وتقرير ثنائه الجزيل؛ لتكاثر أياديه، وتهامره^{١٠٨}
غواده،^{١٠٩} بل أغرق الأنام في يَمِّ^{١١٠} جوده، فكان لازم الدعاء لدوام وجوده، جعل الله أمد بقائه
أبدا، وآتاه من المنى ما لم يؤته أحدا، وصيرَ كلما قصد شيئًا من التدبير موافقا لما قدره من
أحسن التقدير، وحفظ أعوانه وحماهم، وأعزهم وأعلاهم، وصان أوليائه عن الآلام، وجعل
مكانهم دار السلام، بالنبي وآله الكرام، وها أنا أفيض في المقصود، متوكلا على الصمد المعبود،
ومعتذرا بأن شغلي إلى غير هذا مبذول، والعذر عند كرام الناس مقبول، والله ولي التوفيق، وهو
الكافي في الهداية إلى سواء الطريق.

١٠١ الشنشنة: الطبيعة والسجية، أخزم اسم رجل. وهذا مثل يضرب لمن أشبه أباه في الخلق. انظر: لسان العرب لابن
منظور، «شنن»؛ زهر الأكم في الأمثال والحكم لليوسي، ٣/ ٢٣٨.

١٠٢ أف - بيت.

١٠٣ أف: الرضاء.

١٠٤ من أشعار عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار ابن أبي طالب الهاشمي القرشي (ت. ١٢٩ هـ/ ٧٤٧ م).
انظر: الحيوان للجاحظ، ٣/ ٢٣٦.

١٠٥ ر + نظم.

١٠٦ في ديوان صفي الدين الحلبي (ص ٥٩٣): يسير.

١٠٧ من أشعار صفي الدين الحلبي (ت. ٧٥٢ هـ/ ١٣٥١ م). انظر: ديوان صفي الدين الحلبي، ص ٥٩٣.

١٠٨ تهامر: انصباب. المعجم الوسيط، «همر».

١٠٩ الغوادي جمع غادية، وهي المطرة التي تكون غدوة. تاج العروس للزبيدي، «غدوا».

١١٠ ف: تيم.

[سلطة التصرف في أموال بيت المال]

أقول: قد ثبت في الشرع وشاع، وتقرر في الدين وذاع، من صفوة الأنبياء وسيد المرسلين، ومن عظماء الصحابة وعلماء التابعين، ومن دونهم من السلف الصالحين، / أن التصرف والولاية في أموال بيت المال للخلفاء والسلاطين، وإن لم يكن ملكا لهم؛ [١٦] لخلافتهم ونيابتهم عن مالك الملك في الأرض، أحسن الله إلى المحسنين فيما فوض إليه يوم العرض، وإمامتهم وسلطنتهم على الكل في دفع التعارض والفساد عن الأرض؛ إذ في طبع الجبل من الاستعلاء على الكل، ألا يرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالإيراد، ويقسم ويعطي، وأن المصارف المستحقين لها لا يملكون بالاستيلاء عليها قبل قسمة الإمام والخليفة قسمة الملك، وهي إفران الأنصبا وتعيينها،^{١١١} كما صرح به في المحيط،^{١١٢} والتحفة،^{١١٣} والوجيز.^{١١٤} ويدل عليه ما روي في صحاح المصابيح^{١١٥} من كتاب الإمارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن رجالاً يتخوَّضون في مال الله بغير حقِّ فلهم النار».^{١١٦} وما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه^{١١٧} عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنما للمرء ما^{١١٨} طابت به نفسُ إمامه».^{١١٩} فإنه حديث صحيح^{١٢٠} صدقه الأصحاب، حتى أخذ بهذا الحديث أميرُ الأمراء والجيش الفتاح الصحابي الكبير المبشر المنّاح^{١٢١} أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه عن حبيب بن مسلمة الصحابي بعضَ سَلْبِهِ الذي فاز به حين قتل بنت^{١٢٢} صاحب جزيرة قبرص، إذ خرج / يريد أذربيجان، وكان معه [١٦]

١١١ أف: وتعينها.

١١٢ المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، ٢/٣٦٧.

١١٣ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ص ٢٩٨.

١١٤ الوجيز في الفتاوى لرضي الدين السرخسي (تحقيق: حسن غانم حسن الخزرجي)، ص ٥٣٨-٥٣٩.

١١٥ يقصد مصابيح السنة للبغوي الشافعي المتوفى سنة ٥١٦هـ/ ١١٢٢م.

١١٦ مصابيح السنة للبغوي، ٣/٢٤ (٢٨١٨).

١١٧ ر - رضي الله عنه.

١١٨ ر - ما.

١١٩ المعجم الكبير للطبراني، ٤/٢٠ (٣٥٣٣).

١٢٠ ولكن الزيلعي أشار إلى عدم صحة الحديث. انظر: نصب الراية للزيلعي، ٣/٤٣١. ولم أقف على من صححه.

١٢١ أي: كثير العطايا. تاج العروس للزبيدي، «منح».

١٢٢ هكذا في كل النسخ، وأعتقد أنه خطأ من الناسخ؛ فإنه جاء في المعجم الكبير للطبراني: «... بَنَّهُ صاحب قبرس...»؛ وفي نصب الراية: «... بَنَّهُ صاحب قبرص...»؛ وفي مجمع الزوائد للهيتمي: «... ابن صاحب قبرس...»؛

خسمة أبلغال من الديقاج والزمرد والذبرجد واللؤلؤ وغيرها، نقله الإمام ابن الهمام^{١٢٣} في كتاب الديقاد من شرح الديقاية.^{١٢٤}

[أصناف أموال بيت المال]

وإن جميع أموال بيت المال التي يكون التصرف والولاية فيها للسلطان والخليفة أربعة أصناف على ما ذكر في شرح مختصر الطحاوي،^{١٢٥} وفتاوى الحججة،^{١٢٦} وفتاوى السيد الإمام ناصر السمرقندي،^{١٢٧} والمضمرات،^{١٢٨} والينابيع،^{١٢٩} والتاتارخانية،^{١٣٠} وتجنيس الملتقط،^{١٣١}

- وفي الدراية: «نبية القبرصي». انظر: المعجم الكبير للطبراني، ٤/٢٠؛ نصب الراية للزبيعي، ٣/٤٣١؛ مجمع الزوائد للهيتمي، ٥/٣٣١. (وفي النسخة الإلكترونية من مجمع الزوائد الموجودة في المكتبة الشاملة سقطت كلمة «ابن»؛ الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، ٢/١٢٨. فيبدو أنه اسم صاحب قبرص أو ابنه.
- ١٢٣ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م). إمام من علماء الحنفية، عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. أصله من سيواس، ولد بالإسكندرية، ونبغ في القاهرة، وأقام بحلب مدة، وجاور بالحرمين. وكان معظما عند الملوك وأرباب الدولة. من كتبه: فتح القدير في شرح الهداية، والتحرير في أصول الفقه وغيرهما. توفي بالقاهرة سنة واحد وستين وثمانمائة. انظر: الضوء اللامع للسخاوي، ٨/١٢٧-١٢٩؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، ٣/١٨٢؛ الأعلام للزركلي، ٦/٢٥٥.
- ١٢٤ فتح القدير لابن الهمام، ٥/٥١٣.
- ١٢٥ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيبجاي، ٧٥.
- ١٢٦ ذكر هذا الكتاب في المراجع الحنفية، ولكني لم أقف على مؤلفه. انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/٣٥١؛ ٢/٣٤٥؛ حاشية ابن عابدين، ١/٢١٦؛ ٦/٣٦٣. وذكره حاجي خليفة، ولم ينسبه إلى أحد. كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٢٢٢.
- ١٢٧ هو السيد الإمام ناصر الدين أبو القاسم محمد بن يوسف بن أبي محمد الحسيني السمرقندي المدني الحنفي (ت. ٥٥٦هـ/١١٦١م). كان إماما كبيرا، أوجد زمانه في العلم والأدب ومجتهد عصره في طريقة الخلاف والمذهب. ومن مصنفاته: الفقه النافع، والملتقط في الفتاوى الحنفية، وجامع الفتاوى. وأتم إملاء الملتقط في آخر شعبان سنة تسع وأربعين وخمسمائة. توفي بسمرقند سنة ست (أو سبع) وخمسين وخمسمائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٢٦٣، وكشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٨١٣. | الملتقط للسمرقندي، ص ٨٠-٨١.
- ١٢٨ جامع المضمرات والمشكلات للكادوري (تحقيق: عمار فؤاد محسن الرازي)، ٥/٣٩٨-٤٠٢.
- ١٢٩ الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع لمحمد بن رمضان الرومي (تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن سليمان العليوي)، ص ١٨٨٣-١٨٨٧.
- ١٣٠ الفتاوى التاتارخانية لفريد الدين الهندي، ٣/٣٤٨.
- ١٣١ تجنيس الملتقط للأستروشي، ١٨-١٩.

و جامع ابن البرزالي،^{١٣٢} وسائر الفتاوى، وأكثر الشروح. وإن بيوتها يجب أن تكون^{١٣٣} أربعة بعدد أصنافها على ما نص عليه في الخانية،^{١٣٤} وعزا إلى كتاب الزكاة من الأصل.^{١٣٥}

وفي المضمرة: ولو كان في بعض بيوت هذه الأموال مال، ولم يكن في البعض، فلإمام أن يأخذ من بيت مال الصدقة ويصرفه إلى المقاتلة، ثم إذا وصل إليه مال الخراج يرد على بيت مال الصدقة مثل ما أخذ؛ لأنه لا حق للمقاتلة في مال الصدقة، وإنما صرف إليهم على وجه القرض؛ فيرد مثله عند القدرة، إلا إذا صرف إلى فقراء المقاتلة؛ فحينئذ لا يرد؛ لأنه صرفه إلى مصرفه. ولو^{١٣٦} لم يكن في بيت مال الصدقة مال؛ فأخذ^{١٣٧} الإمام من بيت مال الخراج وصرف إلى الفقراء، ثم وصل إليه مال الصدقات لا يرد مثله إلى بيت مال الخراج؛ / لأن الخراج له حكم الغنيمة، وللفقراء حظ من الغنيمة، وإنما كان لا يصرف إلى الفقراء من مال الخراج لاستغنائهم بالصدقات، فإذا احتاج^{١٣٨} وصرف إليه كان الصرف إلى المصرف؛ فلا يصير قرصاً.^{١٣٩} قال في الشامل^{١٤٠} في كتاب الزكاة والخراج: لا يوضع موضع الزكاة إلا إذا كان للفقراء حاجة.

[٧]

١٣٢ حافظ الدين محمد بن محمد الكردي البريقيني الخوارزمي المشهور بابن البرزالي (ت. ٨٢٧هـ / ١٤٢٤). فقيه حنفي. أصله من كردر بجهات خوارزم. تنقل في بلاد القرم والبلغار، وحج، واشتهر. وكان يفتي بكفر تيمورلنك (ت. ٨٠٧هـ / ١٤٠٥م). ومن كتبه الجامع الوجيز المشهور بالفتاوي البرزالية، والمناقب الكردية في سيرة الإمام أبي حنيفة، وآداب القضاء. توفي في أواسط رمضان سنة سبع وعشرين وثمانمائة. انظر: الشقائق النعمانية لطاشكُبري زادة، ص ٢١؛ الأعلام للزركلي، ٧/ ٤٥. | الجامع الوجيز لابن البرزالي المشهور بالفتاوي البرزالية، ١/ ٣٢٢* (ترقيم جديد: ٥٠).

١٣٣ ر: يكون.

١٣٤ فتاوى قاضيخان، ٣/ ٥٣١-٥٣٢.

١٣٥ الأصل للشيباني، ٢/ ١٣٩-١٤٣. | فيه إشارة على ما ذكر، ولكن ليس فيه تصريح بالعدد.

١٣٦ أف- لو.

١٣٧ أف: أخذ.

١٣٨ ر: احتيج.

١٣٩ جامع المضمرة والمشكلات للكادوري (تحقيق: عمار فؤاد محسن الرازي)، ٥/ ٤٠٢.

١٤٠ كتاب الشامل لأبي القاسم إسماعيل بن الحسن (الحسين) بن علي الغزالي البيهقي (ت. ٤٠٢هـ / ١٠١١م)، يحتوي على قضايا فقهية على شكل فتاوى، اعتمد فيه المؤلف على المبسوط، والزيادات للشيباني. توجد منه نسخة تقع في مجلدين بدار الكتب المصرية، المجلد الأول برقم ٢٢٥ (٣٣٢ ورقة، تاريخ النسخ: ٥٢٨هـ)؛ المجلد الثاني برقم ٨٢٣ (٢٥٨ ورقة، تاريخ النسخ: ٥٢٩هـ). انظر: تاريخ التراث العربي لسزكين، ٣/ ١١٥؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الشامل المخطوط (الفقه وأصوله)، ٥/ ٥. | ولم يتيسر لي الحصول على الأثر.

الصنف الأول: الصدقة، كزكاة السوائم، مما^{١٤١} يقع في تصرف الخليفة، وما يجري مجراها كالعشور والكفارات، وما أخذه العاشر من التاجر المسلم. أقول: كلام ابن البرزالي^{١٤٢} ها هنا حيث وضع الخراج في هذا الصنف مخالف لعامة المعتمرات.

والصنف الثاني: الخراج والجزية، سواء كانت ما وضعت على طائفة بطائفة من المال بالصلح والتراضي، أو ما وضعت على رأس كل أحد من أهل الذمة، وما أخذ من بني تغلب باسم الصدقة، وما صولح عليه أهل النجران من ألفي حليل، وما أهدها أهل الحرب إلى الخليفة والسلطان، وما أخذه العاشر من التاجر الذمي والمستأمن. أقول: قد ظهر تقصير ابن البرزالي^{١٤٣} حيث قصر هذا الصنف على ما أخذ من بني تغلب، ومن تجار أهل الذمة^{١٤٤} في مقام التفصيل والبيان. وذكر في الذخيرة والسراج الوهاج^{١٤٥}: إنما يقبل هدية أهل الشرك إذا غلب على الظن أن المشرك وقع عنده أن المسلمين يقاتلون لإعلاء كلمة الله تعالى،^{١٤٦} ولإعزاز الدين، لا لطلب^{١٤٧} الدنيا. وقيل: إنما تقبل من شخص لا يطمع في إيمانه لو ردت / هديته. وقيل: إنما تقبل من شخص علم أنه لا تقبل^{١٤٨} صلابة المسلمين وعزتهم في حقه، وفي عكس هذه لا تقبل. وقيل: تقبل في حالة المحاربة.^{١٤٩}

[٧ظ]

والصنف الثالث: ما حصل من خمس الغنائم والمعادن والركاز والكنوز، وهو الشائع في هذا الزمان باسم پنج يك.^{١٥٠}

- ١٤١ ر: ما.
١٤٢ الفتاوى البرزالية، ١/٣٢٢ (ترقيم جديد: ٥٠).
١٤٣ أف + رحمه.
١٤٤ الفتاوى البرزالية، ١/٣٢٢ (ترقيم جديد: ٥٠).
١٤٥ السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج لأبي بكر بن علي المعروف بالحدادي العبدي اليمني (ت. ٨٠٠هـ/١٣٩٨م) من شروح مختصر القدوري. وقد اختصر المؤلف كتابه السراج الوهاج، وسماه الجوهرة النيرة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٦٣١. السراج الوهاج حقق في السعودية ومصر كرسائل جامعية، ولم يطبع. وأما مختصره الجوهرة النيرة قد طبع.
١٤٦ أف - تعالى.
١٤٧ ر: يطلب.
١٤٨ أف: لا تقبل.
١٤٩ الذخيرة البرهانية لبرهان الدين البخاري، ٧/٣٤٣؛ السراج الوهاج للحدادي، ٤/٣٩٠-٣٩٠. | في السراج الوهاج: تقبل في حالة الصلح، ولا تقبل في حالة المحاربة.
١٥٠ أي: الخمس.

والصنف الرابع: من مال بيت المال ما ضبط من مخلفات ميت لم يترك وارثا أصلاً، والباقي^{١٥١} من فرض الزوج أو الزوجة وليس ثمة من يرثه، ولا الموصى له بكل ماله، واللقطات. وهذا أجمع ما وجد في المعتمرات وأبسط التقارير. أقول: فيه إهمال كثير من أموال بيت المال كالأموال التي حصلت^{١٥٢} للإسلام بغير إيجاف أصلاً من المسلمين، وقتال منهم، بترك أهل الحرب أموالهم بالرعب، والخوف، وفرارهم إلى مكان آخر من غير أن يقع السعي والعمل من مقاتلة الإسلام، وهو الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾^{١٥٣} وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ ﴿الآية، [الحشر، ٥٩/٦]. وكالأموال التي حصلت بالإيجاف عليها من المسلمين، ولكن لم يكن بمقاتلة ومحاربة منهم؛ فلا تكون غنيمة؛ لأنها اسم مال حصلت من الكفرة بالمقاتلة،^{١٥٤} والغلبة. وهذا هو^{١٥٥} الذي ذكره الإمام صاحب الهداية^{١٥٦} بقوله: وما أوجف المسلمون عليه من أموال أهل^{١٥٧} الحرب بغير قتال، أو كالمال الذي أودعه الحربي في دارنا، وعاد بنفسه إلى دار الحرب، وظهر على الدار، فإنه / [و٨] فيء للمسلمين كما ذكر في موضعه، وكالدية التي أخذها السلطان عن قاتل مسلم أو ذمي خطأً الذي ليس له ولي نسبي، فإنها أيضاً من أموال المسلمين، وكالمال الحاصل من المرتدين فيئاً،^{١٥٨} فإنها أموال داخلَةٌ في المقسم، وليس شيئاً من الأصناف الأربعة التي^{١٥٩} ذكروها.

فإن قلت: ما مصرف^{١٦٠} هذه الأموال؟ وماذا يفعل السلطان فيها؟

- ١٥١ ر: أو الباقي.
 ١٥٢ أف: خلصت.
 ١٥٣ ر + الركاظ هو المال المدفون في الأرض مخلوقاً كان أو موضوعاً، والمعدن ما كان مخلوقاً، والكنز ما كان موضوعاً.
 ١٥٤ ر: بالمقابلة.
 ١٥٥ ر- هو.
 ١٥٦ هو أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م). من أكابر فقهاء الحنفية، كان حافظاً مفسراً محققاً أديباً، من المجتهدين. من تصانيفه: بداية المبتدي، وشرحه الهداية في شرح البداية، والتجنيس والمزبد. توفي سنة ثلاث وتسعين وخمسة مائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٣٨٣؛ الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٦٦.
 ١٥٧ أف - أهل.
 ١٥٨ الهداية للمرغيناني، ٢/ ٣٩٧-٣٩٨؛ ٢/ ٤٠٧.
 ١٥٩ أف - التي.
 ١٦٠ ر: مصروف.

قلت: إنها فيء لا يخمس عندنا، بل يصرف إلى ما يصرف^{١٦١} إليه الخراج والجزية من مصالح المسلمين، وعند الشافعي يخمس. ذكره صاحب الهداية،^{١٦٢} وصاحب البدائع.^{١٦٣} وقال الإمام البغوي^{١٦٤} في تفسير سورة الحشر: واختلف أهل العلم في مصرف الفيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال قوم: هو للأئمة، أعني: السلاطين خاصة لهم، يتصرفون كيف يشاؤون فيها، وللشافعي فيه قولان: أحدهما: هو للمقاتلة، والثاني: لمصالح المسلمين. واختلفوا في تخميس مال الفيء، فذهب بعضهم إلى أنه يخمس، فخمسه لأهل خمس الغنيمة، وأربعة أخماسه للمقاتلة، أو لمصالح المسلمين. [وذهب^{١٦٥} الأكثرون إلى أنه^{١٦٦} لا يخمس، بل مصرف جميعه واحد، ولجميع المسلمين فيه حق. انتهى كلامه.^{١٦٧} وله تفصيل في التيسير^{١٦٨} وأنوار التنزيل.^{١٦٩}

- ١٦١ ف - إلى ما يصرف.
- ١٦٢ الهداية للمرغيناني، ٣٩٧/٢.
- ١٦٣ هو علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني -نسبة إلى كاسان بلدة وراء الشاش- الحنفي (ت. ٥٨٧هـ/ ١١٩١م). ملك العلماء، مصنف بدائع الصنائع. تولى التدريس بالحلاوية بحلب. توفي بحلب يوم الأحد بعد الظهر عاشر رجب في سنة سبع وثمانين وخمس مائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٢٤٤-٢٤٦؛ ٢/٣٣٩. | بدائع الصنائع للكاساني، ١١٦/٧.
- ١٦٤ هو الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، أو ابن الفراء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنة، البغوي، الشافعي (ت. ٥١٠هـ/ ١١١٧م). نسبته إلى بَغَا من قرى خراسان، بين هراة ومرور. فقيه، محدث، مفسر. من تصانيفه: لباب التأويل في معالم التنزيل، ومصابيح السنة، والجمع بين الصحيحين. توفي في شوال سنة عشر وخمسائة بمروود، ودفن بمقبرة الطالقان. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/١٣٦-١٣٧؛ الأعلام للزركلي، ٢/٢٥٩.
- ١٦٥ في جميع النسخ التي بأيدينا: وذكر، والتصحيح من تفسير البغوي، ٢/٢٩٦. (الأنفال، ٨/٤١).
- ١٦٦ ر: أنها.
- ١٦٧ تفسير البغوي، ٢/٢٩٦. (الأنفال، ٨/٤١). وقد جاء فيه: «واختلف أهل العلم في مصرف الفيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال قوم: هو للأئمة بعده. وللشافعي فيه قولان، أحدهما: للمقاتلة الذين أثبتت أساميهم في ديوان الجهاد؛ لأنهم القاتمون مقام النبي صلى الله عليه وسلم في إرهاب العدو. والقول الثاني: أنه لمصالح المسلمين، ويبدأ بالمقاتلة، فيعطون منه كفايتهم، ثم بالأهم فالأهم من المصالح. واختلف أهل العلم في تخميس الفيء، فذهب الشافعي إلى أنه يخمس، فخمسه لأهل الغنيمة على خمسة أسهم، وأربعة أخماسه للمقاتلة وللمصالح. وذهب الأكثرون إلى أن الفيء لا يخمس، بل مصرف جميعه واحد، ولجميع المسلمين فيه حق».
- ١٦٨ التيسير في التفسير لأبي حفص النسفي، ٧/٢٠٨-٢٠٩. (الأنفال، ٨/٤١).
- ١٦٩ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٣/٦٠. (الأنفال، ٨/٤١).

[مصارف أموال بيت المال]

ثم اعلم أن مصرف الصنف الأول: ١٧٠

[٨ظ] ١. [١] من ليس بهاشمي غير بني أبي لهب، ولا مولاة. وروى أبو عصمة^{١٧١} عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يجوز دفع الزكاة إلى الهاشمي، ذكره في العتابة. ١٧٢ وروي عنه أيضا على / ما ذكر في العناية. ١٧٣ وعن أبي يوسف على ما ذكر في السراج الوهاج معزيا إلى الظهيرية: ١٧٤ أن الهاشمي يجوز أن يدفع زكاته إلى الهاشمي. ١٧٥ ولا فرق في عدم الجواز بين الواجبة والنفل على ما ذكره في شرح المجمع، ١٧٦ والعناية. ١٧٧ وفي الإيضاح: ١٧٨ الواجبات لا تجوز^{١٧٩} بإجماع الأئمة الأربعة. والنفل يجوز بالإجماع، ذكره في العتابة. ١٨٠ وذكر في البدائع، ١٨١ وشرح الطحاوي، ١٨٢ والسراج الوهاج^{١٨٣} وغيرها: يجوز الوقف على الهاشمي إن ساهم الواقف، كما لو سمى الأغنياء، وإلا فلا. وفي شرح الآثار^{١٨٤} والمجمع^{١٨٥} والزاهدي: ١٨٦ عن أبي حنيفة أن الصدقات كلها جائزة على الهاشمي. قال الطحاوي: ١٨٧ وبالجملة تأخذ.

١٧٠ يعني: الصدقة.

١٧١ هونوح بن أبي مريم، أبو عصمة الجامع المروزي (ت. ١٧٣هـ / ٧٩٠م). أخذ الفقه عن أبي حنيفة وابن أبي ليلى، توفي سنة ثلاث وسبعين ومائة. انظر: الأنساب للسمعاني، ٣ / ١٧٥-١٧٦؛ الجواهر المضية للقرشي، ١ / ١٧٦-١٧٧.

١٧٢ الفتاوى العتابة للعتابي، ٥٢.

١٧٣ العناية في شرح الوقاية لعلاء الدين الأسود، ٨٢.

١٧٤ أف: الظهيرية. | الفتاوى الظهيرية لظهير الدين محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت. ٦١٩هـ / ١٢٢٢م).

١٧٥ السراج الوهاج للحدادي، ١ / ٤٥٩.

١٧٦ شرح مجمع البحرين لابن ملك، ٦٤.

١٧٧ العناية في شرح الوقاية لعلاء الدين الأسود، ٨٢.

١٧٨ الإيضاح للكرماني، ٤٥. ولكن ليس فيه ذكر إجماع الأئمة الأربعة.

١٧٩ أف: لا يجوز.

١٨٠ الفتاوى العتابة للعتابي، ٥٢.

١٨١ بدائع الصنائع للكاساني، ٢ / ٤٧، ولكن ليس فيه إلا قوله: «وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن ساهم الواقف في الوقف».

١٨٢ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيبجي، ٧٤.

١٨٣ السراج الوهاج للحدادي، ١ / ٤٥٩.

١٨٤ شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢ / ١١.

١٨٥ شرح مجمع البحرين لابن ملك، ٦٤.

١٨٦ هو مختار بن محمود بن محمد الزاهدي، أبو الرجاء الغزيمي الإمام الملقب بنجم الدين (ت. ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م). فقيه، من أكابر الحنفية. من أهل غزمين بخوارزم، رحل إلى بغداد والروم. له المجتبى شرح مختصر القدوري، وقنية المنية لتتميم الغنية. مات سنة ثمان وخمسين وست مائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢ / ١٦٦؛ الأعلام

للزركلي، ٧ / ١٩٣. والمقصود به هنا كتابه المجتبى. | المجتبى شرح مختصر القدوري للزاهدي، ٧٠.

١٨٧ هو العلامة، الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفقهها، أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوي

[٢.] ولا بكافر.^{١٨٨} يجوز دفع التطوع إلى الذمي اتفاقاً، لا دفع الفريضة كالزكاة والعشر اتفاقاً، خلافاً للزفر. وسائر الواجبات كصدقة^{١٨٩} الفطر والكفارات والنذور يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما^{١٩٠} الله، خلافاً لأبي يوسف. وإلى الحربي المستأمن^{١٩١} اتفاقاً، لا الواجبات اتفاقاً، ذكره في السراج الوهاج.^{١٩٢} وذكر في بيان الرواية^{١٩٣} معزيا إلى غاية البيان: لا يجوز دفع صدقة ما إلى الحربي اتفاقاً.^{١٩٤}

[٣.] ولا بولد صغير لغني، ولا بمملوكه غير مكاتب.

[٤.] ولا بمملوك المزكي، ولا معتقٍ بعضي، له، خلافاً لهما.^{١٩٥}

[٥.] ولا بمن بينه وبين المزكي ولد، أو زوجية.

[٦.] وكذا لا يُدفع إلى الولد المنفي، ولا إلى المخلوق من مائه. وكذا لا يدفع صدقة الفطر والنذور بخلاف خمس الركاز، حيث يجوز دفعه إلى الأصول، / والفروع إذا كانوا فقراء. ذكره في معراج الدراية^{١٩٦} والعناية^{١٩٧} معزيا إلى شرح الزيلعي.^{١٩٨} وكذا^{١٩٩} في السراج الوهاج

[٩]

المصري (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م). إليه انتهت رئاسة الحنفية بمصر. له تصانيف جلييلة منها: أحكام القرآن، ومشكل الآثار، والمختصر. توفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٥/٢٧-٢٨؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/١٠٢؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص: ١٠٠-١٠١.

١٨٨ أي: أن مصرف الصنف الأول من ليس بهاشمي ولا بكافر.

١٨٩ ر: لصدقة.

١٩٠ أف: رحمهم.

١٩١ أي: يجوز دفع التطوع إلى الذمي، وإلى الحربي المستأمن.

١٩٢ السراج الوهاج للحداددي، ١/٤٥٥.

١٩٣ لم أقف في المراجع الحنفية على كتاب بهذا الاسم، ويقال: إن هناك نسخة من كتاب باسم بيان الرواية في مسائل الوقاية في مكتبة الحرم المكي برقم ٣٩٠. انظر: خزانة التراث، ٥٦/١٢٣.

١٩٤ غاية البيان للإتقاني، ١/١٥٣.

١٩٥ قال في الهداية: «ولا إلى عبد قد أعتق بعضه عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنه بمنزلة المكاتب عنده، وقالوا: يدفع إليه؛ لأنه حر مديون عندهما». الهداية للمرغيناني، ١/١١١.

١٩٦ معراج الدراية شرح الهداية لقوام الدين الكاكي، ١/٢٦٠.

١٩٧ العناية في شرح الوقاية لعلاء الدين الأسود، ٨١.

١٩٨ لم أقف في المرجعين السابقين على ذكر شرح الزيلعي؛ فهما لم يعزوا المسألة إلى شرح الزيلعي، ولكن المسألة موجودة فيه؛ فيبدو أن المؤلف توهم العزو. انظر: تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، ١/٣٠١.

١٩٩ أف: وذكر.

نقلا عن النهاية^{٢٠٠}. وفي مجمع الفتاوى: تزوجت امرأة الغائب، فولدت، قال أبو حنيفة: الأولاد من الأول، ومع هذا يجوز له دفع زكاته إليهم، ويجوز شهادتهم له،^{٢٠١} كذا ذكر التمرتاشي^{٢٠٢} وذكر فيه^{٢٠٣} أيضا وعزاه إلى الواقعات^{٢٠٤}: رجل غاب عن امرأته البكر، فتزوجت بآخر، وجاءت بالأولاد، قال^{٢٠٥} أبو حنيفة: الأولاد من الأول، حتى جاز للثاني دفع زكاته إليهم، ويجوز شهادتهم له. وروى عبد الكريم الجرجاني^{٢٠٦} عنه^{٢٠٧} أن النسب من الثاني، وعليه الفتاوى^{٢٠٨}، وهكذا في الخانية^{٢٠٩} ومجمع الفتاوى^{٢١٠} ثم قال في المجمع: وذكر بعد هذا الفتوى على الأول، قاله ظهير الدين المرغيناني^{٢١١}. وقال أبو يوسف، ومحمد: جاز دفع المرأة إلى زوجها، ولا يجوز الدفع إجماعا إلى معتدة بثلاث، أو واحدة، ذكره في الكفاية^{٢١٢}، وبيان الرواية، والعناية^{٢١٣}.

٢٠٠ النهاية في شرح الهداية للسغناقي (تحقيق: خالد بن تركي بن خليف الوجداني)، ٤/ ٢١٠-٢١١؛ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٥٧:٤٥٧^{٢٠٥}.

٢٠١ مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر، ٢٥٤^{٢٠٥}.

٢٠٢ هو أحمد بن إسماعيل بن محمد بن أيدهشمش، أبو العباس، ظهير الدين التمرتاشي الحنفي (ت. ٦١٠هـ/ ١٢١٤م). عالم بالحديث. كان مفتي خوارزم. ونسبته إلى تمرتاش من قرى خوارزم. من تصانيفه: شرح الجامع الصغير، والفتاوى. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٦١؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ١٢٢١؛ الأعلام للزركلي، ١/ ٩٧.

٢٠٣ أي في السراج الوهاج.

٢٠٤ الواقعات للصدر الشهيد (ت. ٥٣٦هـ/ ١١٤١م).

٢٠٥ أف: وقال.

٢٠٦ هو أبو سهل عبد الكريم بن محمد الجرجاني، كان قاضي جرجان، انتقل إلى مكة، ومات بها، وكان قد فر من القضاء. روى عن زهير بن معاوية، والصلت بن دينار، وأبي حنيفة. وروى عنه أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، وأبو يوسف القاضي، وسفيان بن عيينة. لم يذكر تاريخ وفاته. انظر: تاريخ جرجان لأبي القاسم الجرجاني، ص ٢٣٩.

٢٠٧ أي: عن أبي حنيفة.

٢٠٨ من قوله: «كذا ذكر التمرتاشي...» إلى هنا من السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٥٧^{٢٠٥}.

٢٠٩ فتاوى قاضيخان، ١/ ٣٢٥.

٢١٠ مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر، ٢٥٤^{٢٠٥}.

٢١١ مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر، ٢٥٤^{٢٠٥}. | ظهير الدين أبو المحاسن الحسن بن علي بن عبد العزيز المرغيناني، من طلبة والد الصدر الشهيد. وهو أستاذ قاضيخان، وأستاذ صاحب الخلاصة افتخار الدين. وله من الكتب الألفية والشروط، والفتاوى، والفوائد. هو وأبوه كلاهما يوصفان بظهير الدين، وهما من كبار أئمة الفقهاء الأحناف، وقد حدث خلط بينهما في كتب التراجم. ولم أجد من ذكر تاريخ وفاة الابن الحسن بن علي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٥٤، ٣٦٤؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٠٧-١٠٨.

٢١٢ الكفاية لإسماعيل بن الحسين بن عبد الله، أبي القاسم البيهقي (ت. ٤٠٢هـ/ ١٠١٢م)، وهي مختصر شرح مختصر الكرخي للقدوري. وقيل: إنها شرح مختصر القدوري. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٣٤؛ كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢/ ١٦٣١. ويبدو أنها مما لم تصل إلينا.

٢١٣ العناية في شرح الوقاية لعلاء الدين الأسود، ٨١^{٢٠٥}.

[أما مصرف الصنف الأول: ف] من الأصناف السبعة، [وهم]:

الأول: الفقير: وهو الذي لا يبلغ ماله إلى النصاب.

والثاني: المسكين: وهو ما ليس له شيء من المال. وهذا مروى عن أبي حنيفة رحمه الله، وقيل: على العكس. ولكل وجه، وبالعكس قال الشافعي، والطحاوي، والأصمعي^{٢١٤} من أهل اللغة. وفائدة الخلاف لا تظهر إلا في الوصايا والأوقاف والندور. ثم هما صنف واحد عند أبي يوسف، وصنفان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى،^{٢١٥} وهو الصحيح، / كذا ذكره فخر الإسلام.^{٢١٦} [ظ٩]

والثالث: عامل الصدقات وجايبها: وهو آخذ رسوم الأغنام. والعاشر في زماننا يعطى ما يكفيه وأعوانه غير مقدر بالثمن، كما ذهب إليه الإمام الشافعي،^{٢١٧} إن عمل مدة ذهابه وإيابه،^{٢١٨} وإن كان غنيا.^{٢١٩} وإن استغرقت كفايته الزكاة المجببة لا تتراد على الصنف.

والرابع: المكاتب على مال: عليه شيء من بدل الكتابة يعطى شيئاً منها، إعانة على فكك رقبتك عن ربة^{٢٢٠} الرق؛ لينال شرف الحرية الأصلية التي فيها نفع لنفسه،^{٢٢١} وللإسلام. وقال مالك: يعتق منها الربة، ويكون الولاء للمسلمين.^{٢٢٢}

٢١٤ هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي (ت. ٢١٦هـ/ ٨٣١م). راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. وكان إماماً في الأخبار والنوادر والملح والغرائب. مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه الكثيرة: الإبل، والأضداد، وخلق الإنسان. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/ ١٧٠-١٧٦؛ الأعلام للزركلي، ٤/ ١٦٢.

٢١٥ أ ف - رحمه الله تعالى.

٢١٦ هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم المعروف بفخر الإسلام البيهقي (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م). ونسبته إلى بزدة، وهي قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف. الفقيه الإمام الكبير بما وراء النهر. ومن تصانيفه: المبسوط إحدى عشر مجلداً، وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير. ولد في حدود سنة أربع مائة، ومات بكس في رجب سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة، وحمل تابوته إلى سمرقند، ودفن بها على باب المسجد. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٨/ ١٧٧؛ ٦٠٣؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٣٧٢؛ ٢/ ٣٨٠. | هذه المسألة منقولة عن النهاية في شرح الهداية للسنغاقني (تحقيق: خالد بن تركي بن خليف الوجداني)، ٤/ ٢٠٠-٢٠١؛ العناية شرح الهداية للبايزي، ٢/ ٢٦١-٢٦٢.

٢١٧ أ ف + رحمه. | أي: غير مقدر بثمان بخلاف ما ذهب إليه الشافعي؛ فإنه يقدره بالثمن. انظر: العناية شرح الهداية للبايزي، ٢/ ٢٦٢. ولمعرفة مذهب الشافعي في المسألة انظر: الحاوي الكبير للمواردي، ٨/ ٥٢١-٥٢٢.

٢١٨ ف + وإيابه.

٢١٩ انظر: الهداية للمرعيني، ١/ ١١٠.

٢٢٠ ف: ربة.

٢٢١ ر - لنفسه.

٢٢٢ الذخيرة للقرافي، ٣/ ١٤٦.

والخامس: الغارم المديون: الذي ليس له بعد قضاء الدين نصاب، أو كان له مال على الناس لا يمكنه أخذه. وقال الشافعي: هو من تحمّل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء النائرة بين القبيلتين ولو كان غنيا. ٢٢٣ وفي السراج الوهاج نقلا عن الفتاوى: ٢٢٤ «من كان له دين مؤجل على الناس، وليس له غيره، حل له الصدقة». ٢٢٥

والسادس: من في سبيل الله: من فقراء منقطع الغزاة عند الإمام الثاني أبي يوسف، ٢٢٦ يوسف، ٢٢٧ وفقراء منقطع الحاج عند الإمام محمد الشيباني. ٢٢٨ «وأفرد بالذكر مع دخوله في الفقير أو المسكين ٢٢٩ لزيادة حاجته بسبب الانقطاع». ٢٣٠ «وقيل: هم طلبة العلم». ٢٣١ وذكر في غاية البيان: «ما قاله أبو يوسف هو الأظهر، وعندني يجوز أن يصرف إلى الفريقين / جميعا... وعند الشافعي [١٠] يجوز الصرف إلى أغنياء الغزاة». ٢٣٢

والسابع: ابن السبيل: وهو من له مال لا معه، وإن كان في بلده. فقول صاحب الهداية: «هو من كان له مال في وطنه، وهو في مكان [آخر] لا شيء [له] فيه»، ٢٣٣ ليس على ما ينبغي. ولا يحل له أن يأخذ أكثر من قدر حاجته. والأولى أن يستقرض إن قدر عليه، ولا يلزم ذلك لاحتمال عجزه عن الأداء. فإذا قدر على ماله، وقد فضل في يده مما أخذه من الزكاة لا يلزمه أن يتصدق به، كالفقير إذا استغنى، والمكاتب إذا عجز.

- ٢٢٣ انظر: الهداية للمرغيناني، ١/١١٠؛ البناء للعيني، ٣/٤٥٣.
- ٢٢٤ يقصد فتاوى النوازل للسمرقندي؛ فالمسألة في النوازل لأبي الليث بلفظ: «وقال أبو القاسم: إذا كان لرجل على رجل دين إلى أجل، فاحتاج، جاز له أن يأخذ الصدقة مقدار ما يكون له فيه كفاية إلى أن يحل الأجل». النوازل لأبي الليث (تحقيق: محمد عمر ذو النون)، ص ٢٨٥.
- ٢٢٥ السراج الوهاج للحدادي، ١/٤٥٣.
- ٢٢٦ أف: أبو.
- ٢٢٧ أف + رحمه.
- ٢٢٨ الهداية للمرغيناني، ١/١١٠؛ العناية للبايرتي، ٢/٢٦٤.
- ٢٢٩ ر: في الفقراء والمساكين.
- ٢٣٠ درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، ١/١٨٩.
- ٢٣١ البناء للعيني، ٣/٤٥٥.
- ٢٣٢ غاية البيان للإتقاني، ١/١٥٢.
- ٢٣٣ الهداية للمرغيناني، ١/١١٠.

وهذه المصارف السبعة قد نص عليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ
وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة،
٦٠/٩]. «إنما» للحصر، و«اللام» للجنس؛ فالمعنى: جنس الصدقات مختص بهم، كأنه قيل:
هو لهم، لا لغيرهم، كقولك: إنما الخلافة لقريش، أي: لهم، لا لغيرهم. وعدل عن «اللام»
إلى «في» في الأربعة الأخيرة؛ إيدانا بأنهم أرسخ في استحقاق التصديق عليهم ممن سبق ذكره؛
لأن «في» للوعاء، فنبه على أنهم أحقاء بأن يوضع فيهم الصدقات. وتكرير «في»^{٢٣٤} في قوله: «^{٢٣٥}
﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ يؤذن^{٢٣٦} بفضل ترجيح لهدين على الرقاب والغارمين.

وسقط المؤلفلة قلوبهم في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وانعقد الإجماع على ذلك،
وهم ثلاثة عشر رجلا، ذكرهم الحافظ أبو موسى المدني^{٢٣٧} في آماله: ^{٢٣٨} أبو سفيان بن حرب
من بني أمية، والحارث بن هشام، / وعبد الرحمن بن يربوع من مخزم، وحكيم بن خويلد
من بني أسد، وصفوان بن أمية من بني جمح، وعدي بن قيس من بني سهم، وسهيل بن
عمرو، وخويطب بن العزى من عامر، والعلاء بن حازم من ثقيف، والعباس بن مرداس
من بني سليم، وعيينة بن حصن من بني نضر، ومالك بن عوف من بني حنظلة، والأقرع
بن حابس، فأعظاهم عليه الصلاة والسلام مائة مائة من الإبل إلا خويطب، وعبد الرحمن

[١٠ظ]

٢٣٤ ر- في.

٢٣٥ أف: في قول.

٢٣٦ ف: يوزن.

٢٣٧ هو محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد بن أبي عيسى، الحافظ أبو موسى المدني الأصبهاني (ت.
٥٨١هـ/ ١١٨٥م)، صاحب التصانيف الكثيرة، وبقية الأعلام، كان واسع الدائرة في معرفة الحديث، وعلله، وأبوابه،
ورجاله، وفنونه، ولم يكن في وقته أعلم منه، ولا أحفظ منه، ولا أعلى سندا، وروى عنه جماعة من الحفاظ. له من
التصانيف: ذيل معرفة الصحابة (تممة معرفة الصحابة) الذي ذيل به على أبي نعيم، وكتاب اللطائف في المعارف،
وكتاب الأخبار الطوال. ولد في ذي القعدة سنة إحدى وخمسمائة، وتوفي بأصبهان يوم الأربعاء منتصف النهار
تاسع جمادى الأولى سنة إحدى وثمانين وخمسمائة. والمدني نسبة إلى مدينة أصبهان. انظر: سير أعلام النبلاء
للذهبي، ٢١/١٥٢-١٥٩؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٤/١٧٤؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٦/١٦٠-١٦٣.
ونسبته كتبت في كل النسخ الموجودة عندنا بدون الياء قبل النون «المدني»، وهي كتبت كذلك أيضا في بعض
الكتب التي ذكرته مثل: إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي، ٤/١٩؛ مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار
للعييني، ٢/٢٥٣.

٢٣٨ لم أف على كتابه هذا، ولعل المقصود به كتابه ذيل معرفة الصحابة، ويبدو أنه مما لم يصل إلينا. ولكن أصل
المسألة مروية في كتب الأحاديث، انظر مثلا صحيح مسلم، ٢/٧٣٧ (١٣٧).

