

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Sayı / Issue 14 • Aralık / December 2024

ذات الحجة
١٤٣٩
الرحمن

كنه نورالله

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

14. Sayı / Issue 14 / Aralık / December 2024

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.

Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi
On Behalf of Hacıveyszade Foundation for Science and Culture Owner

Mehmet Çaba

Baş Editör / Editor in Chief

Murat Şimşek

Editör / Editor

Mahmut Samar

Yardımcı Editörler / Associate Editors*

Halil İbrahim Delen, Namık Kemal Üniversitesi | Halil İbrahim Üren, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Mustafa Borsbuğa, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Alan Editörleri

Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL (Kelam ve Felsefe), Meryem Yılmaz (İslam Hukuku / Fıkıh),

Şaban Kütük (İslam Hukuku / Fıkıh), Kemal Taşkın (Hadis ve Tefsir), Emrullah ASTAN (Tasavvuf ve İslam Felsefesi), Göker İnan (Tarih ve Edebiyat), İsmet İpek (Tarih ve Edebiyat), Mustafa Karatay (Kelam)

Dil Editörleri

Muhammet Yurtseven (TR Dil Editörü) | Ahmet Yılmaz (EN Dil Editörü) | Necmettin Azak (AR Dil Editörü) | Hüseyin Örs (AR Dil Editörlüğü)

Teknik Editör

Muhammet Emre YIKAR

Editörler Kurulu / Editors*

Eşref 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, Boğaziçi Üniversitesi | H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi | Seyit Bahçıvan, Selçuk Üniversitesi | Hamzeh al-Bakri, İstanbul Üniversitesi | Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mürteza Bedir, İstanbul 29 Mayıs 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-Hebschi, al-Ahgaff University | Nizar F. Hermes, Virginia 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

Ahmet Yılmaz

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 2024

Baskı / Printed by

Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

İletişim / Correspondence

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

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

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

Kapak Figürü / Cover Figure

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

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

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

Tahkik, 09.10.2019 tarihi itibarıyla MLA International Bibliography, 10.06.2020 tarihi itibarıyla Atla Religion Database ve 12.11.2020 tarihi itibarıyla MIAR uluslararası alan indekslerinde taranmaktadır.

içindekiler / contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

دراسة وتحقيق لـ«المِسْكُ الْفَيَّاحُ فِي مَسَائِلِ النِّكَاحِ» لأحمد الفيومي الحنفي

Critical Edition of Aḥmad al-Fayyūmī's *al-Misk al-Fayyāḥ fī Masā'il al-Nikāḥ*

Osman ŞAHİN..... 1-33

Ruhların Dayanağı: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Emînü'l-ervâb* Adlı Tiryakı
(İnceleme, Metin ve Çeviri)

The Custodian of Spirits: Abū al-Barakât al-Bağhdādī's Theriac Called *Amīn al-arwāḥ* (Study, Edition and Turkish Translation)

Tuna TUNAGÖZ..... 35-99

Emîr Pâdişah'ın Hayatı ve *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* İsimli
Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi

The Life of Emîr Pâdişah and the Analysis and Evaluation of His Work Titled "*Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye*"

Adem ÇİFTÇİ 101-137

Murad Buhârî'nin *Risâle fî ta'rîfi'r-rûb* Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme

Murad Bukhârī's *Risāla fī ta'rīfī al-rūb*: Editing and Criticism

Harun ABACI - Sümeyra GÜNGÜR.....139-161

Mehmed Emin Üsküdarî'nin *Risâle bimâ yeteallevbü el-cebr ve'l-ibtîyâr* İsimli Eseri:

Tahkik, Tahlil ve Tercüme

Analysis, Critical Edition and Translation of the Risalat of Mehmed Emin Üsküdarî's Entitled *Risāla bimâ yeteallevbü bi-l-jabr wa-l-ikbtiyār*

Fatma Sümeyye KILAÇ.....163-191

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

Değerli araştırmacılar ve okuyucular,

Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayımlanan *Tabkik İslami Araştırmalar ve Neşir Dergisi*'nin on dördüncü sayısıyla sizlerin karşısında olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayı için dergimize dokuz çalışmadan ön kontrol, yayın kurulu ve hakem değerlendirme süreçlerini olumlu şekilde tamamlayan beş araştırma makalesi yayına kabul edilerek bu sayıda yerini almıştır.

Tahkik, Uluslararası indekslerden MLA, Atla, EBSCO ve MIAR'da taranmaya devam etmektedir. Dergimizin ULAKBİM'de ve diğer uluslararası indekslerde taranması ve uluslararası görünürlüğünü artırmak için çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimizin yeni sayısının sizinle buluşmasını sağlayan, başta bilimsel çalışmalarını yayınlanmak üzere dergimize gönderen ilim adamlarına ve araştırmacılara, bu çalışmalarını okuyup değerlendirerek dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca sayının zamanında yayınlanması için büyük bir çaba ve gayret ortaya koyan yayın kurulumuza, emekleri her türlü takdirin üstünde olan ön kontrol ve dil editörlerine, alan editörlerine ve editör yardımcılarımıza müteşekkirim. Onların mesaisi, çabası ve emeği olmasaydı sayının vaktinde çıkması mümkün değildi. Son iki sayımızda olduğu gibi bu sayının hazırlanmasında da özverili gayreti ve destekleri sebebiyle yardımcı editörümüz Dr. Mustafa Borsbuğa'ya özellikle teşekkür etmek istiyorum. Son olarak desteklerini esirgemeyen Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı başkanı Mehmet Çaba'nın şahsında vakfın diğer yöneticilerine, çalışanlarına ve vakıf üyelerine şükranlarımı sunuyorum.

İlim adamlarına 15. sayımız için makale kabul tarihlerinin 15 Ocak-15 Mayıs 2025 olduğunu hatırlatıyor ve 14. sayımızın İslami ilimler ve tahkiki neşir alanına katkı sunması temennisıyla değerli araştırmacılara keyifli okumalar dilerim. Bilimin entelektüel bir alanı olan elyazmalarına ve kütüphanelere ilgi duyan araştırmacıları, nitelikli tasarımı ve zengin içeriğiyle yoluna devam eden *Tabkik*'e, neşir, tercüme, transkripsiyon, araştırma notu, kitap değerlendirmeleri ve tanıtım yazıları ile katkıda bulunmaya davet ediyoruz. 15. sayımızda görüşmek üzere...

Mahmut Samar

دراسة وتحقيق لـ«المسك الفياح في مسائل النكاح» لأحمد الفيومي الحنفي

الخلاصة: مسائل النكاح مهمة لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية، من حيث نظام الأزواج وكيونة العائلة وتحريم المصاهرة وأساس التناسل حتى إبقاء النوع الإنساني إلى جانب حصول التوارث بين الزوجين والمهر والنفقة والعدّة وثبوت النسب والحضانة وغير ذلك. فلذا اهتمّت الأئمة من أمراءها إلى عوائدها واجتهد المجتهدون في مسائل النكاح والمفارقة مستندين إلى النصوص المقيّدة وآبئهم الفقهاء المؤلفون من المذاهب الفقهية مع تأليفات كتب معتبرة أو رسائل مختلفة. فإنّ هذه الرسالة التي قمنا بتحقيقها من نسختها الوحيدة التي عثرنا عليها في المكتبة السلجمانية مهمة من حيث هذا الموضوع ومن حيث إنها تقوم بعكس جوانب الأسرة في عصر المؤلف مما تسمح لنا بقياس الجوانب العائلية في الوقت الحاضر. فهي رسالة قصيرة تحتلّ مكانة مهمّة بين الرسائل المتعلقة بالموضوع. فقد بلغ فيها عدد الكتب التي استفاد المؤلف منها اثنين وعشرين كتابًا معتبرًا بين الحنفيّة مع صغر حجمها، إلى جنب كونها بمنزلة اختصار «تنوير الأبصار» للتمرتاشي و«شرح الوقاية» لصدر الشريعة و«الجوهرة النيرة» للحدادي و«الدرر» لمنلا خسرو وحاشيته «غنية ذوي الأحكام» للشرنبلالي، و«الأشباه والنظائر» لابن نجيم من بين مراجعها. ولقد بحث فيها المؤلف أحمد الفيومي الحنفي بعض الأحكام المتعلقة بثلاث مسائل شائعة في النكاح فهي «نكاح المرأة البالغة نفسها بلا ولي» و«شاهد النكاح» و«أقلّ المهر» وأضاف إليها بعنواني «تنبيه» و«تتمّة» بعض المسائل التي رأى فيها فوائد من النفقة والحضانة والطلاق باليمين أو بالشرط والعدّة وثبوت النسب وغيرها. هذا إلى جانب توضيح موقف القول في المذهب بعبارات «على الأصح» و«على المختار» و«به يفتى» و«عليه الفتوى» و«اختاره أكثر المشايخ» و«هو أقرب إلى الفقه» و«على المذهب». ولم يستخدم المؤلف فيها لفظ «أقول» إلّا في مسألة واحدة من مسائل الألفاظ. لقد تمّ تقسيم البحث إلى قسمين؛ دراسة وتحقيق. وتمّ البحث في قسم الدراسة حياة المؤلف أولاً ثمّ رسالته من حيث

محتواها ونسخها ونسبتها إلى المؤلف وأهميتها ومكانتها بين أمثالها ومراجعتها وفي قسم التحقيق تمّ تحقيقها بناءً على أصول التحقيق الخاصة بمركز البحوث الإسلامية (ĪSAM) من النسخة الوحيدة من حيث مراجعتها التي عطف عليها المؤلف كما تمّ إدراج مراجع الآيات والأحاديث، إضافة إلى تعليق المعلومات من الكتب القديمة الحنفية مما يُرى أنّها تفيد للقارئ. وهذا بعد تسجيلها وإملاءها وفقاً لإملاء عصرنا الحاضر.

كلمات مفتاحية: أحمد الفيومي الحنفي، النكاح، البكر البالغة، الولي، الشاهد، المهر، النفقة، الحضانة

Ahmed el-Feyyûmî el-Hanefî'nin el-Miskû'l-Feyyâb fî Mesâilî'n-Nikâh Adlı Risâlesinin İnceleme ve Tahkiki

Öz: Nikah konusu evlilik nizamı, ailenin yapısı, nikah yoluyla evlilik haramlığının oluşması, nesillerin devamı, hatta insan türünün devam etmesi, ayrıca eşler arasında mirasçılığın meydana gelmesi, mehir, nafaka, iddet, nesebin sabit olması, çocuk bakımı vb. yönlerden birtakım dinî ve dünyevi maslahatları içerdiği için önemli bir konudur. Bu sebeple yöneticilerinden halkına varıncaya kadar ümmet bu konuya önem vermiş, müçtehitler belirli naslara dayanarak nikah ve talak meselelerinde içtihatla bulunmuş, fıkah mezheplerinden telif sahibi fakihler muteber kitapları ve çeşitli risaleleriyle de onların izinden gitmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nden elde ettiğimiz tek nüshasından tahkikini yaptığımız bu risale bu bakımdan ve müellifin yaşadığı dönemin aile yapısını yansıtmaya ve günümüz aile meseleleriyle kıyas yapma imkanı sunması bakımından önem arz etmektedir. Bu risale, aynı konuyu ele alan risaleler arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Zira risalenin küçük hacmine rağmen müellif bu eserde Hanefilerce muteber yirmi iki eserden yararlanmış. Ayrıca eser Timurtâş'ın "Tenvîru'l-ebşâr"ının, Sadru's-şer'î'nin "Şerhu'l-vikâye"sinin, Haddâdî'nin "el-Cevheretü'n-neyyira"sinin, Molla Hüsrev'in "ed-Dürer"inin, Şürünbülâî'nin ona dair Hâşiyesinin ve İbn Nüceym'in "el-Eşbâh ve'n-nezâir"inin topluca bir özeti mahiyetindedir. Risalede müellif Ahmed el-Feyyûmî el-Hanefî nikah konusunda yaygın olan üç temel meseleyi ele almıştır. Bunlar "reşit kızın veliden izinsiz nikahlanması", "nikah şahitleri" ve "mehr en az miktarı" konuları olup, müellif bu üç meseleye "Tenbih" ve "Tetimme" başlıklarıyla aile hukuku alanında önemli gördüğü nafaka, hıdane, yeminli veya şartlı boşama, iddet, nesebin sübutu vb. meseleleri de eklemiştir. Yine eser "ale'l-esahh", "ale'l-muhtâr", "bihî yüftâ", "aleyhi'l-fetvâ", "ihtarâh ekseru'l-meşâyih", "hüve akrabu li'l-fikh" ve "ale'l-mezheb" ibareleri yoluyla görüşlerin mezhep içindeki konumlarını açıklamıştır. Müellif sadece bir yerde "ek'ulü: Bana göre" lafzını kullanmıştır. Bu çalışma araştırma ve tahkik bölümleri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Araştırma kısmında önce müellifin hayatı incelenmiş, sonra içeriği, nüshaları, nüshanın müellife aidiyeti, önemi, benzerleri arasındaki konumu ve kaynakları bakımından risale incelenmiştir. Tahkik kısmında ise eser tek nüshasından ĪSAM tahkik usulüne göre günümüz imlasına uygun olarak kayda geçirildikten sonra, dipnotlarda eserde kendisine atıf yapılan eserler, ayrıca risalede yer alan ayet ve hadislerin kaynakları gösterilmiştir. Buna ek olarak risalenin günümüz okuyucusuna faydalı olacağı düşünülen bazı bilgiler klasik kaynaklardan alıp dipnotlara eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed el-Feyyûmî el-Hanefî, Nikah, Reşit Kız, Veli, Şahit, Mehir, Nafaka, Hıdâne