أعطاهما خمسين خمسين.^{٢٣٩} قال الإسيجاني^{٢٤٠} في شرح الطحاوي: كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليؤلفهم على الإسلام، فلما قبض عليه الصلاة والسلام جاؤوا إلى أبي بكر رضي الله عنه، فاستبدلوا منه حُطًّا لسهامهم، فبذل لهم الخط، ثم جاؤوا إلى عمر، فأخبروه بذلك، فأخذ الخط من يدهم، ومزَّقه، وقال: إنه عليه الصلاة والسلام كان يعطيكم ليؤلفكم على الإسلام، فأما اليوم فقد أعز الله دينه، فليس بيننا وبينكم إلا السيف، أو الإسلام.^{٢٤١} فانصرفوا إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: أنت الخليفة أم هو؟ قال: هو إن شاء، ولم ينكر عليه، فبطل حقهم من ذلك اليوم.^{٢٤٢}

وقيل: هم كانوا ثلاثة أقسام. قسمٌ: كان يعطيهم عليه الصلاة والسلام ليسلموا أو يسلم قومهم بإسلامهم. وقسمٌ: كانوا أسلموا ولكن عليه الصلاة والسلام يريد تقريرهم على الإسلام لضعف قلوبهم. وقسمٌ: كان يعطيهم عليه الصلاة والسلام لدفع شرهم عن المسلمين، ولم يكن إعطاؤه عليه الصلاة والسلام خوفا منهم؛ لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يخافون إلا الله تعالى، وإنما هو خشية أن يكبهم الله على وجوههم في نار جهنم.

فإن^{٢٤٣} / قيل: كيف جاز الصرف^{٢٤٤} إليهم وهم كفار؟ أجيب: بأن الجهاد فرض على فقراء المسلمين وأغنيائهم، فكان الدفع إليهم من مال الفقراء قائما مقام جهادهم في ذلك الوقت.

فإن قلت: النسخ بالإجماع لا يجوز؛ لأن جوازه وقت حياته عليه الصلاة والسلام، وفي ذلك الوقت لا حجة للإجماع، وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا نسخ. قلت: قد ذكر شمس الأئمة^{٢٤٥} وفخر الإسلام: أن النسخ بالإجماع جَوَّزه بعض مشايخنا، واشترط

٢٣٩ ف- خمسين. | هذه الفقرة بأكملها منقولة عن غاية البيان للإتقاني، ١/ ١٥٠.

٢٤٠ هو علي بن محمد بن إسماعيل الإسيجاني السمرقندي المعروف بشيخ الإسلام (ت. ٥٣٥هـ/ ١١٤١م). سكن سمرقند، وصار المفتي والمقدم بها، ولم يكن أحد بما وراء النهر في زمانه يحفظ مذهب أبي حنيفة ويعرفه مثله، وهو من شيوخ المرغيناني صاحب الهداية، وله كتاب شرح مختصر الطحاوي. وكانت ولادته يوم الإثنين السابع من جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وأربع مائة، وتوفي بسمرقند يوم الإثنين الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة خمس وثلاثين وخمسين مائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٣٧١-٣٧٠؛ الأعلام للزركلي، ٤/ ٣٢٩.

٢٤١ ر- أو الإسلام.

٢٤٢ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجاني، ٧٤.

٢٤٣ ف+ فإن.

٢٤٤ ف: التصرف.

٢٤٥ هو شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر السرخسي -هذه النسبة إلى بلدة قديمة من بلاد

حياته عليه الصلاة والسلام في جواز النسخ جاز أن لا يكون على قول ذلك البعض، ألا يرى إلى جواز النسخ بالمتواتر والمشهور بطريق الزيادة مع عدم تصوره بهما إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام؛ لعدم الاحتياج إلى المتواتر والمشهور في حياته عليه الصلاة والسلام، وإنما الاحتياج إليهما في القرن الثاني والثالث، كذا في السراج الوهاج.^{٢٤٦} وذكر الإمام الكردي^{٢٤٧} في جواز نسخ المؤلف قلوبهم ثلاثة أوجه: أحدها: جاز أن يكون في ذلك نص، وكان عمر يذكره، لا غيره، كقراءة التابع في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُّتَّبِعَاتٍ﴾^{٢٤٩} يذكره ابن مسعود، لا غيره. والثاني: أن يكون هذا انتهاء الشيء بانتهاء علته، كاتهاء جواز الصلاة بانتهاء وقته. والثالث: أن كل شيء يعود على موضوعه بالنقض فهو باطل، فلو قلنا بقاء جواز الدفع إليهم يلزم هذا؛ لأنه إنما يبذل لهم اليوم لدفع شرهم، ليكون^{٢٥٠} بيضة الدين محمية عن الذل من جوانبهم، فإذا حصل الأمن عن شرهم يكون الإعطاء / ذلاً للإسلام؛ فلا يعطون، كذا في النهاية^{٢٥١} والسراج الوهاج.^{٢٥٢}

[١١ظ]

فللوالي والسلطان الذي دخل هذا النوع من الأموال العامة في يده أن يصرف إلى كل أحد من هذه الأصناف السبعة، أو يقتصر على بعض بحسب ما يراه الإمام والسلطان، كالمالك المزكي، صرح به في رسالة الخراج لأبي يوسف رحمه الله.^{٢٥٣}

خراسان- (ت. ٤٩٠هـ/ ١٠٩٧م). أحد الأئمة الكبار، أصحاب الفنون، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً. أملى الميسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السجن بأوزجند محبوس. من مصنفاته: الميسوط، وشرح السير الكبير. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٢٨-٢٩.

٢٤٦ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٥٠-٤٥٠^٥

٢٤٧ محمد بن عبد الستار بن محمد، أبو الوجد، شمس الأئمة العمادي الكردي (ت. ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م). منسوب إلى قصبه كردي من أعمال جرجانية خوارزم. كان أستاذاً للأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الأفاق. أحيا علم الأصول والفقه بعد اندراسه من زمن القاضي أبي زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي. شرح مختصر الشيخ حسام الدين الأخرسيكي. وتوفي ببخارى يوم الجمعة، تاسع المحرم، سنة اثنتين وأربعين وستمائة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٨٢-٨٣؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ٢٦٨.

٢٤٨ أف - تعالى.

٢٤٩ يقصد الآية رقم ٨٩ من سورة المائدة.

٢٥٠ ر: فيكون.

٢٥١ النهاية في شرح الهداية للسفناقي (تحقيق: خالد بن تركي بن خليف الوجداني)، ٤/ ١٩٦-١٩٨.

٢٥٢ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٥٠-٤٥١^٥.

٢٥٣ أف - رحمه الله. | الخراج لأبي يوسف، ص ٩٤.

وأما مصرف الصنف الثاني:^{٢٥٤} فالمقاتلة،^{٢٥٥} وبناء الحصون والمساجد والجمع، وسد ثغور المسلمين، ورصد طرق المؤمنين للأمن من اللصوص والقطاع، وكري الأنهار العظام التي فيها صلاح المسلمين، وليس لأحد فيها من المسلمين والمعاهدين ملك كالجيحون والفرات ودجلة وأمثالها، ووضع الجسور والقناطر، وعمارة الرباطات، والولاية والقضاة والأئمة [والمفتين]^{٢٥٦} والمعلمين والمتعلمين والمؤذنين والحفاظ والمفسرين والمحتسبين.^{٢٥٧} وفي فتاوى^{٢٥٨} الحجة أنه يصرف إلى المصارف المذكورة، وإلى إصلاح الحياض والشوارع، وتكفين الفقراء، واشتراء الجارية لإرضاع اللقطاء والأيتام، كما يقتضيه رأي الإمام. وفيه أن تكفين الفقراء من مصارف الصنف الرابع. ثم قال شارح الطحاوي:^{٢٥٩} والحاصل أنه يصرف إلى عمارة الدين، وصلاح دار الإسلام والمسلمين.^{٢٦٠} قال صاحب الهداية: «وما جباه الإمام من الخراج، ومن أموال بني تغلب، وما أهده أهل الحرب إلى الإمام، والجزية تصرف^{٢٦١} في مصالح المسلمين كسد الثغور، وبناء القناطر والجسور، ويعطى / قضاة المسلمين، وعمالهم، وعلماؤهم منه ما يكفيهم،^{٢٦٢} وتدفع منه أرزاق المقاتلة وذرائعهم؛ لأنه مال بيت المال، فإنه وصل إلى المسلمين من غير قتال، وهو معد لمصالح المسلمين، وهؤلاء عمَلْتَهُمْ». ^{٢٦٣} وفي المضممرات والينابيع: «وكل ذلك بقدر الكفاية، وما لا بد لهم منه من غير إسراف، ولا تقتير، ولا يحل لهم الفضل».^{٢٦٤}

٢٥٤ يعني: الخراج والجزية.

٢٥٥ ر: المقاتلة.

٢٥٦ في النسخ التي بأيدينا: والمفتي، والصحيح ما أثبتناه بين القوسين، كما يقتضيه السياق.

٢٥٧ من قوله: «والولاية...» إلخ. عطف على قوله: «المقاتلة»؛ فيجب رفع هذه الكلمات، ولكن بعضها مكتوبة بالياء بدلا من الواو في جميع النسخ الموجودة بأيدينا.

٢٥٨ ف: الفتاوى.

٢٥٩ هو الإسيجابي، وقد سبق ترجمته قبل قليل.

٢٦٠ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجابي، ٧٥:.

٢٦١ في النسخ التي بأيدينا: تصرف، والتصحيح من الهداية.

٢٦٢ في النسخ التي بأيدينا: يكفيه، والتصحيح من الهداية.

٢٦٣ في النسخ التي بأيدينا: عملهم، والتصحيح من الهداية. | الهداية للمرغيناني، ٢/ ٤٠٥-٤٠٦.

٢٦٤ الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع لمحمد بن رمضان الرومي (تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن سليمان العليوي)، ص ١٨٨٦-١٨٨٧؛ جامع المضممرات والمشكلات للكادوري (تحقيق: عمار فؤاد محسن الرازي)، ٥/ ٣٩٩.

وقال صاحب الهداية: «ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء؛ لأنه نوع صلة، وليس بدین، ولهذا سمي عطاء، فلا يملك قبل القبض، ويسقط^{٢٦٥} بالموت. وأهل العطاء في زماننا مثل القاضي والمدرس والمفتي».^{٢٦٦} وفي النهاية وبيان الرواية: وقد كان يعطى في الابتداء لكل من له ضرب مزية في الإسلام، مثل أزواج النبي عليه الصلاة والسلام، ومثل أولاد المهاجرين والأنصار، أو لمن كان عاجزا احتاج إلى معونة. قال فخر الإسلام: وإنما خص نصف السنة؛ لأن عند آخر السنة يستحب أن يصرف ذلك إلى ورثته؛ لأنه قد أوفى غنائه،^{٢٦٧} فأما قبل ذلك فلا، إلا على قدر غنائه. وقال الإمام السرخسي: لم يذكر محمد ما إذا مات بعد تمام السنة قبل أن يخرج عطاؤه ما حكمه؟ والصحيح من الجواب فيه أنه لا يصير ميراثا أيضا.^{٢٦٨}

والعطاء ما يفرض^{٢٦٩} للمقاتلة، والرزق ما يفرض لفقراء^{٢٧٠} المسلمين إذا لم يكونوا مقاتلة، ذكره في بيان الرواية، وعزاه إلى المغرب.^{٢٧١} وقيل: العطاء / ما يخرج للجندي من بيت المال سنة مرة، أو مرتين، والرزق ما يخرج له كل شهر. وعن الحلواني^{٢٧٢} كل سنة، أو شهر.^{٢٧٣} وقيل: كل يوم. وقيل: «العطاء ما كتب للغزاة في الديوان، ولكل من قام بأمر الدين».^{٢٧٤} وذكر في شرح تاج الشريعة^{٢٧٥} للهداية: أن الرزق ما يفرض للإنسان في مال بيت المال بقدر الحاجة، والكفاية ما يفرض له ما يكفيه كل شهر، أو كل يوم، والعطاء ما يفرض له^{٢٧٦} كل سنة لا بالحاجة. وقال

[١٢ظ]

- ٢٦٥ ر: ويملك.
٢٦٦ الهداية للمرغيناني، ٤٠٦/٢.
٢٦٧ النهاية في شرح الهداية للسغناقي (تحقيق: سعيد بن عبد الله بن محمد آل موسى)، ١٨١/٩.
٢٦٨ لم أقف على قول السرخسي في شرح السير الكبير له، ولا في مبسوطه، وإنما المذكور فيه قوله: «وفي حق أهل الديوان أن من مات منهم قبل خروج العطاء، وقبل تمام السنة لم يصير عطاؤه ميراثا لورثته، فغرنا أن وجوبه باعتبار آخر السنة». المبسوط للسرخسي، ١٣٠/٢٧.
٢٦٩ ف: يقرض.
٢٧٠ أف: للفقراء.
٢٧١ المغرب للمطرزي، «عطو».
٢٧٢ ر: الحلواني.
٢٧٣ أي أن العطاء عند الحلواني ما يخرج للجندي من بيت المال كل سنة أو شهر. انظر: المغرب للمطرزي، «عطو».
٢٧٤ النهاية في شرح الهداية للسغناقي (تحقيق: سعيد بن عبد الله بن محمد آل موسى)، ١٨١/٩.
٢٧٥ تاج الشريعة عمر ابن صدر الشريعة الأول عبيد الله المحجوبي البخاري الحنفي (ت. ٧٠٩هـ/١٣٠٩م)، ألف شرحا على الهداية وسماه: نهاية الكفاية لدراية الهداية، وله نسخ عديدة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢٠٢٢/٢. ولكنني لم أقف على المسألة في نهاية الكفاية لدراية الهداية.
٢٧٦ أف - له.

الشارح^{٢٧٧} الإمام ابن الهمام: وزاد الإمام في التجنيس^{٢٧٨} أنه يعطى أيضا للمعلمين والمتعلمين، وبهذا يدخل طلبة العلم.^{٢٧٩} وفي القنية: ومن المصارف: المذكّر^{٢٨٠} الواعظ بحق وعلم.^{٢٨١} وفي سير الملتقط: عن علي كرم الله وجهه^{٢٨٢} أن لكل قارئ في كل سنة مائتا دينار، أو ألفا درهم من بيت المال، إن أخذها في الدنيا وإلا يأخذها في الآخرة.^{٢٨٣} وبينه^{٢٨٤} الإمام الزاهد أبو الليث^{٢٨٥} في باب فضل^{٢٨٦} المتعلم من البستان: إن حرّمه^{٢٨٧} الله في الدنيا لم يحرّمه في الآخرة، ويؤخذ به الوالي يوم القيامة؛ إن كانت له حسنات أخذ من حسناته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من أوزار هذا العبد، فيحمل على الوالي.^{٢٨٨} أقول: وما في الخانية^{٢٨٩} من تعميم هذا الصنف إلى نفقة المرضى الفقراء، وأكفان الموتى الذين لا مال لهم، ونفقة اللقيط، وعقل جنائته، فمخالف لما في الملتقط،^{٢٩٠} وشرح الطحاوي،^{٢٩١} وجامع ابن البرزالي^{٢٩٢} وغيرها، ولا يسد ذلك بعد جعله بيوت المال أربعة؛ لأن / ذلك من مصارف الصنف الرابع؛ فلا وجه للتخليط بعد الإفراز.

[١٣و]

وأما مصرف الصنف الثالث^{٢٩٣} فثلاثة:

- ٢٧٧ ر: الشاح.
 ٢٧٨ يقصد كتاب التجنيس والمزيد للمرغيناني.
 ٢٧٩ فتح القدير لابن الهمام، ٦/ ٦٧.
 ٢٨٠ ف: المذكور.
 ٢٨١ القنية للزاهدي، ص ٦٦.
 ٢٨٢ ر: رضي الله عنه.
 ٢٨٣ الملتقط للسمرقندي، ص ٢٥٤.
 ٢٨٤ أ ف: وبينه.
 ٢٨٥ هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، الفقيه أبو الليث السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/ ٩٨٤م). تفقه على الفقيه أبي جعفر الهندواني. وله تصانيف مشهورة مثل: تفسير القرآن، والنوازل، وعيون المسائل. مات سنة ٣٧٣هـ، وقيل مات سنة ٣٧٥هـ. بليخ. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/ ٤١٦، ٢/ ١٩٦.
 ٢٨٦ أ ف: فصل.
 ٢٨٧ في النسخ التي بأيدينا: حرم، والتصحيح من البستان.
 ٢٨٨ بستان العارفين للسمرقندي، ص ٤١٧.
 ٢٨٩ في فتاوى قاضيخان لم يعمم كما ادعاه المؤلف، بل لم يتطرق قاضيخان إلى هذه التفصيلات. انظر: فتاوى قاضيخان، ٣/ ٥٣١-٥٣٢.
 ٢٩٠ الملتقط للسمرقندي، ص ٨٠.
 ٢٩١ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجاني، ٧٥:٠.
 ٢٩٢ الفتاوى البرزالية، ١/ ٣٢٢* (ترقيم جديد: ٥٠).
 ٢٩٣ يعني: ما حصل من خمس الغنائم والمعادن والركاز والكنوز.

اليتيم: وهو في الحيوانات سوى بني آدم: من ماتت أمه، وفي بني آدم: من مات أبوه. من اليتيم، وهو الانفراد، ومنه الدرّة اليتيمة. والاشتقاق يقتضي وقوعه على الصغار والكبار، لكن العرف خصصه بمن لم يبلغ. وقول قريش له عليه الصلاة والسلام: يتيم أبي طالب، إما على القياس، وإما حكاية للحال التي كان عليها. وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يتم بعد الحلم»^{٢٩٤} تعليمٌ شريعةٍ لا لغةٍ. ويشترط فيه الإسلام.

والفقير والمسكين:^{٢٩٥} سمي به؛ لأن الضعف أسكنه عن النهوض لحاجته، ويشترط فيه الإسلام أيضا.

والثالث: ابن السبيل: سمي به لكثرة ملازمته السبيل، ولأنه لما حصل منه كثرة الملازمة صار كأنه ولد الطريق، ومنه قولهم: الصوفي ابن الوقت. قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا﴾ [الأنفال، ٨ / ٤١]، أي: إن كنتم آمنتم بالله والقرآن فاعلموا أن الخمس من الغنائم لهؤلاء، فسلموه إليهم، واقتنعوا بالأخماس الأربعة الباقية، فتصرفوا فيها بعد تقسيم الإمام والخليفة بينكم.

[مصارف الخُمس]

سهم للراجل وسهمان للفارس، على ما هو رأي أكثر الصحابة، ومذهب أبي حنيفة، وبه قال زفر، والحسن / بن زياد، وأهل العراق والكوفة والبصرة. وقال أبو يوسف، ومحمد: [١٣ظ] للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهم، وبه قال الشافعي، وهو قول أهل الحجاز والشام، كما قال الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال، ٨ / ٦٩]. وأما ذكر الله في الآية في بيان المصرف^{٢٩٦} فقيل: لتعظيم الأمر. وقيل: بل على حقيقته،^{٢٩٧} يؤخذ سدس الخمس، فيصرف إلى ستر الكعبة، وقيل: إلى أسلحة الغزاة. وقيل: سهم الله، وسهم الرسول واحد،

٢٩٤ سنن أبي داود، ٣ / ١١٥ (٢٨٧٣).

٢٩٥ أي من مصارف الصنف الثالث: الفقير والمسكين.

٢٩٦ أف: وأما ذكر الله تعالى في بيان المصرف في الآية.

٢٩٧ أف: حقيقة.

أضافه إلى نفسه تشريفا له،^{٢٩٨} وهو خمس الخمس. فقيل: إنه ساقط بوفاته صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يخلفه أحد في الرسالة، فلا يخلفه في سهمه. وقيل: هو باق لأمر المؤمنين في كل عصر؛ لأنه والي المسلمين. والقريب^{٢٩٩} قريب الرسول إجماعا، وكان سهم من الخمس لأقربائه عليه الصلاة والسلام في^{٣٠٠} حياته من بني هاشم وبني مطلب، سقط سهمهم بوفاته عليه الصلاة والسلام بإجماع الصحابة، وعمل به الخلفاء الراشدون، وتبعه الآخرون، وعليه علماؤنا. وعند الشافعي هو باق. إلى ههنا من التيسير^{٣٠١} للإمام نجم الدين مفتي الثلقين عمر النسفي رحمة الله عليه.^{٣٠٢} وذكر في أنوار التنزيل: أن ذوي القربى بنو هاشم، وبنو المطلب. وقيل: بنو هاشم وحدهم. وقيل: جميع قريش. والغني والفقير فيه سواء، وقيل: الخمس مخصوص بفقرائهم، كسهم ابن السبيل، وقيل: الخمس كله^{٣٠٣} لهم. وقيل: المراد باليتامى، والمساكين، وابن السبيل / من كان منهم، والعطف للتخصيص.^{٣٠٤}

[١٤و]

وعن محمد خمس المعدن يصرف إلى جملة الغزاة، وذوي المرضى، وكتبه الأمراء. ذكره في جامع^{٣٠٥} الفقه. وقال شارح مختصر الطحاوي: مصرف الخمس اليتامى والمساكين وابن السبيل؛ لأن سهم الرسول ساقط، وكذا سهم ذوي القربى عندنا، وعند الشافعي ثابت. وقال بعضهم: يصرف الخمس إلى الأصناف الستة، فسهم الله يصرف إلى عمارة المسجد الحرام، وسهم الرسول يصرف إلى الخليفة؛ لأنه قائم مقامه، وسهم ذوي القربى إلى قرابته،

٢٩٨ ر- له.

٢٩٩ أي القريب المقصود من قوله تعالى: «وَلِذِي الْقُرْبَى».

٣٠٠ أف- في.

٣٠١ التيسير في التفسير لأبي حفص النسفي، ٧/٢٠٨-٢١٠. (الأفعال، ٨/٤١).

٣٠٢ ر- رحمة الله عليه. | هو نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص النسفي -منسوب إلى بلدة نسف من بلاد ما وراء النهر- (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م). كان فقيها عارفا بالمذهب والأدب. وكان إماما مُتَقَنِّئًا، صنَّف في كل نوع من العلم: في التفسير، والحديث، والشروط، حتى صنَّف قريبا من مائة مصنَّف. وهو أحد مشايخ صاحب الهداية. توفي سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة بسمرقند، وكانت ولادته بنسف سنة إحدى أو اثنتين وستين وأربع مائة. ومن مصنفاته: الفتاوى النسفية، وطلبة الطلبة، والقند في علماء سمرقند. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/٣٩٤-٣٩٥؛ تاج التراجم، ص ٢١٩-٢٢٠.

٣٠٣ ر- كله.

٣٠٤ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٣/٦٠. (الأفعال، ٨/٤١).

٣٠٥ ر: جوامع.

٣٠٦ جامع الفقه المعروف بالفتاوى العتابية للعتابي، ٥١.

والثلاثة للثلاثة كما ذكر^{٣٠٧} انتهى كلام شارح المختصر، وعليه كلام شرح الجامع الكبير^{٣٠٨} وغاية البيان^{٣٠٩} وبيان الرواية، وغيرها. وذكر في المبسوط: «سهم ذوي القربى كان عليه الصلاة والسلام يصرفه إليهم في حياته، وهم صلبية بني هاشم، وبني المطلب، ولم يبق لهم ذلك بعده عندنا، وقال الشافعي: هو مستحق لهم يجمعون من أقطار الأرض، فيقسم بين ذكورهم وإناثهم بالسوية. وكان الكرخي يقول: إنما سقط بموته عليه الصلاة والسلام هذا السهم في حق الأغنياء منهم دون الفقراء. والطحاوي كان يقول: سقط في حق الفقراء والأغنياء منهم جميعاً. وكان أبو بكر الرازي يقول: لم يكن لهم هذا السهم مستحقاً بالقرابة، بل كان له عليه الصلاة والسلام يصرفه إليهم مجازاة على النصر التي كانت منهم، ولم يبق ذلك المعنى بعده عليه الصلاة والسلام. ثم قال: والاعتماد على هذا»^{٣١٠} وقال صاحب الهداية: قول الكرخي / قيل: هو الأصح^{٣١١} وقال الإمام الكردي: قول صاحب الهداية يدخل فقراء ذوي القربى في الأصناف الثلاثة معناه أن أيتام ذوي القربى^{٣١٢} يدخلون في سهم المساكين، وأبناء السبيل من ذوي القربى يدخلون في سهم ابن السبيل، وعليه كلام صاحب النهاية^{٣١٣} والسراج الوهاج^{٣١٤}. ثم قال نجم الأئمة في التيسير: فهؤلاء مصارف الخمس بصفة الحاجة، فلا يحل للغني منهم. ويجوز صرفه إلى صنف واحد؛ لأنه بيان المصروف^{٣١٥} دون الاستحقاق، كما عرف

[١٤ظ]

٣٠٧ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجاوي، ٧٥-٧٥. | اختصر المؤلف كلام الشارح هنا، فالشارح قال: «وسهم ذوي القربى يصرف إلى قرابته، واليتامى والمساكين وابن السبيل». فالمراد من قوله: «والثلاثة للثلاثة» أن الأسهم الثلاثة الباقية المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِئِئْهُ خُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِئِنَّ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال، ٨/٤١] للثلاثة وهم: اليتامى والمساكين وابن السبيل.

٣٠٨ لم أهدت إلى مؤلفه، ورجعنا إلى شرح الجامع الكبير لعلاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م)، ولكننا لم نقف فيه على المسألة، والمسألة متقولة عن شرح الطحاوي؛ فافتقينا بتوثيق المسألة منه.

٣٠٩ غاية البيان للإتقاني، ١/١٥٣.

٣١٠ المبسوط للسخسي، ٩/١٠.

٣١١ الهداية للمرغيناني، ٢/٣٩١.

٣١٢ ر- في الأصناف الثلاثة معناه أن أيتام ذوي القربى.

٣١٣ من قوله: «وقال الإمام الكردي...» إلى قوله: «...في سهم ابن السبيل» منقول عن النهاية في شرح الهداية للسغناقي (تحقيق: سعيد بن عبد الله بن محمد آل موسى)، ٩/٩٣.

٣١٤ السراج الوهاج للحدادي، ٤/٣٥٠-٣٥٣.

٣١٥ ر: للصرف.

في مصارف الزكاة.^{٣١٦} وعليه كلام المبسوط،^{٣١٧} والتحفة،^{٣١٨} والنهاية،^{٣١٩} والكرخي،^{٣٢٠} والسراج الوهاج.^{٣٢١}

وأما مصرف الصنف الرابع:^{٣٢٢} فنفقة المرضى الفقراء في أدويتهم وعلاجهم، وأكفان موتى ليس لهم مال، ونفقة اللقيط، وعقل جنائته، ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من يقضي عليه نفقته، وما أشبه ذلك. ذكره شارح مختصر الطحاوي رحمه الله.^{٣٢٣} وعليه كلام تجنيس الملتقط،^{٣٢٤} وشرح الجامع الكبير،^{٣٢٥} وغاية البيان،^{٣٢٦} وبيان الرواية، وغيرها.

[رزق القاضي والعالم والذين تفرغوا المصلحة العامة من أموال بيت المال]

ثم قال صاحب التجنيس:^{٣٢٧} «وليس للأغنياء نصيب في بيت المال إلا إذا كان عالما فرغ نفسه لتعليم الناس الفقه، والقرآن، أو قاضيا».^{٣٢٨} وذكر في جامع الفتاوى:^{٣٢٩} سئل عن الرازي هل للأغنياء في بيت المال نصيب؟ قال: لا، إلا إذا فرغ نفسه لتعليم الناس الفقه، / والقرآن. [و١٥]

٣١٦ التيسير في التفسير لأبي حفص النسفي، ٧/٢١٠. (الأئفال، ٨/٤١).

٣١٧ المبسوط للسرخسي، ٣/٩٩؛ ١٠/١١.

٣١٨ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ص ٣٠٢-٣٠٣.

٣١٩ النهاية في شرح الهداية للسفناقي (تحقيق: سعيد بن عبد الله بن محمد آل موسى)، ٩/٩٣.

٣٢٠ يقصد به مختصر الكرخي، وهو مما لم يصل إلينا.

٣٢١ السراج الوهاج للحدادي، ٤/٣٥٣.

٣٢٢ يعني: ما ضبط من مخلفات ميت لم يترك وارثا أصلا، والباقي من فرض الزوج أو الزوجة وليس ثمة من يرثه، ولا الموصى له بكل ماله، واللقطات.

٣٢٣ ر- رحمه الله. | شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسبيجابي، ٧٥.

٣٢٤ تجنيس الملتقط للأستروشنبي، ١٨.

٣٢٥ لم أمتد إلى مؤلفه، والمسألة منقولة عن شرح الطحاوي؛ فاكنتينا بتوثيق المسألة منه.

٣٢٦ غاية البيان للإتقاني، ١/١٥٣.

٣٢٧ هو الشيخ الإمام الزاهد جلال الدين محمود بن الحسين بن أحمد الأستروشنبي، كما ذكر في مقدمة تجنيس الملتقط الذي أملاه في صفر سنة ستة عشرة وستمائة بسمرقند. انظر: تجنيس الملتقط، ١؛ ٩٩. ولم أقف على ترجمته فيما اطلعت عليه من المراجع.

٣٢٨ تجنيس الملتقط للأستروشنبي، ١٨-١٩.

٣٢٩ جامع الفتاوى للسيد الإمام ناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف السمرقندي الحنفي المتوفى سنة ٥٥٦هـ، وللشيخ قرق أمير الحميدي الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٦٠هـ كتاب بهذا الاسم أيضا. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٥٦٥. ولم أقف على المسألة في نسخ جامع الفتاوى المنسوبة لكلا المؤلفين. وأعتقد أن كتاب جامع الفتاوى المنسوب تأليفه للسمرقندي مفقود.

وقال في الهداية - وعليه كلام الشروح - : ولا بأس برزق القاضي من بيت المال لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث عتاب بن أسيد إلى مكة، وفرض له أربعين أوقية في السنة، والأوقية بالتشديد أربعون درهما، وبعث عليا رضي الله عنه^{٣٣٠} إلى اليمن وفرض له؛ ولأنه محبوبس بحق المسلمين، فيكون نفقته في مالهم، وهو مال بيت المال، وهذا لأن الحبس من أسباب النفقة كما في الوصي والمضارب إذا سافر بمال المضاربة. وتكلموا أنه عليه الصلاة والسلام من أي مال رزقه؟ ولم يكن يومئذ الدواوين، ولا بيت المال، فإن الدواوين وضعت في زمن عمر رضي الله عنه، فقيل: إنما رزقه من الفيء. وقيل: من المال الذي أخذ من نصارى^{٣٣١} نجران، ومن الجزية التي أخذها من مجوس هجر. وهذا فيما إذا كان مال بيت المال حلالا جمع بحق، وأما إذا كان حراما جمع بباطل لم يحل أخذه؛ لأن سبيل الحرام والغصب رده على أهله، وليس ذلك مال عامة المسلمين. ثم القاضي إذا كان فقيرا فالأفضل بل الواجب أن يأخذ رزقه وكفايته؛ لأنه لا يمكن إقامة فرض القضاء إلا به؛ إذ^{٣٣٢} الاشتغال بالكسب يعقده عن إقامته، وإن كان غنيا فالمشايخ اختلفوا فيه، قال بعضهم: أخذه حلال؛ لأن الغناء^{٣٣٣} لا يقوم^{٣٣٤} للنفقة الدارة مع الشغل عن الكسب، وتركه أفضل رفقا ببيت مال المسلمين، وتنزهها عن الحلال^{٣٣٥}. وقال بعضهم: بل أخذه أفضل، وهو الأصح صيانة للقضاء عن الهوان، ونظرا لمن يولى^{٣٣٦} / بعده من المحتاجين؛ لأنه إذا انقطع زمانا يتعذر إعادته. ثم تسميته رزقا يدل على أنه بقدر الكفاية. وقد جرى الرسم بإعطائه في أول السنة؛ لأن الخراج يؤخذ في أول السنة، وهو يعطى منه، وفي زماننا الخراج يؤخذ في آخر السنة، والمأخوذ من الخراج خراج السنة الماضية، هو الصحيح. ولو استوفى رزق سنة، وعزل قبل استكمالها، هو على اختلاف معروف في نفقة المرأة إذا ماتت في السنة بعد استعجال نفقة السنة، على قول محمد رحمه الله^{٣٣٧} يجب رد حصة ما بقي من السنة، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله^{٣٣٨} لا يجب، والأصح أنه يجب رد رزق ما بقي من السنة^{٣٣٩}.

[١٥ظ]

٣٣٠ أف - رضي الله عنه.

٣٣١ أف: النصارى.

٣٣٢ ف: إذا.

٣٣٣ ف: الغنائم.

٣٣٤ أف: لا تقوم.

٣٣٥ ر: الحرام. وفي غاية البيان للإتقاني (٦/٧٤): الحلال.

٣٣٦ ر: يؤتى.

٣٣٧ أف - رحمه الله.

٣٣٨ أف - رحمهما الله.

٣٣٩ الهداية للمرخيني، ٤/٣٨١-٣٨٢؛ غاية البيان للإتقاني، ٦/٧٤؛ العناية شرح الهداية للبارتي، ١٠/٦٧.

فإن قيل: إن أريد بمال بيت المال في قول صاحب التجنيس^{٣٤٠} مال الجزية والخراج، أعني: الصنف الثاني، فلا حجر فيه عن الغني، ولا يصح تخصيص الاستثناء بالعالم والقاضي، ألا يرى أنه يصرف إلى المقاتلة، وإن كان لهم غنى، قال ابن الهمام في شرح كلام صاحب الهداية: والمقاتلة مصرف الخراج، وإن كانوا أغنياء.^{٣٤١} وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدون يعطون الأغنياء أموالاً، حتى كان عمر رضي الله عنه يجيزهم بالكيل والوزن والحثي، كما ذكره أبو يوسف رحمه الله^{٣٤٢} في رسالة الخراج.^{٣٤٣} وإن أريد به الصدقات، والخمس، والفيء المذكور في القرآن بقوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ إلى قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر، ٥٩/٧] فلا يصح الاستثناء. / قلنا: يمكن أن يقال: المراد به مطلق مال بيت المال، لكن الذين فرغوا أنفسهم، أي:^{٣٤٤} عطلوها لمصالح الفقراء، والمسلمين يجوز الصرف إليهم من أموالهم، وإن كانوا أغنياء؛ لما نقلناه آنفاً من الهداية وشروحها.^{٣٤٥} وقال في موضع آخر من الهداية -وعليه كلام شروحها-: إن ما يأخذه العاملون إنما هو بطريق الكفاية، والعُمالة، لا بطريق الزكاة والصدقة، ولهذا يأخذون وإن كانوا أغنياء، إلا أن فيه شبهة الصدقة بدليل سقوط الزكاة عن صاحب المال بأخذهم،^{٣٤٦} فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيهاً لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ، والغني لا يوازيه^{٣٤٧} في استحقاق الكرامة، فلم يعتبر الشبهة في حقه.^{٣٤٨} والتخصيص للتشريف، أو الصدقات.^{٣٤٩}

٣٤٠ تجنيس الملتقط للأسترشني، ١٨-١٩.

٣٤١ فتح القدير لابن الهمام، ٦/١٠٥.

٣٤٢ ر- رحمه الله.

٣٤٣ الخراج لأبي يوسف، ص ٥٣-٥٨.

٣٤٤ ر- أي.

٣٤٥ الهداية للمرغيناني، ٤/٣٨١-٣٨٢؛ غاية البيان للإتقاني، ٦/٧٤؛ والعناية شرح الهداية للبابرتي، ١٠/٦٧.

٣٤٦ أف: يأخذهم.

٣٤٧ ر: لا يوازيه.

٣٤٨ الهداية للمرغيناني، ١/١١٠؛ غاية البيان للإتقاني، ١/١٥١-١٥١؛ العناية شرح الهداية للبابرتي، ٢/٢٦٣؛ البنائة

شرح الهداية للعيني، ٣/٤٥٠.

٣٤٩ يقصد التخصيص السابق في قوله: «وليس للأغنياء نصيب في بيت المال إلا إذا كان عالماً فرغ نفسه لتعليم الناس

الفرغ، والقرآن، أو قاضياً».

والعالم، والقاضي، والمفتي الذين تفرغوا لمصلحة العامة، وإحياء حقوق الإسلام^{٣٥٠} لا يكونون أغنياء حقيقة؛ لأنهم يحتاجون أبداً إلى كتب الدين كالفقه، وأصول الفقه، والتفسير، والحديث، والأدب،^{٣٥١} وتكرير نسخها، يؤيد ذلك ما قاله صاحب التجنيس قبيل هذه المسألة: الفقيه إذا كان له كتب الفقه، والحديث، وهو محتاج إليها للدراسة^{٣٥٢} جاز له أخذ الصدقة، وإن كانت قيمتها مائتي درهم فصاعداً، وأيضاً إذا كان له من كل كتاب نسختان مما لم يصحح، وكذا كتب محمد بن الحسن.^{٣٥٣} وقال صاحب النهاية:^{٣٥٤} «إن الفقيه إذا بلغ من الكتب ما يساوي ما لا عظيماً، ولكنه محتاج إليها يحل له أخذ / الصدقة». انتهى. ولعل هذا مبني قبول العلماء السلف جوائز كثيرة من السلاطين، وجائزة السلطان كالصدقة لا تحل^{٣٥٥} إلا لمن يحل له الصدقة على ما صرح به في الملتقط،^{٣٥٦} ومجمع الفتاوى،^{٣٥٧} والسراج الوهاج،^{٣٥٨} والواقعات.^{٣٥٩} [١٦ظ]

[مقدار ما يُعطون]

ثم قال شارح مختصر الطحاوي رحمه الله:^{٣٦١} «والواجب على الأئمة، والولاة، والسلاطين إيصال الحقوق إلى أربابها، ولا يحبسوها^{٣٦٢} عنهم على ما يرون^{٣٦٣} من تفضيل أو تسوية، ولا

٣٥٠ ر: المسلمین.

٣٥١ ف: والأدیم.

٣٥٢ ر: للمدرسة.

٣٥٣ تجنيس الملتقط للأستروشنی، ١٧.

٣٥٤ هو الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السغناقي (ت. ٧١١هـ/ ١٣١١م). فقيه حنفي. نسبه إلى سغناق - بلدة في تركستان. - له: النهاية في شرح الهداية، والكافي في شرح أصول الفقه للبيزدوي، وشرح التمهيد للمكحولی. توفي في حلب سنة إحدى عشر وسبعمائة. انظر: الجواهر المضیة للقرشي، ١/ ٢١٢-٢١٣؛ الأعلام للزركلي، ٢/ ٢٤٧.

٣٥٥ النهاية في شرح الهداية للسغناقي (تحقيق: خالد بن تركي بن خليف الوجداني)، ٤/ ٢١٩.

٣٥٦ أ: لا يحل.

٣٥٧ الملتقط للسمرقندي، ص ٧٠.

٣٥٨ مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر، ٤٩.

٣٥٩ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٥٦.

٣٦٠ الواقعات للصدر الشهيد، ٤٥.

٣٦١ ر- رحمه الله.

٣٦٢ أ: ولا تجسوها.

٣٦٣ أ: يروى.

يميلون إلى الهوى، ولا يحل لهم منها^{٣٦٤} إلا مقدار ما يكفيهم، ويكفي أعوانهم، وما لا بد لهم منه^{٣٦٥}. روي عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه^{٣٦٦} كان يأخذ كل يوم درهما، وثلثي درهم. وعن عمر رضي الله تعالى عنه^{٣٦٧} [أنه] كان يأخذ كفايته^{٣٦٨}. وفي شرعة الإسلام: «وطعمة القاضي، والأمير في بيت المال، وهو مقدار ما ينكح به زوجته^{٣٦٩}، ويشترى به خادماً، ودابةً، ومسكناً^{٣٧٠}، فإن أصاب أكثر من ذلك فهو غالي، سارق^{٣٧١}». وقال شارح مختصر الطحاوي: «وإن فضل منها بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قسموها بين المسلمين، وإن قصرُوا في ذلك فوباله عليهم، استحقوا اسم الظالم^{٣٧٢}». انتهى كلامه. وعليه كلام المضممرات^{٣٧٣}، وغاية البيان^{٣٧٤}، وبيان الرواية، والسراج الوهاج^{٣٧٥}، وغيرها. وذلك أن ترك الواجب إثم، ووضع الشيء في غير موضعه ظلم.

«والأفضل للإمام، والمصدق أن لا يتعجل رزقه لشهر ثان، بل يأخذ في كل شهر يدخل. روي أنه كان لعمر بن عبد العزيز ولد يتعلم مع الصبيان، فأناه يوماً فقال: إني لا أذهب إلى الصبيان، فقال: / لِمَ يا بني؟ قال: إنهم يعيرونني بخلقان ثيابي، فكتب عمر إلى ميمون بن مهران خازن بيت المال: إن رأيت أن توجه إلي من رزقي الذي سيجب^{٣٧٧} لي في رأس الشهر مقدار ما أشتري به كسوة للولد، فافعل. فكتب إليه الخازن: إنا لا نعمل لكم إلا ما دمتم تأمروننا بالعدل، أما إذا أمرتمونا بالجور فإنا لا نعمل لكم، ثم إنك إن ضمنت لي نفسك بأن تبقى لعمل المسلمين

٣٦٤ أ ف - منها.

٣٦٥ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجاني، ٧٥^٣.

٣٦٦ أ ف - رضي الله عنه أنه.

٣٦٧ أ ف - رضي الله عنه أنه.

٣٦٨ غاية البيان للإتقاني، ٦/ ٧٤ و.

٣٦٩ ر: زوجته.

٣٧٠ ر: وسكنا.

٣٧١ شرعة الإسلام لركن الإسلام المعروف بـ"إمام زاده"، ١١١.

٣٧٢ أ ف: إثم.

٣٧٣ شرح مختصر الطحاوي لشيخ الإسلام الإسيجاني، ٧٥^٣.

٣٧٤ جامع المضممرات والمشكلات للكادوري (تحقيق: عمار فؤاد محسن الرازي)، ٣٩٩/٥.

٣٧٥ غاية البيان للإتقاني، ١/ ١٥٣.

٣٧٦ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٦٣^٣.

٣٧٧ أ ف: يستجب.

إلى رأس الشهر وجهت إليك ما سألت. فقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله^{٣٧٨} لابنه: اذهب يا بني إلى الصبيان مع خلقناك، وإن عبروك، فإن أباك لا يقدر على تجديد^{٣٧٩} ثيابك». ذكره في السراج الوهاج^{٣٨٠}. وعن مالك بن دينار أنه لما وُلِّي عمر بن عبد العزيز جاءت الرعاة من رؤس الجبال، فقالوا: ما هذا الرجل الذي ولي على الناس؟ قالوا: وما أعلمكم به؟ قالوا: [تَنَحَّتْ] ^{٣٨١} الذئبُ عن شاتنا. ^{٣٨٢} ذكره في *خالصة الحقائق*. ^{٣٨٣}

[نصيحة إلى السلطان]

فصان الله تعالى ظلَّ الله الملك العلام على كافة الأنام، دام مسعوداً مظفراً في كل الزمان بكل مكان، بأعظم آيات القرآن أن يقترف^{٣٨٤} إثماً، أو ظلماً^{٣٨٥} في حين من الأحيان، فمُقتني السلاطين العادلين، والخلفاء الراشدين، نور الله مراقدهم^{٣٨٦}، وعلى غرف الجنات أرقدهم، يجب عليهم^{٣٨٧} التحرز عنه، وذلك يحصل بأدنى نظر والتفات إلى أحوال أموال بيت المال التي هي عمدة مدار السلطنة، / ونظام أمور الإسلام إلى يوم القيامة بأنها هل هي على ما ذكر آنفاً، أو لا؟ فإن وجدها على ما ذكر من^{٣٨٨} امتيازها في أربعة أصناف فيها^{٣٨٩} ونعم الوفاق في سلطنته لما يقتضيه الشرع الشريف، أدام الله تعالى على ما يحب ويرضى، وإلا فيأمر أركان الدولة، ونظار أموال المملكة، وأعيان السلطنة، ومن يعتمد عليه بأن ينظموها في سلك الإفراز

[١٧ظ]

٣٧٨ ر: رحمه الله.

٣٧٩ ر: جديد.

٣٨٠ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٦٣ ٤.