Critical Edition of Aḥmad al-Fayyūmī's *al-Misk al-Fayyāḥ fī Masā'il al-Nikāḥ*

Abstract: The topic of marriage is important due to its implications for the structure of marriage, the formation of family, the prevention of illicit relationships through lawful unions, the continuation of generations, the perpetuation of the human species, the establishment of inheritance rights between spouses, and various religious and secular benefits such as dowry, alimony, iddah, prof of parantage, custody, and others. Therefore, the nation cared, from its princes to its common people, the mujtahids worked hard on issues of marriage and separation, relying on restrictive texts. They were followed by jurists composed of schools of jurisprudence with authorships of respected books or valuable treatises. The treatise, whose sole copy was obtained from the Süleymaniye Library and meticulously analyzed, holds significance in the aspects mentioned. In that it reflects the aspects of the family in the author's era, which allows us to measure the family aspects in the present. It is a short message that occupies an important place among messages related to the topic. The author, Aḥmad al-Fayyūmī al-Ḥanafī, addresses three fundamental issues commonly associated with marriage in the treatise. These include the issues of the marriage of a mature girl without parental consent, the role of witnesses in marriage, and the minimum amount of dowry required. The author also incorporates under the headings of “Tanbih” and “Tatimma” additional issues deemed significant in the field of family law, such as alimony, marital gifts, conditional divorce, waiting period after divorce, establishment of lineage, and others. The author used the word “I say” in only one issue among the pronunciation issues. The research was divided into two parts: Study and investigation. In the study section, the life of the author was researched first, then his dissertation, in terms of its content, its copies, the ratio of the copy to the author, its importance, and its place among its likes and references, and in the investigation section, it was investigated based on the investigation principles of the Islamic Research Center (İSAM) of the only copy. In terms of its references, which the author has noted, references to verses and hadiths have also been included, in addition to commenting on information from old Hanafi books, which is believed to be beneficial to readers. This is after it was recorded and dictated according to the dictates of our present era.

Key Words: Aḥmad al-Fayyūmī al-Ḥanafī, al-Nikāḥ, Marriage, Adult Virgin, Legal Guardian, Witness, Dowry, Alimony, Marital Gift.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قال في كتابه الكريم ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفًا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء ١/٤] وجعل حدودًا لمصالح الأسرة وأحب من الطرفين ﴿إِنْ ظَنَّ أَنْ يُبَيِّمَ حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠] والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي قيل في شأنه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب ٢١/٣٣] ولمن كان من أفراد الأسرة ولاسيما الزوج الذي قال في خيرهم: «خيركم خيركم للنساء»^١ وعلى آله وصحبه الذين اتبعوه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد فمسائل النكاح مهمة لا شتماله على المصالح الدينية والدينية^٢ كما قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم ٢١/٣٠]. هذه آية فيها عظة وتذكير بنظام الناس العام وهو نظام الزواج وكيونة العائلة وأساس التناسل، وهو نظام عجيب جعله الله مركزا في الجبل لا يشد عنه إلا الشذاذ، كما قاله ابن عاشور^٣. وهو سبب في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحبلية الاستمتاع؛ إضافة إلى أن الشارع قصد بالنكاح التناسل أولاً ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك أو الخدمة أو القيام على مصالحه أو التمتع بما أحل الله من النساء أو التجميل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها أو الغبطة بدينها أو التعفف عما حرم الله أو نحو ذلك، حسبما دلّت عليه الشريعة^٤. فلا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك؛ فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين، إذا كان دائما^٥. فلذا أن هذه الرسالة التي قمنا بتحقيقها من نسختها الوحيدة في المكتبة السلিমانيّة مهمة من حيث الموضوع ومن حيث تقوم بعكس مظاهر الأسرة في حين تأليفها مما تجعلنا نقيس عليها المظاهر العائلية في عصرنا هذا كما يتم تصريحه فيما يلي. وجعلنا البحث على قسمين؛ دراسة وتحقيق. وفي الدراسة بحثنا حياة المؤلف ورسالته وأما في قسم التحقيق فقما بتحقيقها من النسخة الوحيدة من حيث المراجع والإملاء.

١ المستدرك للحاكم، ٢٣٠/٨.

٢ البحر الرائق لابن نجيم، ٨٢/٣.

٣ انظر للمزيد التحرير والتوير لابن عاشور، ٧٠/٢١-٧٢.

٤ الموافقات للشاطبي، ٣٠٠/١.

٥ الموافقات للشاطبي، ٣٨٣/١.

٦ الموافقات للشاطبي، ٢١١/١-٢١٢.

أ. الدراسة

١. حياة المؤلف

هو أحمد الفيومي الحنفي،^٧ كما تم التصريح باسمه في مقدمة الرسالة. ويا للأسف لم نعثر على المعلومات عنه من كتب الطبقات وكتب الفروع التي توقعنا أن يحتمل فيها العطف عليه أو على رسالته، سوى ما في رسالته، ولكن عرفنا أنه عاش بين عصري الحادي عشر والثاني عشر بعد الهجرة بسببين؛ الأول عبارة «شيخ شيخنا» التي استخدمها فيها جزءاً في موضعين^٨ بدلاً من «الشيخ الشرنبلالي» المتوفى سنة تسع وستين وألف من الهجرة،^٩ تشريعاً لنفسه بكونه «تلميذ تلميذ الشيخ» المعروف. والثاني آخر ما توفي المؤلف من الكتب المستخدمة فهو «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» لشيخه زاده وهو توفي سنة ثمان وسبعين وألف من الهجرة. فعلى هذين السببين يترجح عندنا أنه عاش في عصرهما وتأكدنا منه أنه ولد في الفيوم من بلاد مصر التابعة للدولة العثمانية الحنفية حينئذ ثم انتقل إلى القاهرة للتحصيل على العلم بعد ارتحال الشرنبلالي ووجد طلابه وأخذ الفقه الحنفي من بعضهم وألف رسالته هذه وفقاً لمذهبه الحنفي كما تبين.

٢. التعريف بالرسالة

١. ٢. تعريفها:

هي رسالة قصيرة بحث فيها أحمد الفيومي بعض الأحكام المتعلقة بثلاث مسائل شائعة في النكاح فهي نكاح المرأة البالغة نفسها بلا ولي وشاهد النكاح وأقل المهر وأضاف إليها بعض المسائل التي رأى فيها فائدة للقارئ، وسمّاها «المِسْكُ الْفَيْحُ فِي مَسَائِلِ النِّكَاحِ». لقد تكونت الرسالة من مقدمة وثلاثة أقسام للمسائل الأساسية لها وتنبية وتمتة لها.

٧ يوجد الشخصان المشهوران كلا اسميهما «أحمد الفيومي» فأحدهما مؤلف الرسالة وهو حنفي المذهب مؤكداً والآخر أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي المتوفى سنة ١٣٦٨/١٧٧٠م صاحب «المصباح المنير» فهو شافعي المذهب بالإضافة إلى وفاته قبل الشرنبلالي المتوفى ١٦٦٩/١٠٦٩م بثلاث عصور فلذا لا يمكن أن يكون تلميذه ولو صرفنا النظر من مذهبه.

٨ المسك الفياح للفيومي، ٣ ظ (كلاهما في نفس الورق).

٩ هو حسن بن عمار الشرنبلالي المصري الحنفي (ت. ١٠٦٩/١٦٥٩م). ولد في شبري بلولة، جاء به والده منها إلى القاهرة وهو صغير ونشأ بها وأخذ العلم من علمائه وأصبح مدرسا في الأزهر الشريف ثم أصبح المعول عليه في الفتوى وألف كثيراً من الكتب الفقهية الحنفية. **أعلام النبلاء** لخبر الدين الزركلي، ٢/٢٠٨؛ ١/٥٧٥؛ **Şürinbülâfi**, Şevket Topal, ٣٩/٢٧٤-٢٧٥.

٢.٢.٢ . نسبتها إلى المؤلف:

نسبتها إلى المؤلف مقطوعة بأنه صرح باسمه في المقدمة على ما نرى في النسخة الوحيدة. وإنما يبدأ السطر الأول في صلب الصفحة الأولى لهذه الرسالة بعبارة «الحنفي الفيومي» ولكن زيدت البسملة والسطران من قبل المستنسخ أو صاحب النسخة في أعلى الصفحة هذه والقسم المزيد مبدوء بعبارة «الحمد لله الذي أحلّ النكاح وحرم السفاح» ومختوم بعبارة «وبعد فيقول الفقير أحمد» فقام كاتب القسم المزيد بالربط بينه وبين النص الصلبي بإشارتي «ع» الأحمر للتوثيق بالارتباط بينهما كما يرى في صفحة المخطوطة الأولى الموضوعة قبل النص المحقق.

٢.٢.٢ . نسخها في المكتبات:

لقد وجدنا نسخة وحيدة لها في المكتبة السلিমانية في قسم رشيد أفندي، رقم: ٢/١١٥٢. وهي الرسالة الثانية في المجموعة التي موضوع معظمها مسائل النكاح وهي أيضًا ما بين ورقي ٣-٧، طولها ٢٠٣ مم في ١٣٦ مم خارجًا و١٦٥ مم في ٨٨ مم داخلًا مما تتشكل من تسعة وثلاثين سطرًا بخطّ النسخ. ولا يوجد فيها قيد مستنسخ ما.

ولكن تم تسجيلها في المكتبة السلिमانية (قسم رشيد أفندي، رقم: ٢/١١٥٢) باسم «أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي الشافعي» صاحب «المصباح المنير» المتوفى سنة ١١٣٦٨/٥٧٧٠ هـ. فهو خطأ يبين بالنسبة لما تبين أن النص تم تأليفه ملتزمًا للفقه الحنفي.

٢.٣ . سبب تأليفها

لقد ألف الفيومي رسالته إجابةً لسؤال بعض أصدقاءه عن المسائل الفقهية الثلاث التي همّتهم في مجال الأحوال الشخصية وسبب طرحهم ذلك هو أنّ هذه المسائل كانت نقاط خلاف بين المذهبين الحنفي والشافعي وأنّ الفيومي وأصدقاؤه كانوا يعيشون مع الشافعية في القاهرة. وهذه الحالة تسبب آراء الشافعية إلى إزعاج الحنفيين في صحّة نكاحهم بالنسبة لنكاح البالغة نفسها بلا ولي بجانب مسألة الشاهدين أو صعوبة عملهم بالنسبة لحد الأدنى للمهر، فلذا لا بدّ أنهم قد احتاجوا إلى تسكين أنفسهم من حيث مذهبهم وعملهم.