٣٨١ أف: نتحت؛ ر: كف. والصحيح من خالصة الحقائق.

٣٨٢ ر: شياهننا.

٣٨٣ خالصة الحقائق لأبي القاسم الفاريابي، ١٥٥.

٣٨٤ ر: تعترف.

٣٨٥ ف: وظلماً.

٣٨٦ ر: مرقدهم.

٣٨٧ ر: عليه.

٣٨٨ ر: في.

٣٨٩ ف: فيها.

في أربعة مخازن، فيصرف كل صنف إلى مصرفه المعروف^{٣٩٠} بأمره الشريف^{٣٩١} المشروع، فيتخلص عن عهده، فيكون من الخلفاء الذين أدوا الأمانات إلى أصحابها، وهذا أمر هين له، طال بقاءه، ونال^{٣٩٢} كل مناه، يحصل في ضمن نفس الضروري بغير تعب ولقب،^{٣٩٣} فلا يجوز التقصير بترك التفاتٍ، وأمر في حق نفسه النفيسة وحق الإسلام والمسلمين، حتى يفوز بأعظم سعادات السلطنة إلى^{٣٩٤} يوم الدين، بعد النجاة عن الخزي بين السلاطين، فنعمت نعمة السلطنة والخلافة، ينال بها الإنسان سعادة الدارين، ويحرز في ساعة بالعدل عبادة السنة، ويبلغ إلى الدرجات العلى في الجنة، قال عليه الصلاة والسلام: «إن المقسطين^{٣٩٥} عند الله على منابر من نور، عن يمين الله، وكلتا يديه يمين، وهم الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم، وما ولوا».^{٣٩٦} ذكره الإمام الهمام مسلم في إمامة صحاحه، وفي إمامة المصابيح^{٣٩٨} عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «إن أحب الناس إلى الله تعالى يوم القيامة، وأقربهم منه [١٨] مجلسا / إمام عادل».^{٣٩٩} ولكن يجب أن يعرف أن العادلين عن سنن الشرع هم أسوأ الناس إلى الله على ما قال عليه الصلاة والسلام عقيب هذا الكلام: «وإن أبغض الناس إلى الله تعالى يوم القيامة، وأشدهم عذابا إمام جائر»^{٤٠٠} نقله صاحب المصابيح في كتاب الإمارة. وفي صحيح مسلم عن معقل بن سنان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من وال يلي رعية من المسلمين، فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة».^{٤٠١} وعن عمرو^{٤٠٢} بن مرة عن

٣٩٠ ر: للمعروف.

٣٩١ بأمر الشرع الشريف.

٣٩٢ ر: وأنال.

٣٩٣ ر: ونقب.

٣٩٤ أف - إلى.

٣٩٥ ف - إن.

٣٩٦ أف: المقسطين.

٣٩٧ ر - وما ولوا. | صحيح مسلم، ٣/١٤٥٨ (١٨).

٣٩٨ أف: مصابيح.

٣٩٩ مصابيح السنة للبخاري، ٣/١٧ (٢٧٩٥).

٤٠٠ مصابيح السنة للبخاري، ٣/١٧ (٢٧٩٥).

٤٠١ رواه مسلم باللفظ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة».

صحيح مسلم، ٣/١٤٦٠ (٢١).

٤٠٢ أف: عمر.

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ما من أحد ولاه الله شيئاً من أمر المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم، وختلتهم، وفقرهم، احتجب الله دون حاجته، وختلته، وفقره».^{٤٣} وعن عائشة رضي الله عنه قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أراد الله بأمر خيرًا جعل له وزير صدق؛ إن نسي ذكركه، وإن ذكر أعانته، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوءٍ إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه».^{٤٤} ذكره في المصابيح.^{٤٥} وقال وهب بن منبه: إذا هم الوالي بالجور، أو عمل به أدخل الله النقص في مملكته، حتى في الأسواق، والزرع،^{٤٦} والضرع، ونحو ذلك من كل شيء، وإذا هم بالخير والعدل أدخل الله تعالى البركة في أهل مملكته، كذلك قال الله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل، ٢٧/٥٢]، ذكره في الروضة.^{٤٦} وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كيف / أنتم وأئمة من بعدي يستأثرون بهذا الفيء؟ قلتُ: أما والذي بعثك بالحق أضع سيفي على عاتقي، ثم أضرب به حتى ألقاك»، ذكره البغوي في المصابيح.^{٤٧} وفيه ترغيبات وترهيبات لا تعد ولا تحصى، أقام الله أمير المؤمنين خليفة الله رب العالمين في الأرضين على عمل ما رغب فيه، كما بعده عما رهب عنه بفضلته وكرمه، إنه على كل شيء قدير.

[١٨ظ]

[جوائز السلطان]

وإذا علم هذا فاعلم أن ما يجيزه السلطان، ويملكه ويعطيه^{٤٨} إما منقول، أو عقار، والمنقول يصح إعطائه وتمليكه، ويطيب للمملك قبضه إذا كان من مصارف بيت المال، والمصرف من جنس حقه، وله التصرف فيه كيف يشاء؛ لأنه داخل في ملكه بالقبض بعد تعيين السلطان له، فيكون التصرف في ملكه. فلذلك كان العلماء والفقهاء يقبلون جوائز السلطان وإن كثرت، وكفى في ذلك ما شاع من أن أمير المؤمنين هارون الرشيد قد أجاز في ليلة للإمام المجتهد الثاني، وهو

٤٠٣ سنن أبي داود، ٣/١٣٥ (٢٩٤٨).

٤٠٤ مصابيح السنة للبغوي، ٣/١٨ (٢٧٩٧).

٤٠٥ أف: والذرع.

٤٠٦ روضة العلماء ونزهة الفضلاء للزندويستي، وهو مطبوع، ولكنني لم أهد فيه إلى قول وهب بن منبه هذا، وهو مذكور في الكبائر للذهبي أيضاً، ص ١٣٠.

٤٠٧ مصابيح السنة للبغوي، ٣/١٩ (٢٨٠٠).

٤٠٨ ف: ويطيعه.

قاضي قضاة الإسلام أبو^{٤٠٩} يوسف رضي الله عنه^{٤١٠} المستغني عن التوضيف بين الأنام مائتي ألف درهم وعشرين ثوبًا بإفتاء في المسألتين، حتى حصل به له منه ومن جماعته في تلك الليلة خمسمائة ألف درهم^{٤١١} بالتخمين، على ما ذكره القاضي شمس الدين الخلكاني في تاريخه المشهور^{٤١٢}. ويدل على ذلك / أيضًا ما قاله الإمام قاضيخان^{٤١٣} في فتاواه المعروفة: «الوالي إذا وهب لرجل خراج أرضه قال الناظفي: ^{٤١٤} لا يسعه أن يقبله؛ لأنه حق جماعة المسلمين، فلا يجوز أن يختص به. ومشايخنا جوزوا لمصرف^{٤١٥} الخراج والجزية بأن يجعل خراج أرضه له، وهو النظر^{٤١٦} الذي يفعله السلاطين والأئمة. وعن أبي يوسف في النوادر: إذا ترك السلطان لرجل خراج أرضه جاز تركه، ويكون ذلك صلة له من السلطان، وللسلطان حق في الخراج»^{٤١٧}. انتهى كلام قاضيخان.

وفي زكاة الخلاصة والبيزانية: السلطان إذا جعل الخراج لصاحب الأرض، وتركه عليه، جاز في قول أبي يوسف رحمه الله،^{٤١٨} خلافاً لمحمد رحمه الله.^{٤١٩} والفتوى على قول أبي يوسف إذا كان صاحب الأرض من أهل الخراج.^{٤٢٠} وفي مجمع الفتاوى: إذا جعل السلطان لصاحب الأرض الخراج، وتركه عليه، جاز في قول أبي يوسف، والفتوى على قوله إذا كان أهلاً للخراج،

٤٠٩ ر: أبي.

٤١٠ ر- رضي الله عنه.

٤١١ ر- درهم.

٤١٢ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٦/٣٨٦.

٤١٣ أ ف: القاضي خان. | هو العلامة، شيخ الحنفية، الإمام الكبير أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود البخاري الحنفي، الأوزجندي، الفرغاني، المعروف بقاضيخان (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م). له مصنفات منها شرح الجامع الصغير، وشرح الزيادات، وفتاوى قاضيخان. توفي ليلة الإثنين خامس عشر رمضان سنة اثنتين وتسعين وخمس مائة، ودفن عند القضاة السبعة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢١/٢٣١-٢٣٢؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/٢٠٥.

٤١٤ الناظفي هو أحمد بن محمد بن عمر أبو العباس الناظفي (ت. ٤٤٦هـ/١٠٥٤م). أحد الفقهاء الكبار، له كتاب الأجناس والفروق، والوقعات. مات بالري سنة ست وأربعين وأربع مائة. والناظفي نسبة إلى عمل الناظف-نوع من الحلوى- وبيعه. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/١١٣؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ١٠٢.

٤١٥ ر: لصرف.

٤١٦ ر: المنظر.

٤١٧ فتاوى قاضيخان، ٣/٥٣٢.

٤١٨ ر- رحمه الله.

٤١٩ ر- رحمه الله.

٤٢٠ خلاصة الفتاوى لافتخار الدين البخاري، ٨٨ (ترقيم جديد: ٩٣)؛ الفتاوى البيزانية، ١/٣٢ (ترقيم جديد: ٥٠).

وعلى هذا التسويغ للفقهاء،^{٤٢١} وعليه كلام السراج^{٤٢٢} الوهاج^{٤٢٣}، وذكر في شرح الزاهدي وعزاه إلى شرح الطحاوي: ترك الإمام الخراج، أو وهبه، إن كان مصرفاً طاب له، وإلا يتصدق به، ولا يحل تناوله في قول محمد، خلافاً لأبي يوسف. وذكر فيه أيضاً، وعزاه إلى جمع^{٤٢٤} التفاريق: إذا رفع السلطان الخراج عن أحد وسعه ذلك عند أبي يوسف، وكذا عنه في العشر والزكاة إن كان محتاجاً، وعن محمد يؤديه / بنفسه، يجهز غازياً أو يتصدق به.^{٤٢٥} وفي التسهيل^{٤٢٦}: للسلطان ترك الخراج لرب الأرض عند أبي يوسف لو مصرفاً، وبه يفتى؛ لأن أخذه إلى السلطان، لا العشر، خلافاً لمحمد؛ لأنه للمقاتلة. ثم قال صاحب التسهيل: أقول: فيه إشكال؛ لأن أبا يوسف لما شرط كونه مصرفاً صار للمقاتلة أو نحوه، فيلزم أن يجوز عند محمد أيضاً؛ لأنه منعه نظراً إلى عدم المحلية، حيث قال: لأنه للمقاتلة، وكلام أبي يوسف في المحل، فينبغي أن الخلاف^{٤٢٧} بينهما على ما يقتضيه الدليل المذكور، ويلزم أن يكون العشر على هذا التفصيل أيضاً، فيصح^{٤٢٨} عند أبي يوسف لو محلاً؛ لأن للسلطان أخذ العشر أيضاً، ويمكن الجواب عن العشر بأن أدائه^{٤٢٩} لا بد فيه من كمال التمليك، كما في الزكاة، وذلك بالأخذ ثم التمليك بخلاف الخراج؛ لأنه لا يخلو^{٤٣٠} عن المناقشة. وفي جامع التمرثاشي: ترك السلطان له الخراج إن كان مصرفاً طاب، ولا يتصدق، وإلا يتصدق،^{٤٣١} أو يجهز غازياً. وقال الإمام أبو يوسف رحمه الله^{٤٣٢} في رسالة الخراج لهارون الرشيد: لا يحل للوالي أن يهب لرجل من خراج أرضه شيئاً إلا أن يكون الإمام قد فوض ذلك، فقال له: هب لمن رأيت أن في هبتك له صلاحاً للرعية. وليس يجوز هبة شيء من الخراج

[١٩ظ]

- ٤٢١ مجمع الفتاوى لأحمد بن أبي بكر، ٥٠.
٤٢٢ ف: سراج.
٤٢٣ السراج الوهاج للحدادي، ١/٤٤٣.
٤٢٤ ف: جميع.
٤٢٥ المجتبى شرح مختصر القدوري للزاهدي، ٦٧.
٤٢٦ التسهيل شرح لطائف الإشارات لابن قاضي سماونة، ٢/٦٥٨.
٤٢٧ أف + من.
٤٢٨ ف: يفتح.
٤٢٩ أف: أداته.
٤٣٠ أف: لا تخلو.
٤٣١ شرح الجامع الصغير للتمرثاشي، ١/٦٧.
٤٣٢ ر - رحمه الله.

[٢٠] إلا للإمام، أو لمن يطلق له الإمام في ذلك إذا كان يرى أن في ذلك صلاحاً،^{٤٣٣} انتهى. ففهم / منه أن للسلطان أن يهب من مال الخراج وصنفه إذا كان يرى فيه صلاحاً للإسلام والمسلمين بوجه من الوجوه، وإلا فلا يجوز هبته فيمن لا يكون مصرفاً لما يعطى.

نعم، لا يجوز ترك العشر لصاحب الأرض. وفي الخانية والسراج الوهاج: إذا ترك السلطان عشر الأرض لرب الأرض لا يجوز بلا خلاف،^{٤٣٤} فلا بد من إخراجه، فإنه حق الفقراء. وفي شرح الزاهدي معزيا إلى شرح الطحاوي: ولا يسعه أكل^{٤٣٥} شيء من الغلة، حتى يؤدي عشرها؛ لأن فيه حق الفقراء. وقيل: لا يسعه إذا عزم أن لا يؤدي، فإن عزم الأداء لا بأس بأكل تسعة أعشارها، والكف أحوط. ولو ترك الإمام العشر له، أو وهبه له، أو لم يأخذه سهواً، أو بغية، أو نحوها يتصدق به، ولا يصرفه إلى نفسه بالفقر؛ لأن الواجب الإيتاء. وعن أبي يوسف: يحل له، ولا يتصدق. وفيه أيضاً معزيا إلى شرح بكر خواهرزاده:^{٤٣٦} ولا يجوز صرف العشر إلى نفسه وإن كان فقيراً، ثم قال: قلت: الصحيح أن الوالي إذا ترك الخراج لفقير، أو فقير، أو علوي، أو غيرهم جاز، ولهم القبول؛ لأن حق الأخذ له، وإن ترك لهم العشر لا يجوز؛ لأنه حق الفقراء.^{٤٣٧}

ومما يدل على ذلك ما ذكر في كراهية الظهيرية عن الفقيه الزاهد أبي الليث: اختلف في أخذ جائزة السلطان، قيل: يجوز ما لم يعلم أنه يعطيه من الحرام، وقيل: لا يجوز. / وجه الأول: [٢٠] ما روي عن علي كرم الله وجهه^{٤٣٨} أنه قال: للسلطان نصيب من الحلال والحرام، فما^{٤٣٩} أعطاك فخذ، فإنما يعطيك من الحلال. قال محمد رحمه الله:^{٤٤٠} نأخذ ما لم نعرف شيئاً حراماً بعينه.

٤٣٣ الخراج لأبي يوسف، ص ٩٩.

٤٣٤ فتاوى قاضيخان، ١/ ٢٤٠؛ السراج الوهاج للحدادي، ١/ ٤٤٣.

٤٣٥ ر: كل.

٤٣٦ محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين البخاري (ت. ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م). وهو معروف بـبكر خواهرزاده - لفظ "خواهرزاده"، يعني: ولد أخت عالم - وهو ابن أخت القاضي أبي ثابت محمد بن أحمد البخاري. كان إماماً فاضلاً بحراً في مذهب أبي حنيفة، وكان شيخ الأحناف فيما وراء النهر. له من الكتب المختصر، والتجنيس، والمبسوط المعروف بمبسوط خواهرزاده، وهو شرح الأصل للشيباني، وكتب الفتاوى مشحونة بذكره. وهو المقصود بشرحه المذكور في المتن. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٤٩؛ الأعلام للزركلي، ٦/ ١٠٠.

٤٣٧ من قوله: «ولا يسعه أكل...» إلى هنا من المجتبى شرح مختصر القدوري للزاهدي، ٦٧.

٤٣٨ ر: رضي الله عنه.

٤٣٩ ف: مما.

٤٤٠ ر - رحمه الله.

وهذا قول أبي حنيفة بعينه،^{٤٤١} كذا ذكره الفاضل العالم الرباني محمد الملتاني^{٤٤٢} في الفتاوى الصوفية.^{٤٤٣}

والحاصل أن ما أعطاه السلطان والوالي المأمور بالتصرف من بيت المال لأهله على ما ذكرنا مما لا خلاف في صحته، وأما جوائزهم^{٤٤٤} التي لا تعلم من أين حصلت له فما لم يعلم أنها بعينها حق الآخر صحت إجازتها، كما سمعت من علي رضي الله عنه. وأما جائزته وعطاؤه من الخراج والجزية لغير المصرف المذكور إن رأى السلطان فيه مصلحة ما للعامة فجائزة، وإلا فللمجتنب المتورع أن لا يقبل، سيما إذا لم يكن له حاجة إليه، وإن قبلها يتصدق بها لأهلها، أو يجهز غازياً، أو يخلص أسيراً من يد الكافر، أو يصرف^{٤٤٥} إلى مصلحة العامة، كالرباط، وإصلاح الطريق، ووضع الجسر، وبيت التعليم لصبيان المسلمين، ومسكن الفقراء، وغير ذلك مما يعم نفعه. وأما إعطاؤه بطريق الهوى للفسقة، والمغنين، وصرفه إلى ما لا يهتم في الإسلام فمما يخاف عليه أن يؤاخذ به يوم الدين على ما هو المفهوم من الأحاديث الصحيحة.

[أحكام الإقطاع]

وأما العقار فالأسوة في صحة تملكه إقطاعات رسول الله صلى الله عليه وسلم / أراض^{٤٤٦} فيها نخل من أموال بني النضير، ذكرها أبو يوسف في رسالة الخراج،^{٤٤٧} وقال: قال: تميم الداري: يا رسول الله! إن حيرى^{٤٤٨} من الروم، فإن فتح الله عليك الشام فهب لي قرية

[٢١و]

٤٤١ الفتاوى الظهيرية لظهير الدين البخاري، ١٩٠-١٩٠.

٤٤٢ ر: الملباني. | هو شيخ الإسلام أبو المغانم الشيخ صدر الدين محمد بن زكريا بن محمد بن أبي بكر القرشي الأسدي الملتاني، وهو شيخ شيخ مؤلف الفتاوى الصوفية. ولم يذكر تاريخ وفاته. انظر: كتابت أخبار الأعيان للكفوي، ٣/٣٥٧.

٤٤٣ الفتاوى الصوفية ليس لمحمد الملتاني، وإنما هو لفضل الله محمد بن أيوب الماجوي (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٨). ولكن يبدو أن هناك توشيحاً للإمام الملتاني على الفتاوى الصوفية، وربما لذلك نسب إليه صاحب الرسالة الفتاوى الصوفية. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٢٢٥. | الفتاوى الصوفية لفضل الله الماجوي، ١٨٨.

٤٤٤ أ: ف: جوازه.

٤٤٥ أ: ف: يصلح.

٤٤٦ ر: أراض.

٤٤٧ الخراج لأبي يوسف، ص ٧٣.

٤٤٨ ف: حيرى.

حيرى،^{٤٤٩} وأخرى عينون. فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: هما لك، قال: فاكتب لي بذلك. وكتب له: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لتمييم بن أوس الداري أن له قرية حيرى،^{٤٥٠} وبيت عينون،^{٤٥١} قريتها كلها، وسهلها، وجبلها، وأبساطها، وبقرها، ولعقبه^{٤٥٢} من بعده، لا^{٤٥٣} يخالفه فيه أحد، ولا يلحد عليهم أحد بظلم، فمن ظلم^{٤٥٤} وأخذ منهم شيئاً عليه لعنة الله. فلما ولي الخلافة^{٤٥٥} أبو بكر رضي الله عنه كتب لهم كتاباً، وأمضى عليهم القريتين.^{٤٥٦}

ثم قال أبو يوسف: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه^{٤٥٧} أقطع، وعثمان بن عفان رضي الله عنه^{٤٥٨} أقطع لابن مسعود رضي الله عنه.^{٤٥٩} والصواب ما فعلوه، وإلا لما فعلوه، ولم يقطعوا حق مسلم، ولا معاهد لما قاله عليه السلام برواية سعد بن زيد: «من أخذ شبرا من أرض بغير حق، طوّقه^{٤٦٠} الله تعالى من سبع أرضين». ثم قال الإمام لهارون^{٤٦١} الرشيد: حدثني بعض أهل المدينة عن القدماء، قال: وجد في ديوان عمر بن الخطاب رضي الله عنه^{٤٦٢} أنه^{٤٦٣} اصطفى أموال كسرى، وآل كسرى، وكل من فر من أرضه، أو قتل في المعركة، وكل مفيض الماء، والأحجة،^{٤٦٤}

- ٤٤٩ ف: خيرى.
 ٤٥٠ ف: خيرى.
 ٤٥١ أف: عيون.
 ٤٥٢ ر: ولعقبته.
 ٤٥٣ ر: ولا.
 ٤٥٤ ف: أظلم.
 ٤٥٥ أف - الخلافة.
 ٤٥٦ الخراج لأبي يوسف، ص ٢٣٥.
 ٤٥٧ أف: رحمه الله.
 ٤٥٨ أف - رضي الله عنه.
 ٤٥٩ أف: رحمه الله.
 ٤٦٠ ر: طوق.
 ٤٦١ الخراج لأبي يوسف، ص ٧٤. | الحديث أخرجه مسلم بلفظ: «من أخذ شبرا من الأرض ظلما، طوقه إلى سبع أرضين». صحيح مسلم، ٣/ ١٢٣١ (١٣٩).
 ٤٦٢ في جميع النسخ: هارون، والصحيح: هارون، كما يأتي في الفقرة التالية.
 ٤٦٣ أف - رضي الله عنه.
 ٤٦٤ ف: وأنه.
 ٤٦٥ أر: والأجمة.

فكان عمر رضي الله عنه^{٤٦٦} يقطع من هذه الأموال لمن أقطع. قال أبو يوسف: ذلك بمنزلة مال بيت المال ما لم يكن في يد أحد فللإمام العادل أن يجيز منه، / ويعطي من كان له غناء وكفاية في الإسلام، ويضع ذلك موضعه، ولا يحابي^{٤٦٧} به، فكذلك هذه الأرض، فهذا سبيل القطائع عندنا؛ فإن عمر رضي الله عنه^{٤٦٨} أخذ في ذلك بالسنة^{٤٦٩}.

ثم قال الإمام لهارون الرشيد: وكل من أقطعه الولاية المهديون أرضا لا يحل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك، ولا يخرج من يده، أو يد وارثه، أو مشتريه، وإلا فهو بمنزلة غاصب غصب من واحد، وأعطى آخر. ولا يحل للإمام، ولا يسعه أن يقطع أحدا من الناس حق مسلم، أو معاهد، ولا يخرج عن يده من ذلك شيئا إلا بحق يجب له عليه، فيأخذه بذلك، والذي وجب عليه، فيقطعه من أحب من الناس، فذلك جائز له. والأرض بمنزلة مال بيت المال، فللإمام أن يجيز من بيت المال من كان له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو، يعمل في ذلك بما يرى أنه خير للمسلمين، وأصلح لأمرهم. ولا أرى أن يترك أرض لا ملك لأحد فيها، ولا عمارة^{٤٧٠}، حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعم نفعا للبلاد^{٤٧١}، وأكثر للخراج^{٤٧٢}. انتهى.

ومما يدل على صحة تملك الأئمة والولاية العقار ما قاله الفقهاء في تفسير المختلط له هو: الذي ملكه الإمام الأرض يوم الفتح. ومما يدل عليه^{٤٧٣} أيضا صحة أوقفهم، وجواز بناء المدارس من أموالهم؛ إذ الوقف يبتني على الملك، والملك على ما ذكره في المضمرة^{٤٧٤} عبارة عن القدرة على التصرفات / في المحل^{٤٧٥} بوصف الاختصاص، ألا يرى أنه قد شوه الأئمة المتبحرون، والمشايخ المتقدمون، والعلماء الربانيون في سائر

[٢٢]

٤٦٦ أف: رحمه الله.

٤٦٧ أف: يجابي.

٤٦٨ أف - رضي الله عنه.

٤٦٩ الخراج لأبي يوسف، ص ٦٩-٧٠.

٤٧٠ أف: ولا عادة.

٤٧١ أف: لبلاد.

٤٧٢ الخراج لأبي يوسف، ص ٧٣.

٤٧٣ أف: عليها.

٤٧٤ لم أهد إلى موضعه من الكتاب.

٤٧٥ أف: في محل.

البلاد والأمصار، وسمع في كل عصر من الأعصار من^{٤٧٦} العلماء الكبار، والمشايخ ذوي المعارف والأسرار أنهم قد سكنوا المدارس التي بنيت من مال الأئمة، والولاء، وأخذوا الوظائف، فمدرسة خوارزم بناها الأمير قتلغتمور،^{٤٧٧} ومدرسة بخارى بناها الأمير مسعود بيك،^{٤٧٨} ومدرسة سمرقند بناها الأمير ضياء الدين،^{٤٧٩} وفيها بيت صاحب الهداية، وبيت الإمام شمس الأئمة الكردي، ومدرسة هراة بناها الملك غياث الدين،^{٤٨٠} ومدرسة نيسابور بناها نظام الملك،^{٤٨١} ودرّس فيها إمام الحرمين،^{٤٨٢} ومدرسة تبريز، وشيراز، وبغداد، ومصر، وسائر الممالك بنيت من مال الأئمة، والولاء؛ فتخطت هؤلاء الأئمة الكبار من ركافة العقل،

٤٧٦ ف- من.

٤٧٧ لم أف على ترجمته إلا على ما ورد في قيد فراغ دفتر الثالث من تفسير الكشاف للزمخشري، حيث قال: «تم دفتر الثالث بعون الله وتوفيقه... في المدرسة المباركة المعمورة في بلدة خوارزم -صانها الله عن الآفات- بأنواع العلوم، صانها الله عن الآفات والبلبات، المنسوبة إلى الأمير المعظم مولى ملوك العرب والعجم، مربّي العلماء والمتعلمين، مقوي الضعفاء والمساكين، مقبول الخلائق في العالمين، شهاب الدولة والدين، غياث الإسلام والمسلمين: قتلغتمور [قتلغ تيمور]، طيب الله غرة أحواله... على يد العبد الضعيف التحيف علاء بن نور الدين السيرامي، سنة أربع وأربعين وسبعمائة». مخطوطة تفسير الكشاف للزمخشري، المكتبة السلطانية، بني جامع برقم ٩٠. وانظر: <https://shortest.link/3Ms5>

٤٧٨ هو مسعود بن محمود بلواج بن محمد الخوارزمي (ت. ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م). حاكم تركسان الغربية والشرقية باسم الدولة الجغتائية المغولية، وقد كان أبوه من وزراء دولة جنكيزخان وأولاده. بنى مدرسة في بخارى وكاشغر، وعرفت المدارس التي بناها باسم المدرسة المسعودية. وكان من خيرة الحكام المسلمين. توفي بخارى سنة ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م. انظر: تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي لبارتولد، ص ٦٥٤-٦٥٥؛ ٦٧٠.

٤٧٩ لم أف على ترجمته.

٤٨٠ هو أبو الفتح غياث الدين محمد بن سام، ملك الدولة الغورية (ت. ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م). انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير، ٩/ ١٩١-١٩٤؛ البداية والنهاية لابن كثير، ١٣/ ٢٣؛ ٤٢.

٤٨١ هو الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين، نظام الملك (ت. ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م). وزير السلطان ألب أرسلان وولده السلطان ملك شاه. اشتغل بالحديث والفقاه في أول حياته، وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والصفوية. وبنى المدارس والربط والمساجد في البلاد، وهو أول من أنشأ المدارس فافتدى به الناس. في ليلة السبت عاشر شهر رمضان سنة خمس وثمانين وأربعمائة اغتاله ديلمى على مقربة من نهاوند، ودفن في أصبهان. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/ ١٢٨-١٣١.

٤٨٢ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت. ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م). أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، المجمع على إمامته وتفنته في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك. ولد في جوين من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعاً طرق المذاهب. فلهذا قيل له إمام الحرمين. ثم عاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها. وله مصنفات كثيرة، منها: غياث الأمم في التياث الظلم، والبرهان في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب. مات بنيسابور سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/ ١٦٧-١٧٠؛ الأعلام للزركلي، ٤/ ١٦٠.

وإراءة^{٤٨٣} النفس، فالمخَطَّى هو المخَطَّى^{٤٨٤}. كذا في الوصايا القدسية^{٤٨٥}. فلا وجه لما ذكر في شرح البخاري للكرماني نقلا عن الغزالي: «السلطين في زماننا ظلمة قلما يأخذون شيئا على وجهه بحقه؛ فلا يحل معاملتهم، ولا معاملة من يتعلق بهم، حتى القضاة، ولا التجارة في الأسواق التي بنوها بغير حق، والورع اجتناب الرُّبُط والمدارس والقناطير التي أنشئوها بالأموال التي لا يعلم مالكها»^{٤٨٦}؛ لأن الاستقصاء البالغ في الحلال على قانون الورع الأعلى / مما يفضي إلى الحرج، وذلك مدفوع؛ فالشرع هو الميزان المستقيم. قال شيخ الشيوخ شهاب الملة والدين السهروردي^{٤٨٧}: ما لا يذمه الشرع فهو حلال؛ رحمة^{٤٨٨} من الله تعالى على عباده. ولقد استفتى^{٤٨٩} أئمة خراسان عنه في السكنى في الرُّبُط التي بنيت من مال الولاية، فأجاب: نعم، يجوز. فظهر من ذلك كله صحة إجازة المنقولات، والعقارات من السلطين لمن يستأهلها من مصارف مال بيت المال على ما بينا، وإن لم يفصل ذلك في أكثر المعتمرات.

[٢٢ظ]

فلا بد للسلطان من معرفة حال المال الذي يريد إجازته منقولاً كان أو عقاراً أنه من أي أصناف^{٤٩٠} مال بيت المال، إن علم كونه منه حتى يقدر على^{٤٩١} وضعه موضعه، وإن كان مجهولاً لا يعلم حاله أنه تركة الميت، أو غنيمة بقيت غير مقسومة بين الغانمين، أو من الخمس، أو كان

٤٨٣ مصدر أرى - يري، يقال: أريته إياه إراءة. انظر: تاج العروس للزبيدي، (رأى).

٤٨٤ ر - هو المخَطَّى.

٤٨٥ الوصايا القدسية للشيخ زين الدين أبي بكر محمد بن محمد الخوافي (ت. ٨٣٨هـ/ ١٤٣٥م)، حررها بالقدس في أوائل سنة ٨٢٥هـ/ ١٤٢٢م. وهو فقيه حنفي من أهل هراة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/ ٢٠١٢؛ الأعلام للزركلي، ٧/ ٤٦. | يوجد من كتاب الوصايا القدسية عدة نسخ، وموضوعه التصوف والأخلاق، وقد اطعنت على نسختين منه، ولكني لم أقف فيه على المسألة المحالة عليه.

٤٨٦ الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني، ١/ ٢٠٥-٢٠٦.

٤٨٧ هو عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي (ت. 632هـ/ ١٢٣٤م). فقيه شافعي، مفسر، واعظ. من كبار الصوفية، وكان شيخ الشيوخ ببغداد، وله كتب، منها: عوارف المعارف، ونغمة البيان في تفسير القرآن. ولد في سهرورد سنة تسع وثلاثين وخمسمائة، وتوفي في مستهل المحرم سنة الثنتين وثلاثين وستمائة ببغداد. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/ ٤٤٦-٤٤٨؛ الأعلام للزركلي، ٥/ ٦٢-٦٣. | لم أقف على قوله.

٤٨٨ ر: ورحمة.

٤٨٩ ف: استغنى.

٤٩٠ ر: صنف.

٤٩١ أف - على.

موهوبًا للسلطان من قبل المسلمين، أو المعاهدين، فإنه كاللقطة يصرف إلى الفقراء، ولا يتتبع به الأغنياء على ما هو المفهوم من البدائع.^{٤٩٦} وإن كان ملكًا خاصًا للسلطان يارث، أو الكسب، أو بهبة من أهل الإسلام، أو أهل الذمة، أو بالإهداء، أو بطريق آخر ككونه سهمًا للخليفة من الخمس على بعض الأقوال، أو كان من الفيء، فله التصرف فيه^{٤٩٣} كسائر الأملاك^{٤٩٤} من الرعايا يفعل ما يشاء فيه، ويضع حيث يشاء.

[٢٣ و] هذا آخر ما انتهت إليه الكتابة من ترتيب الرسالة لمن هو الحقيق / بأن يُلقى شراشر^{٤٩٥} البال لمودته،^{٤٩٦} وزرع^{٤٩٧} في أرض الفؤاد حبه محبته،^{٤٩٨} وأسحب^{٤٩٩} به ذيل الفخار^{٥٠٠} على أقراني، وأجعل الثناء عليه تسيحي، وقرآني^{٥٠١}؛ ولذا افتتحت الرسالة على اسمه، واختتمتها على رسمه. تم بعون الله تعالى.^{٥٠٢}

المراجع والمصادر

إحياء علوم الدين؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ / ١١١٢م).

دار المعرفة، بيروت د. ت.

الأصل المعروف بالمبسوط؛

محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ / ٨٠٥م).

٤٩٢ بدائع الصنائع للكاساني، ٢/ ٦٥-٦٩.

٤٩٣ أف - فيه.

٤٩٤ هكذا في جميع النسخ، ولعله: الملاك جمع مالك.

٤٩٥ أف: شراشرا. | الشراشر هنا بمعنى النفس. يقال: ألقى عليه شراشره، أي: نفسه، حرصا ومحبة. انظر: تاج العروس للزبيدي، «شرا». (١٢/ ١٥٩).

٤٩٦ أف: المودة.

٤٩٧ أف: وذرع.

٤٩٨ أف: محبه.

٤٩٩ أف: واستحب.

٥٠٠ ر: الفجار.

٥٠١ أف: وقرآني.

٥٠٢ أف - بعون الله تعالى؛ ر + سنة ١٠٥٥هـ. أ + بلغ مقابلة على يد الفقير محمد ابن أبي أحمد في أوائل شهر شوال من سنة اثنين وسبعين وألف، والحمد لله رب العالمين.

تحقيق: الدكتور محمد بوينوكال، دار ابن حزم، بيروت ٢٠١٢.

الأعلام؛

خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛

مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي (ت. ٧٦٢هـ/١٣٦١م).

تحقيق: عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

الأنساب؛

أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).

تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد-الهند ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

القاضي الإمام العلامة ناصر الدين، أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، الشافعي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).

تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

الإيضاح؛

أبو الفضل ركن الدين عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرمانلي (ت. ٥٤٣هـ/١١٤٩م).

المكتبة السليمانية، مخطوطة جار الله، رقم ٥٨٦.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).

دار الكتاب الإسلامي، القاهرة د. ت.

البداية والنهاية؛

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).

تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

بستان العارفين؛

أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م).

مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

البنية شرح الهداية؛

أبو محمد محمود بن أحمد، بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ / ١٤٥١م).

دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠م.

تاج التراجم؛

قاسم بن قُطُوبغا (ت. ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م).

تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

تاج العروس؛

محمد بن محمد الملقب بمرضى الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م).

تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، القاهرة د. ت.

تاريخ التراث العربي؛

فؤاد سزكين (ت. ٢٠١٨).

إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

تاريخ الطبري؛

محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت. ٣١٠هـ / ٩٢٣م).

دار التراث، بيروت ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.

تاريخ البعقوبي؛

أحمد بن أبي يعقوب، ابن واضح الأخباري (ت. بعد ٢٩٢هـ / ٩٠٥م).

منشورات المكتبة الحيدرية، النجف ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.

تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛

عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت. ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م).

المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة ١٣١٣هـ / ١٨٩٦م.

تجنيس الملتقط؛

جلال الدين محمود بن الحسين بن أحمد الأستروشي (ت. بعد سنة ٦١٦هـ / ١٢٢٠م؟).

مخطوطة المكتبة السليمانية، جار الله أفندي رقم ٥٩٨.

تحفة الفقهاء؛

أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٤٠هـ / ١١٤٥م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٤م.

تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي؛

فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد (ت. ١٩٣٠م).

ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطني للثقافة، الكويت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

التسهيل شرح لطائف الإشارات؛

محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة (ت. ٨٢٣هـ / ١٤٢٠م).

ضبط واعتناء: إبراهيم محمود محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٢١.

تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل في تفسير القرآن؛

الحسين بن مسعود بن محمد، ابن القراء، البغوي، الشافعي (ت. ١١١٧هـ / ١٥١٠م).

تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

التيجان في ملوك حمير؛

عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت. ٢١٣هـ / ٨٢٨م).

تحقيق: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م.

التيسير في التفسير؛

أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد النسفي (ت. ٥٣٧هـ / ١١٤٣م).

تحقيق: سارية فايز عجلوني - جمال عبد الرحيم الفارس، دار اللباب، إسطنبول ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م.

جامع المضمرة والمشكلات في شرح مختصر الإمام القدوري؛

يوسف بن عمر بن يوسف الصوفي، الكادوري، المعروف بنبيرة (ت. ٨٣٢هـ / ١٤٢٩م).

تحقيق: عمار فؤاد محسن الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٣٩هـ / ٢٠١٨م.

الجامع الوجيز المشهور بالفتاوى البزازية؛

حافظ الدين محمد بن محمد الكردي الخوارزمي المشهور بابن البزازي (ت. ٨٢٧هـ / ١٤٢٤).

مخطوطة مكتبة جامعة ميشيغان، رقم ٢٩.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

عبد القادر بن محمد القرشي (ت. ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م).

مير محمد كتب خانه، كراتشي د. ت.

حاشية ابن عابدين المسمى برد المحتر على الدر المختار؛

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م).

دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

حاشية دده جونكي على شرح التصريف العزي؛

كمال الدين إبراهيم بن يحيى الأماسي، دده خليفة (ت. ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م).

ضبط وتعليق: نسيم بلعيد الجزائري، دار تحقيق الكتاب، إسطنبول ٢٠٢١.

الحاوي الكبير؛

أبو الحسن علي بن محمد الماوردي البصري البغدادي (ت. ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م).

تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

حداائق الحقائق في تكملة الشقائق؛

عطاء الله بن يحيى، المعروف بعطائي وبنوعى زاده (ت. ١٠٤٥هـ/ ١٦٣٥م).

تحقيق: سعاد دونوك، جامعة جلال بايار، مانيسا - تركيا ٢٠١٥م. (رسالة دكتوراه غير مطبوعة).

حياة الحيوان الكبرى؛

أبو البقاء، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، كمال الدين الشافعي (ت. ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الحيوان؛

عمرو بن بحر بن محبوب الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م).

دار الكتب العلمية؛ بيروت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

خالصة الحقائق؛

أبو القاسم عماد الدين محمود بن أحمد الفارابي (ت. ٦٠٧هـ/ ١٢١١م).

مخطوطة المكتبة السليمانية، أمجازاده حسين باشا رقم ٢٧٦.

الخراج؛

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت. ١٨٢هـ/ ٧٩٨م).

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة د. ت.

خزانة التراث - فهرس مخطوطات (برنامج على أقراص مدمجة)؛

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

خلاصة الفتاوى؛

افتخار الدين طاهر بن أحمد البخاري الحنفي (ت. ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م؟).

مخطوطة دار الكتب القطرية رقم ٨٢٠.

درّ الحب في تاريخ أخبار أعيان حلب؛

رضي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف الحلبي المعروف بابن الحنبلي، (ت. ٩٧١هـ/ ١٥٦٤م).

تحقيق: محمد أحمد الفاخوري - يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢م.

الدر الفريد وبيت القصيد؛

محمد بن أيمن المستعصي (ت. ٧١٠هـ/ ١٣١١م).

تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

الدراية في تخريج أحاديث الهداية؛

أبو الفضل أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م).

تصحيح وتعليق: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت د. ت.

درر الحكام شرح غرر الأحكام؛

ملا خسرو محمد بن فرامرز بن علي (ت. ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د. ت.

الدولة العثمانية المجهولة؛

أحمد آق كوندوز - سعيد أوزتورك.

وقف البحوث العثمانية، إسطنبول ٢٠٠٨.

ديوان أبي العتاهية؛

إسماعيل بن القاسم المعروف بأبي العتاهية (ت. ٢١٣هـ / ٨٢٨م؟).

دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

ديوان صفي الدين الحلبي؛

أبو المحاسن عبد العزيز بن سرايا، صفي الدين الحلبي (ت. ٧٥٢هـ / ١٣٣٩م).

دار صادر، بيروت د. ت.

الذخيرة البرهانية؛

برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت. ٦١٦هـ / ١٢١٩م؟).

تحقيق الدكتور أبو أحمد العادلي وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م.

الذخيرة؛

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي (ت. ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م).

تحقيق: محمد حجي - سعيد أعراب - محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤م.

زهر الأكم في الأمثال والحكم؛

الحسن بن مسعود بن محمد، نور الدين اليوسي (ت. ١١٠٢هـ / ١٦٩١م).

تحقيق: د محمد حجي - د محمد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج؛

أبو بكر بن علي المعروف بالحدادي العبادي اليميني (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٨م).

مخطوطة دار الكتب الظاهرية بدمشق رقم ٢٥٣٤.

سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛

مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بكاتب جلبي وبحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ / ١٦٥٧م).

تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكاء، إسطنبول - تركيا ٢٠١٠م.

سنن ابن ماجة؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني (ت. ٢٧٣هـ / ٨٨٧م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت د. ت.

سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/ ٨٨٩م).

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت د. ت.

سير أعلام النبلاء؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م).

تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م).

تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

شرح الجامع الصغير؛

ظهير الدين أحمد بن إسماعيل بن محمد أيدغمش التمرتاشي الحنفي، مفتي خوارزم (ت. ٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م).

مخطوطة مكتبة ملت، فيض الله أفندي رقم ٧٥٤.

شرح مجمع البحرين وملتقى النهرين؛

عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك (ت. ٨٠١هـ/ ١٣٩٨م).

مخطوطة المكتبة الأزهرية رقم 86244.

شرح مختصر الطحاوي؛

شيخ الإسلام أبو الحسن علي بن محمد الإسيبجي (ت. ٥٣٥هـ/ ١١٤١م).

المكتبة السلিমانيّة، مخطوطة حافظ أحمد باشا، رقم ١٦.

شرح معاني الآثار؛

أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).

تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

شريعة الإسلام إلى دار السلام؛

ركن الإسلام محمد بن أبي بكر المعروف بإمام زاده (ت. ٥٧٣هـ/ ١١٧٨م).

مخطوطة جامعة الملك سعود رقم ٧٤٦٨.

الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكُبري زَادَة (ت. ٩٦٨هـ/ ١٥٦١م).

دار الكتاب العربي - بيروت، د. ت.

صحيح مسلم؛

- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت. ٢٦١هـ / ٨٧٥م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.
الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛
شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢هـ / ١٤٩٧م).
منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت د. ت.
طبقات الشافعية الكبرى؛
تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١هـ / ١٣٧٠م).
تحقيق: عبد الفتاح الحلو - محمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م.
العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم؛
علي بن بالي الأيديني، (ت. ٩٩٢هـ / ١٥٨٤م).
تصحیح: سيد محمد طباطبائي، مركز إسناد شوري إسلامي، تهران ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.
العناية شرح الهداية؛
أكمل الدين محمد بن محمد البابر تي (ت. ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م).
دار الفكر، دمشق د. ت.
العناية في شرح الوقاية؛
علاء الدين علي بن عمر الأسود (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٨م).
مخطوطة مكتبة راغب باشا رقم ٥٥٦.
العين؛
الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت. ١٧٠هـ / ٧٨٦م).
تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بيروت د. ت.
غاية البيان نادرة الزمان في آخر الأوان؛
أمير كاتب بن أمير عمر قوام الدين الفارابي الإتقاني (ت. ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م).
مخطوطة مكتبة ملت، فيض الله أفندي رقم ٨٦٩؛ ٨٧٢.
الفتاوى التاتارخانية؛
فريد الدين عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م).
ترتيب وتعليق: شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا بديوبند، الهند ١٤٣١هـ / ٢٠١٤م.
الفتاوى الصوفية؛
فضل الله محمد بن أيوب الماجوي (ت. ٦٦٦هـ / ١٢٦٨).
مخطوطة مكتبة ملت، فيض الله أفندي رقم ١٩٩٤.

الفتاوى الظهيرية؛

ظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد القاضي البخاري (ت. ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م).
مخطوطة دار الكتب القطرية رقم ٨٠٠.

الفتاوى العتابية؛

أبو نصر أحمد بن محمد العتابي البخاري الحنفي (٥٨٦هـ/ ١١٩٠م).
مخطوطة مكتبة ملت، فيض الله أفندي رقم ١٠٥٣.

فتاوى قاضيخان؛

قاضي خان، فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م).
دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩م.

فتح القدير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي (ت. ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م).
دار الفكر، دمشق، د. ت.

الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط؛

مؤسسة آل البيت.

مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان- الأردن ٢٠٠١م.

الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

محمد عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧م).

شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

قنية المنية لتتميم الغنية؛

مختار بن محمود الإمام الملقب بنجم الدين الزاهدي (ت. ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م).
طبعة حجرية، د. ن. ت.

الكامل في التاريخ؛

أبو الحسن علي بن محمد الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م).

تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الكباثر؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م).

دار الندوة الجديدة - بيروت د. ت.

كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛

محمود بن سليمان الكفوي (ت. ٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م).

- تحقيق: الأستاذ الدكتور صفوت كوسا وآخرون، مكتبة الإرشاد، إسطنبول - تركيا ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛
أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛
كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م).
مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.
- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري؛
محمد بن يوسف، شمس الدين الكرمانلي (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة؛
نجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت. ١٠٦١هـ/ ١٦٥١).
تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- لجة الفوائد؛ مخطوطة المكتبة السلিমانيّة، حسن حسني رقم ١٤٣٩.
لجة القواعد والفوائد؛ مخطوطة راغب باشا رقم ١٣٦٧.
- لسان العرب؛
محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت. ٧١١هـ/ ١٣١١م).
دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- المبسوط؛
محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م).
دار المعرفة، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- المجتبى شرح مختصر القدوري؛
مختار بن محمود الإمام الملقب بنجم الدين الزاهدي (ت. ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م).
مخطوطة المكتبة السلिमانيّة رقم ٧٤١.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛
أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت. ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م).
تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- مجمع الفتاوى؛
أحمد بن أبي بكر الحنفي (ت. ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م؟).

مخطوطة مكتبة توبقاي، أحمد الثالث رقم ١٢٢١.

المحيط البرهاني؛

برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت. ٦١٦هـ/ ١٢١٩م؟).

تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

مختار الصحاح؛

أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت. ٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م).

تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

مختصر المعاني؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م).

منشورات دار الفكر، قم ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

مصايح السنة؛

الحسين بن مسعود ابن القراء البغوي، الشافعي (ت. ٥١٠هـ/ ١١١٧م).

تحقيق: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرون، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م).

تحقيق: الدكتور عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

المعجم الكبير؛

سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/ ٩٧١م).

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة د. ت.

معجم اللغة العربية المعاصرة؛

أحمد مختار عبد الحميد عمر. عالم الكتب، بيروت ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

معجم المطبوعات العربية والمعربة؛

يوسف بن إلبان بن موسى سركيس (ت. ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م).

مطبعة سركيس، مصر ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا كحالة الدمشقي (المتوفى: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

مكتبة المثني - دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

المعجم الوسيط؛

مصطفى، إبراهيم مصطفى وآخرون.

دار الدعوة، القاهرة د. ت.

معجم تاريخ التراث الإسلامي؛

علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط.

دار العقبة، قيصري - تركيا ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

معراج الدراية شرح الهداية؛

محمد بن محمد بن أحمد الخجنديّ السنجاري، قوام الدين الكاكي (ت. ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م).

مخطوطة مكتبة ملت، فيض الله أفندي رقم ٨٨٧.

مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار؛

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ / ١٤٥١م).

تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

المغرب في ترتيب المغرب؛

ناصر بن عبد السيد الخوارزمي المُطَرِّزي (ت. ٦١٠هـ / ١٢١٣م).

دار الكتاب العربي، دمشق د. ت.

مغني اللبيب عن كتب الأعراب؛

جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد، ابن هشام (ت. ٧٦١هـ / ١٣٦٠م).

تحقيق: د. مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥م.

الملتقط في الفتاوى الحنفية؛

أبو القاسم محمد بن يوسف الحسيني السَّمَرَقَنْدِي المَدِينِيّ الحنفي (ت. ٥٥٦هـ / ١١٦١م).

تحقيق: محمود النصار - السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

المواقف في علم الكلام؛

عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).

عالم الكتب، بيروت د. ت.

الموسوعة الفقهية الكويتية؛

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت

دار السلاسل، الكويت ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ

نصب الراية لأحاديث الهداية؛

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت. ٧٦٢هـ / ١٣٦١م).

تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

النهاية في شرح الهداية؛

الحسين بن علي بن حجاج، حسام الدين السغناقي (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).

تحقيق: خالد بن تركي بن خليف الوجداني (من بداية باب زكاة المال إلى نهاية كتاب الصوم)، وسعيد بن عبد الله بن محمد آل موسى (من بداية باب الغنائم وقسمتها من كتاب السير إلى نهاية كتاب الوقف)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٣٥هـ - ١٤٣٦هـ - ١٤٣٧هـ. (رسالتا ماجستير غير مطبوعتين).

النوازل من الفتاوى (من بداية الكتاب إلى نهاية كتاب الطلاق)؛

أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م).

تحقيق: محمد عمر ذو النون، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، القاهرة ٢٠٠٨. (رسالة ماجستير غير مطبوعة).

الهداية في شرح بداية المبتدي؛

أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الفرغاني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).

تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٩٢٠م).

وكالة المعارف الجليلة، إستانبول ١٩٥١.

الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).

تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

الواقعات؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).

مخطوطة مكتبة فيض الله أفندي، رقم ١٠٨٦.

الوجيز في الفتاوى؛

رضي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م).

تحقيق: حسن غانم حسن الخزرجي (من أول كتاب الطهارة إلى نهاية كتاب الجهاد)، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان ٢٠١٥. (رسالة دكتوراه غير مطبوعة).

الوسيط في المذهب؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).

تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٢م.

يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر؛

عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت. ٤٢٩هـ / ١٠٣٨م).

تحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع (شرح مختصر القدوري)؛

محمد بن رمضان الرومي (ت. ٦١٦هـ / ١٢١٩م).

تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن سليمان العليوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٢٧هـ - ١٤٢٨هـ.

(رسالة دكتوراه غير مطبوعة).

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “Dede Cöngü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri*, İstanbul: Fey Vakfı, 1992.
- Bursalı, Mehmed Tâhîr Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen. 1. Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Karaçağa, Selim. *Dede Cöngü Kemâleddin İbrâhim B. Yahyâ Âmâsî'nin Hâşiye Ala Şerbi'l İzzî Fi't-Tas-rîfi Li't-Tefûâzânî Adlı Eserinin Tabkiki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=k11GIOYMWSSgsNYh_1FuV7A&no=Hs5OZxoKKL22odg3tQAMsw.
- Nevî-Zâde, Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fi Tekmileti's-Şakâ'ik*. Haz. Suat Donuk. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=fSLFQWJTT95pjBz-_j3uQ&no=TFjwbFFPFqbzOrLszz13Vg
- Turan, Şerafettin. “Mustafa Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. “Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

A Critical Edition and Analysis of Dede Khalifa's Treatise: *Risāla fī amwāl bayt al-māl wa aqsāmihā wa aḥqāmihā wa maṣārifihā*

Abdulhalik UYGUR

This article contains the verification and analysis of the book called *Risāla fī amwāl beyti'l-māl ve aqsāmihā ve aḥkāmihā ve maṣārifihā* written by Kamāluddīn Ibrāhīm b. Bahṣī b. Ibrāhīm (d. 975 Hijrah/1567 A.D) who was nicknamed Dede Khalife and one of the prominent jurists of the Ottoman era.

Dedicated to Prince Mustafa (d. 960/1553), son of Kanūnī Sultan Sulayman (d. 974/1566), this book is in Arabic and is a valuable study that deals with the legal provisions related to *Beytulmāl* (state treasury). In the book, the author emphasizes that the properties belonging to *Beytulmāl* should be divided into four parts; each part should have its own sources of income and expenses, these parts never should not be combined, and special care should be taken not to make any savings contrary to the determined expenses, per the Quranic verses, hadiths and vies of Islamic jurists. He also identified several sources of income that were not mentioned among the sources of income of *Beytulmāl* in previous sources of Islamic law. This book, whose topic is *Beytulmāl*, is almost a guide for all kinds of humanitarian aid organizations today.

The article consists of two main titles, *Dirase* (Examination) and *Verification*, as per the rules of verification (edition). *Dirase* section is also composed of two subsections; in the first subsection, the life and scientific personality of Kamāluddīn Ibrāhīm b. Yahya b. Bahshi b. Ibrahim, the author of the book, also known as Dede Efendi, Dede Khalife, Kāra Dede are discussed in detail. The author Kamāluddīn Ibrāhīm b. Yahya b. Bahṣī was born in Sonusa (Uluköy) village of Amasya and died in Bursa in 975/1567.

Ibrāhīm b Bahshī, who was involved in stream tanning business until his 20s, started his education after meeting the newly appointed mufti of Amasya, Khatib

Qasim Oghlu (d. 940/1534). He studied sciences such as Arabic language, Fiqh, Tafsir and Logic first from Khatib Qasim Oghlu and then from various teachers.

Since 935/1528, he served as mufti and teacher in various provinces of the Ottoman state such as Bursa, Amasya, Tire, Merzifon, Diyarbakir, Aleppo, Iznik and Kefe. He retired in 972/1565 and went into seclusion until he died in Bursa in 975/1567.

The author, who specialized in the fields of Ḥanafī Fiqh, Tafsir and Arabic literature, has left many works, one of the most famous of which is the Arabic book **as-Siyāsetu'sh-shar'īyya**, known as *Siyasetname*. This book was translated into Turkish several times after the author died, and its Turkish translation became more widespread than the Arabic original. The Arabic version and Turkish translation of this book, which belongs to Islamic administrative law, have been the subject of many scientific studies and have also been printed with verification. Another famous book of the author is *Hāshīya 'alā Sharḥi'l-‘İzzī fi't-taṣrīf li't-Taftāzānī*, known as *Dede Jongī*. This book is the annotation of Taftāzānī's (d. 793/1390) commentary on *al-‘İzzī fi't-taṣrīf* written by Izzaddīn az-Zanjānī (d. 655/1257) in the field of Sarf, which has been printed several times. His book called *Risālatu'l-vaḍ* on the science of Vaḍ was also published several times in Istanbul. Other books of the author have become less common compared to these three books.

In the second part of the Dirase, the examination of the book was made; and although the name of the book was not clearly determined by the author, it was deemed appropriate to name the book as *Risāla fī amvālī beyti'l-māl ve aqṣāmiha ve aḥkāmīha ve maṣārīfihā* based on the information in the book and on the covers of the manuscripts. It is indisputably fixed that the book belongs to the author. The book is a 22-leaf treatise dealing with the Fiqh provisions regarding the Beytulmāl (state treasury).

In his book, the author conveyed the views of Ḥanafī jurists on the issue from the relevant sources and pointed to the preferred views. The author referred to a total of 56 sources in this little treatise. The most important of the sources he refers to are: Shamsulaimma as-Sarakhsi's (d. 490/1097?) *al-Mabsūṭ*; *Badā'ī'u'ṣ-ṣanā'ī' fī tartibi'sh-sharā'ī'* of Alāuddīn Abū Bakr al-Kāsānī (d. 587/1191); Nāṣiruddīn Abū Saīd Abdullāh b. Anwāru't-tanzīl and *asrāru't-ta'vīl* of Omar al-Bayḍāvī (d. 685/1286); Abū'l-Qāsim Nāṣiruddīn Muḥammad b. al-Mulṭaqāt *fī'l-fatāva* of Yūsuf as-Samarqandī (d. 556/1161); Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Ma'ālimu't-

tanzîl of Mas'ûd al-Bagavî (d. 516/1122); Maşâbîhu's-sunna; Abû Hafş Najmuddîn Omar an-Nasafî (d. 537/1142) at-Taysîr fî't-tafsîr; Yusuf b. Jami'u'l-muđmarât by Omar al-Kadûrî (d. 832/1429); Kitâbu'l-Kharâj of Abû Yûsuf (d. 182/798); Abû Bakr al-Ĥaddâdî's (d. 800/1398) as-Sirâju'l-vahhaj; Sharhu Mukhtaşariĥ-Ṭâhâvî of Shaykhulislam Alî al-Isbijabî (d. 535/1141); Muslim b. al-Ĥajjâj's (d. 261/875) Şaĥîĥ-i Muslim; Ghâyatu'l-bayân of Qivâmuddîn Amîr Katib al-Itqânî (d. 758/1357); Fatâvâ Qâđikhân of Fakhruddîn Qâđikhân (d. 592/1196); Fatĥu'l-qadîr of Kamâluddîn Ibnu'l-Humam (d. 861/1457); Najmuddîn Mukhtâr b. al-Mujtabâ sharhu Mukhtaşari'l-Qudûrî of Maĥmûd az-Zâhidî (d. 658/1260); Ĥusâmuddîn Ĥusayn b. An-Nihâya fî sharĥi'l-Hidaya of Alî al-Bukĥârî as-Sighnakî (d. 714/1314); Burĥânuddîn Alî b. Al-Hidaya of Abî Bakr al-Fargânî al-Margînânî (d. 593/1197).

Ahmet Akgündüz translated this book of the author into Turkish and published it in his book named *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri (Ottoman Laws and Legal Analysis)*.

There are 4 manuscript copies of this book. We were able to reach only three copies of them. These are: Köprülü Ktp. Fazil Ahmad Pasha, no. 1595; Sulaymaniye Ktp. Asad Efendi, no. 3560; Sulaymaniye Ktp. Reisulkuttâb, no. 1199. Therefore, we have prepared this book for its verified publication based on the three copies mentioned above.

In our study, the book has been evaluated in terms of content and style, its citations have been checked and the sources of the book have been determined. In addition, the concepts in the book have been explained. In terms of general/standard principles, ISAM Principles of Publication with Verification (ITNES) have been followed.

In the verification section of the article, the Arabic text of the book is given with verification.

Keywords: Islamic law; Beytulmâl (state treasury); Amvâli beyti'l-mâl (properties of state treasury); Dede Jongî; Dede Khalife; Bahshi.

Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*

Öz: Bu çalışma Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin (ö. 1014/1605) *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı risalesini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada henüz üzerine çalışma yapılmamış olan Hüseyin Halhâlî'nin bu risalesinin tahkikinin yapılarak İslam düşünce tarihi literatürüne kazandırılması hedeflenmiştir. Belirlenen bu hedefler doğrultusunda çalışma, müellifin hayatı, risalenin nüshaları ve risalenin ele aldığı problemleri kapsamaktadır. Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eseri Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatını, sıfatlarını ve fiillerini konu edinir. Eser, muhteva ve yöntem açısından Sadreddin Muhammed b. İbrahim b. Muhammed eş-Şîrâzî'nin (ö. 903/1498) *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'i ve Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide* adlı eserine benzer niteliktedir. Hatta mezkûr bu risale, bazı kütüphane kataloglarında Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadime* adlı eserinin hâşiyesi; bazılarında da Devvânî'nin ikinci risalesi *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide* adlı eserin şerhi olarak geçmektedir. Ancak Halhâlî'nin bu risalesinin Devvânî'nin her iki eseri ile ilişkisi kapsadığı problemler bakımındandır. Bu ilişki, Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı risalesinin, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadime* adlı eserinde ele aldığı problemlerin bazılarını içermesi; ikinci olan *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide* adlı risalesi ile de şekil ve muhteva bakımından bir benzerlik şeklindedir. Halhâlî'nin bu risalesi İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde yeni bir tür olarak telif edilen isbât-ı vâcib başlıklı eserler içinde ele aldığı konular itibarıyla dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. Müellif, isbât-ı vâcib konusunu filozoflardan hareketle tartışırken, ilâhî sıfatlar ve ilâhî fiillerde Eş'ârî ve Mu'tezile bilginlerinin yaklaşımlarını ön plana çıkarmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hüseyinî el-Halhâlî, İsbât-ı Vâcib, Burhan, İlim, İrade, Kudret, Fiil.

A Critical Edition and Analysis of The Risâlah of Huseynî al-Halhâlî's Entitled *Risâlat Itbbât al-wâjib*

Abstract: The study aims to examine the risâlah called *Risâlat Itbbât al-wâcib*, which belongs to Huseynî al-Halhâlî (d. 1014/1605). In the study, it is aimed to analyze this treatise of Huseynî al-Halhâlî, which has not been studied, and to be brought to the literature of the history of Islamic thought. In line with these determined targets, the study covers the life of author, the copies of treatise and problems that the treatise is related to. His work *Risâlat Itbbât al-wâcib* deals with

Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, toksozhatice@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0459-3152

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ekelenecumranozgur0@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5557-8075

* Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında yürütmekte olduğumuz 218K264 no'lu projenin desteği ile üretilmiştir. Ayrıca katkı ve yardımlarından dolayı Yusuf Arıkaner ve Mehmet Bulgen'e teşekkür ederim.

ATIF: Toksöz, Hatice ve Özgür, Ümran. "Hüseyin b. Hasan El-Hüseyinî El-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (Haziran/June 2022): 377-457.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 07.02.2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 28.06.2022
DOI: 10.5281/zenodo.6768555 İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

the proof of the existence and unity of God and his attributes and actions. This treatise of Halhâli is similar in terms of content and method to Jalâl al-Dîn al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-jadida* and Sadr al-Dîn al-Dashtakî's *Risâla fî Ithbât al-Wâjib wa-sifâtihî*. In fact, this treatise is the annotation of al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-qadima* in some library catalogues; and in some, this treatise is the annotation of al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-jadida*. However, the relationship between this treatise of Halhâli and both of al-Dawânî's work is in terms of the problems it contains. This treatise of Halhâli has a remarkable quality in terms of the subjects it deals with in the Works titled Ithbât al-Wâjib which were written in the period of Islamic thought tradition.

Keywords: Huseynî al-Halhâli, Ithbât al-Wajib, Proof, Wahid, Knowledge, Will, Power, Actions.

Giriş

İslam düşünce geleneğinin müteahhir dönemi, hem farklı türlerde eserlerin telif edildiği hem de birbirinden farklı görüşleri sentezleyen bilginlerin var olduğu oldukça zengin bir süreçtir. İslam entelektüel geleneğinin birbirine zıt mahiyete sahip düşünce yapılarının birbiriyle uyumlu bir şekilde sentezlenerek yorumlandığı ilmî ortamda yetişen âlimlerin öğrencilerinden biri de Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî el-Hanefî'dir.

16. Yüzyılın önemli âlimleri arasında zikredilen Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî el-Hanefî'nin¹ doğum tarihi bilinmemektedir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre Hüseyin Halhâlî, İran'ın Azerbaycan bölgesinde bulunan Halhâl kasabasında doğmuş, Şemâhî'de (Şamahı)² ikamet etmiş³ ve 1014/1605 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir.⁴ Halhâlî'nin ilmî silsilesi Celâleddin Devvânî'ye dayanır. Zira o, Şîraz'da Devvânî'nin ilim halkasında bulunan öğrencisi Cemâleddin Mahmud Şîrâzî'nin (ö. X/XVI. yy.)⁵ öğrencisi olan Mirzâcân Habîbullâh

- 1 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, C. III, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957, s. 319.
- 2 Şemâhi, Şirvan'ın bir kasabasıdır. Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemül-Büldân*, C. III, Beyrut: D'ar Sâdır, 1977, s. 361; Şamâhi, Sâsâniler devrinde Azerbeycan'ın en büyük şehirlerinden biri olan Şirvan'ın VII. Yüzyılında ortalarından sonraki süreçteki merkezidir. Şah Tahmasb'in 1538 yılında Şirvan-şahlar hâkimiyetine son vermesinin ardından Şamâhi'nin bulunduğu bölge Safevî Devleti'nin bir vilâyeti haline gelmiştir. Bk. Mustafa Aydın, "Şirvan", *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 204-206.
- 3 İhsan Işık, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar*, Ankara: Elvan Yayınları, 2014, s. 251.
- 4 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-müsannifin*, C. I, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), s. 291.
- 5 Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 104.

eş-Şîrâzî'nin (ö. 994/1586) öğrencisidir.⁶ İlmî kişiliği itibarıyla Halhâlî, kelâm ve tefsirle ilgili eserlerinin yanı sıra yaşadığı dönemde özellikle astronomi alanındaki bilgisiyle öne çıkmış bir âlimdir.⁷ Telif etmiş olduğu eserlerinden bazıları⁸ *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti 'Îsâm 'alâ'l-Beyzâvî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-a-dudiyye* olarak zikredilebilir.

Hüseyin el-Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin tahlil ve tahkikini kapsayan bu çalışmada, önce eserin müellifé aidiyeti, risalenin nüshaları ve tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilip, ardından eserde tartışılan problemler ana hatlarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci kısmında da metnin tahkiki gerçekleştirilmiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Eserin Hüseyin Halhâlî'ye Aidiyeti

Risâle fî İsbâti'l-vâcib başlıklı telif metnin Hüseyin el-Halhâlî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira müellif, eserin kendisine aidiyetini hem mukaddime kısmındaki “fakir Hüseyin el-Hüseyînî el-Halhâlî der ki; bu risale yüce amaçları kapsar...” ibaresiyle hem de nüshaların ferağ kaydında isminin zikredilmesiyle müdellel kılar. Tespit edebildiğimiz hemen hemen bütün nüshaların ferağ kaydında “Molla Fâzıl Muhakkık Mevlânâ Hüseyin el-Halhâlî'ye mensup...”⁹ bilgisi yer almaktadır. Hatta Yazma Bağışlar koleksiyonu 2099 numarada kayıtlı nüshanın ferağ kaydında müellifin hayatta ve öğrencisinin yanında iken yazıldığı bilgisi mevcuttur.¹⁰

6 Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-bâdî, aşer*, C. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, (t.y.), s. 122.

7 Ömer Çelik, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1997, Sayı 15, s. 213.

8 Halhâlî'nin telif etmiş olduğu eserleri farklı kaynaklarda farklı tasnif edilmiştir. Eserlerinden bazılarını kapsayan liste için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. III, trc. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 914; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, C. I, s. 291; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-bâdî, aşer*, C. II, s. 122; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifîn*, C. III, s. 319.

9 Bk. Hüseyin b. Hasan el-Hüseyînî el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099, vr. 19^b; S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 160^a; S. K., Laleli Kol., no: 2429, vr. 213^a.

10 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099, vr. 19^b.

Hüseyin el-Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu telif metninin yazım tarihi hususunda herhangi bir tarih tespit edilememiştir. Ancak bu metin üzerine Şeyham b. Alî Bâbâ eş-Şîrvânî (ö. ?) tarafından *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*¹¹ adıyla 1003 yılının Recep ayının başında (m. 1595) bir hâşiye yazıldığı ve risalenin Halhâlî'nin hayatta olduğu bir dönemde ve öğrencisinin öğrencisi Ahmed b. Ali Han tarafından 1006/1598 yılında istinsah edildiği bilgisinden hareketle, Halhâlî'nin eserini daha önce bir tarihte yazdığı sonucuna ulaşılabılır.

2. Risâlenin Nüshaları

Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin yazmış olduğu *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı telif metnin Türkiye'nin çeşitli Yazma Eser Kütüphane'lerinde on dört nüshası tespit edilmiştir. Eser, bazı kütüphane kataloglarında farklı isimlerle kayıtlıdır. Nitekim risale, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli (no: 2429), Hekimoğlu (no:647) ve Yazma Bağışlar (no:2099) koleksiyonlarında *Risâle fî'l-Mebdei'el-vevle ve sfâtihi* şeklinde, Ankara Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda *Hâşiye alâ Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* olarak ve Ragıp Paşa koleksiyonunda *Şerh ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib* şeklinde ve diğer koleksiyonlarda da *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* şeklinde geçmektedir. Tespit edip incelediğimiz nüshalar içinde eserin müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüshası veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüshası bulunmamaktadır. Bununla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda (no: 2099) bulunan nüsha müellifin hayatta olduğu bir dönemde, onun yanında öğrencisinin öğrencisi tarafından istinsah edilmiştir. Bu sebeple bu nüshanın asıl kabul edilmesi düşünülmüş, fakat mukayese neticesinde nüshanın başlarında birkaç varlığının eksik olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu nüsha hem müellifin hayatta olduğu bir zamanda ve öğrencisinin öğrenci tarafından istinsah edilmesi hem en eski tarihli ve en açık okunabilir olması hem de eksik varakları olmasına rağmen mevcut kısmının diğer nüshalara kıyasla en doğru yazım diline sahip olması sebebiyle çalışmada asıl kabul edilmiş, eksik kısmı da diğer nüshalardan tamamlanmıştır. Yine müellifin ölümünden dokuz yıl sonra istinsah edilen ikinci önemli nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda (no: 2429) bulunandır. Ancak bu nüshada da metnin bazı fasılları eksiktir.

11 Şeyham Bâbâ eş-Şîrvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.

İnceleme neticesinde bu eksikliğin müstensih tercihi ile olmasının muhtemel olduğu fikri hasıl olmuştur. Tahkik metninde hem ferağ kaydında müstensih, istinsah tarihi, istinsah yerinin açıkça bulunması hem de tespit edilen nüshalar içinde en tam olan nüsha olması sebebiyle Adana İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüsha önceki iki nüsha (Yazma Bağışlar 2099 ve Laleli 2429) ile mukabele edilen önemli üçüncü nüsha kabul edilmiştir. Diğer nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu (no:647) koleksiyonunda bulunan nüsha da çalışmada dördüncü olarak tercih edilmiş, böylece tahkik metni çalışmasında Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar (no:2099), Laleli (no: 2429), Hekimoğlu (no:647) ve Adana (no: 876) nüshalarının mukayese yapılmıştır. Bununla birlikte tespit edilen diğer nüshalar da incelenmiş, ancak hem ferağ kayıtlarının olmaması hem de mükerrer nüsha niteliğinde olması nedeniyle bu çalışmada değerlendirilmemiştir. Burada tahkik metninde mukayese edilen nüshalar hakkında aşağıdaki bilgiler verilmiştir.

2.1. Yazma Bağışlar 2099 Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda 2099 demirbaş numarası ile kayıtlı nüsha, kütüphane kayıtlarında *Risâle fî'l-Mebdei'-evvel ve sfâtihî* olarak geçmektedir. Eserin bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Fâzûlî'l-Hâlhâlî” ibaresiyle hem müellifin hem de eserin adı zikredilmektedir. Mecmuanın 1^b-20^b varakları arasında yer alan nüsha 19 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın son sayfası hariç her sayfa 17 satırdır. Arapça tâlik yazısıyla kaleme alınan nüshanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 149 mm x 105 mm. ile eni 115 mm x 67 mm.dir. Bu nüsha neşirde (ﻉ) harfi ile belirtilmiştir.

Nüsha 1006/1598 yılında eserin müellifi Halhâlî'nin öğrencisinin öğrencisi Ahmed b. Ali Han tarafından istinsah edilmiştir. Nüsha, tespit edebildiğimiz nüshalar içinde istinsah tarihi bakımından en eski olanıdır. Nüshanın ferağ kaydında müellifin yanında istinsah edildiği bilgisi vardır, ancak karşılıklı mukabele edildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nüshanın mukaddime kısmından itibaren ilim sıfatının ele alındığı dördüncü fasılın ilk satırlarına kadar olan kısmı eksiktir. Fakat bu eksiklik, müstensih tercihi ile değil, ilgili varakların düşmesi sebebiyle olan bir eksikliklerdir. Dolayısıyla nüshada mukaddime kısmının bir bölümü ile birlikte isbât-ı vâcib, Vücûdü'l-Vâcib'in kendisine zaid olması hakkındaki ve bir olması ile ilgili olan üç fasıl tamamen eksiktir. Nüshada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Bununla birlikte yeni cümlelerin başladığı ya da satır başı olması gereken

yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Nüshadaki eksikliğe rağmen, nüshanın müellifin hayatta olduğu dönemde ve öğrencisinin öğrencisi tarafından istinsah edilmesi ve mevcut olan kısmın da hem okunaklı hem de derkenarında açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgilerin bulunması sebebiyle tahkikin mukâbelesinde kullanılması tercih edilmiştir.

2.2. Laleli 2429 Nüshası

Kütüphane kayıtlarında *Risâle fî'l-Mebdei'l-evvel ve sıfâtihî* olarak zikredilen eser, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda 2429 demirbaş numarası ile 198^b-213^a varakları arasında yer almaktadır. Nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde *Mecmûa İsbât-ı Vâcib* başlığı vardır. Nüshanın son sayfası hariç her sayfa 23 satırdır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 205 mm x 125 mm. ile eni 158 mm x 72 mm.dir. Eser Arapça tâlik el yazısıyla kaleme alınmıştır. Ferağ kaydında nüshanın 1023/1614 yılının Ramazan ayında İbrahim b. Mevlânâ Yahyâ tarafından yazıldığı bilgisi mevcuttur. Dolayısıyla nüsha, Halhâlî'nin ölümünden dokuz yıl sonra yazılmıştır. Fakat bu nüshada hayat, sem' ve basar, kelimeler ve Allah'ın fiillerinin ele alındığı fasıllar eksiktir. Bu eksiklik ise Yazma Bağışlar-2099 nüshasındaki gibi bir eksiklik değildir. Muhtemelen müstensihnin tercihi ile bu fasılların atlanması suretiyle olmuş olabilir. Nüshada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Bununla birlikte satır başı olması gereken yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Bu nüsha neşirde (J) harfi ile belirtilmiştir.

2.3. Adana İl Halk Kütüphanesi 876 Nüshası

Halhâlî tarafından yazılmış olan *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserin bu nüshası Ankara Milli Kütüphanesi'nden temin edilmiştir. Devamında Halhâlî'ye ait başka risâlelerin de bulunduğu mecmua, Kütüphanenin Arapça bölümünde 01 Hk 876/1 demirbaş numarası ile yer almaktadır. Eser diğer bazı kütüphane katalog kayıtlarında şerh olarak kayıt edilmesine rağmen Adana nüshasında hâşiye olarak geçmektedir. Bu sebeple eser, kütüphane kayıtlarında *Hâşiye alâ Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* olarak zikredilmiştir. Hâşiye, mecmua içerisinde 1^a-16^b varakları arasında yer almaktadır. Eserin ilk ve son sayfaları hariç her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 216 mm x 157 mm. ile eni 145 mm x 95 mm.dir.

Nüşhanın ilk varağının sol üst köşesinde “Tarsus Müstüsü Ali Efendi'nin nüshasındandır.” ibaresi ve 1235 tarihi bulunmaktadır. Ferağ kaydında ise Risalenin asrının muhakkıki Allâme, zamanının eşsiz müdakkıki Mevlânâ Hüseyin el-Hâl-hâlî'nin *fi' İsbâti'l-vâcib ve Sıfâtihi* adlı risalesinin Mevlânâ Ahmed b. Haydar'ın hizmetinde Harîr beldesinde 1058/1648 yılında yazıldığı bilgisi mevcuttur. Ancak kütüphane kaydında nüshanın 1058/1648 yılında Ahmed Tarsûsî tarafından Bursa'da yazıldığı bilgisi vardır.¹²

Ferağ kaydındaki tarihi dikkate aldığımızda bu nüshadan önce yazılmış nüshalar bulunmaktadır. Fakat metni mukayese ettiğimizde en tam ve okunaklı nüshanın bu olduğu tespit edildi. Bu nedenle Adana nüshası, neşirde kullanılan üçüncü kabul edilerek, önceki iki nüsha ile birlikte mukabele edilmiştir. Bu nüsha neşirde (İ) harfi ile belirtilmiştir.

2.4. Hekimoğlu Ali Paşa 647 Nüshası

Neşirde (ح) harfiyle gösterilen bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00647 numarada 139^a-160^a varakları arasında yer almaktadır. Kütüphane kayıtlarında eserin adı *Risâle fi'l-Mebde'i'l-Evvel ve Sıfâtihi* olarak geçmektedir. Eserin başladığı ilk varakta kırmızı renkli bir başlıkla *Risâle İsbâti'l-Vâcib* şeklindeki bu metnin Hüseyin Halhâlî'ye ait olduğu bilgisi verilmektedir.¹³ Nüşhanın ilk ve son sayfası hariç her sayfa 21 satırdır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 208 mm x 148 mm. ile eni 141 mm x 78 mm.dir.

12 Kütüphane kaydında yer alan müstensih ve istinsah tarihinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira nüshanın ferağ kaydında zikredilen Harîr beldesi bugünkü Irak'ın kuzeyinde bulunan Harîr şehridir. Nitekim Osmanlı âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi (ö. 1151/1738), Halhâlî'nin nüshasının ferağ kaydında ismi geçen Mevlânâ Ahmed b. Haydar'ın (ö.?) oğlu ve öğrencisi olan Haydar b. Ahmed el-Hüseyin el-Âbâdî el-Harîrî'den (ö. 1129/1717) Devvânî ve Mirzâcân'ın haşiyeleri ile birlikte *Şerhu Tecrid'i ve Şerhu Metâlii'l-envâr'* okumuştur. Bk. Muhammed Usame Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâlî”, *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, (ed. Berat Açılı), İstanbul: İlem Yayınları, 2020, s. 17; Haydar b. Ahmed el-Hüseyin el-Âbâdî el-Harîrî ise Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine şerh yazan Muhyiddin Karabâğî'nin metnine Halhâlî'nin hocası Mirzâcân'ın yazdığı haşiyeye haşie yazmıştır. Bk. Haydar b. Eş-Şerîf Ahmed el-Harîrî el-Hüseyin-âbâdî, *Hâşiyetü'l-Hâşie ala Şerhi Risâle fi' İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Adana İl Halk Ktp., No: 1139, vr. 1^b.

13 Hüseyin Halhâlî, *Risâle İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 139^a.

Nüşanın ferağ kaydında, eserin Muhammed b. Mustafa tarafından 1083/1672 yılının Recep ayında Muhammed el-Acem nüshasından istinsah edildiği bilgisi vardır. Nüşada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Ayrıca satır başı olması gereken yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Nüşanın bazı varaklarında bazen belirli kelimeler (örneğin, فصل) zikredilmemiş, bunun yerine boşluk bırakılmıştır.

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Tahkik sırasında, müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha bulunmadığından dolayı tespit edilen nüshalar içinde Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda bulunan nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda bulunan nüsha, Adana İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ve Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu koleksiyonunda bulunan nüshalar sırasıyla karşılaştırılmıştır.

Telifin tahkiki sırasında belirlenen nüshalardan tercih yoluyla metin oluşturulmuş, bununla birlikte diğer nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca hem Adana nüshasında hem de tarihsel olarak tespit edilen en eski tarihli olan Yazma Bağışlar nüshasında bulunan derkenar notları önemine binaen dipnotta verilmiştir. Ayrıca bu iki nüshada derkenar notlarında atıf yapılan Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Celâleddin ed-Devvânî'nin risalelerinden ilgili sayfa tespit edilerek dipnotta karşılaştırma bilgisi verilmiştir.

Metnin tahkikinde kendi bütünlüğü dikkate alınmış ve çoğunlukla müellifin “kavlühü, kâle, ekûlü” şeklindeki lafızlarla başladığı cümleler, bazen de manaya göre iddia, itiraz ve tenkit tarzında başlayan cümleler paragraf şeklinde tasnif edilmiştir. Metinde müellifin “fasıl” şeklindeki başlıkları bölüm başlığı olarak tercih edilmiş olmakla birlikte köşeli parantez içinde birkaç başlık konulması uygun görülmüştür.

Tahkik metninin son kısmına asıl olan Adana nüshasının dışında diğer Yazma Bağışlar, Hekimoğlu ve Laleli nüshasının da ferağ kayıtları önemine binaen nüsha bilgileri köşeli parantez içinde verilerek eklenmiştir.

4. Risâlenin Muhteva Tahlili¹⁴

Bu çalışmanın konusu olan Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eseri muhtevası açısından oldukça yoğun bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle burada sadece risalenin içeriği, yöntemi, tartışılan temel konularını ele almak suretiyle Halhâlî'nin isbât-ı vâcib meselesine yorum ve katkısının ne olduğunun belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda risale içerik, yöntem ve temel meselelere dikkat çekme yönleriyle analiz edilmeye çalışılmıştır.

4.1. Risâlenin İçeriği ve Yöntemi

Halhâlî, metnin mukaddime kısmında *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eserini “Bu risale, önemli mesellelerin en değerlilerini, aşkın ve gerçek hikmetin kıymetli faidelerini kapsar. Yani bu risale, İlk İlke'nin (el-Mebde'ü'l-Evvel) zâtı, yüce sıfatları ve güzel isimleriyle ilgili en üstün araştırmalardan ibarettir.” şeklinde tanıtır ve risalenin hakikate dair bir araştırmayı içerdiğini ifade eder. Ardından da risaleyi fasıllar şeklinde tasnif ettiğini belirtir. Tahkikte mukabele edilen Adana İl Halk Kütüphanesi nüshası ve Yazma Bağışlar nüshasında bulunan ferağ kaydında müellifin, “İsbât-ı vâcib ve yüce sıfatlarla ilgili risalenin yazılması tamamlandı”¹⁵ şeklinde ifadesi bulunmaktadır. Müellifin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserin hem mukaddime kısmındaki hem de ferağ kaydında yer alan ifadelerinden hareketle risalenin isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar konusuna hasredildiği anlaşılmaktadır.

Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı telifi, İslam düşünce geleneğinde 13. yüzyıldan sonra yeni bir tür olarak ortaya çıkan isbât-ı vâcib başlıklı kelim konularını muhteva metinlerden biridir. Bu bağlamda mezkûr eser, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Risâle-yi İsbât-i Vâcib*¹⁶ adlı eseri ile başlayan ve Sadreddin Muham-

14 Adana İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüsha, tahkik metninde mukabele edilen üçüncü önemli nüsha olduğundan tahlilde bu nüshanın varak numaralarının verilmesi tercih edilmiştir. Ancak bazı hususlarda işaret edildiği için sık sık Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Bağışlar nüshası ve bazen de diğer nüshalar dipnotta gösterilmiştir.

15 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876, vr. 16^b; S.K. Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 19^b.

16 Nasîrüddin Tûsî, *Risâle-yi İsbât-ı Vâcib, Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335 hş., s. 1-7; Türkçe trc. “İsbât-ı Vâcib Hakkında Risale”, trc. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), s. 581-586.

med b. İbrahim b. Muhammed eş-Şîrâzî ed-Deşteki'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib'i*¹⁷ Celâleddîn Devvânî'nin gençliğinde yazdığı *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*¹⁸ ve ileri yaşlarında yazdığı *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*¹⁹ adlı eserleri ve Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hafri'nin (16. y.y.) *Risâle fî İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sfâti-bi*²⁰ adlı eseri ile devam eden gelenekteki literatüre 16. yüzyılda, yöntem ve muhteva açısından önemli katkı sağlayan bir metindir.

İsmi mezkûr telif metin, şekil ve muhteva açısından incelendiğinde şekil bakımından yukarıda zikredilen eserlerden Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deşteki'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib'*ine ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sine benzer niteliktedir. Ancak şekil ve muhteva itibarıyla her ne kadar bu metinlere benzer nitelikte olsa da onların herhangi birine yazılmış bir şerh veya hâşiye değildir. Bununla birlikte telif, Adana İl Halk Kütüphanesi'nde Ahmed Tarsûsî tarafından 1058/1648 yılında istinsah edilen nüshanın katalog kayıtlarında Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* risalesinin hâşiyesi; Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde de *Şerb ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib* adıyla Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin şerhi olarak kayıtlıdır.²¹ Yaptığımız inceleme neticesinde bu nüshanın Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'ye benzer nitelikte, ancak ondan bazı farklı konuları da muhtevi Halhâlî'nin müstakil bir telifi olduğu tespit edilmiştir. Nitekim müellif, metnin son fasıllarından biri olan “Allah dışında hiçbir şeyin kadîm olmadığı hakkında (faslun fî ennehû lâ kadîmün sivâ'llahu Teâlâ)” şeklindeki bir başlıkla Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de bulunmayan ve onun *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'deki bazı konuları ele alan bir bölüm açar. Bu açıdan Halhâlî'nin bu metnin Devvânî'nin her iki risalesinde tartışılan problemleri muhtevi olduğu ifade edilebilir.

- 17 Sadreddin Deşteki eş-Şîrâzî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, S. K. Çorlulu Ali Paşa Kol., müs. Himmet b. Ali el-Karamani, no: 304, vr. 126^b-142^b.
- 18 Celâleddîn Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Milli Ktp. Ankara, No: 06 Mil Yz A 901/4, İstinsah Tarihi 872/1467, vr. 43^b-69^b; S.K. Carullah Kol., no: 1259; Eserin tahkikli neşri için bk. Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 69-113.
- 19 Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 117-170.
- 20 Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hafri, *Risâle fî İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sfâti-bi*, *Sitte Resâil fî İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-zât ve fî'l-ilâbiyyât*, nşr. Firuze Saatçıyan, Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 2012/1390, s. 81-163.
- 21 Hüseyin el-Halhâlî, *Şerb ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol., no: 1377, vr. 28-52.

Müellifin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı metni, mukaddime ve “fasıl” başlıklı on üç bölümden meydana gelmektedir. Halhâlî, eserinin genelinde yöntem olarak önce o fasılda ele aldığı problemi İslam düşüncesinde kendisinden önce ortaya konulduğu şeklini filozofların, özellikle İbn Sînâ’dan (ö. 428/1037) bazı atıflar yaparak ve Ebu’l-Hasen el-Eş’ârî (ö. 324/935-36), Mu’tezile gibi kelam bilginlerinin görüşlerinden hareketle vazeder, ardından “kîle, lâ yukâlû, fe in külte” gibi ifadelerle muhtemel soruları zikreder ve sonra “ekûlü” lafzıyla kendi düşüncesini açıklar. Müellif sıklıkla “ekûlü” lafzıyla kendi düşüncesini açıklarken kimi zaman da doğrudan açıklamalar yapar. Bu çerçevede Müellif, eserinde sadece kelam sıfatı konusunda “Üstat el-Allâme ed-Devvânî” lafzıyla Devvânî’ye atıf yapar ve onun metnini nakleder.²² Ancak isbât-ı vâcib başlıklı ve Allah’ın birliğini ele aldığı fasılda herhangi bir isim zikretmeksizin Devvânî’den birtakım iktibaslar yapar. Halhâlî’nin metninin farklı nüshaları incelediğinde ise müstensihlerin derkenar notlarında sıklıkla Devvânî’nin ve Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deşteki’nin metninden, bazen de Seyyid Şerif Cürçânî’nin *Şerbu’l-Mevâkıf*’inden iktibas ettikleri göze çarpmaktadır.²³ Bu iktibaslar tahkik kısmında dipnotlarda karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Tahkik metninde vermiş olduğumuz bu iktibaslardan müstensihlerin metni istinsah ederken hangi metinlerle karşılaştırmalı okudukları anlaşılmakta ve böylece eser, döneminin ilmî ortamı hakkında okuyuculara ışık tutmaktadır.