١٠ انظر: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/636996> (تاريخ الوصول اليه ٢٠٢٤/٠٥/٣١).

١١ الأعلام للزركلي، ٢/٢٢٤، DİA، Hüseyin Elmalı, "Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed", ١٢/٥١٦-٥١٧.

ففي مسألة نكاح البالغة نفسها بلا ولي بينما يصح هذا النكاح عند الحنفية، فإنه لا يصح عند الشافعية. ١٢ وفي مسألة شهادة النكاح اتفق كلا المذهبين على أن الشاهدين شرط لصحة النكاح، ولكن اختلافاً في كفيتهما فهما عند الشافعية رجلان فقط، بينما يكفي الحنفية بشهادة رجل وامرأتين بدلاً من رجلين. ١٣ وأما في مسألة المهر فلا يشترطه المذهبان كلاهما لصحة الزواج، أما بالنسبة لحده الأدنى، فعند الحنفية هو ١٠ دراهم، وعند الشافعية لا يوجد حد أدنى له. ١٤

٢ . ٤ . أهميتها ومكانتها بين أمثالها:

«إن الله بدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله في سلاله في ماء مهين ثم سواه^{١٥} في قرار مكين^{١٦} حتى إذا استحال بشراً أحسن التكوين»^{١٧} للغرض المبين في قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥٦/٥١] وقوله ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَقُورُ﴾ [الملك ٢/٦٧] وجعل الزواج أساساً للبشر كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ﴾ [الروم ٢١/٣٠] وعاقب الذين ضلوا عن سواء السبيل كما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سَجِيلٍ مَنصُودٍ﴾ [هود ٨٢/١١] فعلى أهمية الزواج هذه فقد تمت تأليفات كتب معتبرة أو رسائل مختلفة من المذاهب الفقهية. فبالنسبة لأهمية الموضوع فاعتادوا في بدأ رسائلهم بعبارة «الحمد لله الذي أحل النكاح وحرّم السفاح»^{١٨} أو «جعل النكاح نعمة للأنام وفصلاً بين الحلال والحرام»^{١٩} وغيرها من العبارات.

فهذه الرسالة مهمة أولاً بسبب كون موضوعها مهمّاً وثانياً أنها تعكس جوانب الأسرة في عصر المؤلف ومشاعر الحنفيين في القاهرة في صحة أعمالهم كما صرح فيما سبق فهو يسمح لنا بقياس الجوانب العائلية ومشاعر المكلفين في صحة أعمالهم في الوقت الحاضر.

١٢ المسئك الفياح للفيومي، ٣.

١٣ Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, 98, 113

١٤ Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 128, 130-131

١٥ السجدة ٣٢/٧-٨.

١٦ المؤمنون ٢٣/١٣.

١٧ الإيضاح في أسرار النكاح لبغدادلي وهي، المكتبة السلিমانيّة، قسم بغدادلي وهي، رقم: ٦/٢٢٥، صفحة: ١١٢.

١٨ رفع الجناح وحفض الجناح بأحاديث النكاح لمنلا علي القاري بن سلطان، المكتبة السلिमانيّة قسم رشيد أفندي، رقم: ١/١١٥٢، ورق: ٤١؛

منحة الفتح في مسألة من النكاح للعلامة ابي القبول احمد الحانمي، المكتبة السلिमانيّة قسم رشيد أفندي، رقم: ٣/١١٥٢، ورق: ٨.

١٩ رسالة في بيان فضائل النكاح لمؤلف مجهول، المكتبة السلिमانيّة قسم أسعد أفندي، رقم: ٧/٣٧٦١، ورق: ٩٦.

وأما مكانتها بين أمثالها فللكشف عن هذا، لا بد لنا أن نسرد بعض أمثالها في عهدها أو بعدها أولاً والقياس بينها ثانيًا. فها هي بعض الرسائل المتعلقة بمسائل النكاح في المذهب الحنفي في عهد المؤلف أو بعدها:

١. رسالة في تجويز الوكالة في عقد النكاح^{٢٠} لعلي بن سلطان محمد القاري (ت. ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م) المعاصر للمؤلف. فهذه رسالة ذات صفحتين تحتوي مسألة واقعة حال إنسان تزوج امرأة على لسان وكيلها بلفظ «زوجتك موكلتي فلانة بنت فلان بمهر مبلغه كذا.» فقال «قبلت نكاحها بذلك المهر المذكور.» بما ظهر بين الحنفية حينئذ فتويان بحكم الباطل والصحة ويقف المؤلف جانب الصحة مع الاستناد إلى بعض كتب الحنفية المعتبرة مثل الخلاصة والقنية والفتاوى الظهيرية وفتاوى قاضيخان.

٢. رفع الجناح وخفض الجناح بأربعين حديثًا في النكاح^{٢١} لعلي بن سلطان محمد القاري. جمع فيها علي القاري لأربعين حديثًا في النكاح وأضاف إليها ست آيات جلييلة بما فيه تخريج الأحاديث من الجامع الصغير للسيوطي.

٣. رسالة في المسائل المتعلقة بالنكاح^{٢٢} لعبد الباقي بن طورسون قاضي مصر (ت. ١٠١٩هـ/ ١٦١٠م)^{٢٣} يدرس فيها المؤلف المسائل المهمة عنده التي رآها في كتب الحنفية من تعريفات النكاح وشروطه والألفاظ المستخدمة في عقد النكاح وغيرها.

فهذه الرسائل بما فيها رسالة قاضي مصر تحتوي مسائل النكاح عمومًا وأما رسالة «المسك الفياح في مسائل النكاح» للفيومي التي نحن في تحقيقها فهي تحتوي المسائل المهمة الشائعة في عهده على ما ذكر في سبب التأليف فلذا تحتل مكانة مهمة بين الرسائل أمثالها. وذلك إلى جانب ما بلغ فيها عدد الكتب المستفاد منها اثنين وعشرين كتابًا معتبرًا بين الحنفية مع صغر حجمها. وهي بكل ما فيها بمنزلة اختصار تنوير الأبصار للتمرتاشي وشرح الوقاية لصدر الشريعة والجوهرة النيرة للحداوي والدرر لمنلا خسرو وحاشيته غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي الأشباه والنظائر لابن نجيم من بين مراجعها.

٢٠ المكتبة السلمانية قسم يازمه باغيشلر، رقم: ١١/٦٤٣٧، ورق: ٢٣٧.

٢١ تم طبعه في المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩١، بضبط وتخرجه مشهور حسن سلمان؛ المكتبة السلمانية قسم رشيد أفندي، رقم: ١/١١٥٢، ورق: ٢-١.

٢٢ المكتبة السلمانية قسم رشيد أفندي تحت رقم: ٥/١١٥٢، ٢١-٢٨.

٢٣ هو: عبد الباقي بن طورسون بن شيخ مراد الطاشكوري الرومي العثماني الفقيه الحنفي القاضي الصوفي المعروف بطورسون زاده المتخلص بـ«بقائي» المتوفى سنة ١٠١٩/ ١٦١٠ (وفي رواية ١٠١٥ هـ) وهو صاحب التصانيف. هدية العارفين للبغدادي، ١/ ٤٩٥.

٥.٢. محتواها:

فأمَّا محتواها ففي «فصل نكاح المرأة البالغة نفسها بلا ولي» فعنده كالمقرّر في المذهب الحنفي أنّه نفذ نكاح حرّة مكّلفة بلا وليّ بالنسبة لاعتبار عبارة النساء في النكاح، سواء كانت بالأصالة أو بالولاية أو بالوكالة. ولكن للولي حقّ الفسخ إذا كان الزوج غير كفء وهذا الحقّ إلى أن تلد لئلا يضيع الولد لعدم من يرّبه. والولاية شرط نكاح صغيرٍ ومجنونٍ ورقيقٍ إلى غير ذلك من مسائل الولاية بين الأقرب والأبعد إلى جانب ما تعتبر به الكفاءة.

وفي «فصل شاهدي النكاح» فأفاد أنّه شرط سماع كلّ من العاقدين لفظ الآخر وحضور حرّين مكّلفين سامعين معًا قولهما فاهمين مسلمين لنكاح مسلمة ولو فاسقين أو محدودين في فذف أو أعميين وأنّ كلّ مَنْ ملك القبول لنفسه انعقد النكاح بحضوره ينعقد شهادته فلا ينعقد شهادة العبد والمكاتب. يصحّ عقد الزواج بلفظ تزويج ونكاح والإيجاب والقبول، لا بلفظ إجارة وإعارة.

وفي «فصل أقلّ المهر» فأفاد أنّه عشرة دراهم مضروبة أو غير مضروبة حتى يجوز وزن عشرة تبراً وإن كانت قيمته أقلّ. ويصحّ النكاح بلا ذكر المهر، ومع نفيه. وأضاف المؤلف إلى الموضوع رأي الشافعي في المهر أنّه كلّ ما يصلح ثمنًا يصلح مهراً سواء كانت عشرة أو أقلّ وسرد أدلّة الطرفين من الأحاديث. وأردف شروط استحقاق الزوجة المهر أو نصفه والذي له صلاحية لقبضه.

وفي «قسم التنبيه» فبيّن أحكام الهدية في الخطبة وأحكام الجهاز، وأثر العيب في الزوجة في صحّة النكاح إلى جانب حقوق الزوج عليها.

وأما في «قسم التتمّة» سرد المؤلف أثر أنواع الحلف بالطلاق وأحوال وقوع الطلاق بأنّه يقع طلاق كلّ زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مُكرّهاً أو هازلاً أو سفيهاً أو سكراناً أو أحرسَ بإشارته أو مريضاً أو كافراً أو مخطئاً. وأردف حقّ الزوجة من النفقة وأحكام العدة والحضانة وحدّ الوطاء ونتائجه من جهات العبادات والزواج والعقاب كوجوب الغسل وتحريم الصلاة، وثبوت الرجعة به، وتحريم الربيبة، ووجوب النفقة والسكنى للمطلقة بعده، ووجوب الحدّ لو كان زناً.

أخيراً فقام المؤلف فيها بتوضيح موقف القول في المذهب بعبارات «على الأصحّ» و«على المختار» و«به يفتى» و«عليه الفتوى» و«اختاره أكثر المشايخ» و«هو أقرب إلى الفقه» و«على المذهب»، ولكن لم يستخدم لفظ «أقول» إلّا في مسألة واحدة من مسائل الألفاظ المستخدمة في الطلاق، وهي: «قال: إن كان

الله يعذب المشركين فامرأته طالق. قالوا: لا تطلق امرأته، لأن من المشركين لا يعذب، كذا في التنوير. أقول: كأهل الفترة لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء ١٧/١٥].^{٢٤}

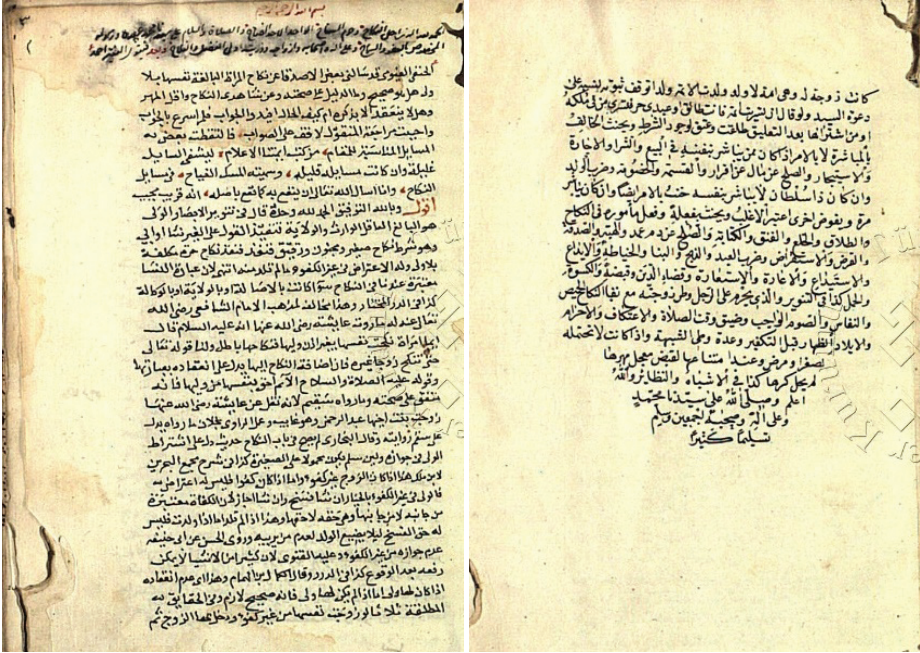
٦.٢. مصادرها:

لقد استفاد المؤلف في تحريرها اثنين وعشرين كتاباً من الكتب الحنفية المتداولة في زمانه حيث سبعة عشر كتاباً استفاد منها مباشرة والخمسة الباقية هي المذكورة في نصوص مراجعها، فما هي في ما يلي مرتباً بترتيب تاريخ وفاة المؤلفين:

١. الهداية في شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (١١٩٧/٥٩٣).
٢. المختار للموصلي (١٢٨٤/٦٨٣).
٣. النهاية شرح الهداية لحسام الدين السغناقي (١٣١٤/٧١٤).
٤. شرح الوقاية لصدر الشريعة (١٣٤٦/٧٤٧).
٥. الجوهرة النيرة للحدادي (١٣٩٨/٨٠٠).
٦. شرح المجمع لعز الدين ابن ملك (١٤١٨/٨٢١).
٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (١٤٥١/٨٥٥).
٨. فتح القدير لابن الهمام (١٤٥٧/٨٦١).
٩. درر الحكام شرح في غرر الأحكام لمنلا خسرو (١٤٨٠/٨٨٥).
١٠. حاشية على صدر الشريعة لأخي جلبي يوسف أفندي بن جنيد التوقادي (١٥٠٠/٩٠٥).
١١. عقد الفرائد لابن شحنة (ت. ١٥١٥/٩٢١).
١٢. ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي (١٥٤٩/٩٥٦).
١٣. الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٥٦٣/٩٧٠).
١٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم أيضاً.
١٥. تنوير الأبصار لمحمد بن عبد الله التمرناشي (١٥٩٨/١٠٠٦).

١٦. حاشية على الدرر (غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام) للشرنبلالي (١٠٦٩/١٦٥٩).
١٧. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لشيخه زاده (١٠٧٨/١٦٦٧).
- فهذه هي المراجع المذكورة بين عبارات المراجع الاستفادة على ما تبين في النص المحقق:
١٨. المبسوط للسرخسي (١٠٩١/٤٨٣).
١٩. الذخيرة البرهانية لبرهان الدين محمود بن أحمد عبد العزيز بن عمر المرغيناني (١٢١٩/٦١٦).
٢٠. المجتبى للزاهدي (١٢٦٠/٦٥٨).
٢١. تبين الحقائق للزيلعي (١٣٤٢/٧٤٣).
٢٢. النهر الفائق لسراج الدين ابن نجيم (١٥٩٦/١٠٠٥).
٣. عملنا في التحقيق:
- عملنا في التحقيق كما يلي:
- ١- اعتمدنا على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق.
- ٢- اعتمدنا للتحقيق على نسخة مكتبة السليمانية الوحيدة واتخذناها «الأصل».
- ٣- قمنا بتحقيق مصادرها التي استفاد منها المؤلف وتخريج الآيات والأحاديث باستطاعتنا وبإمكان الحصول على المراجع.
- ٤- وعلى الرغم من الجواز في اللغة العربية إملاء بعض الألفاظ التي في الأصل لاسيما الهمزة، فقد صححناها إملاءً بالنسبة للكتابة العربية الفصحى ولم نبينها في الهامش لعدم تكثير عدد المراجع، وها نحن نبين المصححات هنا مجملاً، وهي: أشياء، الانبياء، الحقائق، ساير، شاء، قضا، مخطياً، مسايل، كين، ليلاً، النظاير.
- ٥- ووضعتنا بين قوسين معقّفين [] كل ما صحّحناه أو زدناه من المراجع أو زدناه لإتمام الفائدة.
- ٦- وأضفنا إليها التفصيل حيث اكتفى المؤلف بالإشارة إلى المراجع، مثل الإشارة لأقسام الرشوة إلى قضاء الخائبة.
- ٧- وقمنا بتعريف الأعلام موجزاً في الهامش عند أول ذكر لكل واحد منهم وجعلنا لها قائمة في الفهارس.
- والله موفق والمستعان.

Nüsha Görselleri



Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, Nr. 152/2, vr. 3^a-7^a, İlk ve Son sayfa.

ب. النص المحقق:

[المسئك الفياح في مسائل النكاح]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٣]

[مقدمة]

الحمد لله الذي أحلّ النكاح وحزّم السفاح، الواحد الأحد الفتاح. والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبده ورسوله المخصوص بالعمو والسماح. وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته أولي الفضل والصلاح.

وبعد، فيقول الفقير أحمد الحنفي الفيومي: قد سألتني بعض الأصدقاء عن نكاح المرأة البالغة نفسها بلا ولي، هل هو صحيح؟ وما الدليل على صحته؟ وعن شاهدي النكاح وأقلّ المهر، وهل لا ينعقد إلاّ بذكره أم كيف الحال؟ أفيدوا الجواب. فلم أسرع بالجواب وأحببت مراجعة المنقول لأقف على الصواب، فالتقطت بعض المسائل المناسبة للمقام من كتب أتمنتنا الأعلام ليشفي السائل غليلاً وإن كانت مسأله قليلة، وسميته «المسئك الفياح»^{٢٥} في مسائل النكاح». وأنا أسأل الله تعالى أن ينفع به كما تقع بأصله، إنّه قريب مجيب.

أقول: وبالله التوفيق، الحمد لله وحده.

[١. فصل في نكاح المرأة البالغة نفسها بلا ولي]

قال في تنوير الأبصار: ^{٢٦} «الولي: هو البالغ العاقل الوارث. والولاية: تنفيذ القول على الغير، شاء أو أبى. وهو شرط نكاح صغيرٍ ومجنونٍ وريقيّ. فنفذ ^{٢٧} نكاح حرة مكلفة بلا وليّ، وله [إذا كان عصبه] ^{٢٨} الاعتراض في

٢٥ الفياح: كثير العطايا وإنه لجواد فياح وفاض بمعنى. لسان العرب لابن منظور، ٥٥١/٢.

٢٦ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٨. انظر أيضاً: درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ٣٣٤-٣٣٥.

٢٧ في الأصل: «ففنذ فننذ» مكرّراً.

٢٨ ساقطة في الأصل فزدناه من تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٨.

غير الكفو ما لم تلد^{٢٩} منه» انتهى. لأنّ عبارة النساء معتبرة عندنا في النكاح، سواء كانت بالأصالة أو بالولاية أو بالوكالة، كذا في المختار.^{٣٠}

وهذا مخالف لمذهب الإمام الشافعي [٤/٢٠٥هـ/٨٢٠م] رضي الله تعالى عنه.^{٣١} له ما روت عائشة رضي الله عنها أنّه عليه السلام قال: «أبما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل».^{٣٢}

ولنا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠]. فإنّ إضافة النكاح إليها يدلّ على انعقاده بعبارتها، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الأيّم أحقّ بنفسها من وليها». فإنّه متّفق على صحّته.^{٣٣} وما رواه سقيم، لأنّه نقل عن عائشة رضي الله عنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن، وهو غائب. وعمل الراوي بخلاف ما رواه يدلّ على سقم روايته. وقال البخاري: «لم يصحّ في باب النكاح حديثٌ دلّ على اشتراط الولي في جوازه ولئن سلّم يكون محمولاً على الصغيرة»،^{٣٤} كذا في شرح مجمع البحرين^{٣٥} لابن ملك.^{٣٦}

هذا إذا كان الزوج غير كفو. وأما إذا كان كفوًا فليس له اعتراض فالولي في غير الكفو بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء أجاز؛ لأنّ الكفاءة معتبرة من جانبه، لا من جانبها. وهي حقّه، لا حقّها. وهذا إذا لم تلد. أما إذا ولدت فليس له حقّ الفسخ لئلا يضيع الولد لعدم من يرثيه.^{٣٧} وروى الحسن^{٣٨} عن أبي حنيفة [ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م] عدم جوازه من غير الكفو، وعليه الفتوى. لأنّ كثيرًا من الأشياء لا يمكن رفعه بعد الوقوع،

- ٢٩ في الأصل: «وما لم تلد» زيادة الواو خطأ.
- ٣٠ في الأصل «الدر المختار» خطأ فالصحيح «المختار» كما أثبتناه. انظر الاختيار لتعليل المختار للموصلي، ٣/٩٠، حيث قال: «وعبارة النساء معتبرة في النكاح حتى لو زوجت الحرة العاقلة البالغة نفسها جاز، وكذلك لو زوجت غيرها بالولاية أو الوكالة».
- ٣١ مذهب الشافعي أنّه لا تزوج امرأة نفسها ولو بإذن. «قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: وقوله تعالى ﴿فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة ٢/٢٣٢]. أصرح دليل على اعتبار الولي وإلا لما كان لعضله معنى». مغني المحتاج للشربيني، ٣/١٩٨.
- ٣٢ المستدرک للحاکم، ٣/٥٧٥-٥٧١.
- ٣٣ انظر: صحيح مسلم، النكاح، ٩.
- ٣٤ انظر: إرشاد الساري للقسطلاني، ١١/٤٠٨.
- ٣٥ عبارة «له ما روت عائشة... محمولاً على الصغيرة» منقولة من شرح مجمع البحرين لابن ملك، ورق: ٤١ ا.ظ.
- ٣٦ هو: عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الرومي الحنفي المعروف ب«ابن ملك» (ت. بعد ٨٢١هـ/١٤١٨م). فله تصانيف بعضها شرح «مجمع البحرين وملتقى البينين» لابن الساعاتي وشرح «المنار» للنسفي. هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١/٦١٧؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي الكنوي، ١٠٧.
- ٣٧ النهاية في شرح الهداية للسخاوي، ٧/٥٣. انظر أيضاً الميسوط للسرخسي، ٥/٢٥-٢٦ حيث قال: «ولكن ذكر في ميسوط شيخ الإسلام -مُخْتَد من الحسن الشَّيْبَانِي- وإذا زُوِّجَت المرأة نفسها من غير كُفٍّ فعلم الولي بذلك فسكت حتى ولدت أولاداً ثم بدا له أن يخاصم في ذلك فله أن يفرق بينهما؛ لأنّ المسكوت إنما جعل رضا في حق النكاح في حق البكر نصّاً».
- ٣٨ هو: حسن بن زياد اللؤلؤي (ت. ٢٤٠هـ/٨١٩م). فهو من أصحاب أبي حنيفة. وله من الكتب كتاب المجزّد لأبي حنيفة روايةً وكتاب النفقات وكتاب الوصايا المأخوذة الملقّب بالمأمونية في الفتاوى. طبقات الفقهاء لطاش كبري زاده، ١٨-٢٠؛ الجواهر المضية للقرشي، ٢/٥٦-٥٧.

كذا في الدرر ٣٩. وقال الكمال بن الهمام: «وهذا - أي عدم انعقاده - إذا كان لها ولي. أما إذا لم يكن لها ولي، فإنه صحيح لازم.»^{٤١}

«وفي الحقائق: المطلقة ثلاثاً لو زوّجت نفسها من غير كفؤ، ودخل بها الزوج، ثم / طلقها الزوج، لا تحل للزوج الأول - على ما هو المختار -. وهذا مما يجب حفظه»، كذا في شرح المجموع.^{٤٢}

واعلم أن الولاية في النكاح على نوعين: الأول: ولاية ندب واستحباب، وهو الولاية على البالغة العاقلة. والثاني: ولاية إجبار، وهو الولاية على الصغيرة والمعتوهة والريقة، كذا في حاشية الدرر لشيخنا [الشرنبلالي] حفظه الله.^{٤٣} ورضي بعض الأولياء بنكاحها بنفسها كالكلّ لو استوتوا في الدرجة، وإلا فلأقرب الفسخ [...]»^{٤٤} والبالغة لا تجبر بكرة كانت أو ثيباً.