Metinde müellif, “eş-Şeyh Ebû Alî, kâle İbn Sînâ”²⁴ lafızlarıyla İbn Sînâ’ya, “el-Muhakkık et-Tûsî”²⁵ lafzıyla Nasîrüddin Tûsî’ye, “eş-Şeyh” lafzıyla Ebu’l-Hasen el-Eş’ârî’ye “Sahibü’l-Mevâkıf”²⁶ lafzıyla Adudüddin İcî’ye atıf yapar. Bunun yanı sıra Halhâlî, Şehristânî’nin²⁷ *Nihâyetü’l-ikdâm* adlı eserinden iktibas eder. Metnin dışında müstensihler derkenar notlarında sıklıkla Sadreddin Deşteki’nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* ve Devvânî’nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide* adlı eserlerine bazen de Devvânî’nin *Şevâkilü’l-bûr fî şerbi Heyâkili’n-nûr* adlı eserine²⁸, Seyyid

22 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10^b; Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide*, 163-164.

23 Mesela Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 2^b, 9^a.

24 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4^b, 7^b.

25 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4^b.

26 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10^a.

27 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10^a.

28 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 6^a.

Şerif Cürcânî'nin *Şerbu'l-Mevâkıf*'ına ve Şemseddin Ahmed Hayâlî'ye²⁹ atıf yaparlar.

Halhâlî'nin *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib* adlı metni üzerine Yazma Eser Kütüphanesi araştırmalarında tespit edebildiğimiz Şeyham b. Alî Bâbâ eş-Şirvânî tarafından *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*³⁰ adıyla bir hâşiye yazılmıştır. *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî* adlı bu kitabın zahriyesinde “Hâşiye Şeyham Kürdî alâ Risaleti İsbât-ı vâcib li'l-Fâzıl el-Halhâlî” ibaresi vardır. Muhaşşî, haşiyenin mukaddimesinde, önce “Fakîr kul Bâbâ eş-Şirvânî olarak bilinen Şeyham b. Alî der ki...” ibaresiyle metnin kendisine aidiyetini müdellel kılar, ardından metnin Mevlânâ Hüseyin el-Halhâlî'nin isbât-ı vâcib risalesinin açıklaması olduğu bilgisini verir ve daha sonra da dönemin Osmanlı Sultanı Sultan Mehmed Hân'a (1595-1603) eseri ithaf eder.³¹ Nüşhanın ferağ kaydında yer alan bilgiye göre Bâbâ eş-Şirvânî, eserini 1003 (m.1595) yılının Recep ayının başında İstanbul'da yazmıştır.³²

Bâbâ eş-Şirvânî'nin hâşiyesi Halhâlî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin bütününe kapsamaktadır. Hâşiyede yöntem olarak, önce “kavlühü” lafzıyla Halhâlî'nin metninden kısa bir cümle nakledilir, ardından “ekûlü” lafzıyla geniş açıklamalar yapılır. Metnin yorum kısımlarında bazen “fein kulte, kîle,” şeklinde muhtemel soruları zikreden müellif, “kultü” lafzıyla kendi açıklamalarını yapar. Açıklama ve yorumlarda; Fârâbî, İbn Sînâ,³³ Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Devvânî gibi bilginlere ve eş-Şifâ, *Şerbu'l-Makâsîd*, *Şerbu'l-İşârât*, *Şerbu'l-Mevâkıf*, Devvânî'nin *Şerbu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, İsbâti'l-vâcib risaleleri, *Şerbu't-Tecrîd* hâşiyesi ve *Şerbu'r-Risâleti's-Şemsîyye* haşiyesi gibi eserlere atıf vardır.³⁴

29 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 7^b.

30 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.

31 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 1^b-4^a.

32 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 74^a.

33 Bâbâ eş-Şirvânî, Fârâbî'ye “Ebû Nasr”, İbn Sînâ'ya da “Ebû Alî, Şeyhu'r-Reis” lafzıyla atıf yapar. Mesela bk. Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 19^b, 21^a.

34 Bâbâ eş-Şirvânî'nin haşiyesinde isbât-ı vâcib problemine dair açıklamalarında sıklıkla Devvânî'nin isbât-ı vâcib risalelerine; ilâhî sıfatları anlatırken de yine sıklıkla Devvânî'nin *Şerbu'l-Akâidi'l-Adudîyye* eserine atıf yapması dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere, hem Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'i hem de bu metin üzerine yazılmış Bâbâ eş-Şirvânî'nin *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî* adlı hâşiyesi incelendiğinde her iki metin, muhtevi olduğu meseleler ve yöntem açısından 16. yüzyılda İslam düşüncesinin süreklilik ve özgünlüğüne önemli katkı sunar niteliktedir.

4.2. Risâlede Tartışılan Meseleler

Hüseyin Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* risalesi mukaddime ve on üç bölümden meydana gelmektedir. Müellif eserinde sırasıyla her bir fasılda, (1) Allah'ın varlığının ispatı, (2) Vücûdü'l-Vâcib'in zatı üzerine zaid olmadığı, (3) birliğinin ispatı, (4) Allah'ın ilim sıfatı, (5) kudret sıfatı, (6) irade sıfatı, (7) hayat sıfatı, (8) semî' ve basar sıfatı, (9) kelâm sıfatı, (10) Allah'ın fiilleri, (11) Allah'ın fiillerinin a'razlarla illetlenmemesi, (12) Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmaması ve (13) Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmaması konularını ele almaktadır.

Halhâlî'nin eserinin bölümleri incelendiğinde şekil ve muhteva açısından benzer nitelikte olduğu Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de ve Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî ed-Deşteki'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'inde ye almayan "Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmaması" başlıklı bir bölümün varlığı dikkat çekmektedir. Bu bölüm ve eserin konu bütünlüğü dikkate alınarak Halhâlî'nin ismi mezkûr eserinin muhtevasını üç kısımda ele alacağız. İlk olarak, Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatını, ardından ilâhî sıfatları ve son olarak Allah'tan başka kadîm bir var olmamasını inceleyeceğiz.

4.2.1. Vâcib Varlık'ın Varlığının ve Birliğinin İspatı

Hüseyin Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı metninin birinci faslını isbât-ı vâcib problemine hasretmiştir. O, bu fasılda genel olarak Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin isbât-ı vâcib probleminin tartışıldığı ilk faslındaki görüşlerini özetler. Bu bağlamda Halhâlî, Devvânî gibi, aklın var olanı (mevcûd) ikiye ayırdığını ifade eder. Buna göre var olan (mevcûd) (i) ya zatına göre varlığı zorunlu (vâcib), (ii) ya da zatına göre zorunlu olmayandır. Zatına göre zorunlu olmayanın zatına göre ma'dûm (adem) olması caizdir. Birincisi zatına göre vâcib olurken; ikincisi de zatına göre mümkündür (el-mümkin). Müellif, mümkünün varlığının bedîhî olarak açık-

lanmaya muhtaç olmadığını, ancak Vâcib'in varlığının bedhî olmaması sebebiyle açıklanmaya muhtaç olduğunu ifade eder.³⁵

Halhâlî, Vâcib Varlık'ın açıklanmasını "Şayet Zorunlu (Vâcib) mevcut olmasaydı aynı şekilde mümkün varlığın var olması da mümkün olmazdı."³⁶ cümlesiyle yapar. Esasen Halhâlî'nin bu cümlesindeki temel önerme, daha önce Devvânî'nin de *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de zikrettiği "Mümkün Zorunlu (Vâcib) var olmadıkça var olmayandır."³⁷ şeklindedir. Nitekim zikredilen bu önermenin manasını daha önce Halhâlî'nin de *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'de sıklıkla atıf yaptığı Seyyid Şerif Cürçânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta filozoflara ait delil olarak tahrir etmiştir. Cürçânî'nin tahririne göre mevcutların özellikleri ve durumları dikkate alınmadığında geriye tek bir mevcut kalmaktadır. Cürçânî, "Bir mevcut vardır." şeklindeki bu öncüle her fitratın tanıklık edebileceği düşüncesindedir. Zira Devvânî ve Halhâlî'nin de mezkûr eserlerinde ifade ettiği üzere, eğer bu mevcut zorunlu ise amaçlanan sonuçtur.³⁸

Devvânî gibi, Halhâlî, mümkün varlığın illet olmaksızın zatı bakımından var olmasının imkânsızlığını vurgulayarak, mümkünün başkası sebebiyle var olduğunu ifade eder. Mümkün varlığın sebebi olan başkası ise aynı şekilde mümkün olursa mümkün fertlerin bütünüyle sonsuza kadar teselsül veya kısırdöngü olması gerekir. Sonsuza kadar teselsül veya kısırdöngü olması da kendisinde imkân halinde olan hiçbir şeyin bulunmadığı halde bütün mümkün varlıkların yokluğu olur. Çünkü bütünüyle toplamın yokluğunun içinde bu mümkünlerden her birinin yokluğu cazizdir. Dolayısıyla toplamdan hiçbir şeyin var olması mümkün olmaz. Eğer var olmuş olursa bu durumda o mümkünün varlığı, onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebebe dayanmaksızın gerçekleşir. Oysa bu muhaldir. Zira mümkün, varlığı yokluğuna tercih eden bir Vâcib var olmadıkça var olmayandır.³⁹ Halhâlî, bu şekilde

35 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118.

36 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b.

37 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119.

38 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 14-15.

39 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118-119; Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin asıl nüshası olan Adana İl Halk Kütüphanesi nüshasının vr. 1^b'nin derkenar notunda Mîr Sadreddîn Deştékî'den alıntı vardır. Buna göre Mîr Sadreddîn ed-Deştékî, "Bir mümkün varlığın, diğer bir mümkünü, onun da başka diğer bir mümkün varlığı var etmesi ihtimali sonsuza kadar devam eder." şeklinde bir itiraz zikreder ve bu

takrir ettiği Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik bu delilin, doğruların (siddîkîn) metodunda olduğu gibi, bazı muhakkik düşünürlerin nitelendirdiği ve bazı müdekkik düşünürlerin zikrettiğine yakın olan latîf burhân (burhân-ı latîf) olduğunu ifade eder.⁴⁰ Esasen Halhâlî'nin özetleyerek verdiği bu bilgiler daha geniş bir şekilde Devvânî'nin metninde şu şekilde geçer:

“Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik bu delil, kısır döngü ve teselsülün iptaline muhtaç olmaksızın olan hafif zahmetli, güzel bir burhândır (burhân-ı latîf).

... Bu yol, kelimcilerin metodundan belirlenip seçilmiştir ve doğruların (siddîkîn) metodunda olduğu gibi, *İşârât*'taki ifadeye de uygundur.”⁴¹

Bu pasajda Devvânî, Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik ortaya konulan bu yöntemin kelimcilerin metodundan seçildiğini ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*⁴² adlı eserindeki ifadeye de uygun olduğunu belirtirken, Halhâlî, Devvânî'nin metnindeki pasajı ara ara cümleleri atlayarak aynı şekilde zikretmiştir. Bu burhanın kısır döngü ve teselsüle dayanmadığı hususunu vurgulayan Halhâlî, bazen de “mümkünün varlığı başlangıç veya vasıta ile Vâcib Varlık'a dayanmazsa belki her mümkünün başka bir mümkün ile var olur” sözünden dolayı Vâcib'in ispatı devr/kısır döngü

şekilde bir itirazın kabul edilemeyeceğini de belirtir. Zira ona göre akıl, bazı mümkün varlıkların diğer bazı mümkün varlıklarla ilişkisini detaylı olarak göz önüne aldığı anda, bu şekilde bir ihtimali mümkün görebilir. Fakat bu şekilde bir yol izleyerek aklın sonsuza kadar gitmesi ihtimali olan bir mümkünler silsilesini bütün olarak kuşatması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Mîr Sadreddîn Deştekî, aklın mümkün varlıkları icmal olarak mülâhaza etmek suretiyle bu mümkünlerden birinin bilfiil var olmadan diğer birini var edemeyeceğini düşündüğünde, vâcib varlığın da mümkün varlığın hükmünde olması durumunda mümkün varlıklardan hiçbirinin var olmayacağı sonucuna ulaşacağı düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle Mîr Sadreddîn ed-Deştekî, bir mümkün varlığın asla başka bir mümkün varlığı var edemeyeceğini düşünmektedir. Bk. Mîr Sadreddîn Deştekî eş-Şîrâzî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 127^a.

40 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b; Halhâlî'nin “bazı muhakkikin” lafzına ilişkin Hekimoğlu nüshasının derkenar notunda Celâleddin Devvânî, “bazı müdekkikin” lafzına dair de Mîr Sadreddin ismi bulunmaktadır. Bk. Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 140^a.

41 Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119.

42 Burada Halhâlî Devvânî'ye, Devvânî de İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine atıf yapar. Nitekim bu burhan İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin dördüncü namatında geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 133.

ve teselsülün iptali yoluyla yapılabileceği düşüncesindedir. Fakat Halhâlî'ye göre devr/kısırdöngü ve teselsül her ikisi de batıldır. Kısırdöngünün batıl olması bir şeyin kendisine dayanmasını gerektirmediğindedir. Teselsülün batıl olduğu ile ilgili kelâmî ve hikemî kitaplarda meşhur çok sayıda delil zikredilmiştir. Ancak Halhâlî'ye göre zikredilen delillerin çoğunluğu şüpheden uzak değildir. Bu delillerden bazıları düzenlenmemiş (gayr-i müretteb) şeylerde, bazıları da toplanmamış düzenli (müretteb ve gayr-i müctema') şeylerde geçerlidir. O, ister düzenlenmiş (müretteb) ister toplanmış veya toplanmamış basit (gayr-i müctema') düzensiz olsun, mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının butlanına delalet eden burhanın açık olduğunu belirtir.⁴³

Halhâlî, isbât-ı vâcib meselesi çerçevesinde varlık silsilesini illetlik ve ma'lûllük kavramlarıyla İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatının *İlâhiyyât* kitabına atıf yaparak açıklar. O, varlıkları dış dünyada sübutu ve zihnî olmaları bakımından bir taksim yaparak, mümkün varlığın, varlık (vücûd) ve yokluk (adem) üzere her iki tarafa da eşitliğine dikkat çeker. Bu bağlamda da mümkün varlık hakkında mümkün taraftan birinin zata göre ağır basan (râcih) olması durumunda diğer tarafın ağır basılan (mercûh) olduğunu belirtir. Bu ise varlık tarafının yokluk tarafına baskın gelmesi, diğer ifadeyle varlığının tercih edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla zata nispetle varlık tarafı tercih edilmekle yokluk tarafı mümteni olmuş olur.⁴⁴

Halhâlî, Allah'ın bir olmasını, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu" mealindeki Enbiyâ Suresi 22. ayetine işaret ederek ve burhân-ı temânû⁴⁵ deliline atıf yaparak açıklar. O, ismi mezkûr eserinde Allah'ın bir olmasına hasrettiği fasılda öncelikle Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserinde geçen istidlâl tarzını özet mahiyette nakleder. Nitekim Halhâlî'nin herhangi bir isim zikretmeksizin aktardığı istidlâlî Devvânî şöyle vazeder;

43 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^b-2^a.

44 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 2^{a-b}.

45 Burhân-ı Temânû' "alıkoymak, engellemek, mani olmak" gibi manalara gelen ve men' kökünden türeyerek "birbirine engel olmak, karşı koymak" şeklinde bir anlam ifade eden temânû' kelimesi ile burhân sözcüğünden meydana gelen bir terkiptir. Terim manası ise "irade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden" delildir. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 55.

“Eğer vâcib çok olsaydı ondan iki tane olurdu. Yani ilişen olmaksızın ya vâcib ya da mümkün olan ikilik kastedilir. Birincisi, bu varsayım birlikten her bire ihtiyaç duyması bakımından batıldır. Zira ihtiyaç duyma, zorunlulukla çelişir. İkincisi de benzer şekildedir. Çünkü mümkün için tam fâil olan bir illet gerekir. Bu illet ise ya bu varsayımın kendisidir, zira şeyin var olması kendisi için fail olmasını ve onu öncelemesini gerektirir; ya da o ikisinden biridir. İkinci durumda ise toplamın diğer bire ihtiyaç duyması bakımından batıldır.”⁴⁶

Devvânî'nin İbn Sînâ düşüncesinin etkisinden hareketle ortaya koyduğu istidlâl tarzına benzer görüşler ileri süren Halhâlî'ye göre zatı gereği vâcib olan iki varlık olsaydı, onların her ikisi veya biri mü'essire muhtaç olan mümkün olurdu. Başka bir ifadeyle, iki vâcib var olsaydı, toplam (mecmu') olurdu. Yani ikiliğin mevcut olması mümkün olurdu. Burada Halhâlî'nin toplam (mecmu') ile kastettiği var olması mümkün olan ikiliktir. Bu durumda ise ya onun varlığı mevcuttur ki o, onun parçalarından her biri olan varlıktır (vücûd) ya da o imkân olur, zira o ikisinden birine muhtaç olur. Çünkü başkasına muhtaç olma imkânı gerektirir. Bu durumda da o toplam için müstakil mücid illet gerekir. Burada müstakil illetin tesiri ve varılması ise ancak ya o ikisinden birini veya ikisini de var kılması ile olur ki bu da sadece üç yönden biriyle olan mürekkepte illetin tesirine bina edilmiştir. Bu üç tarz ise imkâna raci olması, iki parçadan birine hakikatte müessire muhtaç olması veya ikisinin de zatı bakımından vâcib olmasıdır. Fakat bu üçü de saçmadır (muhâl).⁴⁷

Halhâlî, Allah'ın birliğine ilişkin, tıpkı Devvânî gibi, önce İbn Sînâ'nın düşüncesinin etkisiyle iki zorunlu varlığın olamayacağı hususunu açıkladıktan sonra ikinci burhan olarak yukarıda zikredilen, Kur'an-ı Kerim'de Enbiyâ Suresinin 22. ayetiyle işaret edilen ve burhân-ı temânu' şeklinde adlandırılan burhanı inceler. O öncelikle kelam bilgileri tarafından ortaya konulan burhân-ı temânu' delilini takrir eder. Buna göre şayet ilahlık şartlarını haiz, yetkin derecede kâdir iki ilah var olsaydı ikisi arasında muhalefet ve engel olma mümkün olurdu. Zira biri bir şeyi istediğinde

46 Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide*, s. 133-134.

47 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 3^{a-b}; Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu nüshasının müstensihi burhân-ı temânu ile ilgili Muslihiddin Lârî'nin *Risâle fî Takriri Burhâni't-Temânu* adlı eserine atıf yapar. Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu, no: 647, vr. 142^b; Lârî mezkûr risalesinde Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide*'deki görüşlerini eleştirerek hocacı Mîr Gıyâseddin Mansûr'un konuya ilişkin görüşlerini nakleder. Ali Akay, “Muslihuddîn el-Lârî'nin “Burhân-ı Temânu” ile ilgili bir Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. VII, Sayı 1, s. 160-171.

diğerinin zıddını istemesi mümkündür. Çünkü iki ilahın varlıktaki ihtilafı fiillerde ihtilafın imkânını zorunlu kılar. Mesela, ilahlardan biri Zeyd'in hareketini, diğeri ise sükûnunu irade etmesi durumunda ya iki emir birlikte gerçekleşir, bu iki zıddın biraraya gelmesi manasındadır, ya o iki emirden ikisi de meydana gelmez, bu durumda her iki ilah acizyet içinde olur ya da iki emirden biri diğeri olmaksızın gerçekleşir, bu ise iki ilahtan birinin acizyetini gerektirir. Acizyet ise zorunluluğa aykırı, imkâna uygundur.⁴⁸

Görüldüğü üzere Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* eserinde Zorunlu Varlık'ın varlığının ve birliğinin ispatı problemini Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-cedîde* adlı eserindeki görüşlerinden hareketle, ancak onun adını zikretmeksizin ana hatlarıyla kendine özgü bir yöntemle ele almıştır.

4.2.2. İlâhî Sıfatlar

Hüseyin Halhâlî, "fasıl" şeklinde on üç bölüme ayırdığı *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin her bir kısmında önce isbât-ı vâcib problemini ele aldıktan sonra zât-sıfat ilişkisi ve Allah'ın bir olması problemlerini inceler. Ardından da sırasıyla ilim, kudret, irade, hayat, sem' ve basar, kelam sıfatlarına yer verir. Risalenin ikinci faslında zât sıfat ilişkisini ve Zorunlu Varlık'ın zatı üzerine zait olmadığını inceleyen Halhâlî, İbn Sînâ ve Devvânî gibi zatın sıfatın aynı olduğu düşüncesindedir. Burada aynı zamanda varlık mahiyet ilişkisi problemine değinen müellife göre şayet Tanrı'nın varlığı zâtı üzerine zait olmuş olsaydı zorunlu (vâcib) mevcut olabilmek için bir illete muhtaç olacaktı. Mesela, insan kendisini var kılan bir başka insana muhtaçtır. Ancak Halhâlî, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığında başkasına muhtaç olmadığını vurgular. Ayrıca o, zât sıfat ilişkisini özellikle ilim sıfatından hareketle ele alarak, Allah'ın ilminin zatın aynı olduğunu söyler. Çünkü ona göre Allah'ın zatına zait bir ilim sıfatı olduğunu söylemek O'nun ilmi elde etmeye muhtaç olduğunu ifade etme manasına gelir. İnsanda ise durum farklıdır. Zira insan ilmi elde etmek için ilme konu olan şeyin varlığına muhtaçtır.⁴⁹

48 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 3^b-4^a; krş. Sa'deddin Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 141; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 72-73.

49 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 2^b-3^a; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 94; Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 124.

İlâhî sıfatlar konusunda Devvânî'ye benzer, fakat kısmen farklı bir şekilde, İbn Sînâ'nın görüşlerini benimsediği görülen Halhâlî, aynı zamanda kelam bilginlerinin de düşüncelerine işaret eder. Nitekim o, ilim sıfatını İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine Nasîrüddin Tûsî'nin yazdığı şerhe atıf yaparak ve Mu'tezîle'nin görüşlerini mukayese ederek tartışır. Müellif, Tanrı'nın, zatiyla âlim olduğunu ve küllî ve cüz'î hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalamayacağını ifade eder. Bu çerçevede Halhâlî'nin tıpkı İbn Sînâ gibi, Sebe' Sûresi 3. ayetinin manasına işaret ederek göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeyin O'nun bilgisi dışında kalmadığını ifade ettiği görülmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, ezeli, kadim ilmiyle zihinlerde ve gönüllerde açık ve gizli her şeyi bilir.⁵⁰ Müellif, Allah'ın ilim sıfatı hakkında bu fasılda ikinci defa "... Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey, O'nun bilgisi dışında kalmaz..." mealindeki Sebe' suresinin 3. ayetine atıf yaparak açıklar ve ardından İlk Vâcib'in aklı cevherleri suretleriyle birlikte herhangi bir alet olmaksızın aklettiğini belirtir. Halhâlî, burada O'nun bu ilminden de zerre dahi bir şey dışarda kalmadığını vurgular. Bu noktada müellif, birkaç problemlili düşünceyi de zikreder. Bunlardan biri, bu bilinen cevherlerin dış dünyada var olması ile ilgili sözdür. Diğeri, kabul edenin meydana gelmesi olmaksızın fail için bir şeyin meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin meydana gelmesi zorunlu değildir. Örneğin, siyahlığın kabul edene nispeti imkân ile olurken faile nispeti zorunluluktur (vücûbiyet). Burada birinci nispet nitelenmeye dayanırken, ikinci nispet birincisine dayanır. Ancak bu kendisi ile akleden hakkında söylenemez. Çünkü farklı bir şey ile olan ilim özel nispet gerektirir, diğerinin nispetinin gerçekleşmesi başkasına fayda vermez.⁵¹ Üçüncü düşünce ise Allah'ın hâdisler ve ma'dûmlar ile ilgili ilminin bir alet vasıtasıyla gerçekleşip gerçekleşmediği sorunudur.⁵²

50 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4^b; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 105.

51 Halhâlî'nin metninin Carullah 1258 nüshasının derkenar notunda, üstadın (el-Halhâlî) el-Muhakkık Devvânî'den bu kısmı naklettiği ifade edilmektedir. Nitekim Devvânî, Halhâlî'nin zikrettiği problemlerden ikincisi ile ilgili olarak, siyahlığın kabul edene nispetinin imkân ile faile nispetinin de zorunlulukla (vücûbiyet) ile olduğunu, birinci nispetin vasıflanmaya, ikinci nispetin de birinciye dayandığını ifade etmektedir. Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Carullah, 1258, vr. 168^b; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide*, s. 145.

52 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 5^b.

Kadım ilim ile hâdis ilmi mukayese eden Halhâlî, isim zikretmeksizin “müteellihûn”⁵³ şeklinde bahsettiği kişilerin görüşlerinin doğru olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Zorunlu Varlık zatıyla bilendir. O’nun ilmi zatının aynıdır. Çünkü O hem zâtını hem de bütün ma’lûlleri icmâlî olarak bilir. Zorunlu Varlık’ın varlık bakımından zâtının aynı olması gibi, O’nun zâtı bütün varlıklarda tecelli eder. Böylece O’nun zatıyla bir olan ilmi, eşyanın mahiyeti ve hakikati olan a’yân-i sûretlerde tecelli etmiş olur. Bu noktada Halhâlî, bu a’yân-i sûretlerin bu varlık nispetiyle dış dünyada mevcut olmadıklarını belirtir. Ayrıca ona göre Zorunlu Varlık’ın ilminin iki yönü vardır. Biri, gerçekte mevcut olan suretlerdir; diğeri de kesinlikle mevcut olması mümkün olmayan suretlerdir.⁵⁴

Halhâlî *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*’de Allah’ın kudret sıfatı hakkında “mütekellimûn” şeklinde Mu’tezile ve el-Eş’ârî kelimelerine ve “hükemâ” şeklinde de filozoflara atıf yaparak farklı görüşlere yer verir. Müellif, kudret sıfatını “Allah’ın kâdir oluşuyla kastedilen âlemi var etme ve etmemesinin mümkün olması ve bunlardan hiçbirinin O’ndan ayrılmasının imkânsız olacak şekilde zatının gereği olmamasıdır.”⁵⁵ şeklinde anlatır. Bu çerçevede Halhâlî, filozofların ve kelimelerinin Allah’ın “dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz.” manasında kâdir olduğu hususunda hemfikir olduklarına işaret eder. Ancak ona göre filozoflar, feyz ve cömertlik manasında fiili yapmayı istemenin diğer kemâl sıfatlarının, O’nun zatının gereği oluşu gibi, O’nun zatının gereği olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁶

Müellif, Allah’ın irade sıfatı ile ilgili “mürîd” olduğu hususunda filozofların ve kelimelerinin ittifak ettiklerini ifade eder. Ancak ona göre kelimelerinin irade sıfatını “iki makdûrdan birinin gerçekleşmesini belirler” şeklinde ifade ederken, filozoflar Allah’ın iradesinin O’nun en mükemmel düzen (bi’n-nizâmi’l-ekmel)

53 Halhâlî, “müteellihûn” şeklinde nitelendirdiği kişiler hakkında herhangi bir isim zikretmez. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Koleksiyonu 647 numarada kayıtlı nüshada müstensih bir yerde “ey es-sûfiyyûn” (vr. 145^a), başka bir yerde de “Şeyh Sadreddîn el-Konevi” (147^a) şeklinde derkenar notu düşülmüştür. S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 145^a, 147^a.

54 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, vr. 5^b-6^a.

55 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, vr. 6^b; Halhâlî, Seyyid Şerif Cürçânî’nin kudret sıfatı ile ilgili tanımını aynen nakletmektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu’l-Mevâkıf*, C. III, s. 82-83.

56 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, vr. 7^a.

ile ilgili ilim sıfatı ile özdeşleştirmişlerdir.⁵⁷ Burada Halhâlî, İbn Sînâ'nın da el-Evvel Teâlâ'nın ilmîni inâyet olarak isimlendirdiğini anlatır ve İbn Sînâ'nın inâyet tanımını, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerbu'l-Mevâkıf*'inde geçtiği şekliyle şöyle nakleder:

“İnâyet, İlk'in bilgisinin bütünü ve o bütünün en güzel nizamla olması gerekeni kuşatmasıdır. Dolayısıyla İlk'in bütün mevcudatın doğru bir şekilde sıralanışının nasıl olacağına ilişkin bilgisi, gerçek olan İlk'in herhangi bir kastı ve talebi olmaksızın bütündeki iyiliğin feyzetmesinin kaynağıdır.”⁵⁸

Halhâlî, iradeyi, bilhassa Eş'ârî ve Mu'tezile bilginlerinin görüşlerini mukayese ederek kuvve-fiil, meyl ve şevk kavramlarından hareketle açıklar.⁵⁹ Müellif, Allah'ın hayat, işitme (sem'), görme (basar), kelim sıfatlarını ve Allah'ın fiilleri konusunu İslam düşüncesinde tartışıldığı şekliyle, özellikle de kelim bilginlerinin görüşleri çerçevesinde genel hatlarıyla ele alır. Ona göre hay (diri) sıfatı, bütün din erbabının üzerinde ittifak ettikleri bir sıfattır.⁶⁰ Halhâlî, işitme (sem') ve görme (basar) sıfatları hakkında vahyin bu sıfatları açıkça dile getirdiğini ve Hz. Peygamber'in sünnetinin de bunu açıkladığı bilgisini verir.⁶¹ Benzer şekilde Halhâlî, Allah'ın kelim sıfatının delilinin peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. O, peygamberlerden tevatür yoluyla Allah'ın kelim sıfatının bilgisinin geldiğini, onların Allah'ın neyi emrettiğini, neyi yasakladığını haber verdiklerini belirtir. Dolayısıyla Halhâlî'ye göre Allah'ın kelim sıfatı peygamberlerin verdiği bilgilerle ispatlanmıştır.⁶²

Allah'ın sıfatlarını ayrı fasıllarla ele aldıktan sonra Halhâlî, Allah'ın fiilleri konusuna değinir. Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetlerden örnekler vererek, Ehl-i hakka göre varlıkta Allah'tan başka bir mü'essirin olmadığını dile getirir.⁶³ O, ayrı bir fasılda da Allah'ın fiillerinin a'razlarla illetlenemeyeceği konusunu ele alır ki, burada da

57 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 7^b.

58 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 7^b; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 134-135; Cürcânî ve Halhâlî İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabındaki inâyet tanımını özet halinde vermişlerdir. İbn Sînâ'nın inâyet tanımı hakkında bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 160.

59 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 206^a-207^a.

60 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 8^b.

61 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9^a.

62 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9^b.

63 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9^b-10^a.

müteallihûn, Eş'ârî ve filozofların ilâhî fiillerin arazlarla illetlenmediği görüşünde olduklarını aktarır.⁶⁴ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin son faslında “Allah Teâlâ'ya hiçbir şey vâcib değildir (Faslun fî ennehû lâ yecibü 'alâ'llah Teâlâ şeyün)” başlığı ile Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin “Kaza ve Kader”, “Allah'ın Hikmeti” ve “Allah'ın Cömertliği” şeklindeki son fasıllarında ele aldığı hüsn-kubuh ve lütuf konularını Mu'tezile ve Eş'ârî kelâm bilginlerinin görüşlerinden hareketle inceler.⁶⁵

Sonuç olarak Hüseyin Halhâlî, ilâhî sıfatlar ve ilâhî fiiller konusunu hem filozoflar hem de kelim bilginlerinin görüşlerinden hareketle ve Seyyid Şerif Cürcânî ve Devvânî'den birtakım nakiller yaparak mukayeseli olarak ele almıştır.

4.2.3. Allah'tan Başka Kadîm Yoktur

Hüseyin Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'de “Allah'tan başka hiçbir kadîmin olmadığı hakkında fasıl (faslun fî ennehû lâ kadîmün sivâ'llahu Teâlâ)” şeklinde bir başlıkla, benzer muhtevaya sahip Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de ve Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî ed-Deşteki'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'inde olmayan bir bölüm açar. Bu bölümde müellif belirgin bir şekilde başlıklandırmalar yapmaz. Ancak burada onun müteahhirûn döneminin *el-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi, klasik kelâm kitaplarının genel durumlar (umûr-ı âmme)⁶⁶ başlıklı bölümlerinde tartışılan meseleleri incelediği görülmektedir. Zira Halhâlî, burada kâdem-hudûs, cevher-araz, varlık-yokluk, vâcib-mümkün, illet ma'lûl kavram çiftlerini kendine özgü bir yöntemle tartışmaktadır.

Risâle fî İsbâti'l-vâcib'in bu kısmında müellif, ilk olarak Allah'ın ve O'nun yüce sıfatlarının dışında cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hâdis olduğu konusunda bütün peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. Ardından da filozofların

64 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 11^b.

65 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 15^b-16^a.

66 Umûr-ı âmme (genel durumlar), “mevcutların çoğunluğunu kapsayan durumlar” şeklinde ifade edilmektedir. Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, nşr. ve trc. İfran Eyibil-Ahmet Kaylı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 124; Seyyid Şerif Cürcânî, genel şeyleri, kısa olarak “ya mutlaklık yoluyla ya da tekabül yoluyla bütün mefhumları içeren kavramlar” şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 448.

bu düşünceye muhalefet ettiğini ve onların cevher ve arazlar gibi, akıllar, semâvî nefisler ve felekî cisimlerin zâtları ve sıfatlarıyla birlikte yoklukla öncelenmeyen kadîm olduğunu söylediklerini dile getirir. Daha sonra Mecûsîlerden Senevîlerin nûr ve zulmet şeklinde iki kadîm kabul ettiklerini belirtir. Halhâlî'ye göre onlar âlemin nûr ve zulmetin karışımından meydana geldiğini söylemişler, yine Mecûsîlerden Harnâniyyûn ise beş kadîmi kabul etmiştir. Bu beş kadîm ise Bârî Teâlâ, nefis, madde (heyûlâ), zaman (dehr) ve boşluktur (halâ). Beş kadîmden ikisi; Bârî Teâlâ ve nefis, diri ve fâildir. Nefis, hayatın ilkesidir. Bu da beşerî ve semâvî ruhlardır. Beş kadîmden heyûlâ diri olmayan münfaildir. Geri kalan ikisi, yani zaman ve boşluk ise ne diridir, ne fâildir ne de münfaildir.⁶⁷

Bu bölümde Halhâlî, önce İslam düşüncesinde filozoflar ile kelim bilgileri arasında en çok tartışılan kıdem-hudûs konusunu detaylı olarak ele alır. Kıdem-hudûs tartışmalarını âlemin ezeliyeti, zaman ve hareket mefhumu, beşerî ve semâvî nefislerin mebd'î, cismânî haşr gibi bazı problemler çerçevesinde ele alan Halhâlî, âlemin hâdis oluşunu nedensellik ve özellikle tam illet kavramı ile inceler. O, zamanî hâdisi "hareket" kavramından yola çıkarak açıklar ve el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı eserinden "hâdis" tanımını ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin konuyla ilgili açıklamalarını nakleder. Buna göre el-Îcî, hâdisi "Hâdis, yoklukla öncelenmiştir yani onun yokluğu, varlığından öncedir. Dolayısıyla onun varlığının bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur."⁶⁸ şeklinde tasvir eder. Cürçânî'ye göre Îcî'nin tanımında yer alan hâdis, zamansal hâdistir ve zamansal hâdisin mukabili ise "zamansal kadîm"dir.⁶⁹ Burada hâdis ile ilişkili tartışmalara zaman mefhumuyla birlikte yer veren

67 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 12^a; burada Halhâlî'nin kadîm ve hâdis olanlar ile zikrettiği durumlar daha önce Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerbu'l-Mevâkıf*'ta Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mubassal* adlı eserine atıf yaparak tartıştığı konulardır. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 744-749; Fahreddin er-Râzî, *el-Mubassal*'da insanların cisimlerin hudûsu konusunda farklı görüşleri benimsediğini ve bu farklı yolların da en fazla dört tane olduğunu ifade etmektedir. Bu dört yol ise şudur: "(1) ya hem zat hem de sıfatlar muhdes olur (2) ya hem zat hem sıfatlar kadîm olur (3) ya da zat kadîm, sıfatlar muhdes olur (4) ya da bunun aksi olur." bk. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Mubassal)*, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 100 vd.; Burada Halhâlî'nin herhangi bir isim zikretmeksizin Râzî ve Cürçânî'den iktibasla zikrettiği beş kadîm Ebû Bekir er-Râzî'nin hakkında eser kaleme aldığı beş ezeli ilkedir. Mahmut Kaya, "Giriş", Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 15-21.

68 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 748-749; el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 13^b.

69 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 748-749; el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 13^b.

Halhâlî, filozofların âlemin kıdemi ile ilgili delilleri konusunda “zaman kadîmdir” sözlerini nakleder.⁷⁰

Halhâlî'nin Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ikinci bölümünde ele alınan burhan çeşitlerinden biri olan burhân-ı tatbîk konusunu tartışması da ayrıca dikkat çekmektedir. Halhâlî, filozofların tam illet ile ilgili görüşlerine işaret ederek, onların burhân-ı tatbîk ile varlıkta günlük olayların sonsuz illetlerin varlığının butlanını ortaya koyduklarını ifade eder. O, “ente habîrun” lafzıyla bu tartışmayı risalesinin başında ele aldığına işaret ederek, burhanı, “ister toplanmış veya peşi sıra olan isterse düzenlenmiş veya düzenlenmemiş olsun mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının butlanına delalet eden delil” şeklinde tanımlar. Halhâlî, burhân-ı tatbîkin de sonsuz şeylerin butlanını, yani varlığının olamayacağını ortaya koymada geçerli olduğunu söyler. Nitekim o, düzenlenmiş sonsuz şeylerin bazısının bazısına tatbîkinin sadece akılda olduğunu, vehmin ise dış dünyadaki toplanmış fertlere dayanmadığı fikrindedir. Dolayısıyla ona göre, kabul edilmesi gereken tatbîk ancak akılda olan ve dış dünyada gerçekliği olmayan bir vehimden ibaret olabilir.⁷¹

Sonuç

Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî el-Hanefî, 16. Yüzyılın önemli âlimleri arasında kabul edilmektedir. Celâleddin Devvânî'nin öğrencisi Hoca Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî'nin öğrencisi Mirzâcân Habîbullah eş-Şîrâzî'nin öğrencisi olan Hüseyin Halhâlî, İslam düşüncesinin önemli bir problemi olan isbât-ı vâcib meselesine *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eser ile katkı sağlamıştır. Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eseri İslam düşüncesinin özellikle 13. yüzyıldan sonra yeni bir tür olarak ortaya çıkan isbât-ı vâcib başlıklı kelim konularını muhtevi metinlerden biridir. Türkiye'de yazma eserlere dair muhtelif kütüphanelerde Halhâlî'nin zikredilen eserinin birçok nüshası bulunmaktadır. Müellifin metni şekil ve muhteva açısından Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deşteki'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*'ine ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sine benzer niteliktedir. Ancak bu eserlere yazılmış bir şerh veya haşiye değildir. Bununla birlikte Halhâlî metninde Devvânî'nin eserinden isim zikretmeksizin birçok iktibas yapmıştır. Ayrıca müellif, eserinde İbn Sînâ'ya, Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî ve Mu'tezile gibi kelim bilginlerine, Nasîrüddin Tûsî'ye,

70 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 14^{ab}.

71 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 14^b-15^a.

Seyyid Şerif Cürçânî'ye sıklıkla atıf yapmaktadır. Halhâlî, eserini on üç bölüme ayırmış ve her bir bölümde sırasıyla Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı, zat-sıfat ilişkisini, ilâhî sıfatları (ilim, kudret, irade, hayat, sem' ve basar, kelam), ilâhî fiilleri incelemiştir. Ayrıca müellif, eserinin bir diğer bölümünde Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserindeki kadîm-hâdis, illet-ma'lûl ve burhân-ı tatbîk gibi bazı konuları da ele almıştır.

Sonuç olarak, Halhâlî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu metni şekil ve yöntem olarak Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'ye benzer niteliktedir. Ancak ihtiva ettiği konular bakımından Devvânî'nin her iki metnini de kapsamaktadır. Dolayısıyla eser, yazıldığı dönemden önceki telif metinlere atıf yaparak İslam metafizik meselelerini mukayeseli bir şekilde tartışması sebebiyle içerik ve yöntem açısından dönemin ilmî ortamı hakkında günümüz çalışmalarına bir yol haritası sunmakla birlikte, İslam düşüncesinin gelişim ve sürekliliğine katkı sağlar niteliktedir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ
لكل الحمد ما بين تفرؤ بوجوب الوجود والقدم و لك الشكر ما بين توحد
بأيجاد الممكنات عن مكن العدم حصل على حبسك الذي دلنا على
السعادات الابدية والاصحابه الذين اصطفينهم بالهدايات
الازلية فيقول العظم الى الله الفخ حسيين الخاني لى هذه رسالة
فتمت على نفايس المطالب العالنه و فزايد فوايد الحكمة الحق المتعاليه
اعني المباحث الشريفة المتعلقة بآات المبدء الاول وصفاته العلى
واسماه الحسنى وقتهمة التحقيق ما هو الحق فاما هو معرفة الاراء وقبض
الحكام الفعلا تذكره لاولى النهى وكشفت قناع انجبايا كالم باية
بمشكاه حدمس سبقنا من الاذكياء و اهديتنا الى من رفع دايات العلم
والكمال بعد انكاسها و عمر رباع الفضل والافصال بعد انوار امها
زين للمالكا بسطوع شوكة الظاهرة و نورها بالمعالي انوار مولية
الباهرة جمع بين الصورة الملكية والسيرة الملكية و قون الحكمه القلبيية
والحكومة السليمانية لاج من صبهته الغراء لواح السعاده السرمدية
وفاع من هممة العلى فوايح العناية الابدية انام الانام فى مبداء اللى
والامان و عم طوائف العلماء بزيد الكرم والامتنان لو را آه
النوشير وان لا اعترف بانه عادل عن صوب الصواب والعدالة ولو
ابصره حاتم طى لطوى دعوى السنى والبانه لا ينى حاصل المعون
بعطاء

ربنا لا تنزع قلوبنا بعزاد هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
ثم تبيح الرسالة في اثبات الواجب وصفاته العلى المنسوبة الى العلية
المتحقق في عصره والمدقق في يومه مولانا صاحب السيف
بوالله ظله العالى على غفارق الاديان والاعالي
في خدمة تكميده مولانا نورى سلمه العالى
في سنة صهاقار في وقت الفجر من
يوم الخميس من اول شهر ربيع الاول
سنة الف
من الهجرة النبوية
عليه
الصلوات واشرف التحيات على يدى الفقير المذنب المذنب الى الله
الشيخ الرحمان محمد بن مولانا سليمان حفظه الله اياها من ذوال الايمان
ومن شر الشيطان وعقوبته لها بالالطف والاحسان وهو يدور الالهان
والفقير باليقين بحمده والاولياء الموجودين في الوجود ان يحسن اليهم
لغت باشتاقا وطلبها من
بكره وندد به من
هو الكو على من هو الالهان
هو زمامه من الالهان

Kaynakça

- Akay, Ali, “Muslihuddin el-Lâri'nin “Burhânu't-Temânu” ile ilgili bir Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. VII, Sayı 1, 147-171.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Aydın, Mustafa, “Şirvan”, *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, 204-206.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-müsannifin*, C. I, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerbu'l-Mevâkıf*, C. I-III, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn*, C. III, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Çelik, Ömer, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1997, Sayı 15, 211-224.
- Deşteki, Sadreddin eş-Şirâzî, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*, S. K. Çorlulu Ali Paşa Kol., müs. Himmet b. Ali el-Karamani, no: 304, vr. 126^b-142^b.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde, Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevî-serkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, s. 117-170.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Milli Ktp. Ankara, No: 06 Mil Yz A 901/4, İstinsah Tarihi 872/1467, vr. 43^b-69^b; S.K. Carullah Kol., no: 1259.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme, Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevî-serkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, s. 69-113.
- Hafri, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Risâle fi İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sıfâtibi, Sitte Resâil fi İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-zât ve fi'l-ilâbiyyât*, nşr. Firuze Saatçıyan, Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 2012/1390, s. 81-163.
- el-Halhâli, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099; S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647; S. K., Laleli Kol., no: 2429; Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol., no: 1377.
- el-Hâmevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. III, Beyrut: D'ar Sâdir, 1977.
- Haydar b. Eş-Şerif Ahmed el-Hariri el-Hüseyin-âbâdî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala Şerhi Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Adana il. H. No: 1139.
- Işık, İhsan, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar*, Ankara: Elvan Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ek-

Toksöz ve Özgür, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib*
Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili

- rem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, Mahmut, "Giriş", Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, 13-78.
- el-Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, C. III, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-bâdi, aşer*, c. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, (t.y.).
- Onuş, Muhammed Usame, "Bir Osmanlı Âlimi Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, (ed. Berat Açıl), İstanbul: İlem Yayınları, 2020, 7-38.
- er-Râzî, Fahreddin, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Mubassal)*, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.
- et-Teftâzânî, Sa'deddin, *el-Makâsîd*, nşr. ve trc. İfran Eyibil-Ahmet Kaylı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- et-Teftâzânî, Sa'deddin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Risâle-yi İsbât-ı Vâcib, Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335 hş., 1-7; Türkçe trc. "İsbât-ı Vâcib Hakkında Risale", trc. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşât Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 581-586.

B. Tahkikli Metin Neşri

هذه رسالة إثبات الواجب لمولانا ملا حسين الخليلي رحم الله تعالى عليه رحمة واسعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[١] لك الحمد يا من تفرّد بوجود الوجود والقدم، ولك الشكر يا من توحد بإيجاد الممكنات
عن مكنٍ العدم، صلّ على حبيبك الذي دلّنا على السعادات الأبدية، وآله وأصحابه الذين
اصطفيتهم بالهدايات الأزلية.

[المقدمة]

أما بعد؛ فيقول الفقير إلى الله^٢ الغني حسين الحسيني^٣ الخليلي: هذه رسالة مشتملة
على نفائس المطالب العالية، وفرائد فوائد الحكمة الحقة المتعالية، أعني: المباحث الشريفة
المتعلقة بذات المبدأ الأول وصفاته العلى، وأسمائه الحسنی، ومتضمنة لتحقيق ما هو الحقّ
فيما هو معركة الآراء ومخبط الحكماء، ألفتها تذكرةً لأولي النهى وكشفت قناع الخبايا بما
لم يأت بمثله أحد ممّن سبقنا من الأذكياء، وأهديتها إلى من رفع رايات العلم والكمال بعد
انتكاسها، وعمّر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، زين الممالك بسطوع شوكته الظاهرة،
ونورها بلمعان أنوار معدلته الباهرة، جمّع بين الصورة الملّكية والسيره الملّكية، وقرن
الحكمة اللقمانية والحكومة السلیمانية، لاح من جبهته الغراء لوائح السعادة السرمدية، وفاح

١ ح: مكمل.

٢ أ- الله.

٣ أي- الحسيني.

٤ ح: ل: الزاهرة.

٥ ي: بالمعالي.

٦ ح: نور.

من همته العليا فوائح العناية الأبدية، أنام الأنام في مهد الأمن والأمان، وعمّ طوائف العلماء بمزيد الكرم والامتنان، لو رآه أنوشيروان لا اعترف بأنه عادل عن صوب الصواب والعدالة، ولو أبصره حاتم طي لطفى دعوى السخاء والبسالة، لا يفي حاصل المعدن بعطاء كفه الكريم، ولا يكفي مداخل الممالك في مقتضى جوده العميم، لو شبهته بالبحر الزاخر لما أصبت، ولو نسبته إلى السحاب الماطر لكذبت، أين للبحر من أيادي ما يعمّ جمهور الأنام، وأنى للسحاب إنعام دام مدى الليالي والأيام، المتحلّى بدقائق العلم والحكم، المعتلى إلى ذروة المجد بعلوّ الهمم، وإلى لواء المعدلة في الآفاق، مالك سرير الوزارة بالاستحقاق، ممهد قواعد الرأفة والإنصاف، هادم^٥ أساس الجور والاعتساف، حامي بلاد أهل الإيمان، ماحي آثار الظلم والطغيان، ناصر الشريعة القويمة، سالك الطريقة المستقيمة، منع الخيرات، ومجمع السعادات، مكارمه لا تحصى، ومعاليه لا تستقصى، المؤيد بأنوار عناية الله، سمي خلف رسول الله، حسن باشا، لا زالت أقطار الممالك مشرقةً بأنوار معدلته، وأغصان الخيرات مورقةً بسجال رأفته، أجرى الله تعالى آثار معاليه على صفحات الأيام، وربط أطناب دولته بأوتاد الخلود والدوام، رجاء أن يشرفها بنظر القبول والإقبال، ويلاحظها بعين الرضاء والإفضال.

وها أنا أشرع في المقصود وهو مرتّب على فصول. والله اعلم.^٦

فصل: في إثبات الواجب

/ اعلم أنّ الموجود عند نظر العقل منقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يجب وجوده بالنظر إلى ذاته. وثانيهما: ما لا يجب بالنظر إلى ذاته؛ بل يجوز له العدم بالنظر إلى ذاته. والأول: هو الواجب لذاته، والثاني: هو الممكن لذاته. ووجود الممكن: بديهي لا يحتاج إلى بيان؛ لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقاً أو لاحقاً أو سابقاً ولاحقاً، والموجود الذي يطء عليه العدم لا يكون إلّا ممكناً. وأما وجود الواجب فليس بديهيّاً؛ بل يحتاج إلى بيان. ويانه: أنّه لو لم يكن الواجب موجوداً لم يكن الممكن أيضاً موجوداً. والتالي باطل ضرورة وجود بعض الممكنات، فكذا المقدم.

[١ظ]

٧ ح: طريق.

٨ ح: كادم.

٩ ح- والله اعلم.

بيان الملازمة: أنه على هذا التقدير تحقّق الممكن إما بذاته^{١٠} بدون علّة، وهو محال بديهية، أو بغيره، وذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير. فإمّا أن يتسلسل الأحاد إلى غير النهاية أو يدور، وعلى كلا^{١١} التقديرين يكون انتفاء الأحاد بأسرها، بأن لا يوجد شيء منها غير ممتنع لا بالذات وهو ظاهر، ولا بالغير إذ لا غير يوجب وجود الأحاد بأسرها^{١٢} حتى يمتنع به عدمها وهو أيضا ظاهر، فيجوز انتفاء كل واحد من تلك الممكنات في ضمن انتفاء مجموعها بأسرها، فلا يمكن أن يوجد شيء منها؛ إذ لو وجد لكان وجوده غير مستند إلى سبب يرجح على عدمه، وهو محال؛ لأنّ الممكن ما لم يرجح وجوده على عدمه رجحانا بالغاً إلى حدّ الوجوب لم يوجد. وهذا الوجوب لا يتحقّق في الممكنات الصرفة الغير المستندة إلى الواجب. والسرّ في ذلك هو أنّ انتفاء الممكنات بأسرها يكون انتفاء للمعلول مع انتفاء علّته المستقلّة ولا استحالة فيه. وإتّما المحال انتفاء المعلول مع بقاء علّته المستقلّة.

وهذا برهان لطيف وصفه بعض المحقّقين^{١٣} بأنه طريق الصديقين. ويقرب منه^{١٤} ما ذكره بعض المدقّقين^{١٥} من أنّه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود بذاته لم يكن موجودا أصلا، والتالي ظاهر البطلان، فكذا المقدم.

بيان الملازمة أن وجود الممكن يحتاج^{١٦} إلى مرجح موجود، فلا محالة يكون موجودا، إذا الشيء ما لم يوجد لم يوجد، وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك المرجح أيضا ممكنا محتاجا إلى مرجح آخر ممكن، فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج إلى مرجح، وما دام كذلك فمن أين يحصل ممكن حتى يحصل منه ممكن آخر. وهذان البرهانان لا يتوقفان على إبطال الدور والتسلسل، كما مرّ^{١٧}.

١٠ ح+اى.

١١ أ-كلا.

١٢ ح- بأن لا يوجد شيء منها غير ممتنع لا بالذات وهو ظاهر ولا بالغير إذ لا غير يوجد وجود الأحاد بأسرها.

١٣ في هامش ح: مثلا جلال الدين الدواني رحم الله عليه؛ ل: المراد منه نصير الطوسي.

١٤ ح- منه.

١٥ في هامش ح ل: «المراد منه مير صدر الدين».

١٦ ح: الممكنات محتاج.

١٧ في هامش أ: «وأورد على ذلك بأنه يحتمل أن يحصل ممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الإيراد غير وارد؛ لأنّ هذا الاحتمال إنما يجوز بالعقل إذا اعتبر استناد بعض الممكنات إلى بعضها منفصلا بأن يلاحظ أن هذا فمن ذلك وذلك من ذلك وهلم جرا، فإنّ العقل بهذا الطريق لا يحيط بجمعها لعدم تباينها ولا يظهر الخلف

وقد يتمسك في إثبات الواجب بإبطالهما بأن يقال: لو لم يكن وجود الممكن مستنداً ابتداءً أو بواسطة إلى الواجب؛ بل كان وجود كل ممكن بممكن آخر، فيما أن يدور أو يتسلسل، وكلّ منهما باطل.

أمّا الدور فلاستلزامه توقّف الشيء على نفسه وحصوله قبل حصوله، وهو بديهيّ البطلان. واما التسلسل فلاإبطاله أدلّة كثيرة مشهورة مذكورة في الكتب الكلامية والحكمية، / لكن لما كان أكثرها غير سالم عن وُصمة شبهة، وبعضها غير جارٍ في الأمور الغير المترتبة^{١٨}، وبعضها في الأمور المترتبة الغير المجتمعة بحسب الظاهر، وكان ما سنع لي برهانا دالاً على بطلان وجود الأمور الغير المتناهية مطلقاً، سواء كانت مترتبة أو غير مترتبة، مجتمعة أو غير مجتمعة، رأينا أن يكتفى به في إثبات المرام حذرا عن الإطالة بما لا يهمنّا في هذا المقام، وهو أنّه لو وجد الأمور الغير المتناهية لكان فيها أول وثان وثالث ورابع وخامس وهكذا، فيكون جميع مراتب الأعداد إلى غير النهاية متحققة فيها منطبقة عليها، بحيث لا يزيد مراتب الأعداد على الأحاد المعدودة، ولا الأحاد المعدودة على مراتب الأعداد، فيكون مراتب الأعداد والأحاد المعدودة متكافئين، لا يزيد أحدهما على الأخرى.

ثم إذا أسقطنا عشرة مثلا من الأحاد المعدودة يكون الباقي^{١٩} منها أيضا^{٢٠} جملة غير متناهية يوجد فيها جميع مراتب الأعداد. فيكون فيها أيضا أول وثان وثالث ورابع وخامس، فيكون جميع مراتب الأعداد إلى غير النهاية متحققة فيها أيضا منطبقة عليها بحيث لا يزيد مراتب الأعداد على أحاد تلك الجملة ولا أحاد تلك الجملة عليها، فيكون أحاد تلك الجملة ومراتب الأعداد أيضا متكافئين.

ف نقول: إنّ أحاد الجملة الأولى وهي الكل متكافئة لمراتب الأعداد الغير المتناهية، ومراتب الأعداد الغير المتناهية مكافئة لأحاد الجملة الثانية، ينتج أن أحاد الجملة الأولى مكافئة

عنده. أما إذا لاحظ جميعها إجمالاً وتذكر أن شيئاً منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل؛ فلا شك في أنه ما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل به آخر فلا يوجد شيء من الممكنات أصلاً. مير الصدر الدين، «وانظر: مكتبة سليمانية، جورلولو على باشا، ٣٠٤، ورق ١٢٧/ و.

١٨ ح: المتناهية.

١٩ ح- الباقي

٢٠ أ ل ي- أيضا.

لأحد الجملة الثانية؛ لأن مكافئ مكافئ الشيء مكافئ لذلك الشيء، ولما كانت الجملة الثانية جزء للجملة الأولى كان الكل مكافئاً لجزئه، وأنه محال بالضرورة.

لا يقال: إنَّ متكافئين يجب أن يكونا من الموجودات الخارجية، ولا يجوز تحقق التكافي إلا فيها، فحينئذ لا يكون العدد مكافئاً لشيء؛ لأنه ليس بموجود في الخارج؛ بل هو من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا بحسب العقل؛ لأننا نقول: بعد قطع النظر عما ذهبوا إليه من وجود العدد في الخارج، أن التكافؤ والتساوي كما يتحقق في الموجودات الخارجية كذلك يتحقق في الأمور الاعتبارية العقلية الموجودة في نفس الأمر الغير الموجودة في الخارج، كالعلية والمعلولية اللتين هما من الأمور العقلية الغير المتحققة في الخارج على ما صرح به المحققون. فإن قيل: إنَّ العدد ليس بموجود في نفس الأمر أيضاً؛ بل هو من الأمور الاعتبارية المحضة التي يخترعها الوهم، فلا يصلح للتكافؤ مع الشيء من الموجودات.

قلنا: إنَّ بديهية العقل حاکمة بأنَّ العدد موجود بوجود ما ينتزع هو منه، بمعنى: أنَّ المعدود إذا وجد في الخارج ينتزع العقل منه / العدد انتزاعاً صحيحاً، ويحكم باتصافه به في نفس الأمر حكماً مطابقاً للواقع، فيكون موجوداً في نفس الأمر، كيف لا؟ وتناهي المعدودات والموجودات في الخارج إنما هو باعتبار العدد لا باعتبار البعد فيه،^{٢١} فيلزم اتصافها بالعدد مع قطع النظر عن اعتبارنا، وفرضنا على أنَّ الشيخ الرئيس صرح في إلهيات الشفاء بأنَّ للعدد وجوداً سوى الوجود الانتزاعي.

ثم نقول: إنَّ فرض وجوده كافٍ في إثبات المطلوب، ولا حاجة إلى كونه موجوداً بالفعل في نفس الأمر على ما يشهد به الوجدان. والحكماء أيضاً فرضوا أموراً لا وجود لها إلا بمحض الاعتبار، وأثبتوا بها مطالبهم، فإنَّهم قالوا في إثبات تناهي الأبعاد: لو كانت الأبعاد غير متناهية لأمکن أن يفرض عليها خطان متوازيان. ثم تفرض حركة أحدهما نحو الآخر إلى آخر ما يقولون مع أنَّ وجود الخطين على هذا النحو وحركة أحدهما نحو الآخر إنما هو بمحض الاعتبار والاختراع، وأمثال ذلك في كتبهم أكثر من أن يحصى.

واعلم أنّه لا بدّ لإثبات المرام من إبطال جواز كون أحد طرفي الممكن راجحا لذاته على الآخر رجحانا غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب؛ إذ لو جاز ذلك لجاز وجود الممكن بذلك الرجحان الناشئ عن الذات من غير استناده إلى شيء آخر. فحينئذ لا يلزم الدور ولا التسلسل ولا الاستناد إلى الواجب؛ بل اللازم استناد وجود الممكن إلى الرجحان المستند إلى الذات على سبيل الرجحان أيضا، لا على سبيل الوجوب ليمتنع زوال الرجحان، فيمتنع العدم ويلزم خلاف المفروض، وعلى هذا لا يتم شيء من الأدلّة وينسدّ باب إثبات الصانع على ما لا يخفى.

فنقول: لو كان أحد طرفي الممكن راجحا بالنظر إلى ذاته كان الطرف^{٢٢} الآخر مرجوحا بالنظر إليها أيضا؛ لأنّ الراجحية والمرجوحية معا^{٢٣} متضايقان، والمتضايقان^{٢٤} يجب أن يكونا معلولي علة واحدة، فرجحان^{٢٥} الوجود إذا كان مستندا إلى الذات كان مرجوحية العدم مستندا إليها أيضا، فكان ممتنعا^{٢٦} بالنسبة إليها ضرورة امتناع ترجح المرجوح، وإذا كان العدم ممتنعا كان الوجود واجبا، فما فرضنا غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب يكون منتهيا إليه، هذا خلف.

فصل: في أنّ وجود الواجب غير زائد عليه بل هو عين ذاته^{٢٧}

بمعنى: أنّ مصدر الأفعال ومنشأ الآثار هو ذاته فقط من غير مدخلية أمر آخر، هو الوجود بخلاف الممكن، فإنّه لو فرض صدور فعل وأثر منه كان ذلك بمعونة الوجود المغاير لذاته، وهكذا المراد بكون سائر صفاته عين ذاته؛ فإنّ المراد بكون علمه تعالى عين ذاته هو أنّ منشأ انكشاف الأشياء إنما هو نفس ذاته من غير مدخلية صفة أخرى هو العلم بخلاف الممكن؛ فإنّ الانكشاف فيه إنّما هو بمعونة صفة

٢٢ ح- الطرف.

٢٣ ح ل ي- معا

٢٤ ح: المتضايقتان والمتضايقتان.

٢٥ ح: مرجحان.

٢٦ ح: فكانت ممتنعة.

٢٧ في هامش أ: «وجوده لا يزيد عليه؛ بل هو عين وجوده الخاص. وبرهانه أنّه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفاعل موجودا، مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر من العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه، وكلّ ما كان كذلك فهو ممكن؛ لأنّ اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته وهو محال؛ لأنّ الشيء ما لم يوجد لا يوجد، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه، وهذا خلف، وإما بسبب غيره فيكون معلولا، فلا يكون واجبا. ملا جلال رحمه الله تعالى.» وانظر: ملا جلال الدين الدواني، رسالة إثبات الواجب الجديد، ١٢٤.

٢٨ ح- أنّ.

[٣] زائدة على ذاته هي المسمّى: بـ"العلم"، فيكون الذات / نائبا^{٢٩} مناب سائر الصفات في ترتب الآثار، وعلى هذا يندفع ما أورد على كون صفاته تعالى عين ذاته من أن الصفات أمور متغايرة، فكيف يصحّ كونها عينا لشيء واحد هو الواجب، فإنّ كونها عينا بهذا المعنى لا ينافي تغايرها باعتبار آخر.

وبرهانه أنّ وجوده لو كان زائدا عليه مغيرا له كان الواجب في كونه موجودا محتاجا إلى العلة ضرورة أنّ كلّ ما يغير الشيء فثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به أو كونه هو أو ما شئت فسمّه غير مستغن عن العلة؛ فإنّ الإنسان مثلا لا يحتاج إلى ما يجعله إنسانا. وإما في كونه أمرا آخر فيحتاج إلى علة بالبدئية، فتلك العلة إمّا الذات فيلزم^{٣٠} تقدمها بالوجود على نفسها أو غيرها، فيلزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره، فيكون ممكنا، هذا خلف.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون علة الوجود مقتضية^{٣١} نفس الذات من حيث هي من غير مدخلية الوجود في ذلك على ما ذهب إليه المتكلمون من أن وجود الواجب زائد عليه ومستندا إلى نفس الذات من حيث هي؟

قلت: إنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا للوجود. على أنّه يمكن أن يقال: إنّ ذات الواجب إذا كانت مفيدة لوجوده كان^{٣٢} الذات عين الوجود بناء على ما مرّ من أن المراد من كون الوجود عينا هو أنّ منشأ الآثار ومصدرها هو نفس الذات، فإذا كان ذات الواجب منشأ لوجوده^{٣٣} بلا واسطة، وسائر الأشياء بواسطة، كان عين الوجود، فالتكلمون القائلون بكون وجوده تعالى زائداً عليه ومقتضيا له قائلون بكون وجوده تعالى عين له من حيث لا يشعرون.

فصل: في توحيد الواجب

لو وجد واجبان لكان المجموع، أعني: معروض الاثنينية موجودا ممكنا، أمّا كونه موجودا فلو وجد كل واحد من جزئيه، وأمّا إمكانه فلا يحتاجه إلى كل واحد منهما، والافتقار إلى الغير

٢٩ ح: نائبة.

٣٠ ح: فيلزمها.

٣١ أ: ومقتضية

٣٢ ح: كانت.

٣٣ ح: الوجود

يستلزم الإمكان، فلا بدّ له من علّة موجدة مستقلّة؛ فهي إمّا نفس المجموع، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلّة المستقلّة على معلولها، أو واحد منهما، وهو باطل؛ لافتقار ذلك المجموع إلى^{٣٤} الواحد الآخر، فلا يكون أحدهما علّة مستقلّة. وأيضاً لما كان كل منهما واجبا لذاته، ولم يكن مرتبة أحدهما دون مرتبة الآخر، وكانت مدخلية أحدهما في ذلك المجموع مثل مدخلية الآخر كان كون واحد منهما علّة مستقلّة دون الآخر / ترجيحاً من غير مرجح.

[ظ٣]

وأقول: لو وجد واجبان بالذات لكان كل منهما أو أحدهما ممكناً محتاجاً إلى المؤثر، والتالي ظاهر البطلان والمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنه^{٣٥} لو وجد واجبان لكان^{٣٦} المجموع، أعني: معروض الاثنينية موجوداً ممكناً، فلا بدّ له من علّة موجدة مستقلّة، ولما لم يكن المجموع الموجود المعتبر هنا سوى معروض الاثنينية من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية ولا اعتبار الضم والتركيب، فتأثير العلّة المستقلّة فيه وإيجادها إيّاه لا يكون باعتبار إعطاء الهيئة الاجتماعية ولا باعتبار الضم أحدهما إلى الآخر، فلا يبقى إلا أن يكون بإيجاد أحدهما أو كليهما بناء على ما تقرر من أنّ تأثير العلّة في المركب إنّما يكون بأحد الأنحاء الثلاثة، فيرجع الإمكان والاحتياج إلى المؤثر بالحقيقة إلى أحد الجزئين أو كليهما مع أنّ كلا منهما واجب لذاته، هذا خلف.

فإن قلت: لما لم يعتبر للموجودين الهيئة الاجتماعية ولا الضمّ ولا^{٣٧} التركيب، فلا يكون هناك مجموع وموجود آخر غير هذا وذلك؛ بل يكون هناك موجودان اثنان، كلّ منهما واجب لذاته لا موجود ثالث، هو الممكن^{٣٨}.

قلت: إنّ وجود المجموع، أعني: معروض الاثنينية بديهي لا ينبغي إنكاره، فإن الممكن^{٣٩} المتعدد إنّما ينتفي إذا كان واحد من آحاده منتفياً، والآحاد بالأسر هنا موجودة، فيكون المتعدد والكثير المتألف منها موجوداً.

٣٤ ح: على.

٣٥ ح- أنه.

٣٦ أ: كان.

٣٧ أ- لا.

٣٨ ح- هو الممكن.

٣٩ ل: قلنا.

٤٠ أ- الممكن

أورد عليه أنه إذا لزم من وجود الآحاد وجود المتألف منها^{٤١} لزم وجود أمور غير متناهية مترتبة، فإنه إذا كان وجود آحاد الاثنين مستلزماً لوجود معروض الاثنينية كان هناك ثلاث موجودات، فيكون وجود الآحاد^{٤٢} الثلاث مستلزماً لوجود معروض الثلاثية، فيتحقق موجود رابع^{٤٣}، وهكذا.

وأقول: إن كون وجود الآحاد مستلزماً لوجود المتألف؛ منها مخصوص بالآحاد التي يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر؛ إما في الخارج أو في الذهن كما فيما نحن فيه، وإما ما ذكره من الرابع وغيره، فليس أجزاءه من هذا القبيل ضرورة امتناع انفكاك الجزء عن الكل خارجاً وذهناً، فتدبر.

وبرهان آخر: وهو المسمّى: بـ"برهان التمانع" المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 22/12]. تقريره أنه لو وجد إلهان مستجمعان شرائط الإلهية قادرين على الكمال لأمكن بينهما التخالف والتمانع بأن يريد أحدهما وجود أمر والآخر ضده؛ لأنّ اختلافهما في الوجود والتشخص موجب لإمكان / اختلافهما في الأفعال. فإذا أراد أحدهما [٤٤] حركة زيد مثلاً والآخر سكونه؛ فإمّا أن يحصل الأمران معاً فيلزم اجتماع الضدين أو لا يحصل شيء منهما، فيلزم عجزهما معاً لعدم اقتدار كل منهما على تحصيل مراده أو يحصل أحدهما دون الآخر فيلزم عجز أحدهما، والعجز ينافي الوجوب ويساوق الإمكان.

أقول: وهذا البرهان بظاهره جارٍ في إبطال ما ذهب إليه المعتزلة بناءً على أصلهم الفاسد من كون حسن الأشياء وقبحها عقليين من أنّ إيجاد المعاصي قبيح من الله تعالى، وكذا إرادتها؛ لأنّ إرادة القبيح قبيح، فلا يكون الله تعالى موجداً للأفعال القبيحة كالكفر وسائر المعاصي في العباد ولا يريد إلهما منهم وإلا لاستحقّ الذمّ؛ بل فعل ما هو الأصلح للعباد واجب عليه تعالى، فيكون مراد الله تعالى من الكفّار إيمانهم ومن العصاة عدم مباشرتهم المعاصي وإتيانهم بالطاعات^{٤٤}، وإرادة الكفر والمعاصي إنّما يكون من الشياطين^{٤٥} أو أنفسهم.

٤١ - ح- منها.

٤٢ - الآحاد.

٤٣ - ح: وجود رابع.

٤٤ - ح: بالطاعة.

٤٥ - ح: الشيطان.

فَنَقُولُ: إِذَا كَانَ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْكُفَّارِ إِيمَانَهُمْ وَمِنَ الْعَاصِينَ طَاعَتَهُمْ فَوُجُودَ الْكُفْرِ
وَالْمَعَاصِي فِيهِمَا دُونَ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَاتِ^{٤٦}، يَكُونُ حَصُولًا لِمَرَادِ الشَّيَاطِينِ أَوْ النُّفُوسِ دُونَ مَرَادِهِ
تَعَالَى فَيَلْزِمُ عَجْزَهُ. وَأَيْضًا يَنَافِي قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^[يس، ٨٦/٣٦]. فَأَنَّهُ صَرِيحٌ فِي أَنْ تَعَلَّقَ إِرَادَتَهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ كَافٍ فِي حَصُولِهِ، وَلَا تَوَقَّفَ لَهُ
عَلَى شَيْءٍ آخَرَ. وَيَنَافِي أَيْضًا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾^[البروج، ١٦/٨٥]. وَقَوْلُهُ تَعَالَى:
﴿يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^[إبراهيم، ٢٧/١٤]. وَهُوَ ظَاهِرٌ وَتَخْصِيصُ الْمَرَادِ كَمَا فَعَلَهُ الْمُعْتَزَلَةُ
تَعَسَّفَ مُسْتَعْنَى عَنْهُ.

فَإِنْ قِيلَ: الْعَجْزُ إِنَّمَا يَلْزِمُ إِذَا كَانَ إِرَادَتُهُ تَعَالَى فَعَلَ الْعَبْدَ إِرَادَةَ قَسْرٍ وَإِلْجَاءٍ، بَأَنْ يَرِيدَ قَسْرَ
الْعَبْدِ وَإِلْجَاءَهُ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَاتِ، وَأَمَّا^{٤٧}، إِذَا كَانَ إِرَادَةً تَفْوِضِيَّةً، بَأَنْ يَرِيدَ مِنَ الْعَبْدِ الطَّاعَاتِ
بِإِرَادَةِ الْعَبْدِ وَاخْتِيَارِهِ، فَلَا عَجْزَ فِي تَخَلُّفِ الْمَرَادِ كَأَنْ تَقُولَ لِعَبْدِكَ: «أُرِيدُ مِنْكَ أَنْ تَفْعَلَ بِاخْتِيَارِكَ
هَذَا الْفِعْلَ وَلَا أَلْجَأُكَ».

فَأَقُولُ: إِذَا كَانَ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَفْعَلَ الْعَبْدَ الطَّاعَاتِ بِاخْتِيَارِهِ وَجِبَ حَصُولُ مَرَادِهِ،
بَأَنْ يَرِيدَ الْعَبْدَ فَعَلَ الطَّاعَاتِ وَيَفْعَلُهَا بِنَاءٍ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ كِفَايَةِ تَعَلُّقِ إِرَادَتِهِ فِي حَصُولِ الْمَرَادِ
خُصُوصًا إِذَا كَانَ إِرَادَةَ الْعَبْدِ فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي مَوْضِعِهِ. وَاتَّفَقَ عَلَيْهِ الْفَرِيقَانِ، وَكَانَ
إِرَادَتُهُ^{٤٨} تَعَالَى مِنَ الْعَبْدِ فَعَلَ الطَّاعَاتِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْفِعْلِ حَسَنًا وَأَصْلَحَ بِحَالِ الْعَبْدِ وَوَجُوبِ
مَا هُوَ / الْأَصْلَحَ عَلَيْهِ، فَلَوْ لَمْ يَحْصُلْ مَا هُوَ^{٤٩} الْأَصْلَحَ الَّذِي هُوَ مَرَادُ اللَّهِ تَعَالَى وَوَجِبَ عَلَيْهِ
وَحْصَلْ غَيْرِ الْأَصْلَحِ الَّذِي هُوَ مَرَادُ الشَّيْطَانِ مِثْلًا كَانَ ذَلِكَ غَلْبَةً لِلشَّيْطَانِ عَلَيْهِ تَعَالَى وَعَجْزًا لَهُ،
تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عَلَوهَا كَبِيرًا.

[٤٤]

وَمَا تَشَبَّهُوا بِهِ^{٥٠} فِي إِثْبَاتِ رَأْيِهِمْ مِنْ أَنَّ الْكُفْرَ وَالْعَصِيَانَ لَوْ كَانَ فِعْلِي اللَّهِ تَعَالَى فَعَقَابَ^{٥١}
اللَّهِ تَعَالَى الْكَافِرَ بِكُفْرِهِ وَالْعَاصِيَ بِعَصِيَانِهِ يَكُونُ ظَلْمًا مِنْهُ تَعَالَى، وَهُوَ مِنْزَهُ عَنِ الظُّلْمِ بِقَوْلِهِ

٤٦ ح: والطاعة.

٤٧ ح- أما.

٤٨ ح: إرادة الله.

٤٩ ح- لم يحصل ما هو.

٥٠ ح- به.

٥١ ح: فعقاب.

تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال، ٨ / ٥١]. فسيجيبُ جوابه وتحقيقه^{٥٢} ما هو الحق في هذه المسئلة في مبحث علمه تعالى.

فصل: في علمه تعالى

اعلم أنّ الله تعالى عالم بذاته وبجميع ما سواه كلىة وجزئية، لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، يعلم ديبب النمل السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذرة في جوّ الهواء، يعلم السرّ وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيايات السرائر بعلمٍ قديمٍ أزليٍّ لم يزل موصوفاً به أزل الأزال لا بعلمٍ حادثٍ حاصل في ذاته.

بيان ذلك كلّه مبنيّ على ما تقرّر عند المحققين من أنّ العلم هو الصورة الحاصلة في القوّة المدركة أو في آلتها أو عندها. وذلك لأنّ الشيء لا يصير معلوماً إلاّ بأن يكون بينه وبين المدرك تعلقاً وارتباطاً، ولما كان من المعلومات والمدركات ما هو معدوم في الخارج، وكان التعلق بين المدرك والمعدوم الصرف ضروريّ البطلان فلا بدّ أن يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة بأحد الأنحاء الثلاثة ليتمكن كون المعدوم معلوماً بحصول صورته عند العالم، وتلك الصورة قد تكون عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوريّ، وقد تكون مغايرة لها^{٥٣} كما في علمه^{٥٤} غيره، وعلمه تعالى بذاته وسائر صفاته حضوريّ. وأما علمه تعالى^{٥٥} بما سواهما من الممكنات فليس يمكن أن يكون حضوريّاً؛ لأنّ الممكنات كلّها حادثة على ما سنينن، وعلمه تعالى قديم. وأيضا أنّ من الممكنات ما هو معدوم أزلاً وأبداً، فلا يصحّ كونه معلوماً بالعلم الحضوريّ.

فاختلف في كيفة علمه تعالى بها. فذهب الشيخ أبو عليّ إلى أنّ تلك الصوّة العلميّة معلولة لذات الواجب ولازمة لها ومرتسمة فيها، فيكون علمه تعالى بالممكنات علماً حصوليّاً^{٥٦} وذلك لا ينافي وحدته الحقيقية، فإنّ تكسّر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة العلة والملزوم.

٥٢ ح: وتحقيقه على ما.

٥٣ أ: غيرها.

٥٤ أ- علمه.

٥٥ أ- تعالى.

٥٦ ح: حضورياً.

وردّه المحقق الطوسي في شرحه للإشارات: بأنّ هذا قولٌ بكون الشيء الواحد قابلاً
وفاعلاً معاً^{٥٧} لشيء^{٥٨} واحد. وقولٌ^{٥٩} بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية. وقولٌ
بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة^{٦٠} المتكثرة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقولٌ بأنّه تعالى لا
يوجد شيئاً ممّا / يباينه بذاته؛ بل بتوسط الأمور الحالة^{٦١} فيه إلى غير ذلك.

[٥٧]

ثم زعم المحقق أن علم الواجب تعالى بما سواه من الممكنات إنّما هو بحصول صور جميع
الممكنات في جوهر مجرد عن المادّة معلول له تعالى، وحضور ذلك الجوهر مع تلك الصورة
عنده من غير احتياج في تعقل ذلك الجوهر المعلول إلى صورة غير^{٦٢} صورته الخارجية. ومهّد
لإثبات ذلك مقدمات خطابية هي أنّ العاقل لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنّك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً؛ بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها؛ بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك،
وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة^{٦٣} غيره فيه، ولا تظنن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك
إياها، فإنّك تعقل ذاتك مع أنّك لست بمحلّ لها؛ بل إنّما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً
في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك إيّاها، فإن حصلت تلك الصورة لك^{٦٤} بوجه
آخر غير الحلول فيك حصّل التعقل من غير حلول فيك، ومعلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في
كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله، فإذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير أن يحلّ فيه، فهو عاقل إيّاها من غير^{٦٥} أن يكون هي حالة فيه.

٥٧ ح- معاً.

٥٨ ح: لشيء.

٥٩ من هنا بدأت نسخة ي.

٦٠ أ ح ي- الممكنة

٦١ ح: الحادثة.

٦٢ ح- صورة غير.

٦٣ ح: ملاحظة.

٦٤ ح- لك.

٦٥ ح- غير.

ثم لما استحصَل ظنَّ المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته، وثبت أن ذاته علة لمعلوله الأول، وثبت أن العلم بالعلّة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله، فإنّه لما كان العلتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان متحدّين لا محالة، وكما أن تغاير العلتين ليس إلّا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين.

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها^{٦٦}، وهي تعقل الأوّل الواجب ولا موجود إلّا وهو معلول للأوّل الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها، والأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك / الصور لا بصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن لا يغرب عن علمه تعالى^{٦٧} مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.

وفيه نظر من وجوه: أما أوّلاً: فبأنّ هذا قول بإيجاده تعالى لذلك الجوهر المعلول في الخارج من غير سبق العلم^{٦٨} عليه ضرورة توقّفه توقّف العلم به على هذا التقدير على إيجاده، ولا يقول به أحد. وأما ثانياً: فبأنّ كون حصول الشيء لفاعله غير ادون من حصوله لقابله؛ بل كونه أوكد لا يوجب كونه كافياً في العلم. وهل هذا إلّا كما يقال: «إنّ نسبة السواد إلى قابله بالإمكان وإلى فاعله بالوجوب»، فإذا كانت النسبة الأولى منشأ الاتصاف فلاّن تكون النسبة الثانية منشأ الاتصاف أولى، وهذا ممّا لا يقول به عاقل؛ بل العلم بالشيء المغاير يقتضي نسبة مخصوصة هي الحالية والمحليّة، ولا يجدي تحقّق نسبة أخرى غيرها وإن كان أوكد من تلك النسبة، وأما ثالثاً: فبأنّ كونه تعالى عالماً بالحوادث والمعدومات^{٦٩} بواسطة صورها المرتسمة في ذلك الجوهر المعلول يوجب كونه تعالى محتاجاً في إدراك المعلولات إلى الآلة؛ بل يوجب كون علم ذلك الجوهر بالحوادث المعدومة في الأزل^{٧٠} سابقاً على علمه تعالى؛ لأنّ حضورها عنده تعالى يكون بواسطة حصولها في^{٧١} ذلك الجوهر وحضورها عنده^{٧٢}، وكلاهما نقص لا يليق به تعالى.

٦٦ - ي- بحصول صور فيها.

٦٧ - ل- تعالى.

٦٨ - ح- العلم

٦٩ - ح- بالمعلولات.

٧٠ - ح، ل: بتلك المعلولات.

٧١ - أي: حضورها عند.

٧٢ - أي- وحضورها عنده.

أقول: والحق في ذلك ما ذهب إليه المتألهون من أن علمه تعالى بذاته عين ذاته، فهو علم بذاته علم^{٧٣} إجمالي^{٧٤} بمعلولاته، وكما أن وجوده عين ذاته وتجلّى في جميع الموجودات كذلك علمه بذاته الذي هو عين ذاته تجلّى في صور الأعيان التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها، ويسمونها بـ"الأعيان الثابتة"، وليست تلك الصور^{٧٥} موجودة في الخارج، فلا يكون الجعل متعلّقاً بها بحسب هذا الوجود؛ بل هي في ذواتها ووجوداتها العلميّة محتاجة إلى ما يجعلها تلك الصور^{٧٦}، فهي صادرة عنه تعالى بالفيض الأقدس، وليست مرتسمة وحالة في ذاته تعالى؛ بل الذات الأحدي تجلّى وظهر في الأزل فيها، فهي تجلّيات وشيونات للذات الأحدي من غير لزوم كثرة في ذاته تعالى، فهي بهذا الاعتبار عين الذات، فلا يتصوّر فيها الحلول والارتسام؛ إذ الحلول والارتسام يقتضي المغايرة والمباينة بين الحالّ والمحلّ، فما^{٧٧} لا يكون مبينا لا يصحّ أن يكون حالاً.

وبما ذكرنا من التحقيق يندفع ما يتوهم من التدافع بين قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٧٢]، وبين المأثور المشهور: «كان الله ولم يكن معه شيء» حيث كان الخطاب بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وجواب المخاطبين بقولهم: ﴿بَلَىٰ﴾ في الأزل على ما ذهب إليه الأكثر مع أن المخاطبين لم يكونوا في الأزل على ما يدلّ عليه المأثور. وأيضا قد تواتر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام / أنّ العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته العليّ حدث على ما نبينّه إن شاء الله تعالى، فلا يمكن كون المخاطبين قديمين.

ووجه الاندفاع على هذا التحقيق هو أنّ المخاطبين^{٧٨} هم الصور العلميّة القديمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها، وجوابهم بقولهم: «بلى» إنّما هو بالسنة^{٧٩} استعداداتهم الأزليّة لا

٧٣ في هامش أ: «العلم ينقسم إلى تفصيلي، وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه، وإلى إجمالي، كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة، وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، التفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية، مواقف»، وانظر شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، ٢/ ٤١٩-٤٢١.

٧٤ في هامش أ: «ومعنى الإجمالي أن يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا، ملا جلال».

٧٥ ح: الصورة.

٧٦ ح: الصورة.

٧٧ ح: فيما.

٧٨ ح: في المخاطبين.

٧٩ ح: بالنسبة إلى.

بالألْسنة التي هي بعد^{٨٠} تحقّقها في الخارج. وينبغي أن يكون المراد بالأرواح عند من قال: «إنّ المخاطبين في الأزل هم الأرواح» هي تلك الصور العلميّة وإلاّ لم يصحّ أصلاً على ما مرّ هذا.

ثم إنّ تلك الصور العلميّة أسباب لوجود معلوماتها في الخارج فيما لا يزال ومعيّنات لها، فيكون هي في وجوداتها وتعيّناتها تابعة لها، فيجب أن يوجد على النحو الذي علّمه في الأزل، فيكون جميع ما وقع وما يقع من الخيرات والشُرور واقعة بحسب ما علمه وبمقتضاه، ولا يختلج في وهمك من سببّيّة علمه تعالى لكفر^{٨١} الكافر وتعذيبه به، مثلاً استناد الظلم إليه تعالى، إذ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فهو إنّما يتصوّر إذا كان للعبد من نفسه شيء مما ينسب إليه، وكان مالكا له في حدّ ذاته كاللذّة والرّاحة مثلاً ليكون تأليمه وتعذيبه وضعاً للألم والعذاب في غير موضعهما، وليس كذلك؛ بل العبد وجميع ما ينسب إليه إنّما هو ملك الله تعالى، فله التصرف في ملكه كيف يشاء، فيفعل ما يشاء، فلا يُسأل عمّا يفعل، وليس للعباد التصرف في ملكه إلاّ بما يرضى به،^{٨٢} فهم يسألون عمّا يفعلون، فلا يتصوّر الظلم في حقه تعالى؛ بل في حقهم، وإلى هذا ذهب أهل السنة والجماعة من الصوفيّة^{٨٣} وغيرهم، هذا ما وعدناك فيما سبق.

والمعتزلة لما زعموا أنّ للعباد أفعالاً اختيارية خصّوا كون علمه تعالى سبباً ومتبوعاً^{٨٤} بعلمه^{٨٥} بأفعال نفسه، وجعلوا علمه تعالى في الأزل بأفعال العباد فيما لا يزال تابعاً لتلك^{٨٦} الأفعال، بمعنى: أنّ العباد لما كانوا يفعلون فيما لا يزال هذه الأفعال على هذه الأنحاء المعيّنة علم الله تعالى في الأزل تلك الأفعال على هذه الأنحاء المعيّنة أيضاً، فلو كانوا يفعلونها على غير تلك الأنحاء لعلمها الله أيضاً على غير تلك الانحاء.

وأقول: أنت خبير بأنّ المعلومات لما لم تكن أزليّة فلا يمكن انتزاع صورها العلميّة منها^{٨٧} في الأزل، وليس لها أسباب موجبة أزليّة، حتى يوجب علمه تعالى بتلك الأسباب الأزليّة العلم

٨٠ ل- هي بعد.

٨١ ح: فكفر.

٨٢ ح: بما يشاء يرضى به.

٨٣ أي- من الصوفيّة.

٨٤ أ ل ي- ومتبوعاً.

٨٥ ل- بعلمه.

٨٦ ح: لذلك.

٨٧ ح: فيها.

بمبساتها، فلا يتصور العلم بها إلا بإبداع صورها العلمية في الأزل، وحينئذ يكون وجودها على وفق ما علم،^{٨٨} فيكون علمه بها^{٨٩} فعلياً وسبباً لوجود معلوماته^{٩٠} على ما ذهب إليه الأشاعرة.^{٩١}

بقي هنا شيء لا بد من التعرض له^{٩٢} وتحقيق ما هو الحق فيه، إذ لم يأت فيه أحد ممن قبلنا بما يروي الغليل أو يشفي العليل، وهو أن علمه تعالى لا يختص بالموجودات؛ بل يعم المعدومات / الممكنة والممتنعة كشريك الباري وزوجية^{٩٣} الخمسة واجتماع النقيضين والضدين وأمثال ذلك مما نعلمه،^{٩٤} فإنه تعالى عليم بذات الصدور،^{٩٥} يعلم هواجس الضمائر وحركات الخواطر، فيلزم أن يكون الممتنعات موجودة في الواقع ونفس الأمر، ويكون حكمنا بزوجية^{٩٦} الخمسة واجتماع النقيضين والضدين وأمثالهما من الأحكام الكاذبة صادقاً ومطابقاً لما في الواقع ونفس الأمر.