وبكاء البكر بلا صوتٍ وضحكها غير مستهزئة [فهو]^{٤٥} إذن، إن علمت بالزوج لا المهر. وكذا لو زوّجها عندها فسكنت - على الأصح -. وإن استأذنها غير الأقرب فلا بدّ من القول كالثيب.^{٤٦}

و«يثبت النكاح بدون الدعوى كالطلاق»، كذا في الأشباه والنظائر.^{٤٧}

قال: «بلغك النكاح فسكت» وقالت: «رددت» ولا يبيّن لهما ولم يكن دخل بها طوعاً، فالقول قولها،^{٤٨} كما لو زوّجها أبوها فقالت: «أنا بالغة والنكاح لم يصح» - وهي مراهقة - وقال الأب: «لا، بل هي صغيرة» - على الأصح -.

- ٣٩ الدرر لمنلا خسرو، ٣٣٥/١
- ٤٠ هو: كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي السيواسي ثم الإسكندري (١٤٥٧/٨٨٦١م). كان معروفاً بـ«ابن الهمام». وتفقه بقارئ الهداية وبه ابن قطلوبوغا، فمن مصنفاته فتح القدير من شروح الهداية للمرغنياني. طبقات الفقهاء لطاش كبري زاده، ١٣٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٨٠.
- ٤١ نقلاً من غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (حاشية على الدرر) للشرنبلالي، ٣٣٥/١. انظر أيضاً: رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، ٥٧/٣، حيث قال: «لأن وجه عدم الصحة على هذه الرواية دفع الضرر عن الأولياء، أما هي فقد رضيت بإسقاط حقها».
- ٤٢ شرح مجمع البحرين لابن ملك، ورق: ١٤٤ او نقلاً من الحقائق. وجدته في تبين الحقائق للزليبي، ١١٧/٢، نقلاً من فتح القدير لابن الهمام، ٢٥٦/٣، حيث قال: «وعلى المختار للفتوى لو زوّجت المطلقة ثلاثاً نفسها بغير كفؤ ودخل بها لا تحلّ للأول، قالوا: ينبغي أن تحفظ هذه المسألة فإنّ المحللّ في الغالب يكون غير كفؤ. وأما لو باشر الولي عقد المحللّ فإنّها تحلّ للأول، وإذا جاز من غير الكفؤ على ظاهر المنعبد فلولي أن يفرق بينهما».
- ٤٣ غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي، ٣٣٤/١.
- ٤٤ لم يأخذ المؤلف ما لا علاقة للبحث عنده.
- ٤٥ ساقطة في الأصل فردناه من تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٨.
- ٤٦ عبارة «ورضى بعض الأولياء... كالثيب» منقولة من تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٨ بتصرف وحذف.
- ٤٧ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٤٩١، حيث قال: «النكاح يثبت بدون الدعوى كالطلاق».
- ٤٨ انظر للمزيد: شرح مجمع البحرين لابن ملك، ورق: ١٤٢ او، حيث قال: «ولو أقام كل منهما بيعة على ما ادّعاها فبيعتها أولى اتفاقاً؛ لأنّها تثبت

ولالأب والجدّ تزويج الصغير والصغيرة ولو ثيباً بغير كفءٍ وبغينٍ فاحشٍ. ولو كان الولي غيرهما لا يصحّ أصلاً، وإن كان من كفءٍ وبمهر المثل صحّ. وللصغير والصغيرة الخيار بالبلوغ أو العلم بالنكاح بعده.

والولي في النكاح العصبة بنفسه بلا توسّطٍ أتى على ترتيب الإرث والحجب بشرط حرّية وتكليفٍ وإسلامٍ في حقّ مسلمٍ وولد مسلمٍ. ولا ولاية لمسلمٍ على كافرةٍ، إلا أن يكون سيّد أمة كافرةٍ أو سلطاناً على مثله.

فإن لم يكن عسبة فالولاية للأُمّ ثمّ للأخت لأبٍ وأُمٍّ [ثمّ لأبٍ]؛^{٤٩} ثمّ لولد الأُمّ ثمّ لذوي الأرحام ثمّ للسلطان ثمّ لقاضيٍ نصّ له عليه في منشوره. وليس للوصيّ أن يزوّج مطلقاً. ولالأبعد التزويج بغيبة الأقرب مسافةً القصر.^{٥٠} وقيل: ما لم ينتظر الكفء الخاطب. قال في البحر: «اختاره أكثر المشايخ، كما في النهاية، وصحّحه ابن الفضل.^{٥١} وفي الهداية: هو أقرب إلى الفقه. وفي المجتبى والمبسوط والذخيرة: هو الأصحّ».^{٥٢}

قال شيخ شيخنا [الشرنبلالي] في حاشيته على الدرر: «قلت: والمراد بالأبعد القاضي دون غيره، لأنّ هذا من باب دفع الظلم» انتهى.^{٥٣} والذي استقرّ عليه كلام صاحب النهج أنّ المراد بالأقرب والأبعد أولياء النسب لا غيرهم، كما في عقد الفرائد.^{٥٤}

٤٩ الرّة والزوج يثبت عدماً وهو السكوت». قال كمال الدين ابن الهمام: «ادّعى على بكر بالغة أنّ وليّها زوجها منه قبل استئذانها، فلما بلغها سكنت، وقالت: بل ردّدت، فالقول لها عندنا». فتح القدير، ٢٧٢/٣. وقال: «إن أقام الزوج البينة على سكوتها عمل بها لأنها لم تقم على النفي، بل على حالة وجودية في مجلس خاص يحاط بطرفيه أو هو نفي يحيط به الشاهد، فيقبل». فتح القدير لابن الهمام، ٢٧٢/٣.

٤٩ ساقطة في الأصل فردناه من تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٩.

٥٠ عبارة «قال بلغك النكاح... مسافة القصر» منقولة من تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٨-٥٩ بتصرف وحذف.

٥١ هو: محمد بن الفضل أبو بكر الكماري البخاري (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م). كان إماماً كبيراً وشيخاً جليلاً لأئمة البلاد. ومشاهير كتب الفتاوى مشحونة بفتاواه ورواياته. أخذ الفقه عن الأستاذ عبد الله السبذموني عن أبي حفص الصغير عن أبيه عن محمد. الفوائد المهمة للكنوي، ١٨٤؛ طبقات الفقهاء لطائش كبري زاده، ٦٢؛ Adnan Hoyladi, "Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî", Tetkik "Gelenegindeki Yeri" ٢ (Eylül ٢٠٢٢)، ٣٨١-٤٠٥.

٥٢ البحر الرائق لابن نجيم، ١٣/٣، نقلًا من النهاية للسنغاني، ٦٨/٧؛ الهداية للمرغيناني، ١٩٥/١؛ الذخيرة لبرهان الدين البخاري، ٢٦٢/٣؛ المجتبى شرح مختصر القلديري لنجم الدين الزاهد، ٣٦/٣؛ والمبسوط للسرخسي، ٢٢٢/٤. انظر أيضاً: فتح القدير لابن الهمام، ٢٩٠/٣.

٥٣ غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي، ٣٣٨/١. انظر أيضاً: رد المحتار لابن عابدين، ٨١/٣، حيث قال: «المراد بالأبعد من يلي الغائب في القرب، كما عتبر به في كافي الحاكم. وعليه فلو كان الغائب أباهما ولها جد وعم، فالولاية للجدّ، لا للعمّ. قال في الاختيار: ولا تنتقل إلى السلطان، لأنّ السلطان وليّ من لا وليّ له. وهذه لها أولياء إذ الكلام فيه اه. ومثله في الفتح وغيره. وبه علم أنّه ليس المراد بالأبعد هنا القاضي. وما في الشرنبلالية على أن المراد به القاضي دون غيره، لأنّ هذا من باب دفع الظلم. اه».

٥٤ تفضيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد (شرح منظومة ابن وهبان) لابن شحنة، ١١١/١، نقلًا من النهج الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين بن نجيم منقولة من اح للفيومي، ٣٠٧، وقف وفي العثمانيينية، ٢١٦/٢.

ولو زوّجها الأقرب حيث هو جارٍ على الظاهر و[يثبت]°° للأبعد التزويج أيضاً بعضل°⁶ الأقرب ولا يبطل تزويجه بعود الأقرب.

وولي المجنونة في النكاح ابنها دون أبيها.°⁷

وإذا كان الأقرب سيّاحاً لا يوقف على أثره فهو بمنزلة الغائب غيبته منقطعة، كما في **الجوهرة**.°⁸

وتعتبر الكفاءة /

[٤ر]

- نسبياً؛ فقريش أكفاء، والعرب أكفاء قبيلةً بقبيلةً وليسوا بكفوء لقريش.

- وإسلاماً؛ فمسلم بنفسه ليس بكفوء°⁹ لذي أبٍ واحدٍ في الإسلام، والأبوان فيه كالآباء.

- وحرّيةً؛ فعبد أو معتق ليس كفوءاً لحرّة أصلية.

- وديانةً؛ فليس فاسقاً كفوءاً لصالحة أو بنتٍ صالحٍ.

- ومالاً؛ فالعاجز عن المهر المعجل والنفقة ليس كفوءاً لفقيرة، فالقادر عليهما كفوء لذات أموال عظام.

- وحرّفه؛ فمثل حائك كحدّاد وخفّاف ونحوهما ليس كفوءاً لمثل عطارٍ كبرّازٍ فالعطار والبزاز كفؤان،

كذا في الدرر.°¹⁰

ولو زوّجت امرأةً أجنبيةً وجيء بها لرجلٍ ليلةً الزفاف وأخبر أنها امرأته فوطئها لا حدّ عليه، لأنّ المرء لا يميّز بين امرأته وغيرها في أول الوصلة، والإخبار موضع الاشتباه دليلٌ شرعيّ. ويجب مهر المثل؛ لأنّ عليّاً رضي الله عنه قضى بذلك وعليها العدة. ولا يحدّ قاذفه؛ لأنّ وطئه في غير ملكه وثبت نسب ولدها، كذا في

المجمع والجوهرة.°¹¹

٥٥ ساقطة في الأصل فزدناه من المرجع

٥٦ في الأصل «بعقل» ولقد صححناه من المرجع | «العصل هو المنع». عقد الفرائد شرح ابن شحنة، ١/١١٠؛ لسان العرب لابن منظور، ٤٥١/١١.

٥٧ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٩.

٥٨ الجوهرة النيرة للحدادي، ١١/٢. انظر أيضاً: النهر الفائق لسراج الدين، ٢١٦/٢-٢١٧؛ الهداية للمرغيناني، ١/١٩٥، حيث قال: «الغيبه المنقطعة أن يكون في بلد لا نصل إليها القوافل في السنة إلا مرة واحدة، وهو اختيار القدوري».

٥٩ في الاصل: «بكفؤا» بزيادة الألف خطأً.

٦٠ الدرر لمنلا خسرو، ١/٣٣٩-٣٤٠ بتصرفٍ.

٦١ مجمع الأنهر لشيخه زاده عبد الرحمن، ١/٥٩٤؛ الجوهرة للحدادي، ٢/١٥٥.

ومن تزوّج امرأة لا يحلّ نكاحها -أي: كأخته وخالته- فوطئها لم يجب عليه الحدّ، ويعزّر إذا كان يعلم ذلك. وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله له أنه ليس بزنا، لأن الله تعالى لم يُيح الزنا في شريعة أحدٍ من الأنبياء. وقد أباح ذوات المحارم في شريعة بعض الأنبياء. وإثما عزّر، لأنّه أتى منكراً. وعند أبي يوسف [١٨٢هـ/٧٩٨م] ومحمد [١٨٩هـ/٨٠٥م] يُحدّ إذا كان عالماً بذلك، كذا في **الجوهرة**.^{٦٢}

وكذا «لو استأجر امرأة ليزني^{٦٣} بها وزنى أو وطئ أجنبية فيما دون الفرج أو لاط لا يُحدّ ويعزّر»، كذا في **المختار**.^{٦٤}

ولو أقامت المرأة بينة زور أنّ هذا الرجل تزوّجها وحكم به حلّ لها تمكينه. وكذا ولو أقامت المرأة بينة زور أنّه طلقها وحكم به فزق بينهما. وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ القضاء عندنا ينفذ ظاهراً وباطناً في العقود والفسوخ ولو بشهادة زور. وعند أبي يوسف ومحمد ينفذ ظاهراً؛ أي: يسلم القاضي الزوجة إلى الزوج، ويأمرها بالتمكين ولا ينفذ باطناً؛ أي: لا يثبت فيما بينه وبين الله تعالى.