[٦ظ]

وأقول: في دفعه أن علمه تعالى على نحوين، أحدهما: ما هو صورة لما هو موجود في الواقع، فله ماهية فيه متصفة بالأحوال وهي مصداق الأحكام. وثانيهما: ما هو صورة لما لا يمكن وجوده فيه قطعاً كشريك الباري. واجتماع النقيضين والضدين وأمثالها مما يفرضه ويخترعه الوهم أو العقل المشوب به، ولا ماهية له سوى هذه الصورة التي اخترعها الوهم، فتلك الماهيات المخترعة هي المعلومة له تعالى، واللازم من معلوميتها^{٩٧} له تعالى ثبوتها ووجودها في علمه تعالى لا وجود ما توهم^{٩٨} أنها صور له وكذب حكمنا بزوجية الخمسة مثلاً إنهما هو باعتبار عدم تحقق ذي الصورة في الواقع لا بعدم تحقق صورتها فيه؛ إذ لو قلنا: «الخمسة زوج في الذهن» كان صادقاً لا محالة.

٨٨ ح- علمه وجودها على وفقاً ما علم.

٨٩ ح ل- بها.

٩٠ أ: لها.

٩١ أ: أهل الحق، وبيناه آنفاً؛ ي: فالحق ما ذهب إليه أهل الحق.

٩٢ ح- له.

٩٣ ح: زوجة.

٩٤ أ+ علماً غير مطابق للواقع ونفس الأمر.

٩٥ ح- الصدور.

٩٦ ح: بزوجة.

٩٧ ح: معلوماتها.

٩٨ ح: ما يتوهم.

فصل: في قدرته تعالى

ذهب المليون^{٩٩} إلى أنه تعالى قادر، بمعنى: أنه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وأمّا الحكماء فقد أنكروا القدرة بهذا المعنى عنه تعالى اعتقاداً منهم أنّ القادر إذا صحّ منه الفعل والترك فهو إنّما يفعل بقصد وميلان، فلا يختار إيجاد شيء ولا يميل إليه إلا إذا كان هناك ما يترجح به الإيجاد على تركه بالقياس إليه، فيكون الإيجاد حينئذ أولى من تركه، فكان بالإيجاد محصّلاً لتلك الأولوية ومستكملاً بها، وكان بدون ذلك الإيجاد ناقصاً في ذاته، وهذا باطل.

وأجاب عنه الأشاعرة وبعض المعتزلة بأننا لا نسلم أن المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئاً إلا إذا كان هناك ما يترجح به الإيجاد على تركه؛ بل يجوز أن يترجح أحد مقدوريه من غير مرجح يدعو إليه. وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريق الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور^{١٠٠} بها الترجيح فيها. وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح. قالوا: ترجح أحد المتساويين^{١٠١} على الآخر من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان. وأمّا الترجيح من غير مرجح، / أي: من غير داع فليس بمحال؛ بل المؤثر إذا كان مختاراً فهو يرجح بإرادته أيّ مقدور شاء، ولا تحتاج تلك الإرادة إلى إرادة أخرى وإلا لتسلسل^{١٠٢}. والحكماء لما أنكروا الاختيار بهذا المعنى أثبتوا له الاختيار بمعنى آخر، وهو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا المعنى مما وافقهم^{١٠٣} عليه^{١٠٤} المليون أيضاً. ^{١٠٥} لكن الحكماء يدعون أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية، يستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق. ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق. وكلتا الشرطيتين صادقتان^{١٠٦} في حق الباري سبحانه. فمن هذا

[٧]

٩٩ ح: المتكلمون.

١٠٠ ح - يتصور.

١٠١ ح: المساويين.

١٠٢ ح ي: لیتسلسل.

١٠٣ أ: ما وافق.

١٠٤ ح ل - عليه؛ ي: فيه.

١٠٥ ح ل ي - أيضاً.

١٠٦ ح: صادقتين.

ذهبوا إلى أن إيجاد العالم وإفاضته الجود لازم لذاته تعالى يمتنع انفكاكه عنه. فلزمهم القول بقدوم العالم على التفصيل الذي نوره مع ما استدلوا به وما نورد عليه في فصل آخر إن شاء الله تعالى.

وينبغي أن يعلم أن الاختيار الثابت للحق سبحانه وتعالى على ما صرح به بعض المتألهين^{١٠٧} ليس على النحو المتصور من الاختيار للخلق حيث قال: ^{١٠٨} «إن اختيار الخلق عبارة عن تردد واقع بين فعلين أو أمرين، كل منهما ممكن الوقوع عند المختار، لكن ترجح^{١٠٩} عنده أحد الأمرين لمزيد فائدة يستجلبها^{١١٠} في الأمر المختار أو مصلحة يرجى^{١١١} حصولها به. والحق سبحانه يستنكر في حقه مثل هذا، فإنه أحدي الذات وأحدي الصفات، أمره واحد وحكمه واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم^{١١٢} واحد، لا اختلاف فيه ولا تغير، فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكيمين في صورة واحدة؛ بل إما وأما^{١١٣} بحسب تعين ذلك المراد في نفسه أزلا وأبدا لا يمكن غير ذلك،^{١١٤} وليس هذا من قبيل الجبر كما يتوهمه أهل العقول الضعيفة. وكيف وليس ثمة سواه فمن الجابر^{١١٥} فإن توهم متوهم فقال العلم هو الجابر،^{١١٦} إذ لا يمكن وقوع خلاف متعلقه.

قلنا: العلم كاشف لا مؤثر، وتعلقه بالمعلوم هو بحسب المعلوم. فإن توهم متوهم جبرا فليتصوره من المعلوم على نفسه؛ لكون العلم^{١١٧} تابعا لما هو عليه المعلوم في نفسه، وحكم

١٠٧ في هامش أ: الشيخ صدر الدين القونوي.

١٠٨ ح ل ي- حيث قال.

١٠٩ ح ي: يترجح.

١١٠ ح: يستجلبها.

١١١ ح: يترجح؛ ل ي: يترجى.

١١٢ أي- علم.

١١٣ في هامش أ: «أي التردد الذي فينا نعين المراد وذهابنا إلى أحد الأمرين تارة وإلى الأخر تارة وهو المعبر عنه بأما وإما لا يصح لديه؛ بل ذهابه تعالى لكونه معينان لنفسه لا لتعيينه بالذات.»

١١٤ ي- غير ذلك.

١١٥ ح: الجبر.

١١٦ ح: الجبر.

١١٧ في هامش أ: «كون العلم تابعا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كون المعلوم تابعا له في الوجود وفعليته، فعلمه تعالى في الأزل بالمعلوم الحادث المعين تابع لماهيته بمعنى أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم إنما هو باعتبار أنه عالم بهذه الماهية ووجود الماهية وفعليته فيما لا يزال تابع لعلمه تعالى بها في الأزل بمعنى أنه تعالى لما علم باقي الأزل على هذه الخصوصية لزم أن يتحقق ويوجد على هذه الخصوصية ولو كان علمه بنحو آخر كان لزمه أن يتحقق على النحو الآخر.»

العلم إنّما يترتب عليه بحسبه لا بحسب العلم.^{١١٨} وحيثئذ يكون الجبر من المعلوم على نفسه أو على العلم به لكون تعلقه تابعا لما هو عليه، فالاختيار الإلهي مقامه بين الجبر والاختيار المفهومين^{١١٩} للناس، وإنما المعلومات جميعها ما قدر دخوله في الوجود، وما لم يقدر مرتسمة في عرضة علمه تعالى أزلا وأبدا متعينة صورة كل شيء على حدة مرتبة^{١٢٠} ترتيبا أزليا لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين، ثم إنها تصدر عن حضرته سبحانه وتعالى على الوجه الأولي والأحسن فبالإيجاد يظهر الأولي من كل أمرين، / فما يتوهم إمكان وجود كل منهما، فبالنسبة إلى المتوهم الذي يصدق في حقه الاتصاف^{١٢١} بالتردد، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه^{١٢٢} مستحيل الوجود، وأن حكم المحجوب بإمكان وقوعه.

فصل: في إرادته تعالى

اتفق المتكلمون والحكماء على أنه تعالى مرید، لكن فسرها المتكلمون^{١٢٣} بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع. واحتجوا على ثبوتها بأن الضدين نسبتها إلى القدرة سواء؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في إمكان الوقوع بها، وكل واحد منهما فرض وقوعه بها، فإن نسبتها إلى الأوقات المعينة كلها سواء، فكما يمكن أن يقع في الوقت الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه لوقته^{١٢٤} المعين دون سائر الأوقات من مخصص يقتضيه، وإلا لزم ترجيح^{١٢٥} أحد المتساويين على الآخر لا لمرجح، وإنه محال، وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت، ولا العلم؛ لأن العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه؛ لأنه ظله وحكاية عنه، فإذا هو أمر ثالث وراء القدرة

١١٨ ح: يترتب عليه بحسب العلم.

١١٩ ح: المعلومين.

١٢٠ ح ل ي: مترتبة.

١٢١ ح: بالاتصاف.

١٢٢ ح- وما عداه.

١٢٣ ل+ والحكماء على أنه تعالى لكن فسرها المتكلمون.

١٢٤ ح ل ي: بوقته.

١٢٥ ح ل ي: ترجح.

والعلم، وظاهر أنه لا يكون تلك الصفة الحياة والسمع والبصر والكلام، إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً، وهو المطلوب.^{١٢٦} فهؤلاء أثبتوا صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى مغايرة لسائر صفاته في الخارج.^{١٢٧}

وقال الحكماء: إرادته تعالى هي نفس علمه بالنظام الأكمل ويسمونه عنايته. وقال ابن سينا: العناية: هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على^{١٢٨} أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فهم أثبتوا له تعالى ذاتاً وعلماً وجعلوا الذات مع العلم بالنظام الأكمل كافرين^{١٢٩} في الإيجاد والتخصيص من غير^{١٣٠} حاجة إلى صفة أخرى في ذلك. ومنعوا كون العلم تابعاً لوقوع المعلوم، إنما ذلك في العلم الانفعالي الذي هو ظل المعلوم وحكاية عنه. وعلمه تعالى فعليّ وهو ليس ظلاً وحكاية؛ بل هو متبوع، وسبب لوقوع المعلوم فيصالح أن يكون مخصصاً.

والمتكلمون ادّعوا الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الطرفين، فلا يكون مخصصاً وإن كان العلم فعلياً هذا. واعلم أنّ الأفعال الاختيارية لها مبادئ مترتبة أبعدها عنها القوة^{١٣١} المدركة، وهي الخيال والوهم في الحيوان، والعقلي العملي بتوسطهما في الإنسان، وذلك لأن الأفعال الاختيارية يتوقف على تصورهما وملاحظة ترتب جرّ النفع أو دفع الضرر عليها، فإن القصد إلى غير المشعور به محال، والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب^{١٣٢} الفائدة أو ما هو / في

[٨و]

١٢٦ في هامش أ: «فإن قلت: إذا كان العلم تابعاً لمعلوم وحكاية عنه، فكيف يتصور كونه فعلياً وسبباً لوجود المعلوم، وعلى ما مرّ من مذهب الأشاعرة في علمه تعالى. قلنا: العلم من حيث إنّه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخل فيه؛ لكنّه من حيث إنّه يصير وسيلة إلى اختيار الفعل وإرادته، يكون سبباً ومدخلة في وجوده، فكونه تابعاً لنفس المعلوم لا ينافي كونه سبباً لوجوده، على ما صرّح به السيّد الشريف قدس سرّه في الحواشي على الشرح القديم للتجريد.»

١٢٧ في هامش أ: «العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه، كما يتصور أمراً مثل السرير فيوجد، والانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمراً مثل السماء والأرض ثم هو نتصوره، قول أحمد خيالي رحمه في بحث الإرادة.»

١٢٨ أ- على.

١٢٩ ح: كافيًا.

١٣٠ ح- غير.

١٣١ ح- القوة.

١٣٢ ح: يترتب.

حكم التصديق من التخيل والتوهم محال ضرورة، ويليهما قوة الشوق، فإنها تنبعث عن إدراك الملائمة أو المنافرة،^{١٣٣} وهي الرئيسية في القوى المحركة^{١٣٤} كما أن الوهم هي الرئيسة في القوى المدركة، وهو متغاير^{١٣٥} للإدراك؛ لأن الإدراك قد يتحقق بدونه، وبعضهم أثبت بين قوة الشوق وبين المحركة^{١٣٦} الفاعلة قوة أخرى هي مبتدأ العزم والإجماع^{١٣٧} المسمى: بـ"الإرادة"، وهي التي تصمم^{١٣٨} بعد التردد. وفرقوا بين الشوق والعزم بأن الإنسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهي^{١٣٩} كما في تناول الدواء البشع، وكارها لتناول ما يشتهي كالزاهد الذي يكف نفسه عن تناول المحرمات اللذيذة.

ورد بأن العزم والإجماع هو كمال الشوق، وليس نوعا آخر؛ بل الشوق يتأكد حتى يصير عزما وإجماعا، فليس هناك قوة أخرى يكون مبتدأ للإجماع.

فإن قيل: ربّما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما^{١٤٠} في اللذات المحرمة للزاهد الذي يكف نفسه عنها تكلفا، فلا يكون العزم كمال الشوق.

قلنا: لا نسلم أن الزاهد حصل له كمال الشوق؛ بل لو حصل لتباشرها^{١٤١} كيف، ولو صح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادئ الأفعال الاختيارية؛ بل الإرادة المخالفة له في النوع، إذ المفروض أن في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله إلى الجانب المخالف للإرادة، فلا يتحقق الشوق^{١٤٢} إلى جانب الإرادة ضرورة استحالة كون الشيء^{١٤٣} الواحد مشوق الفعل والترك معا في حالة واحدة.

١٣٣ أ ل: المتنافرة؛ ح: المتفكرة.

١٣٤ ح: المتحركة.

١٣٥ ح ل ي: مغاير.

١٣٦ ح: المتحركة.

١٣٧ ح: والاجتماع.

١٣٨ ح: يضحح.

١٣٩ أ: يشتهي.

١٤٠ ح ل- كما.

١٤١ ح ل ي: لياشرها.

١٤٢ أ ل ي- الشوق.

١٤٣ من هنا بدأ نقص نسخة ل.

والحق في ذلك ما ذكره بعض المحققين^{١٤٤} من أنا إذا تصورنا شيئاً لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلاً قويا إليه، فربما لا يعارضه فينا داع إلى الكف عنه فنناوله، وربما نعمل الرؤية فنجد أنّ المصلحة في تركه، وحينئذ فنجد فينا^{١٤٥} ميلاً مخالفاً للأول داعياً إلى خلافه، وربما غلب علينا^{١٤٦} فكفنا النفس عنه مع بقاء الميل الأول بحاله من غير تبدل فيه، كالمنجم المتكلف للتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء الاشتياق^{١٤٧} له، وربما غلب الميل الأول فيترتب عليه الفعل مع^{١٤٨} علمه بما يعطيه الرؤية من المصلحة في الكف وتحقق ميل ما إلى الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة، كالمفهوم الذي يغلبه الحرص، فيأكل ما يعلم ضرره، ويشبه تخالف الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقلي والوهمي والتخييلي في القوة المدركة؛ بل هو مستند إليه، فتلخص من ذلك أنّ فينا ميلين متغايرين: إمّا بالنوع أو بغيره، فإنّ الفعل قد يترتب^{١٤٩} على كل منهما دون الآخر، سواء لم يوجد الآخر أصلاً كالأكل بشهوة من دون ملاحظة المصلحة الفكرية أو وجد وخالفه لكن كان مغلوباً كما مرّ من مثال / المفهوم المباشر لما يحكم عقله بضرّه، فإنّ الفعل فيهما يترتب على الميل الشهواني وكالأكل لما^{١٥٠} لا يشتهيه ولا يتنفر عنه بأن لا يكون لذيذاً ولا بشعاً مثلاً، ولكنه يأكله لما^{١٥١} يلاحظه من المنفعة والأكل للشبع لما فيه من المصلحة، فإنّ الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الأول.

[ظ٨]

وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر، ولا شك إن ترتب الفعل على أحدهما مع تحقق الآخر لا يعقل مع تساويهما؛ بل إنما يكون للغلبة فأيهما غلب على النفس أطاعته القوة المحركة إذا تحققت ذلك، فإن خصص اسم الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن شيء منهما بخصوصه من مبادئ الفعل الاختياري لتحقيقه بدون كل منهما كما عرفت؛ بل يكون حينئذ القدر المشترك بينهما، وهو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس

١٤٤ في هامش ي: «وهو المحقق الدواني في شرح الهياكل النور».

١٤٥ ح: منا.

١٤٦ ح: بما غلب عليه.

١٤٧ ح ي: كمال الاشتهاة.

١٤٨ ح ي+ مع علمه.

١٤٩ ح: ترتب.

١٥٠ ح: بما.

١٥١ ح: بما.

مبدأ له، فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكأنه نظر إلى أنّ الشوق معدود في المبادئ، فينبغي أن يراد منه الميل المطلق وإلا لم يكن هو بخصوصه من المبادئ كما مرّ، ومن جعله غير الشوق فقد خصص الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر ولزمه أن لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت، فلا يزيد المبادئ على الثلاثة، وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغايراً للشوق فيتخيل مقصوده.^{١٥٢}

والحاصل من جميع ذلك أن الميلين متغايران نوعاً أو وضعاً لكن الذي هو من^{١٥٣} مبادئ أمر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ،^{١٥٤} فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق باطل، والحكم باتحادهما نوعاً قول من غير ثبت ودليل، ولا يتوقف المقصود أعني عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك.

فصل: في حياته تعالى

اتفق أهل الملل كلهم على أنه تعالى حيّ، والمستند في إثباتها الدليل السمعي.^{١٥٥}

وقيل: لأنّه عالم قادر، وكل عالم قادر فهو حيّ بالضرورة، لكن اختلفوا في معنى حياته تعالى؛ لأنّها تطلق على صفة تقتضي الحس والحركة الإرادية، ولا يتصور هذا في حقه تعالى ضرورة اختصاصه بالأجسام. فقال بعض المعتزلة:^{١٥٦} إنّما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر، وإليه ذهب الحكماء أيضاً. وقال جمهور من الأشاعرة والمعتزلة: إنّها صفة توجب صحة العلم والقدرة.^{١٥٧} وقال الإمام الرازي: حياته تعالى عبارة عن كونه على الوجه الأرفع الأتم الذي يليق بجلال ذاته وكمال صفاته.

١٥٢ - وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغايراً للشوق فيتخيل مقصوده.

١٥٣ - من.

١٥٤ - ح- والرسوخ.

١٥٥ - ح: اليقيني.

١٥٦ - في هامش ح: «وهو أبو الحسين البصري.»

١٥٧ - في هامش أ: «ثم نقل عن واحد من أهل بيت النبوة وأراد به الإمام محمد الباقر على النبيّ عليه وعلى آبائه الكرام الصلوة والسّلام أنّه قال: ونعم ما قال: هل يسمّى عالماً وقادراً، ملا جلال.» وانظر: إثبات الواجب الجديد لملا جلال الدين الدواني، ١٥٨.

والحق ما قاله بعض من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم^{١٥٨}: هل سمِّي عالما وقادرا
إلاَّ أنَّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق
مصنوع مثلكم مردود إليكم، والباري واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل / الصغار تتوهم [٩ و]
أن الله تعالى زُبَاتَيْن، فإن ذلك كمالها، ويتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما ولا يكونان
له، وهكذا حال^{١٥٩} العقلاء فيما يصفون الله تعالى به^{١٦٠} وإلى الله المفزع،^{١٦١} انتهى.

والسرّ في ذلك أن التكليف بمعرفة الله تعالى إنّما هو بحسب وسع المكلف وطاقته^{١٦٢}
لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢٨٦ / ٢]، ووسع المكلفين وطاقتهم^{١٦٣}
أن يعرفوه ويثبتوا له^{١٦٤} الصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة عن
انتسابها إليهم. ولما كان الإنسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف
بأن يعتقد أن تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان
بأن يعتقد أنه تعالى واجب لذاته لا لغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات،
مريد لجميع الكائنات، وهكذا في سائر الصفات. ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد
مثاله ومناسبة فيه بوجه ما، ولو كلف به^{١٦٥} أمكنه تعقله^{١٦٦} بالحقيقة.

فصل: في سماعه وبصره تعالى

والمستند في إثباتهما الأدلة السمعية، فإنهما مما علما بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فإن القرآن^{١٦٧} قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ إنّه تعالى سميع

١٥٨ ح ي+ وعلى آله.

١٥٩ ح: قال.

١٦٠ أ: يصفونه تعالى.

١٦١ في هامش أ: «أقول يعضد ذلك قوله تعالى: ﴿سُبْحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، [الصفات، ٣٧ / ١٨٠] محمد
الشيرازي.» وانظر: مكتبة سليمانية، چورلولو على باشا، ٣٠٤، ورق ١٣٨ / و.

١٦٢ ح: طاعته.

١٦٣ ح: طاعتهم.

١٦٤ ح: يثبتونه.

١٦٥ ح- به.

١٦٦ ح: تعلقه.

١٦٧ ح ي- والمستند في إثباتهما الأدلة السمعية فإنهما مما علما بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن

بصير، والقرآن^{١٦٨} والحديث مملوٌّ به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله. وأيضاً قد انعقد الإجماع على ذلك، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات^{١٦٩} الدينية. واختلف في أنّهما صفتان زائدتان أو هما راجعان إلى العلم، فسمعه عبارة عن علمه بالمسموعات وبصره عبارة عن علمه بالمبصرات.

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله^{١٧٠} والحكماء إلى أنّهما راجعان إلى العلم. وسائر المتكلمين إلى أنّهما صفتان زائدتان كسائر الصفات، والظاهر أنّهما صفتان زائدتان مغايرتان^{١٧١} للعلم على ما يدل عليه ظواهر النصوص، فإنّه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات مع أنّه لم يثبت بإزائها فيه تعالى صفة أخرى، فلو كانا راجعين إلى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات في عدم التعريض لإثباتهما بخصوصيهما وتسميتهما^{١٧٢} باسم مخصوص. وينبغي أن يعلم كما أنّ ذاته تعالى لا تشبه ذات الخلق، فكذا صفاته العلى لا تشبه صفات الخلق، يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق، لا يحجب سمعه بعد، ولا يدفع رؤيته ظلام، يرى من غير حذقة وأجفان، ويسمع من غير أصمخة، وإذا كان كما يعلم من غير قلب ويبطش بغير جارحة، والاحتياج إلى الآلة في هذه كلها إنّما هو / في حقنا لقصورنا وعجزنا دون حقه تعالى، فإنّه تعالى يدرك جميع الجزئيات المبصرة والمسموعة وغيرها^{١٧٣} بذاته لا بتوسط الآلات، فاندفع به^{١٧٤} ما استدل به بعضهم على نفي السمع والبصر من أنّهما تأثر الحاسة^{١٧٥} عن المسموع والمبصرات ومشروطان به، والتأثر محال في حقه تعالى.

[٩٥]

القرآن.

١٦٨ ح: والقرآن.

١٦٩ ح: الضرورة؛ ي: الضرورات.

١٧٠ أ- رحمه الله.

١٧١ أ: مغايرتان.

١٧٢ ح: وتسميته تعالى.

١٧٣ ح: غيرهما.

١٧٤ أ- به.

١٧٥ ح: الحاسية.

فصل: في كلامه تعالى

قد تواتر إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم، فإنهم يثبتون له تعالى الكلام ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهي عن كذا، وكل ذلك من أقسام الكلام، ولا يختلج في وهمك أن صدق الأنبياء عليهم السلام موقوف على تصديق الله تعالى إياهم، وتصديقه تعالى إياهم إخباره عن كونهم صادقين، والإخبار كلام خاصّ بإثبات الكلام لله تعالى بصدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكون دوراً، فإن تصديقه تعالى إياهم كما يكون بالإخبار يكون بإظهار المعجزة الخارقة للعادة على وفق دعواهم كالقرآن الذي يعلم^{١٧٦} أولاً؛ أنه معجزة خارجة عن قوة البشر.

ثم يعلم به صدق الدعوى، فإنه يدل على صدقهم، فإنه إذا قال رسول الملك له: إن كنت صادقاً في أنني رسولك فخالف عادتك وقم من مقامك، فقبل الملك وقام من مقامه حصل اليقين العادي بأنه رسول له من غير حاجة إلى إثبات كونه متكلماً، فإذا ثبت النبوة ثبت الكلام والأحكام التي هي فرع الكلام بقول النبي صلى الله عليه وسلم، فإثبات النبوة يتوقف على إثبات علمه واختياره. وإن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداءً أو بواسطة لتكون المعجزة التي هي فعل الله تعالى قد أظهرها عن علم واختيار في يد الرسول أو لسانه ويدل على صدق الرسول في دعواه.

واعلم أنهم اختلفوا في حقيقة كلامه تعالى وقدمه وحدوثه؛ لأن ههنا قياسين متعارضين، أحدهما؛ أن كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له وهو^{١٧٧} قديم، فكلامه تعالى قديم، وثانيهما؛ أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو^{١٧٨} كذلك، فهو حادث، فكلامه^{١٧٩} تعالى حادث، فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع اجتماع^{١٨٠} النقيضين.

١٧٦ أ+ به.

١٧٧ أ- وهو.

١٧٨ ح: كان.

١٧٩ ح: فكلام الله.

١٨٠ أ- اجتماع.

فذهب بعض المعتزلة إلى أنّ المؤلف من الحروف لما لم يصح قيامه به تعالى فكلامه عبارة عن إيجاد ذلك المؤلف في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو نفس النبي صلى عليه السلام أو لسانه. فهم صححوا القياس الثاني وقدحوا في صغرى القياس الأول، وذهب بعض آخر منهم: وهم الكرامية إلى أنّ هذا المؤلف مع / حدوثه قائم بذاته تعالى. [١٠] فجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، فهؤلاء صححوا القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول.

وذهب الحنابلة إلى أنّ هذا المؤلف المركب من الأصوات والحروف المتعاقبة قديم قائم بذاته تعالى. وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف. وهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنّ كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف؛ بل هو معنى قائم بذاته تعالى، وحمل جمهور تابع الشيخ المعنى في كلامه على ما يقابل اللفظ وسموه^{١٨١} بـ"الكلام النفسي"، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، وذلك المعنى المقابل لللفظ قديم والألفاظ الدالة عليه حادثة، وليست بكلام حقيقة؛ بل تسميتها بـ"الكلام" إنّما هي على سبيل التجوز، فهؤلاء صححوا القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني.

وردّه صاحب المواقف زعماً منه أنّ هذا يستلزم مفسدات كثيرة كعدم تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مع أنّه علم من الدين ضرورة؛ إنّ كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم كون المقرّ والمحفوظ المسموع كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدّي بما هو كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك من المفسدات التي لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية.

قال: فوجب حمل كلام الشيخ على أنّ المراد بالمعنى هو الأمر القائم بالغير، فيكون الكلام النفسيّ عنده أمراً شاملاً لللفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما قيل: من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: إن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث^{١٨٢} دون الملفوظ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالف لما عليه متأخرو الأصحاب^{١٨٣} إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته.^{١٨٤}

وقد سبقه إلى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بـ"نهاية الإقدام في علم الكلام"، وأورد على ما ذكره من المفاسد أن منكر كلامية ما بين دفتي المصحف إنما يكفر إذا قال: إنه من مخترعات البشر، وأما إذا اعتقد أنه من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه تعالى حقيقة وقائم بذاته، ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى، فلا يكفر أصلاً كيف لا، والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام، / وأيضاً أكثر الأشاعرة الذين عبر عنهم بمتأخري الأصحاب على ذلك. وأورد أيضاً على ما اختاره من قدم اللفظ وأن الترتيب فينا لقصور الآلة أنه أمر خارج عن طور العقل، وهو من قبيل أن يقال يمكن أن يكون حركة لا يتعاقب أجزاؤها، وإنما يتعاقب أجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الآلة، بل كيف يتصور أن يكون الصفة^{١٨٥} القديمة القائمة بذاته تعالى، والأصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة، حتى يصح أن يقال: إن تلك الأصوات قائمة به تعالى من غير ترتب، وفينا مترتبة لقصور الآلة.

ثم قال^{١٨٦} الأستاذ العلامة الدواني: لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة، هي أن صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام، وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي المؤلفة لنا في الخيال، وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: إن صفة التكلم القائمة^{١٨٧} بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات، وكلامه تعالى هي الكلمات^{١٨٨} التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة. وهذا الكلام الأزلي خطاب متوجه إلى مخاطب مقدر، وامتيازه عن العلم ظاهر، فإن كلام غيره تعالى معلوم له تعالى، وليس كلامه كما أن كلام غيرنا معلوم لنا

١٨٢ ح: حادثة.

١٨٣ ح: المتأخرون والأصحاب.

١٨٤ ح: حقيقته.

١٨٥ ح: صفة.

١٨٦ ح: ي: وقال.

١٨٧ ح: ي: القائم.

١٨٨ ح- وكلامه تعالى هي الكلمات.

وليس كلامنا. وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب إليه الحكماء^{١٨٩} من أن كلامه تعالى علمه، ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من أن كلامه الأصوات والحروف وما يشمل الأصوات والحروف والمعاني^{١٩٠} ولا ما هو المشهور عن الأشعري من أن كلامه المعنى المقابل لللفظ؛ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعري كما يظهر بالتأمل الصادق. ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه أيضا واحدا مشتتلا على أقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والإخبارات والإنشاءات. ولما كان كلامه أزليا كان الخطاب فيه متوجها إلى المخاطب المقدر؛ إذ لا مخاطب موجود في الأزل، فيكون المعنى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة إلى المخاطب^{١٩١} المقدر فلا إشكال^{١٩٢} في ورود بعضها بصيغة الماضي^{١٩٣} وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال.

فصل: في أفعاله تعالى

ذهب أهل الحق إلى أنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى وأن كل موجود سواء سواء كان جوهرًا أو عرضًا قليلا أو كثيرا صغيرا أو كبيرا خيرا أو شرا نفعًا أو ضرا إيمانًا أو كفرا طاعة أو عصيانًا أو غيرها فإنه واقع بقدرته وإرادته فائض من عدله على أحسن الوجوه وأشرفها وأتمها / وأكملها، ولا يمكن ولا يتصور الأشرف والأكمل مما وقع، إذ لو أمكن لكان هو الواقع بقدرته [١١] لا هذا؛ لأنه تعالى كان يعلمه ويقدر عليه بشمول علمه وعدم انتهاء قدرته وتنزهه^{١٩٤} عن البخل والسفه، فما دام يمكن للعالم القادر فعل الأشرف والأكمل لا يفعل الأخس الناقص إلا إذا كان بخيلا أو سفيها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فعلى هذا يكون الأفعال الاختيارية للعباد واقعة بقدرته تعالى مكسوبة لهم، والمراد بالكسب هو مقارنة^{١٩٥} قدرة العبد وإرادته للفعل من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له.

١٨٩ ح- الحكماء.

١٩٠ ح- والمعالي.

١٩١ ح: الزمان.

١٩٢ ح- إشكال.

١٩٣ ح ي: المضي.

١٩٤ ح: تنزيه.

١٩٥ ح: مقارنته.

والمستند في ذلك من النقل قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ [الانعام، ١٠٢/٦] أي: ممكن بدلالة العقل، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل، ١٧/١٦] في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة، فيجب أن يحمل على العموم لا إنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه؛ لأن كل حيوان عند المخالفين كذلك، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات، ٩٦/٣٧] أي: عملكم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر، ٤٩/٥٤]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾ [الحشر، ٥٩/٢٤]، فإن الحصر يدل على أنه لا خالق سواه، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد، ١٦/١٣].

وقوله عليه السلام: «ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن». ومن العقل هو أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدر والاختيار لا يكون إلا كذلك، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، ١٣-١٤/٦٧]، فإنه صريح في أن الخلق يستلزم العلم، واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشمل على سكنات مختلفة وعلى^{١٩٦} حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ^{١٩٧} ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم؛ بل لو سئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد^{١٩٨} الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر.

قال أكثر المعتزلة: إن فعل العبد واقع بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب؛ بل باختياره، وإن العلم بذلك ضروري لا حاجة له إلى الاستدلال، فإن كل واحد يجد من نفسه التفرقة بين حركة^{١٩٩} المختار / والمرتعش، والصاعد باختياره إلى المنارة^{٢٠٠} والساقط منها.

[١١ظ]

١٩٦ ح- على.

١٩٧ أ- وبعضها أبطأ.

١٩٨ ح: تحويل.

١٩٩ ي: حركتي.

٢٠٠ ح: إلى المفازة.

والجواب: إنَّ الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروريٌّ، لكنَّه عائد إلى وجود القدرة المنضمة إلى الاختيار في الأولى وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها.

فصل: في أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض

ذهب المتألهون والأشاعرة والحكماء إلى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، وهو الذي يكون باعثا على إقدام الفاعل على الفعل، واحتجوا عليه بأنَّه لو كان فعله تعالى لأجل غرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنَّه لا يصلح غرضا للفاعل إلَّا ما هو^{٢٠١} أصلح له من عدمه؛ لأنَّ ما^{٢٠٢} استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لم يكن باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة، فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أحسن بالفاعل من تركه وأصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإذاً يكون الفاعل^{٢٠٣} مستكملا بوجوده وناقصا بدونه.

أجاب عنه المعتزلة القائلون بوجود كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض: بأن الغرض لا يجب أن يكون عائدا إلى الفاعل ليلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال؛ بل يجوز أن يكون عائدا إلى غيره، فلا يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون غرضه عائدا إليه؛ بل ذلك لتعالیه عن الضرر، والانتفاع محال في حقه تعالى. وإنما يعود غرضه إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم^{٢٠٤} ودفع مفاسدهم، وذلك لا ينافي كونه غنياً غير مستكمل. وردَّ ذلك بأن الإحسان إلى العباد وعدمه إن كانا متساويين بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون^{٢٠٥} باعثا له تعالى على الفعل لما مر، وإن كان الإحسان أولى به تعالى من عدمه يلزم الاستكمال.

٢٠١ - أ- هو.

٢٠٢ - من هنا بدأت نسخة ل.

٢٠٣ - أ- الفاعل.

٢٠٤ - ي: مطالعهم.

٢٠٥ - أ- أن يكون.

واحتج المعتزلة على وجوب كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنه قبيح بالضرورة، يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالماً^{٢٠٦} بقبحه واستغناؤه عنه،^{٢٠٧} فلا بدّ إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره دفعا للعبث والنقص.

والجواب: إنّ العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى لكونه^{٢٠٨} / حكيما مشتملة على حكم ومنافع لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته، وليست تلك المنافع أسبابا باعثة على إقدامه حتى يلزم استكماله بها؛ بل يكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها، فلا يلزم كون شيء من أفعاله عبثا وخاليا عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥٦ / ٥١]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون، ٢٣ / ١١٥] وغير ذلك فهو محمول على الغايات^{٢٠٩} والمنفعة دون الغرض، فإن الغاية أعم من الغرض.^{٢١٠}

[١٢]

فصل: في أنه لا قديم سوى الله تعالى

قد تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام بأن العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته العلى^{٢١١} من الجواهر والأعراض حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن بعدية حقيقية، وأجمع على ذلك أهل الملل ونطق به الوحي الإلهي على وجه لا يقبل التأويل إلا بوجه بعيد، وخالف في ذلك الفلاسفة قائلين^{٢١٢} بأن من الجواهر والأعراض ما هو قديم غير مسبوق بالعدم، وهو العقول والنفوس السماوية والأجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل والضوء^{٢١٣} وأصل الحركة والوضع^{٢١٤} بمعنى أنها متحركة حركة متصلة من الأزل إلى الأبد إلا أن كل حركة يغرض

٢٠٦ - أ- عالما.

٢٠٧ - أ- عنه.

٢٠٨ - ح: بكونه.

٢٠٩ - ح ل ي: الغاية.

٢١٠ - ح + ثم الله اعلم.

٢١١ - ح: العلية.

٢١٢ - ح: القائلون.

٢١٣ - ح- والضوء.

٢١٤ - ح ل ي: والوضع وأصل الحركة.

من حركاتها فهي مسبوقه بأخرى، فيكون حادثه^{٢١٥} وهيولى الأجسام العنصرية،^{٢١٦} والأنواع المتولدة^{٢١٧} كنوع الإنسان.

وأثبت الثنوية من المجوسى قديمين: هما النور والظلمة، وقالوا: تولد العالم من امتزاجهما والحرثانيون^{٢١٨} منهم أثبتوا قدماء خمسة، اثنان: منها حيّان فاعلان وهما^{٢١٩} البارى تعالى والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعل غير حي هو^{٢٢٠} الهيولى، واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين، وهما الدهر والخلاء، قالوا: عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها، فحصل من اختلاطهما أنواع المكوّنات، ولما كان القول بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مخالفا لما تواتر من الأنبياء عليهم السلام ونطق به الوحي وانعقد عليه الإجماع كان كفرا محضاً.

وأيضاً قول الفلاسفة بقدم نوع الإنسان وعدم تناهي أشخاصه المتعاقبة مع قولهم بتناهي الأبعاد الجسمانية يستلزم إنكار الحشر الجسماني الذي هو من ضروريات دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ضرورة امتناع حشر الأجسام الغير المتناهية^{٢٢١} في مسافة متناهية، وإنكار شيء من ضروريات الدين كفر بالإجماع.

[١٢ظ] فلا بد لنا^{٢٢٢} من إيراد ما استدلوا به على ذلك وبيان فساد مقدماته / وتحقيق ما هو الحق فيها^{٢٢٣} لئلا يبقى للاعتقاد^{٢٢٤} عليهما مجال ولا يقع الناظر فيها بعد ذلك في الضلال، والله الهادى^{٢٢٥} إلى سواء الطريق ومنه أسأل^{٢٢٦} السداد والتوفيق.

٢١٥ ح: خاصة.

٢١٦ في هامش أ: «(صورتها الجسمية بنوعها وصورتها النوعية قبل بجنسها وقبل بنوعها).»

٢١٧ ح ل: المتوالدة.

٢١٨ ح: الحربائون.

٢١٩ ح ي: هو.

٢٢٠ أ ل ي: هي.

٢٢١ ح: المتناهي.

٢٢٢ ح ي: فلا بد بنا.

٢٢٣ ح: منها.

٢٢٤ ح: للاعتقاد.

٢٢٥ أ- الهادي.

٢٢٦ ح+ الله.

قال الحكماء: إنَّ العالم لو كان حادثاً لكان حدوثه موقوفاً على أمر حادثٍ مختصّ بوقت حدوثه؛ إذ لو لم يتوقف عليه وكان جميع ما يتوقف عليه حدوثه حاصلًا قبل ذلك الوقت لزم الترجيح^{٢٢٧} بلا مرجح؛ لأنَّ اختصاص حدوثه بذلك الوقت دون ما عداها من الأوقات تخصّص بلا مختصّ، والكلام في ذلك الأمر الحادث واختصاصه بوقت معين كالكلام في الحادث الأول،^{٢٢٨} ويلزم التسلسل وهو محال.

وأجاب عنه بعض المحققين بما حاصله أن حدوثه لا يتوقف على أمر حادث؛ بل جميع ما لا بد منه في حدوثه حاصل في الأزل، واختصاص حدوثه بوقت الحدوث دون ما عداها من الأوقات إنّما هو لأجل أن لا وقت قبل ذلك الوقت، فلا يلزم الترجيح^{٢٢٩} من غير مرجح، فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح^{٢٣٠} هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم،^{٢٣١} ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد^{٢٣٢} التوهم، فطلب الترجيح^{٢٣٣} في تلك الأجزاء لوقوع^{٢٣٤} الأثر من الأحكام الوهمية في الأمور الفرضية الصرفة، وأنّها غير مقبولة أصلاً.

وأورد عليه بأنّ هذا الكلام على تقدير تمامه إنّما يدل على أن لا يطلب الترجيح^{٢٣٥} فيما بين الأوقات التي قبل وقت الحدوث إذ لا زمان هناك لا في الأوقات^{٢٣٦} التي بعده، فاختصاص الحدوث^{٢٣٧} بهذا الوقت دون ما عداها من الأوقات التي بعده ترجيح^{٢٣٨} بلا مرجح.

أقول: قد ظهر من تقرير جواب المحقق أنّ الكلام في أول الحوادث الذي يتوقف عليه جميع ما عداها من الحوادث أزمنة كانت أو غيرها كالعقل الأول على زعمهم، فحينئذ نقول: لا

٢٢٧ ح: الترجيح.

٢٢٨ ح: الدور.

٢٢٩ ح: الترجيح.

٢٣٠ ح: الترجيح.

٢٣١ ح: معدوم.

٢٣٢ ح: إلا مجرد.

٢٣٣ ح: الترجيح.

٢٣٤ ح: بوقوع.

٢٣٥ ح: الترجيح.

٢٣٦ ح: من الأوقات.

٢٣٧ أ- الحدوث.

٢٣٨ ح: ترجيح.

يمكن حدوث^{٢٣٩} مثل هذا الحادث في الأوقات التي بعد وقت حدوثه حتى يطلب وجه ترجيح^{٢٤٠} حدوثه في ذلك الوقت على حدوثه في الأوقات التي بعده، إذ لو أمكن حدوثه بعد ذلك الوقت لزم تقدم الموقوف، وهو ذلك الوقت على الموقف عليه، وهو هذا الحادث بالزمان، واللازم ظاهر الفساد.

بيان الملازمة: إن ذلك الوقت متقدم على كل واحد من الأوقات التي بعده بالزمان على ما صرح به الفلاسفة من أن سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض سبق زماني فيكون متقدماً أيضاً على الحادث المقارن حدوثه مع شيء منها، لأن المتقدم على الشيء بالزمان متقدم على ما مع / ذلك الشيء بالزمان بالضرورة.

[١٣و]

فإن قلت: على ما اخترتم من كون جميع ما لا بد منه في حدوث الحادث وهو علته التامة حاصلًا في الأزل يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وأنه ممتنع على ما بين في موضعه.

أقول: امتناع تخلف المعلول عن علته التامة على ما بينه إنما هو لاستلزامه الترجيح^{٢٤١} بلا مرجح باعتبار الأزمنة، فإذا لم يلزم الترجيح^{٢٤٢} بلا مرجح باعتبار الأزمنة كما^{٢٤٣} فيما نحن فيه فلا امتناع في ذلك التخلف.

ثم أقول: إذا كان الفاعل مختارًا وتعلق في الأزل إرادته بوجود الحادث فيما لا يزال من الأوقات الآتية^{٢٤٤} يلزم أن يوجد المعلول فيما لا يزال دون الأزل ضرورة أن القدرة تؤثر على وفق الإرادة، ويكون مرجح تعلق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم، فحينئذ لا يلزم التخلف، إذ مقتضى العلة هو وجود المعلول فيما لا يزال، فوجب أن لا يوجد إلا فيما لا يزال، إذ لو وجد في الأزل لم يكن ذلك الوجود على ما اقتضاه العلة التامة، ولعل هذا هو التخلف، إذ تحقق العلة التامة ولم يتحقق^{٢٤٥} ما هو معلوله ومقتضاه.

٢٣٩ ح: حدوثه.

٢٤٠ ح: ترجيح.

٢٤١ ح: الترجيح.

٢٤٢ ح: الترجيح.

٢٤٣ ح- كما.

٢٤٤ ح- الآتية.

٢٤٥ ل- لم يتحقق.

إن قيل: بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة^{٢٤٦} لو كانت العلة التامة الأزلية مقتضية في الأزل لوجود الحادث فيما لا يزال لوجب أن يتحقق وجود الحادث فيما لا يزال في الأزل، وذلك يستلزم أن يكون الحادث فيما لا يزال أزليا، إذ لا معنى للأزلي إلا ما يكون وجوده متحققا في الأزل بوجه من الوجوه، ويستلزم أيضا اجتماع اللإيزال مع الأزل وكلاهما بين البطلان.