وكذا يفزق بين المحكوم بطلاقها وبين الزوج ومتزوج بآخر بعد انقضاء العدة. ومذهبهما ظاهر؛ وأما مذهب الإمام فمشكل جدّاً، فإنّ الحرام المحض كيف يكون سبباً للحلّ فيما بينه وبين الله تعالى؟ وجوابه: أنا لم نجعل الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة من حيث إنّها إخبار سبباً للحلّ، بل حكم القاضي صار كإنشاء عقد جديد. وكذا يكون بمنزلة طلاق جديد وهو ليس حراماً، بل هو واجب لأن القاضي غير عالم بالشهود. /

[٤ظ]

ولو وطئ بهيمة لا يحدّ، لأنّه ليس في معنى الزنا في كونه جنائياً. ثمّ إن كانت بما لا يؤكل تذبح ثمّ تحرق. ولا تحرق قبل الذبح. وضمن الفاعل قيمة الدابة إن كانت لغيره؛ لأنها قتلت لأجله. والإحراق بالنار ليس بواجب. [وكذا الذبح]^{٦٥} وإنما يفعل لئلا يعزّر الرجل بها. وإن كانت مما تؤكل تذبح وتؤكل عند أبي حنيفة رحمه الله، وعند أبي يوسف تحرق، كذا في **الدرر**.^{٦٦}

٦٢ الجوهرة النيرة للحدادي، ١٥٥/٢.

٦٣ في الأصل: «يزني». لقد صحّحناه من المرجع.

٦٤ المختار للموصلي، ٩٠/٤.

٦٥ لا يوجد في المرجع فأدرجه المؤلف.

٦٦ الدرر لمنلا خسرو، ٦٦/٢.

[٢ . الفصل في شاهدي النكاح]

وأما شاهد^{٦٧} النكاح؛

قال في **تنوير الأبصار**: «وشرط سماع كل من العاقدین لفظ الآخر وحضور حرّین مکلفین سامعین معاً قولهما فاهمّین مسلمین لنکاح مسلمة ولو فاسقین أو محدودین في قذف أو أعميين. [وعند السکاری إذا فهموا وإن لم یذکروا بعد الصحو]^{٦٨} أو ابني الزوجین أو ابني أحدهما وإن لم یثبت النکاح بهما إن ادّعی القریب»^{٦٩} لأن الشهادة لا تجوز للقريب. بخلاف الشهادة علیه؛ ولا یثبت عند الحاکم إلا بالعدول ولا یتوقف الثبوت علی الدعوی - كما تقدّم - حتی لو تجاحدا أو ترافعا إلى الحاکم، واختلفا في المهر فإنه لا یقبل إلا العدول، لأنّ النکاح له حکمین: حکم الانعقاد، وحکم الإظهار. فحکم الأول: أنّ کلّ من ملک القبول لنفسه انعقد النکاح بحضوره، ومن لا فلا. فعلی هذا ینعقد شهادة من ذکر، فلا ینعقد شهادة العبد والمکاتب. وأما حکم الثاني: فهو عند التجاحد فلا یقبل فيه إلا العدول كما في سائر الأحکام، کذا في **الجوهرة**^{٧٠}. ولذا «یصحّ بلفظ تزویج ونکاح والإیجاب والقبول، کزوّجني وتزوّجت، وبما وضع لتملیک عین في الحال کهبه وتملیک وصدقة ویبع وشراء؛ لا بلفظ إجارة وإعارة، لأنّ الإجارة مؤقتة. وذلك ینافی النکاح، لأنّ مقتضاه التأيید. والإعارة لیست بسبب للملک»، کذا في **الجوهرة**^{٧١}.

وأما إذا جعلت الحرّة أجرةً في الإجارة بأن قال إنسانٌ لآخر: «استأجرتُ دارک منك بانتي هذه» وقبل الآخرُ ینعقد النکاح، کذا في **حاشیة**^{٧٢} **صدر الشریعة**^{٧٣} لأخي جلیبي^{٧٤}.

٦٧ في الأصل: شاهدي، في محل رفع.

٦٨ لا يوجد في المرجع فأدرجه المؤلف.

٦٩ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٦.

٧٠ الجوهرة النيرة للحدادي، ٣/٢.

٧١ الجوهرة النيرة للحدادي، ٨/٢ بتصريفات.

٧٢ حاشية على شرح الوقاية لأخي جلیبي، ورق: ٧٣ظ.

٧٣ هو: صدر الشریعة الصغیر عبید الله بن مسعود المحبوبي (ت. ١٣٤٦/١٧٤٧هـ). فهو صاحب **شرح الوقاية** المعروف بین الطلبة ب صدر الشریعة هو فقیه أصولي خلافي جدلي محدث. توفي سنة ٧٤٧هـ. **الفوائد البهية** للكنوي، ص: ١٠٩-١١٢، Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, DİA, ٣٥/٤٢٧-٤٣١.

٧٤ هو: يوسف بن جنيد التوقادي الشهير بـ أخي جلیبي (ت. ١٥٠٠/١٩٠٥م). فهو أخذ العلم أولاً عن السيد أحمد القريمي تلميذ البزاري ثم على صلاح الدين معلم السلطان بايزيدخان ثم على منلا خسرو وصار بعده مدرسا بالمدرسة القلندرية بقسطنطينية. توفي سنة ٩٠٥هـ. **الفوائد البهية** للكنوي، ٢٢٦-٢٢٧، Halit Ünal, “Ahizâde Yûsuf Efendi” DİA, ١/٥٤٩.

ولا ينعقد بالإقرار -على المختار- . وقيل: إن بمحضِرٍ من الشهود صحّ وجعل إنشاء وهو الأصحّ، كذا في تنوير الأبصار. ٧٥

ولو غلط وكيلها بالنكاح في اسم أبيها بغير حضورهما لم يصحّ، كذا في البحر. ٧٦

ولو زنى بامرأة حرّم عليه أصلها، كذا في الدرر. ٧٧ وكذا يحرم عليه فرعها، كذا في صدر الشريعة. ٧٨ بخلاف «من أتاها في دبرها -هو الصحيح، وعليه الفتوى- . وكذا في الصغيرة التي لا تشتهي، خلافاً لأبي يوسف»، كذا في البحر. ٧٩ وممسوسته بشهوة وماسته بشهوة ما لم ينزل. فإن أنزل حلّ التزوج بالممسوس بالأصول والفروع، كذا في ملتقى الأبحر. ٨٠

وإذا ادّعى عدم الشهوة صدق، إلا إذا قبّل الفم أو مسّ الفرج. وتقبل الشهادة على ذلك، في المختار. / واختار ابن الفضل عدم القبول لأنّه أمر باطن^{٨١}، كذا في البحر عن الجوهرة. ٨٢

[٥٥]

[٣. الفصل في أقلّ المهر]

وأما أقلّ المهر فهو عشرة دراهم مضروبة أو غير مضروبة، حتى يجوز وزن عشرة تبرأ وإن كانت قيمته أقلّ، بخلاف نصاب السرقة. ٨٣

«والعشرة دراهم تكون وزن سبعة مثاقيل. واعلم أنّ هذا الوزن سمي وزن سبعة، وهو أن تكون الدراهم سبعة أجزاء من الأجزاء التي تكون المثلث عشرة منها -أي: يكون نصف مثقال وخمس مثقال- فيكون عشرة

٧٥ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٦.

٧٦ البحر الرائق لابن نجيم، ٩١/٣. انظر أيضاً: تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٥٦.

٧٧ الدرر لمنلا خسرو، ٣٣٠/١.

٧٨ شرح الوقاية لصدر الشريعة المحبوبي، ١٠/٣.

٧٩ البحر الرائق لابن نجيم، ١٠٦/٣، بتصرف وحذف.

٨٠ ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي، ٤٨٢، حيث قال: «ولو أنزل مع المس لا تثبت الحرمة، هو الصحيح».

٨١ في الأصل: «مبطن». أثبتناه من المرجع.

٨٢ البحر الرائق لابن نجيم، ١٠٦/٣، بتصرف. لم أجد المنقول في الجوهرة مطابقاً ولكن وجدت ما تحصل علي المعرفة به حيث قال: «ولو قبلها وقال قبلته بغير شهوة إن كان في الفم لا يصدق وإن كان في سائر البدن صدق». الجوهرة النيرة، ١٩٣/١. وقال: «وإن شهد الشهود أنها قبلته بشهوة لم تقبل الشهادة لأن الشهوة معنى في القلب لا يشاهدونها وقال بعضهم تقبل لأنه يظهر للشهوة نشاط في الوجه». الجوهرة النيرة للحدادي، ٥٠/٢.

٨٣ عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، ١٣٨/٢٠.

دراهم بوزن سبعة مثاقيل، والمثقال عشرون قيراطاً، والدرهم أربعة عشر قيراطاً، والقيراط خمس شعيرات»، كذا في صدر الشريعة.^{٨٤}

ويجب^{٨٥} أن سماها أو دونها أو الأكثر منها عند وطئ أو خلوة. وعاد النصف إلى ملك الزوج بمجرد الطلاق إذا لم يكن مسلماً إليها، وإن [كان]^{٨٦} مسلماً توقف على القضاء أو الرضى، فلا نفاذ كعتقه عبداً لمهرٍ بعد طلاق قبّله. ونفذ تصرف المرأة في الكل لبقاء ملكها.

ويصح النكاح بلا ذكر المهر، ومع نفيه. ويجب مهر المثل إن وطئ أو مات أحدهما إذا لم يتراضيا على شيء، وإلا فذاك هو الواجب. ومهر المثل يعتبر بقوم أبيها وقت العقد سناً وجمالاً ومالاً وبلداً وعصراً وعقلاً ودينياً وبكاراً وثبوتاً^{٨٧} وعفةً وعلماً وأدباً وكمال خلق.

ويشترط فيه «إخبار رجلين أو رجل وامرأتين» و«لفظ الشهادة». فإن لم يوجد من قبيلة أبيها فمن الأجنبي، فإن لم يوجد فالقول له، كذا في التنوير.^{٨٨}

وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً سواء كانت عشرة أو أقل.^{٨٩} [ف]له حديث جابر أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من أعطى في صداق امرأة ملاً كفيه سويماً أو تمرّاً فقد استحل»، رواه أبو داود.^{٩٠} ولما روي أن امرأة تزوجت بنعلين فأجازها عليه السلام، رواه الترمذي.^{٩١}

ولنا ما روي في حديث جابر [قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم]:^{٩٢} «لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مهر دون من عشرة دراهم»^{٩٣}، رواه الدارقطني.^{٩٤} وعن علي رضي

٨٤ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٢/٢١٤.

٨٥ في الأصل: «وتجب» وما أثبتناه أنسب للقاعدة.

٨٦ ساقطة في الأصل فردناه من المرجع

٨٧ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦١. انظر أيضاً: شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٣/٣٦٣.

٨٨ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦١.

٨٩ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٣/٢٧٢.

٩٠ سنن أبي داود، كتاب النكاح ٢٩. انظر أيضاً: السنن للدارقطني، ٤/٣٥٥.

٩١ سنن الترمذي، أبواب النكاح ٢١/٢٢. | انظر للتفصيل عن الرواية إلى فتح القدير لابن الهمام، ٣/٣١٧ وما بعدها.

٩٢ ساقطة في الأصل فردناه من المرجع.

٩٣ في الأصل: «لا مهر أقل من عشرة دراهم» فقط.

٩٤ السنن للدارقطني ٤/٣٥٨.

الله عنه أنه قال: «أقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم»، ذكره البيهقي وأبو عمر بن عبد البر، كذا في العيني.^{٩٥}

والخلوة الصحيحة كالوطي؛ وهي أن تسلّم نفسها وليس هناك مانع طبعاً أو شرعاً: **فالأول**: أن يكونا مريضين أو أحدهما مريضاً لا يمكن معها الجماع، أو بها رتق، أو معهما ثالث. **والثاني**: أن يكونا محرمين أو أحرم أحدهما إحرام فرض أو تطوع، أو صائمين أو أحدهما صوم فرض لا تطوع، أو كانت حائضاً أو نفساء. [...] ^{٩٦}

وإن خلا بها ومعهما كلب أحدهما. قال الحلواني: ^{٩٧} إن كان لها لا تصحّ الخلوة، لأنه إذا رآها ساقطة تحت الرجل يصيح، وإن كان للرجل صحّت، كذا في **الجوهرة**.^{٩٨} ويجب نصفه بطلاق قبل الوطى والخلوة / الصحيحة.

[هظ]

و«للأب قبض صداقها قبل الدخول وهي بكر بالغة، لا قبض ما وهبه الزوج لها. ولو قبض لها كان له الاسترداد. والفرق أنها تستحي من قبض صداقها فكان إذنا له، بخلافها في الموهوب»، كذا في **الأشباه والنظائر**.^{٩٩} ولو جعل عتقها صداقها كأن يقول: «أعتقتك على أن تتزوجيني نفسك بعوض العتق» فقبلت صح. وهي بالخيار في تزوجه. فإن تزوجه فلها مهر مثلها. وإن أبت أزمناها بقيمتها. ولو كانت أم ولد؛ قال أبو حنيفة: «لا يجب عليها قيمتها»، لأن رقبها غير متقوم عنده، كذا في **الفتح**.^{١٠٠}

٩٥ عمدة القاري للعيني، ١٣٨/٢٠ بتصرف. السنن الكبرى للبيهقي، ٣٩٣/٧ (قم: ١٤٣٨٥؛ بلفظ مختلف).

٩٦ لم يأخذ المؤلف ما لا علاقة للبحث عنده.

٩٧ هو: عبد العزيز بن أحمد شمس الأئمة الحلواني البخاري (ت. ٤٥٢هـ/١٠٦٠م [٩]). فهو تفقه على أبي علي النسفي عن أبي بكر محمد بن الفضل وتفقه عليه شمس الأئمة السرخسي ومن تصانيفه **المبسوط**. **الفوائد البهية** للكنوي، ٩٥-٩٦؛ **معجم المؤلفين** للكحالة، ٢٨٦/١٣؛ Kamil Şahin, "Halvânî", DİA, ٣٨٣/١٥.

٩٨ **الجوهرة النيرة** للحداوي، ١٥/٢ بتصرف وحذف. انظر أيضاً: **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٣٣/٣.

٩٩ **الأشباه والنظائر** لابن نجيم، ٤٩١، حيث قال: «للأب صداقها قبل الدخول، وهي بكر بالغة لا قبض ما وهبه الزوج لها، ولو قبض لها كان له الاسترداد، والفرق أنها تستحي من قبض صداقها فكان إذناً دلالة، بخلافها في الموهوب». انظر أيضاً **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٣/٣.

١٠٠ **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤١/٣-٣٤٢، بتصرف وحذف.

[٤ .] تنبيه

خطب بنت رجل وبعث إليها شيئاً ولم يزوجها أبوها فما بعث للمهر يستردّ عينه قائماً أو قيمته هالِكًا. وكذا كل ما بُعث هديّةً وهو قائم دون الهالك والمستهلك. ولو ادّعت أنه من المهر، وقال: هو وديعة. فإن كان من جنس المهر فالقول لها. وإن كان من خلافه فالقول له، كذا في التنوير.^{١٠١}

جَهَّز ابنته بجهاز وسَلَّمها ذلك ليس له الاسترداد منها، -به يفتى-. ولو جَهَّزها ثم ادّعى أنّه عارية عندها، وقالت: هو تملك. فالقول لها. وكذا لو قال زوجها بعد موتها ذلك كيرث منه. [وقال الأب: عارية]^{١٠٢} فالقول للزوج. ولها^{١٠٣} إذا كان العرف مستمراً أن الأب يدفع مثله جهازاً -لا عارية- وإن كان مشتركاً فالقول للأب. والأُم كالأب في تجهيزها، كذا في البحر.^{١٠٤}

وإذا تزوّج امرأة بشرط أنّها بكر شابة جميلة فوجدها ثيباً عجوزاً عمياً بخراء شوهاء ذات فروح لها شقّ مائل وعقل زائل ولعاب سائل فإنّه لا خيار له، كذا في الجوهرة.^{١٠٥} ولو وجدها مجنونّة أو مجذومة أو بها برص أو قرن أو رتق فلا خيار له. وكذا لا خيار لها، خلافاً لمحمد فيما إذا كان بالزوج جنون أو جزام أو برص. فإنّ المرأة تكون بالخيار عنده.^{١٠٦}

وصحّ نكاح الحبلى من الزنا ولا توطئ قبل وضعها لثلا يستقي ماؤه زرع غيره، لا لاحترام ماء الزاني. هذا إذا كان الناكح غير الزاني. وأما إذا كان هو الزاني فالنكاح صحيح عند الكلّ. وصحّ نكاح الموطوءة بملك اليمين بأن وطئها مولها ويدخل فيه أمّ الولد ما لم تكن حبلى؛ لأنّ فراشها ضعيف، ولهذا ينتفي ولدها بمجرد نفيه، ويستحبّ للولي أن يستبرئها صيانة لمائه، كذا في الدرر.^{١٠٧}

وللزوج أن يمنع زوجته عن كلّ صوم وجب بإيجابها، لا عن صوم وجب بإيجاب الله تعالى. وتوقّف المشايخ في منعها عن قضاء رمضان إذا أفطرت بغير عذر .

١٠١ تنوير الأَبصار للتمرتاشي، ٦٢.

١٠٢ ساقطة في الأصل فزدناه من المرجع

١٠٣ في الأصل: «وهذا كلّ» مكان «ولها» من المرجع.

١٠٤ البحر الرائق لابن نجيم، ٣/٢٠٠. انظر أيضاً: التنوير، ٦٢.

١٠٥ الجوهرة النيرة للحدادي، ٢/٢٢٢. نقلًا من المسوّط للسرخسي، ٩٨/٥.

١٠٦ انظر: الجوهرة النيرة للحدادي، ٢/٢٢-٢٢ بتصرف.

١٠٧ الدرر لمنلا خسرو، ١/٣٣٢ بتصرف.

وله أن يضربها^{١٠٨} على ترك الزينة بعد طلبها وعلى عدم إجابتها لفراشه وهي طاهرة من الحيض والنفاس وعلى خروجها من منزله بغير إذنه بغير حق^{١٠٩} وعلى ترك الصلاة -في رواية^{١١٠}-، كذا في البحر^{١١١}.

[.٥] تنمة

حلف ونسي أنه بالله أو بالطلاق أو بالعناق / فحلفه باطل ما لم يكن معلماً. ووجد المعلق عليه فيلزمه كفارة يمين، كذا في **الأشباه والنظائر**^{١١٢} قال: إن كان الله يعدب المشركين فامرأته طالق. قالوا: لا تطلق امرأته، لأن من المشركين لا يعدب، كذا في **التنوير**^{١١٣} أقول: كأهل الفترة^{١١٤} لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء ١٥/١٧]. ولو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، فتزوج حكماً شافعيًا وحكم ببطلان اليمين صح. ولو حلف أن لا يتزوج فزوجَه فضولي وأجاز بالفعل لا حنث عليه^{١١٥}. ولو قيل له: ألك امرأة غير هذه المرأة؟ فقال: كل امرأة لي فهي طالق، لا تطلق هذه المرأة. قالت: تزوجت علي، فقال: كل امرأة لي طالق، طلقت المحلقة، كذا في **الأشباه والنظائر**^{١١٦}.

خوفها بالضرب حتى وهبت مهرها لم يصح إن قدر على الضرب^{١١٧}.

نكحها بألفٍ على أن لا يخرجها أو لا يتزوج عليها أو على ألفٍ إن أقام بها أو على ألفين إن أخرجها. فإن وقى وأقام فلها ألف وإلا فمهر المثل. لا يزداد على ألفين ولا ينقص عن ألف، كذا في

١٠٨ انظر لتأديب الزوج زوجته غنية ذوي الأحكام للشربلالي، ٧٧/٢، حيث قال: «امرأة عزرها زوجها بمثل ما ذكرنا فماتت فإن دعهما لا يكون هدراً لأن تأديبه مباح فيتقيد بشرط السلام ادعت على زوجها ضرباً فاحشاً وثبت ذلك عليه يُعزَّر». وأيضاً النهاية للسعناقي، ١٣٩/٩، حيث قال: «شكت إلى القاضي أن الزوج يضربها ويؤذيها، وسألت من القاضي أن يأمره بأن يسكنها بين قوم صالحين، فإن علم القاضي أن الأمر كما قالت المرأة زجره عن ذلك، ومنعه من التعدي عليها، وإن ذكروا أنه لا يؤذيها تركها في جوار من يوثق به أو كانوا يعيلون إليه، أمره أن يسكنها بين قوم صالحين، ويسأل عنهم وبنى الأمر على خبرهم».

١٠٩ البحر الرائق لابن نجيم، ٥٣/٥ بتصرف.

١١٠ انظر لرأي يخالفه غنية ذوي الأحكام للشربلالي، ٧٧/٢، حيث قال: «لا يُعزَّر الزوج زوجته على ترك الصلاة إنما يضربها لمنفعة تعود إليه لا لمنفعة تعود إليها. ألا يرى أنه ليس له أن يضربها على ترك الصلاة وله أن يضربها على ترك الزينة ونحوه».

١١١ البحر الرائق لابن نجيم، ٢٥٥/٣ بتصرف.

١١٢ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٦٨-٦٩، حيث قال: «شك هل حلف بالله، أو بالطلاق، أو بالعناق فينبغي أن يكون حلفه باطلاً، ثم رأيت المسألة في البرازية في شك الأيمان: حلف ونسي أنه بالله تعالى، أو بالطلاق، أو بالعناق فحلفه باطل. انتهى».

١١٣ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٢٤٨.

١١٤ في الأصل: الفطرة.

١١٥ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٤٧٩.

١١٦ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٤٩، حيث قال أيضاً «وعن أبي يوسف أنها لا تطلق وبه أخذ مشايخنا».

١١٧ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ١٩٧.

الدر. ١١٨. بخلاف ما إذا تزوجها على ألف إن كانت قبيحة وعلى ألفين إن كانت جميلة فإنه يصح الشرطان، كذا في التنوير. ١١٩.

ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مكرهاً أو هالماً أو سفياً أو سكراناً أو أحرس بإشارته أو مريضاً أو كافراً أو مخطئاً. ١٢٠.

وصح عنق المكره ونكاحه ونذره وظهاره ورجعته وإيلاؤه وفيؤه فيه وإسلامه بلا قتل لو رجع لتمكن الشبهة في الإسلام، كذا في صدر الشريعة. ١٢١.

«وإذا ملك أحدهما الآخر أو بعضه بطل النكاح، ولو حرزته حين ملكته فطلّقها في العدة أو خرجت الحربيّة مسلمة ثم خرج زوجها، كذلك فطلّقها في العدة ألغاه أبو يوسف ووافقه محمد. ويقع الطلاق بلفظ العتق، لا عكسه»، كذا في التنوير. ١٢٢.

ونفقة الزوجة واجبة على زوجها بقدر حالهما إذا كانت مطيقة للوطى. وإن لم يقدر عليه وإذا مضت مدة ولم ينفق الزوج على زوجته سقطت، إلا إذا قضى بها أو تراضيا عليها، لأن النفقة لا تصير ديناً إلا بالقضاء أو الرضا. ولو أبى عن الإنفاق يجبس لينفق. وإذا قضى بنفقة غير الزوجة ومضت مدة سقطت، إلا أن يستدين بأمر القاضي. وإذا مات أحد الزوجين أو طلقها كان المفروض يسقط، إلا إذا استدانت بأمر قاضٍ، ١٢٣ كذا في الهداية. ١٢٤.