فأقول: لا نسلم ذلك، بل الأمر بالعكس، إذ المعنى من كون وجود الحادث فيما لا يزال كونه مسبوqa بالأزل وعدم تحققه فيه أصلا، فإذا كانت العلة التامة الأزلية^{٢٤٧} مقتضية في الأزل لوجود الحادث فيما لا يزال ووجب أن لا يتحقق وجود الحادث في الأزل بوجه من الوجوه، وإلا لزم تخلف المقتضى عن علته التامة على ما بينا آنفا.

نظير ذلك بوجه^{٢٤٨} إن العلة التامة لجسم ما إذا كانت مقتضية له على مقدار معين من الطول كزراع مثلا، فلا بد أن لا يوجد ذلك الجسم إلا على هذا المقدار دون أطول منه أو أقصر، وإلا لم يكن المتحقق مقتضى العلة التامة؛ بل يكون تحققه بلا سبب يقتضيه، ويكون مقتضى العلة التامة متخلفا عنها.

فإن قيل: لو كانت العلة الأزلية مقتضية لوجود الحادث فيما لا يزال لكان وجود الحادث متوقفا على حضور اللإيزال الذي هو الزمان الحادث، وذلك يستلزم أن يكون ما فرضناه علة تامة علة ناقصة. وأيضا نقل الكلام إلى العلة / التامة لذلك الحادث فيكون أيضا حادثة، فيلزم التسلسل المهروب عنه، وقد استصعب هذا.^{٢٤٩}

أقول: ليس معنى اقتضاء العلة الأزلية لوجود الحادث فيما لا يزال أن اللإيزال أمر ممتدّ موجود تقتضي العلة تحقق الحادث في جزء منه على ما يتوهم حتى يلزم ما ذكرتم؛ بل معناه على ما أوامنا إليه أنفا اقتضاء العلة مسبوقية وجود الحادث بالأزل وعدم تحققه فيه، وذلك لا يقتضي تحقق شيء يكون ظرفا لوجود الحادث كما أن عندكم كون الواجب تعالى موجدا في

[١٣ظ]

٢٤٦ - أ- التامة.

٢٤٧ - ح- الأزلية.

٢٤٨ - أ- بوجه.

٢٤٩ في هامش أ: «السيد الشريف واستاذنا ملا ميرزجان».

الأزل للعالم لا يقتضي تحقق شيء يكون ظرفاً لإيجاد العالم، كيف وذلك الشيء يكون أيضاً من جملة العالم، فلو اقتضى الإيجاد في الأزل تحقق شيء يقع الإيجاد فيه لا يقتضي تحقق شيء آخر يقع إيجاد ذلك الشيء فيه، وهلمّ جرّاً؛ بل معنى كونه تعالى موجداً في الأزل عدم مسبقية إيجاده بالعدم، وظاهر أنّ هذا لا يقتضي تحقق شيء يكون الإيجاد واقعاً فيه، فعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورين. ولا يختلج في وهمك أنّه إذا لم يقتض كونه العلة التامة الأزلية مقتضية لوجود المعلول فيما لا يزال وجود أمر ممتدّ يكون العالم واقعاً في جزء منه، فلا يكون تأخر وجود العالم عن علته التامة الأزلية زمانياً؛ بل يكون مقروناً به غير متراخٍ عنه، فلا يكون العالم حادثاً بالزمان؛ بل قد^{٢٥١} يكون قديماً، وهو خلاف ما ادّعيتم.

لأنّا نقول: لا نعني بالحادث الزماني ما يكون مسبقاً بالزمان ومتأخراً عنه على ما يتوهم، وإلّا لم يكن إثبات كون كل من الزمان والحركة التي يكون الزمان مقدارها والجسم المتحرك^{٢٥٢} بتلك الحركة حادثاً ضرورة عدم مسبقية شيء منها بالزمان؛ بل المراد بالحدوث الزماني هنا على ما أشرنا إليه في فواتح المبحث هو المسبقية بالعدم.

قال صاحب المواقف: إنّ الحادث هو المسبوق بالعدم، أي: يكون عدمه قبل وجوده، فيكون لوجوده أول، هو معدوم قبله.

وقال الشارح^{٢٥٣} قدّس سره: هذا هو المسمّى بـ"الحادث الزماني" ويقابله "القديم الزماني" انتهى. فحيث نقول: لا يلزم من عدم تراخي العالم بالامتداد الزماني عن علته التامة الأزلية كونه قديماً، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن مسبقاً بالعدم ولم يكن لوجوده أول وهو ممنوع؛ بل الحقّ إنّ لا وجود للزمان إلّا مع أول وجود العالم، وعنده ينقطع الامتداد الزماني، لكن الوهم لما اعتاد بالزمان وحبس فيه لا يقدر على أن يتصور عدم الزمان بالكلية. ويزعم^{٢٥٤} أنّه على تقدير عدم الزمان / أو^{٢٥٥} عدم العالم بالكلية يكون في عدم الصرف والليس المحض^{٢٥٦} وكتم الانتفاء أمر

[١٤و]

٢٥٠ ل- وجود.

٢٥١ ح- ل- قد.

٢٥٢ ح: المحرك.

٢٥٣ ل: شارح المواقف؛ ح: السيد الشريف.

٢٥٤ ح- يزعم.

٢٥٥ ح+ على.

٢٥٦ ح- المحض.

ممتد من الأزل إلى الأبد، كما أنه لما استأنس بالبعد المكاني، ووقوع كل واحد من الجسمانيات في جزء منه لا يقدر على أن يتصور انقطاع البعد عند حدّ وطرف لا يتجاوز عنه، ويزعم أنّ هذا البعد ممتدّ إلى غير النهاية في جميع الجهات ومجموع الجسمانيات واقعة^{٢٥٧} في جزء منه مع أنّ الأبعاد كلها متناهية، فحكم الوهم بلا تناهي الامتداد الزمني كحكمه بلا تناهي الامتداد المكاني، فكما لا عبرة بحكمه في الامتداد المكاني كذلك لا عبرة بحكمه في الامتداد الزمني وعدم تناهيه، فالوقت والامتداد الزمني إنّما هو حيث وجد العالم، فكما^{٢٥٨} لا يعد خارجا عن الفلك المحدد للجهات حتى يمكن بسببه كون المحدد تحت شيء كذلك لا امتداد ولا زمان قبل وجود العالم وحدوثه، حتى يمكن بسبب كون حدوث العالم متراخياً عن شيء؛ بل التراخي إنّما هو لأجزاء العالم بعضها عن بعض، كما أنّ التحيّة إنّما هو لما في جوف المحدد بعضه لبعض. وتقدم الواجب تعالى شأنه على العالم ليس زمانياً، بمعنى كونه تعالى واقعا في زمان سابق، وكون العالم واقعا في زمان لاحق، إذ الواجب منزّه عن كونه واقعا في شيء من الزمان على ما صرح به الفلاسفة أيضا، فإنهم ينفون كون الواجب والعقول واقعا في شيء من الأزمنة ومحبوسا^{٢٥٩} به؛ بل تقدمه تعالى وجود العالم نحو آخر من التقدم سماه بعضهم ذاتيا، ومعنى كونه تعالى موجدا في الأزل للعالم فيما لا يزال أنّه تعالى أوجد من اللّيس المطلق آيسا، ومن اللاشيء المحض شيئا، ومن العدم الصرف^{٢٦٠} وجودا فيكون وجوده مسبوقا بالعدم، ويكون له ابتداء لا يجمع معه، ولا معنى لكون العالم لايزالآ سوى هذا، كما أنّه لا معنى لكونه تعالى أزليا سوى أنّ ليس وجوده مسبوقا بالعدم ولا ابتداء له.

وإذا أتقنت ما تلونا عليك من الحق سهل لك دفع الشكوك المذكورة فيما سبق، وظهر لك أيضا أنّه على هذا لا يلزم من كون العالم حادثا تعطيل الواجب تعالى في الأزل عن الفعل^{٢٦١} والإيجاد، إذ الإيجاد أزليّ وإن كان المعلول الموجود حادثا ولايزالآ، وإنّما يتصور التعطيل إذا كان الإيجاد أيضا حادثا لايزالآ وليس كذلك.

٢٥٧ ح: واقع.

٢٥٨ أ: فلما.

٢٥٩ أ: محبوسة.

٢٦٠ ح- الصرف.

٢٦١ ح: العقل.

قالوا: ^{٢٦٢} الزمان قديم، إذ لو كان حادثا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل فيها ^{٢٦٣} مع البعد، وكل قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد يكون زمانيا، فيلزم أن يكون قبل الزمان / زمان؛ إذ القبلية والبعدية الزمانية إنما يعرضان لأجزاء الزمان أولا وبالذات، ولما عداها بواسطتها، ولما لم يكن عدم الزمان زمانا كان تقدمه وقبليته باعتبار الزمان، فيجب مقارنته لزمان يكون تقدمه باعتباره، فيكون الزمان موجودا حين فرض كونه معدوما، هذا خلف. وإذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة، فكذا الجسم الذي هو محل الحركة.

والجواب: إننا لا نسلم أن تقدم عدم الزمان عليه زمانياً قولكم: كل قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد يكون زمانيا. قلنا: إن بعض أجزائه متقدم على بعض ^{٢٦٤} ولا يجامع القبل مع البعد مع أنه ليس زمانيا واقعا بسبب الزمان؛ بل هو تقدم بالذات، فليكن تقدم عدم الزمان أيضا من هذا القبيل. ولهم دلائل أخر ضعيفة لا يحتمل هذه الرسالة إيرادها ودفعها. ثم إن الحكماء لما زعموا بطلان كون العلة التامة للحادث قديمة حكموا بأن علة التامة حادثة، ولتلك العلة التامة الحادثة أيضا علة تامة حادثة، وهكذا.

ولما كان وجود الأمور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود محالا عندهم برهان التطبيق وغيره التزموا كون تلك العلل الغير المتناهية الحادثة متعاقبة غير مجتمعة في الوجود زعما منهم أن برهان التطبيق وغيره لا يجري في الأمور الغير المجتمعة في الوجود، ومن ذلك لزهم القول بالحركة السرمدية وقدم الزمان وقدم الأفلاك وما فيها. وأنت خبير بأن البرهان الذي ذكر في أوائل الرسالة يبطله، فإنه يدل على بطلان وجود الأمور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة، وسواء كانت مترتبة أو غير مترتبة.

ونقول: إن برهان التطبيق جارٍ فيه ويبطله أيضا؛ إذ تطبيق الأمور الغير المتناهية المترتبة بعضها على بعض في العقل والوهم لا يتوقف على كون أحادها مجتمعة في الوجود الخارجي. والتطبيق المعبر فيه إنما هو العقلي والوهمي دون الخارجي.

٢٦٢ في هامش أ: «دليل آخر للحكماء على قدم العالم.»

٢٦٣ ح ي: فيها القبل.

٢٦٤ ل: قلنا إن أجزاء الزمان بعضها متقدم على بعض؛ ح: قلنا إن أجزاء بعضها متقدم على بعض؛ ي: قلنا إن بعض أجزائه متقدم على بعض.

فإنَّ حاصله أنَّه لو وجد الأمور الغير المتناهية المترتبة لا يمكن أن يفرض من واحد معين منها إلى غير النهاية جملة ومما^{٢٦٥} قبله بعدد متناهٍ إلى غير النهاية جملة ومما بعده متناهٍ جملة^{٢٦٦} أخرى، فيحصل هناك جملتان غير متناهيين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناهٍ. ثم نطبق إحداهما على الأخرى بأن نفرض ونتوهم / الجزء الأول من إحداهما بإزاء الجزء الأول من الأخرى والثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث، وهلمَّ جرَّاء، فإن وقع^{٢٦٧} بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلاَّ بأن يوجد جزء من الزائد لا يكون بإزائه جزء من الناقص لزم تناهي الناقص والزائد لا تزيد^{٢٦٨} عليها إلاَّ بعدد متناهٍ، فيلزم تناهيها أيضا ضرورة كون الزائد على المتناهي بعدد متناهٍ متناهيًا.

[١٥]

فإن قلت: تطبيق الجملتين على هذا الوجه^{٢٦٩} يتوقف على وجودهما وعلى امتياز أحادهما الغير المتناهية بعضها عن بعض، فلو لم يكن الأحاد مجتمعة في الوجود الخارجي وكان بعضها معدوما في الخارج حين وجود بعض آخر لم يكن الجملتان موجودتين في الخارج ضرورة توقف وجود الكل على وجود جميع أجزائه، ولَمَّا لم يقدر العقل على تعقل الأمور الغير المتناهية ممتازة بعضها عن بعض، فالجملتان على وجه يمكن تطبيق أحاد إحداهما على أحاد الأخرى لم تكونا موجودتين أصلا، لا في الخارج ولا في العقل.

قلت: الأشياء الموجودة في الخارج تكون على^{٢٧٠} أنحاء مختلفة، منها: ما يكون موجودا فيه في الآن كالآليات مثل الوصول واللاوصول، ومنها: ما يكون^{٢٧١} موجودا فيه في الزمان،^{٢٧٢} والموجود في الزمان أعم من أن يكون ظرف وجوده بعض الزمان بأن يوجد جميع أجزاء مجتمعة في شيء من الأزمنة كالأجسام، أو يكون ظرف وجوده جميع الزمان بأن لا يكون أجزاءه مجتمعة في الوجود في شيء من الأزمنة، ويكون كل واحد من أجزائه موجود في واحد من أجزاء الزمان، وإخراج هذا النحو من الوجود عن الوجود الخارجي تحكّم بحت.

٢٦٥ ح- مما.

٢٦٦ ح-ل- ومما بعده متناه جملة.

٢٦٧ ح: وجد.

٢٦٨ ح- لا تزيد.

٢٦٩ ح: الولم.

٢٧٠ ح- على.

٢٧١ أ- ما يكون.

٢٧٢ ح- في لزمان.

فحينئذ نقول: إنَّ الجملتين وإن لم تكونا موجودتين في الخارج على النحو الأول والثاني لكنهما موجودتان فيه على النحو الثالث وكون بعض الأجزاء معدوما في الخارج حين وجود بعض آخر فيه لا يقدح في وجودهما فيه على هذا النحو كما لا يخفي. ثم أقول^{٢٧٣}: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا: إنَّ وجود الأجزاء على هذا النحو ليس وجودا خارجيا للكل فنقول: إنَّ وجود الأجزاء على هذا النحو يكفي للتطبيق العقلي، ولا يتوقف تطبيق الأجزاء في العقل بعضها على بعض على كون المركب منها موجودا في الخارج؛ بل كون الأجزاء متعددة متميزة موجودة كل في وقت^{٢٧٤} كافٍ للتطبيق، فإنَّ الحوادث اليومية المتعاقبة إذا كانت ذاهبة إلى غير النهاية لأمكن أن يفرض هناك سلسلتان: إحداهما وهي الزائدة مبتدأة/ من الحادث في هذا اليوم مثلا، والآخر وهي الناقصة من الحادث في الأمس فللعقل أن يلاحظ ويطبق الجزء الأول من السلسلة الزائدة وهو الحادث في هذا اليوم على الجزء الأول من الناقصة وهو الحادث في الأمس، والجزء الثاني من الزائدة وهو الحادث في الأمس على الجزء الثاني من الناقصة وهو الحادث قبل الأمس بيوم، وهكذا إلى غير النهاية. ثم يساق باقي المقدمات من الدليل، وهذا مما يحكم به الذوق السليم ويشهد عليه الوجدان الصحيح. نعم لو كان التطبيق في الخارج لم يكن هذا النحو من الوجود في الخارج^{٢٧٥} كافيا فيه؛ بل لا بدَّ من وجود الجزئين المنطبقين في الخارج حين التطبيق.

[١٥ا]

فصل: في أنه لا يجب على الله شيء

ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله شيء من الأفعال ولا يقبح منه شيء وأنه تعالى خلق الأشياء إظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من إرادته ويثبت عباده^{٢٧٧} على الطاعات بحكم الكرم والتفضل^{٢٧٨} والإحسان عليهم لا بحكم الاستحقاق واللزوم، قادر على أن يصبَّ عليهم أنواع العذاب ويتليهم بضروب الآلام، ولو فعل ذلك كان عدلا منه وحسنا ولم يكن ظلما وقبيحا.

٢٧٣ ح- أقول.

٢٧٤ ح- في وقت.

٢٧٥ ح- ل- في الخارج.

٢٧٦ ح- فيه.

٢٧٧ ح: عبادة.

٢٧٨ ح: التفضل.

وخالفهم المعتزلة وقالوا: بوجوب بعض الأفعال عليه تعالى كِبَعْتَهُ الأنبياء عليهم السّلام، فإنّ الناس معها أقرب إلى الطاعات وأبعد من^{٢٧٩} المعصيات، ومن ذلك ذهب الاثنى عشرية منهم إلى وجوب بقاء محمد بن الحسن العسكري رضي الله عنهما واختفائه خوفا من أعاديته زعما منهم إنّه إذا كان حيّا باقيا كان الناس يقربون إلى الطاعات ويعدون عن المعاصي خوفا منه وإن لم يجدوا منه إلاّ الاسم، وكفعل^{٢٨٠} ما هو الأصلح للبعد، ويقبح بعض آخر منه تعالى كتعذيب المطيع وإثابة العاصي وغيرهما، وهذا الخلاف إنّما نشأ من الاختلاف^{٢٨١} في كون حسن الأفعال وقبحها شرعيين أو عقليين على ما أشرنا إليه سابقا.^{٢٨٢} فلا بدّ أولا من التعرض له وتحرير محل النزاع فيه ثم تحقيق ما هو الحق فيه وفيما يتفرع عليه.

فنقول: إن الحسن ما يتعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا، والقبح^{٢٨٣} ما يتعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا، هذا في أفعال العباد. وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى يقال: الحسن ما يتعلق به المدح، والقبيح ما يتعلّق به الذم، وهو عند الأشاعرة شرعي بمعنى أنّ اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو بجعل الشارع وأمره ونهيه، فله أن يجعل الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما^{٢٨٤} في النسخ، وعند المعتزلة عقلي بمعنى أنّ اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو باعتبار أنّ لها جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله / ذمّا وعقابا. والعقل قد يدرك تلك الجهة من غير تأمل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضرّ، وقد يدركها بالفكر والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وقد لا يدرك إلاّ من جهة الشرع كصوم آخر يوم من رمضان، وصوم أول يوم^{٢٨٥} من شوال حيث أوجب الشارع الأول وحرّم الثاني، فهذا الإدراك موقوف على كشف الشارع بخلاف الأولين، لكن الشارع لا يقدر على جعل الحسن قبيحا وجعل القبيح حسنا، وليس له إلاّ الكشف عن حسن الأشياء وقبحها. والحق ما ذهب إليه الأشاعرة؛ لأنّ الحسن والقبح لو كان ذاتيا لَمَا اختلف بأن يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا أخرى، واللازم باطل فالملزوم مثله.

[١٦و]

٢٧٩ ح ل: عن.

٢٨٠ ي: كعقل.

٢٨١ ح- إنّما نشأ من الاختلاف.

٢٨٢ ح ل- على ما أشرنا إليه سابقا.

٢٨٣ ح ل ي: القبيح.

٢٨٤ ح- كما.

٢٨٥ أ- يوم.

بيان الملازمة: إنه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشبيء عنه، وإنه محال، وأما بطلان اللازم فلأن الكذب قبيح وقد يحسن، فإنه يجب إذا كان فيه عصمة نبي^{٢٨٦} عن ظالم^{٢٨٧} أو إنقاذ بريء ممن يقصد سفك دمه، وكذا القتل والضرب وغيرهما من الأفعال مما يجب تارة ويحرم أخرى. ولأن الأفعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وأما حسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر فلائذ لما علم من الشرع وتفارق حكم العقل بهما لا يجد^{٢٨٨} العقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاتها،^{٢٨٩} وإن اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لكان يجب عليه تعالى أن يبعث في كل عصر نبيا؛ بل في كل بلدة^{٢٩٠} معصوما يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر؛ لأن ذلك مقرب للعباد إلى الطاعات ومبعد عن المعاصي مع أن المعتزلة لا يوجبونه ويجزمون بعدمه، وأن الأصلح للعبد لو كان واجبا عليه تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدين والآخرة، ولما كان له تعالى منة على العباد في هدايتهم وإفاضة أنواع الخيرات عليهم، لأنها يكون أداء للواجب عليه تعالى ولا منة في أداء الواجب. ونعم ما قال فيه الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي وهو من^{٢٩١} رؤساء المعتزلة ما نقول في ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا، فقال يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يارب! لو عمّرتني فأصلح فأدخل / الجنة، كما دخلها أخي المؤمن. قال الجبائي: [١٦ظ] يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمّرت لفسقت فدخلت النار. فقال الأشعري: فيقول الثاني: يارب! لم تمتني صغيرا؛ لئلا أذنب فلا أدخل النار، كما أمّت أخي، فتحير الجبائي وعجز عن الجواب فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح^{٢٩٢} واشتغل بهدم قواعد الاعتزال و تشييد مباني الحق.

٢٨٦ أ: بريء.

٢٨٧ ح: ل: من ظالم.

٢٨٨ ح: ويجد.

٢٨٩ ح: ذاتهما.

٢٩٠ ح، ل، ي: بلد.

٢٩١ ح- من.

٢٩٢ ي: الصالحين.

وليكن هذا آخر الكلام، في إثبات الواجب وصفاته العلى، نسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ومتابعة رسوله محمد وآله وأصحابه المتأدبين بأدابه، رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.

[تم تنميق الرسالة الذي هو في إثبات الواجب وصفاته العلى المنسوبة إلى العلامة المحقق في عصره والمدقق الفريد في دهره مولانا حسين الخلخالي، مد ظله العالی على مفارق الأداني والأعاني في خدمة مولانا أحمد بن حيدر في بلد الحرير، اللهم اعفو لجميع المسلمين والمسلمات آمين يا معين، سنة ١٠٥٨. ٢٩٣]

[تمت رسالة إثبات الواجب لمولى الموالى حسين الحسينى الخلخالي رحمة الله عليه البارى، بعد صلاة العشاء من ليلة الأحد الخامسة عشر من رجب المرجب من سنة ثلاث وثمانين وألف من الهجرة النبوية المصطفوية، الحمد لله على التمام، والصلاة والسلام على محمد خير الأنام، وعلى آله العظام، وأصحابه الكرام، والتابعين بإحسان إلى يوم الحشر والقيام، على يد أضعف العباد محمد بن المصطفى المنقاد إلى أمر ربه إلى يوم التناد. ابتداء في يوم الجمعة الأول من رجب المرجب، وختمت ليلة الأحد الخامسة عشرين من هذا الشهر استنسخته من نسخة محمد العجم. ٢٩٤]

[تم تحرير هذه الرسالة المتعلقة لإثبات الواجب المنسوبة للمولى الفاضل المحقق مولانا حسين الخلخالي نور الله مرقده العالی في تاريخ سنة ثلاث وعشرين وألف في شهر رمضان المبارك في يوم الأربعاء الخامس وعشرين على يد الفقير إبراهيم بن مولانا يحيى عفي عنهما ذنوبهما بحرمة سند الأولين والآخرين. ٢٩٥]

[تم تنميق الرسالة الذي في إثبات الواجب وصفاته العلى المنسوبة إلى العلامة المحقق في عصره والمدقق الفريد في دهره مولانا حسين الخلخالي مد ظله العالی على مفارق الأداني والأعاني في خدمة تلميذه مولانا نوري سلم الله البارى في قرية صماقار في رقب الفحي من يوم الخميس من أوائل شهر ذي القعدة، سنة ست وألف من الهجرة النبوية عليه

٢٩٣ قيد الاستنساخ لنسخة أ.

٢٩٤ قيد الاستنساخ لنسخة ح.

٢٩٥ قيد الاستنساخ لنسخة ل.

أفضل الصلوات وأشرف التحيات على يد الحقير الفقير المذنب المحتاج إلى الله الغني الرحمن، أحمد بن مولانا سليمان حفظ الله إياهما من زوال الإيمان ومن شر الشيطان وغفر الله لهما باللطف والإحسان وهو ولي الإحسان والغفور بالغفران بحرمة الأنبياء والأولياء الموجود في الدوران، برحمتك يا أرحم الراحمين. [٢٩٦]

المراجع

شرح المواقف؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م).

تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

رسالة إثبات الواجب الجديدة؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م).

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران ١٤٣٣هـ/ ٢٠٠٢م.

رسالة إثبات الواجب القديمة؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م).

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران ١٤٣٣هـ/ ٢٠٠٢م.

رسالة إثبات الواجب؛

مير الصدر الدين شيرازي الدشتكي (ت. ٩٠٣هـ/ ١٤٩٨م).

مكتبة سليمانية، چورلولو على باشا، ٣٠٤.

الحاشية علي شرح العقائد النسفية؛

أحمد خيالي (ت. ٨٧٥هـ/ ١٤٧٠م).

مكتبة البيازيت، ٢٨٦٤.

شواكل الحور في شرح هياكل النور؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م)

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في ثلاث رسائل، مجمع البحوث الاسلامية، ايران، مشهد ١١٤١هـ/ ١٩٩١م.

حاشية التحريد؛

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٧هـ/ ١٤١٣م).

تحقيق: أشرف ألتاش وغيره، وقف الديانة التركي، إستانبول ١٤٤٢هـ / ٢٠٢٠م.

كتاب نهاية الإقدام؛

عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ / ١١٥٣).

تحقيق: الفرد جيوم، لندن ١٣٥٣هـ / ١٩٣٤.

المواقف في علم الكلام؛

أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).

عالم الكتب، بيروت د. ت.

الإلهيات من كتاب الشفاء؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م).

تحقيق: إبراهيم مذکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران ١٣٦٣هـ / ١٩٤٣م.

الإشارات والتنبهات مع شرح نصير الدين الطوسي؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م).

تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٧٠م.

A Critical Edition and Analysis of a Treatise by Ḥusayn ibn Ḥasan al- Ḥusaynī al-Ḥalhālī: *Risāla fī itbbāt al-wājib*

Hatice Toksöz, Ümran Özgür

This article deals with a critical edition and analysis of Huseynī al-Halhālī's (d. 1014/1605) treatise called *Risālat Itbbāt al-wājib*, which has not been critical edited yet. The goal of this paper is to scrutinize this treatise of Huseynī al-Halhālī and to bring it into the literature of the history of Islamic thought. In line with these determined targets, the study covers the author's life and works, the copies of the treatise and the main issues discussed in it.

The date of birth of Huseynī al-Halhālī's, who is mentioned among the scholars of the 16th century, is unknown. Huseynī al-Halhālī was born in the town of Halhāl in the Azerbaijan region of Iran. Halhālī, who lived in Shamahi, died in Diyarbakir in 1014/1605. The scientific line of Halhālī is based on Jalāl al-Dīn al-Dawānī. Because Halhālī was a student of Mirzā Jān al-Shirāzī (d. 994/1586), who was a student of Jamāl al-Dīn Mahmūd Shirazi (d. X/XVI. century), a student of Dawānī. Halhālī, a member of this chain of sciences mentioned, is an influential scholar who had written works in the fields of kalām, fiqh, tafsīr, astronomy, philosophy and logic, mathematics and many more. Fourteen copies of *Risālat Itbbāt al-wājib*, written by Halhālī, have been identified in various Manuscript Libraries of Turkey. All identified copies were examined, four were selected in the text of the investigation and all identified copies were checked and compared.

Halhālī's *Risālat Itbbāt al-wājib* work deals with the proof of the existence and oneness of God, his attributes and actions. This treatise of Halhālī has a remarkable quality in terms of the subjects matters in the works titled *itbbāt al-wājib*, which were written in the post-classical period of Islamic thought. At the same time, the treatise mentioned above is a text that contributed significantly to the tradition of Islamic thought in the 16th century regarding method and content. When *Risālat*

Itbbāt al-wajīb is examined in terms of form and content, it is similar in structure to Sadr al-Dīn al-Dashtakī's work named *Risālat Itbbāt al-wajīb* and Jalāl al-Dīn al-Dawānī's work named *Risālat Itbbāt al-wajīb al-jadīda*. Although this work is similar to these texts in terms of form and content, it is not an annotation or annotation written to any of them. This treatise also includes different subjects from the two works mentioned. In this regard, it is remarkable that there is a section titled "Nothing is eternal outside of God" which is not included in al-Dawānī's *Risālat Itbbāt al-wajīb al-jadīda* and al-Dashtakī's *Risālat Itbbāt al-wajīb*. In addition, Halhālī's *Risālat Itbbāt al-wajīb* also includes the subjects in Dawānī's work called *Risālat Itbbāt al-wajīb al-qadīma*. For this reason, it has been determined that Halhālī's *Risālat Itbbāt al-wajīb* is an independent copyrighted work.

Huseynī al-Halhālī's *Risālat Itbbāt al-wajīb* treatise consists of an introduction and thirteen chapters. Halhālī, divided his work into thirteen chapters respectively and in each part of his work, he examined the proof of the existence and oneness of God, the essence-attribute relationship, divine attributes (knowledge, power, will, life, hearing and sight, kalam), and divine acts. In addition, in another part of his work, the author has also discussed some issues such as eternal (kadīm)-temporal occurrence (hâdis), cause-effect and burhân al-tatbīq in Dawānī's work called *Risālat Itbbāt al-wajīb al-qadīma*. Halhālī explains the problem that he deals with in each chapter as a method in his work. Firstly, he expresses the way it was put forward in Islamic thought from the views of philosophers (*falāsifa*) and kalām scholars, then he mentions possible questions and after that expresses his thought. While the author discusses the issue of proof of Wājib based on the thoughts of philosophers, he highlights the approaches of Ash'arī and Mu'tazilah scholars on the divine attributes and divine acts. Halhālī made many quotations from Dawānī's work in his text without mentioning the name. In addition, the author frequently refers to Ibn Sīnā and scholars of kalām such as Abū'l-Hasan al-Ash'arī and Mu'tazilah, Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī, al-Sharīf al-Jurjānī in his work.

In this study, the content of the Halhālī's *Risālat Itbbāt al-wajīb* is examined in three sections. In the section titled "Proof of the Existence and Oneness of the Necessary Being (wājib al-wujūd)" of the article, the chapter in Halhālī's work, in which he deals with the problem of *itbbāt al-wājib* has been examined, and then the author's views on the oneness of God are discussed. Halhālī explained the problem of proving the existence and oneness of the Necessary Existence in *Risālat Itbbāt al-wajīb*, based on Dawānī's views in his work called *Risālat Itbbāt al-wajīb al-jadīda*,

but without mentioning his name, outlined and in a peculiar way.

In the section titled “Divine Attributes” of the article, the chapters in which Halhâli deals with the divine attributes and actions of God in his work *Risâlat Itbbât al-wajib* have been examined. Halhâli dealt with the subject of divine attributes and divine acts based on the views of philosophers and scholars of kalâm. However, Halhâli explained the issue mentioned above issue comparatively by making some quotes from al-Sharîf al-Jurjânî and Dawânî in his work.

In the section titled “There Is No eternal outside of God” of the article, the issues discussed in the general situations (umûr-ı âemme) sections of classical theological books were examined which, Halhâli brought together under a single chapter. Because in this section, Halhâli dealt with the concept pairs of eternal-temporal (qadîm-hâdith), substance and accident (jawhar araz), existence-nonexistence (mawjûd-madûm), necessary-contingent (wâjib-mümkin), cause-affect (illet-malul) under the title of “The chapter on the fact that there is no eternal but God” (Fasl fî ennehu lâ kadîmün sivâ'llah Teala) in his work whose name is mentioned. At the same time, Halhâli also explained the subject of burhân al-tatbîq (demonstration by way of one-to-one correspondence), which is one of the types of burhan (demonstration), in the same chapter.

As a result, Halhâli's *Risâlat Itbbât al-wajib* work is similar to Dawânî's *Risâlat Itbbât al-wajib al-jadîda*, still, it also includes Dawânî's *Risâlat Itbbât al-wajib al-qadîma* in terms of the subject matters. For this reason, Halhâli's treatise is an independent unique work. Therefore, the treatise a road map for today's studies about the scientific environment of the post-classical period in terms of content and method since it discusses the Islamic metaphysical problems comparatively by referring to the authentic texts before the period in which it was written. Therefore, the work contributes to the development and continuity of Islamic thought.

Keywords: Huseynî al-Halhâli, Itbbât al-Wajib, Proof, Wahid, Knowledge, Will, Power, Actions.

Marcela A. Garcia Probert and Petra Sijpesteijn,
*Amulets and Talismans of the Middle East and North
Africa in Context. Transmission, Efficacy and Collections,*
Leiden: Koninklijke Brill NV, 2022, 306 p.

The need for achieving something and protection has always been prevailing in all societies throughout history, whether it is nature, spirits or a higher deity that have been recourse to. Amulets and talismans are put in use as the mediums for this purpose. Even though their definition and use in practice is not clear-cut, amulets are described as some kind of magical object that can be used continuously and by different users for different purposes the person needs. Talismans, on the other hand, are designed for defined needs and purposes and a specific person. They do not display a monotype characteristic in terms of structure, production, use and perception. However, the fact that their functions are perceived as a way to communicate with the supernatural in the hope of getting divine intervention and help for the specific purpose and need they are being used.

Amulets and talismans reflect the socio-cultural and historical background in which they emerged and developed as objects of religious, medical and mystical practices for protection from evil, diseases, etc. *Amulets and Talismans of the Middle East and North Africa in Context*, a collection of articles focused on various aspects of amulets and talisman and edited by Marcela A. Garcia Probert and Petra M. Sijpesteijn aims to examine these historical objects, their use, interpretation, transformation in time, how people perceived them as well as their functions within the framework of a living religion.

The book consists of three parts, which approach amulets and talismans and their study from different aspects and questions, and 11 chapters in total with a commencement of a brief introduction. The introduction sets out its perspective on the topic, the definition of amulet and talisman, their origins,

sources and functions, and lastly, their location and preservation in the study of amulets. As the volume is a collection of case studies on amulets and their study, the introduction gives general and informative background information that a reader who is unrelated to the topic may need throughout the book.

The first part of the book titled “transmission” is composed of 3 chapters. The main inquiry of these articles in this part is how the practices and knowledge related to amulets transferred among cultures and how this transfer made an impact on their form and application in the culture, and the way people understood them. In the first chapter called “*Specimens of Judaeo-Arabic and Arabic Magical Texts from the Cairo Genizah*”, the author puts forward three processes of textual transmission and adaptation in magical texts in Judaeo-Arabic and Arabic based on his research on Cairo Genizah text fragments. The first process refers to copying, editing and translation of older Jewish magical texts written in Hebrew or Aramaic, which were not used in daily life as a whole or partially. On the other hand, it is seen that the texts related to magic from the Arabic culture were in use by the Jews in Arabic and Judeo-Arabic. These texts were read by Jews in Arabic language or with Judeo-Arabic transliteration. This transfer between the two cultures also forms the second process. A much less common process is Arabic-speaking Jews writing new magical texts in Judeo-Arabic. The chapter is significant to see an example of cultural transmission and its effect through magical textual sources. *Chapter 2, A Twentieth-Century Manuscript of the Kitāb al-Mandal al-sulaymānī (ies Ar. 286, Addis Ababa, Ethiopia): Texts on Practices & Texts in Practices*, discusses “*Al-Mandal al-sulaymānī*” which is a book of exorcism of the twelve tribes of jinn who promised to surrender themselves to invocations formed by Solomonic magic. *Al-mandal* refers to incantations and geometric figures used in exorcism. The book also comprises devices of self-protection while dealing with jinns. The author introduces the book and its chapters in addition to comparing differences and similarities in terms of content and form in different manuscripts from Yemen and Ethiopia. The third chapter, *Arabic Medical-Magical Manuscripts: A Living Tradition*, takes *Kitāb al-rahma fī al-ṭibb wa-l-ḥikma* as its subject of study and examines how the use of the text in clinical daily life shaped and changed the manuscript with its each recension, and interacted with social practices. Even though *Rahma* has two authors, al-Şanawbarī and Al-Suyūṭī, attributed to it, the author indicates that the books in discussion are two separate works, and Al-Suyūṭī does some informational additions in terms of medical, pharmacological, and magical practices and adds a

magical dimension to his work while citing al-Şanawbarī's work verbatim. The author focuses on the similarities and differences of these two works to examine the connection of texts to each other and use of them. Al-Suyūṭī provides some additional information such as treatments, items of food, topics and production of amulets for medical problems and substances to be used in magical recipes.

The second part of the volume consists of 4 chapters focusing on the efficacy of the amulets and talismans, meaning how they were believed to work and what they did to make it work. In the fourth chapter, *Casting Discord: An Unpublished Spell from the Egyptian National Library*, the author deals with a manuscript created to cause animosity between six people practicing tafrīq, which is prohibited in Islam. For it to take effect, some partial Qur'aic verses related to fighting and disagreement are mentioned including a drawing of a demon whose help is sought to sow discord. As for the function of the text and the practice, it is indicated that this kind of practice is a continuation of a magical tradition that existed in pre-Islamic Egyptian culture. Even though Islam condemns this magical practice, the practice itself and Islamic culture were integrated and co-existed. As the author indicates, we can understand the people's understanding of magic and their endeavour to change their surroundings through magic spells if only we approach this text in its historical context which integrates its pre-Islamic and Islamic culture. The fifth chapter is *"This Blessed Place": The Talismanic Significance of House Inscriptions in Ottoman Cairo*. The main subject of study of this chapter is epigraphs displayed in four houses of Cairo with the purpose of understanding the meaning and function of inscriptions on the walls of houses in Cairo for people who inhabited them. These inscriptions are located in the houses of elites of Cairo and more public parts of the houses such as reception halls in the form of calligraphy. The most common epigraphs used are the *basmala*, the Throne verse and Surah al-Fatiha as well as some invocations to Allah and Prophet Muhammad. Inscriptions also include commemoration of house owners and descriptions of houses as "blessed place", "place of happiness" and "palace". These epigraphs and others had a talismanic function and were used with the intent of sacralising and blessing the place and household in addition to protecting the people from evil and misfortune. While most case studies of the volume focus on textual materials, this chapter offers interesting findings on how people made of their houses with the effect of religion and culture and how they used epigraphs upon their understandings and talismanic functions.

The author of chapter six called “*A Talismanic Scroll: Language, Illumination, and Diagrams*” studies on an Islamic talismanic scroll to demonstrate how the text, Qur’an and decorative figures have been applied together to establish talismanic power to it. The first part of the scroll includes seven sanctuaries mentioning the request of refuge and protection from God, verses of Qur’an, blessings to Prophet Muhammad and some non-Qur’anic passages. The second part of the scroll refers to issues of daily life such as high court culture and military life. There are also parts seeking healing or protection power for medical purposes and evil eye as well as beautifully illustrated segments of weapons, dangers and so on. The author points out that this and other similar scrolls share commonality of language, decoration and function. As for talismanic function, they include specific Qur’anic verses in addition to a combination of verses, visual and textual elements. Gold headings, blue or white background, red and black Qur’anic text in balance along with magic squares are other things that are in common. The scroll in question in the chapter seems to pass into the hands of different owners who made their own addition to the text according to their purposes of use presenting historical and talismanic layers for us to study. The next and seventh chapter of the volume is “*The Material Nature of Block Printed Amulets: What Makes Them Amulets?*”. Although it is not known exactly the time and place in which block print talismans emerged, block prints began to be used in the Islamic textual amulet and talisman tradition in mediaeval times. The author points out some questions about the difference between manuscripts created by this new technology and handwritten ones in terms of content and form, how effective people thought these talismans were compared to handwritten manuscripts, and what the purposes are that drive people to use print talismans, and tries to give a possible direction for further researches. When examined in terms of content, it is seen that there are quotations from the Qur’an and the *asmā’ al-ḥusnā* in both manuscripts and block-printed talismans along with geometric shapes such as magic squares. On the other hand, it has been observed that mystical numbers and letters are not found in block prints which can be found in handwritten manuscripts. Also, the author concludes that the existing detailed decorative elements in block printed talismans must be addressing specific clientele who are cultured and sophisticated while increasing their visual appeal and meeting the specific needs of customers in terms of visuals and content.

The next four chapters of the volume are placed in the part three titled, collecting and collections. The studies in this part focus on repositories like private and public

collections and study amulets in and through them. The chapter 8 called “*Arabic Magical Texts in Original Documents: A Papyrologist Answers Five Questions You Always Wanted to Ask*” answers five questions related to magical text as the title indicates. The questions are related to nature of documentary magical texts, where they can be found, what they look like and contain, and why they are significant for contemporary researchers and readers. “*Amulets and Talismans in the Earliest Works of the Corpus Bunianum*” is the ninth chapter of the volume. Corpus Bunianum refers to the corpus of a well-known author in the field of occult sciences, al-Būnī. In this chapter, the author analyses Corpus Bunianum in terms of its vocabulary and figures in connection to amulets and talismans. Al-Būnī does not use the word amulet or talisman for the practices he mentions in his works even though their content, application and some references to its use direct us to amulets and talismans. Just like other talismanic texts, the beautiful names of God and Qur’anic verses are crucial in Al-Būnī’s works as well as magical squares and the descriptions of the occult properties of letters relative to their protective powers that they are bestowing to their bearers.

Chapter 10, *Twigs in the Tawfik Canaan Collection of Palestinian Amulets*, differs from previous chapters in terms of its subject of study. The author examines twigs from the collection of Tawfik Caanan and explores what these twigs meant for bedouin and townsmen in Palestine to demonstrate the connection between textual and material cultures. Daily culture does not only involve written material but also other kinds of amulets and the author argues that there is a lack of study on these types of amulets. Parts of plants can be used in various ways such as ingesting, hanging on the body and applying in amulets for different purposes. Their holiness and power may result from their own intrinsic features like healing abilities as well as the place they are brought up. The twigs examined in this chapter were made use of to ward off the evil eye by taking attention from the wearer to themselves. When it comes to their efficacy, the belief about trees in the culture plays an important role as twigs are considered effective when the trees they originate from are related to the life of a saint or an important and holy place. The chapter is intriguing for two reasons; it focuses on twigs which are material culture while examining magical tradition and it gives some interesting information related to understanding of people of nature and how it is related to their perception of amulets. The last chapter, *Arabic and Persian Seals and Amulets in the British Museum: Notes on a History*, is related to the collections of amulets and seals in the British Museum consisting of about 800 objects obtained by collectors who were interested in Middle

Eastern culture. The chapter especially focuses on two important collections of Sloane (d.1753) and Blacas (d. 1866) as well as other similar collections and gives insightful presentations and remarks on the nature of the items.

The volume approaches the amulets, talismans and Islamic magical tradition in addition to their studies from different aspects. As it is stated in the book, the volume approaches amulets and talismans from the perspectives of history, philology, anthropology, religious studies and the study of material culture which helps readers to have a holistic view on the topic. The volume also offers a variety in terms of topics and case studies analysed, from cross-cultural transmission to perception of people who created the magical sources and applied their practices; from textual manuscripts to material elements of culture like buildings and twigs. This variety provides readers with a comprehensive understanding of magical tradition, its perception and application in daily life of people who used them and how it is connected to religion, medical tradition, history, and non-scriptural culture. Within this context, it is truly intriguing to see how people shaped their spiritual and mystical spheres of life through amulets and talismans based on verses of the Qur'an, sayings of Prophet Muhammad and cultural background. Also, they seem to still hold an importance for some contemporary Muslims and in practice as protective objects. In this respect, even though it is not directly, the volume also can give us a rough idea about people's perception and practices of amulets and talismans today when we think of them as continuations of a tradition. That said, it would be interesting to see these items in their historical development connecting to today which can be a study topic for further researchers.

When it comes to structure, the chapters are well divided into topics which make it easier to follow. However, some terms such as amulet and talisman are defined in separate chapters which seem to be repetitive and unnecessary as the introduction deals with some definition and general information and could do more to ensure wholeness and flow of chapters between each other. Also, the pictures of manuscripts and other subjects of study as well as necessary translations are provided in the chapters while longer original texts are given in the annex. This arouses interest for researchers who are interested in the topic as well as curious readers. It is seen that the case studies are chosen from many other texts which wait to be unravelled. The volume sheds light on some of these texts and their context which makes it a crucial work in the field and guidance for future studies on amulets and talismans in the area.