وإذا طلقها أو مات عنها فابتداء عدتها بعدهما تنتقض العدة. وإن جهلت بهما. وإن قالت: مضت عدتي والمدة تحتمله وكذبها الزوج قبل قولها مع حلفها، وإلا لا. ١٢٥ وأقل المدة التي تُصدّق فيها تسعة وثلاثون يوماً، كذا في صدر الشريعة. /لأن أقلّ الحيض ثلاثة أيام بلياليها وأقلّ الطهر خمسة عشر يوماً. ١٢٦ [ظ]

١١٨ الدرر لمنلا خسرو، ١/٣٤٤-٣٤٥. انظر أيضاً: تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦١.

١١٩ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦١.

١٢٠ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦٦.

١٢١ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٥/٢٩٠.

١٢٢ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٦٧.

١٢٣ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٣/١٣١، حيث قال: «وإذا مات أحد الزوجين أو طلقها كان المفروض يسقط، إلا إذا استدانت بأمر قاضٍ».

١٢٤ الهداية للمرغيناتي، ٢/٢٩٠.

١٢٥ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٣/٨٧ بقراب العبارة.

١٢٦ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ٣/٩١. انظر أيضاً: المعني لابن قدامة، ٧/٥٢٦.

والقرء عندنا «الحيض». فالثلاثة أقرأ بتسعة أيام يتخللها^{١٢٧} طهران بثلاثين يوماً^{١٢٨}. ولا اعتداد بحيض طلقت فيه^{١٢٩}.

وإذا طَلَّقها ومعها منه ولد فالحضانة ثابتة للأم، إلا أن تكون مرتدة أو فاجرة أو مكاتباً ولدت ذلك الولد قبل الكتابة أو تزوجت غير محرم أو أبت تربيته مجاناً والأب معسر والعمّة تقبل ذلك ولا تجبر الأم عليها إلا إذا تعيّن، كذا في التنوير^{١٣٠}.

والعميا إن كان يمكنها الحفظ فلها الحضانة. وإن لم يمكنها فلا حضانة لها، كذا في الأشباه والنظائر^{١٣١}. وليس للمطلقة الخروج بالولد من بلدة إلى أخرى بينهما تفاوت، إلا إذا انتقلت من القرية إلى المصر. وفي عكسه لا. إذا كان وطنها ونكحها فيه. وهذا في الأم. وأما غيرها فلا يقدر على نقله إلا بإذن أبيه، كذا في البحر^{١٣٢}.

ولو غَيَّب حشفته في قُبَل المرأة «ترتّب عليه وجوبُ الغسل، وتحريمُ الصلاة والسجود، وكراهةُ الأكل والشرب قبل الغسل، ووجوبُ نزع الخفّ، وفسادُ الصوم ووجوبُ قضائه، وفسادُ الاعتكاف والحجّ قبل الوقوف والعمرة قبل الطواف الأَكْثَر، وبطلانُ خيار الشرط لمن له الخيار، وسقوطُ ردِّ بيعٍ إذا فعله المشتري بعد الإطّلاع عليه وقبّله إذا كانت بكراً [أو نقصها الوطء]»،^{١٣٣} وثبوتُ الرجعة به، وتحريمُ الربيبة، وتحريمُ أصل الموطوءة وفرعها، وتحريمُ أصله وفرعه عليها، وحلُّها للزوج الأول، وتحريمُ الوطء اختها إذا كانت أمةً، ووجوبُ النفقة والسكنى للمطلقة بعده، ووجوبُ الحدِّ لو كان زناً أو لواطاً—على قولهما—، وذبحُ البهيمة المفعول بها ثم حرقها، ووجوبُ التعزير إذا كان في ميتة أو مشتركة، وثبوتُ الإحصان، وثبوتُ النسب، ووقوعُ العتق المعلق به. ولا فرق في الإيلاج بين أن يكون بحائل أو لا، لكن بشرط أن تصل الحرارة معه. هكذا ذكره [في

١٢٧ في الأصل: ويتخللهم

١٢٨ انظر المبسوط للسرخسي، ٢١٧/٣ بتصرف. انظر أيضاً: المغني لابن قدامة، ٥٢٦/٧ نقلاً من المبسوط حيث قال: «وقال النعمان: لا تصدق في أقل من ستين يوماً. وقال صاحباه: لا تصدق في أقل من تسعة وثلاثين يوماً، لأن أقل الحيض عندهم ثلاثة أيام، فثلاث تسعة أيام، وطهران ثلاثون يوماً».

١٢٩ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٨١. انظر رد المحتار لابن عابدين، ٥١٨/٣، حيث قال: «أي إذا طَلَّقها في الحيض لا يحسب من العدة، لأن ما وجد قبل الطلاق لا يحتسب به منها لعدم التجزي».

١٣٠ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٨٣.

١٣١ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٣٧٣ بتصرف.

١٣٢ البحر الرائق لابن نجيم، ١٨٦/٤-١٨٧، بتصرف وحذف وترتيب آخر. وانظر أيضاً: شرح الوفاية لصدر الشريعة، ١٢٨/٣.

١٣٣ في الأصل: «واقضها».

التحليل] ١٣٤ فيجري في سائر الأبواب. وما ثبت للحشفة من الأحكام ثبت لمقطوعها إن بقي منه قدرها. وإن لم يبق منه قدرها لم يتعلّق به شيء من الأحكام. والوطء في الدبر كالوطء في القبل»، إلا في مسائل ذكرها صاحب الأشباه والنظائر. ١٣٥

أخذ المطلّق ولده من المطلّقة لتزوّجها. له أن يسافر به إلى أن يعود حقّ أمه، كذا في التنوير. ١٣٦

غاب عن امرأته فتزوجت بآخر وولدت أولاداً فالأولاد للثاني -على المذهب-

قال لغلام: «هو ابني» ومات. فقالت أمه: «أنا امرأته وهو ابنه» يرثانه.

فإن جهلت حرّيتها فقال وارثه: «أنت أمّ ولد أبي» أو «كنت نصرانية وقت موته ولم يعلم إسلامها» أو قال: / «كانت زوجة له وهي أمة لا ولد [لها]، ١٣٧ ولدت الأمة ولدًا» توقف ثبوته لنسبه على دعوة السيد. ١٣٨

ولو قال: «إنّ تسريّت أمةً فأنت طالق -أو- عبدي حرّ» فتسرى من في ملكه أو من اشتراها بعد التعليق طلقت وعق لوجود الشرط. ١٣٩ و«يحنث الحالف بالمباشرة لا بالأمر إذا كان ممن يباشر بنفسه في البيع والشراء والإجارة [والاستيجار والصلح عن مال عن لإقرار] ١٤٠ والقسمة والخصومة وضرب الولد وإن كان ذا سلطان لا يباشر بنفسه حنث بالأمر أيضاً وإن كان يباشر مرةً ويفوّض أخرى اعتبر الأغلب. ويحنث بفعله وفعل مأموره في النكاح والطلاق والخلع والعنق والكتابة والصلح عن دم عمدٍ والهبة والصدقة والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبنا والخياطة والإيداع والاستيداع والإعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل»، كذا في التنوير. ١٤١

١٣٤ ناقص في الأصل فردناه من المرجع.

١٣٥ انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٣٩٥-٣٩٧ باختصار. وأما المسائل المستثناة فهي: «لا يثبت به حرمة المصاهرة ولا يجب الحدّ به عند الإغمام إلا إذا تكرر فيقتل على المفتى به ولا يثبت الإحصان ولا التحليل للزوج الأول ولا فيء للمولى ولا يخرج به عن العنة ولا يخرج به عن كونها بكراً فيكتفي بسكوته ولا يحل بحال». انظر نفس المرجع ص: ٣٩٧.

١٣٦ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٨٤.

١٣٧ ساقطة في الأصل فردناه من المرجع

١٣٨ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٨٢-٨٣ بتصرف وحذف.

١٣٩ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٩٦.

١٤٠ لا يوجد في المرجع فردناه من المرجع.

١٤١ تنوير الأبصار للتمرتاشي، ٩٦-٩٧.

«والذي يُحَرِّمُ على الرجل وطء زوجته مع بقاء النكاح الحيضُ والنفاسُ والصومُ الواجبُ وضيقُ وقت الصلاة والاعتكافُ والإحرامُ والإيلاءُ والظهارُ قبل التكفيرِ وعدَّةُ وطءِ الشبهة. [...]»^{١٤٢} وإذا كانت لا تحتمله لصغرٍ أو مرضٍ [أو سمنة]^{١٤٣} وعند امتناعها لقبض معجلٍ مهرها لم يحلَّ كُرْهًا»، كذا في الأشباه والنظائر.^{١٤٤} والله أعلم .

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وصحبه

أجمعين وسلّم

تسليماً

كثيراً.

مراجع التحقيق

– الاختيار لتعليل المختار؛

عبد الله بن محمود الموصلي (ت. ٦٨٣هـ-١٢٨٤م).

مطبعة الحلبي، القاهرة / وصورتها دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

– إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري؛

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (ت. ٩٢٣هـ-١٥١٧م).

تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٩٧١م.

– الأشباه والنظائر؛

زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري (٩٧٠هـ-١٥٦٣م).

دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

– أعلام النبلاء؛

خير الدين الزركلي (ت. ١٩٧٦م).

دار الطلبة العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٤٢ لم يأخذ المؤلف ما لا علاقة للبحث عنده.

١٤٣ ناقص في الأصل. زدناه من الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٣٩٩.

١٤٤ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٣٩٨-٣٩٩.

– البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري (٩٧٠هـ-١٥٦٣م).
دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

– تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛

فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت. ٧٤٣هـ-١٣٤٣م).
المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق/ القاهرة، ١٣١٣هـ.

– التحرير والتنوير؛

محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي (ت. ١٢٨٤هـ-١٨٦٨م).
الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

– تفضيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد (شرح منظومة ابن وهبان)؛

سريّ الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن شحنة (ت. ٩٢١هـ-١٥١٥م).
الوقف المدني الخيري ديونند، ١٤٢٢هـ.

– تنوير الأبصار؛

محمد بن عبد الله الغزي التمرتاشي (ت. ١٠٠٦-١٥٩٨م).
مطبعة الترقّي، مصر، بلا تاريخ.

– الجامع الصحيح؛

أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت. ٢٦١هـ-٨٧٥م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥م.

– الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (ت. ٧٧٥هـ-١٣٧٣م).
كراتشي، بدون تاريخ.

– الجوهرة النيرة؛

أبو بكر بن علي الحدادي الزبيدي (٨٠٠هـ-١٣٩٨م).
المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

– حاشية علي شرح الوفاية؛

أخو جلبي يوسف أفندي بن جنيد التوقادي (ت. ٩٠٥هـ-١٥٠٠م).
المكتبة السليمانية، قسم حاجي سليم أغا تحت رقم: ٣٠٥.

– درر الأحكام شرح غرر الأحكام (مع حاشية الشرنبلالي المسمى: غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام)؛

محمد بن فرامر بن علي الشهير بمنلا خسرو (ت. ٨٨٥هـ-١٤٨٠م).
دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

– الذخيرة البرهانية؛

برهان الدين محمود بن أحمد البخاري المرغيناني (ت. ٦١٦هـ-١٢١٩م).

تحقيق: أبو أحمد العادلي وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١م.

– رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛

محمد أمين ابن عابدين (١٢٥٢هـ-١٨٣٦م).

شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٩٧م.

– سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ-٨٨٩م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.

– السنن الكبرى؛

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ-١٠٦٦م).

تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

– السنن (الجامع الصحيح)؛

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ-٨٩٢م).

تحقيق: بشار عوض معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٩٩٦م.

– سنن الدارقطني؛

أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ-٩٥٠م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٤م.

– شرح الوقاية؛

صدر الشريعة عُبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت. ٧٤٧هـ-١٣٤٦م).

تحقيق: د صلاح محمد أبو الحاج، دار الوراق، عمان، ٢٠٠٦م.

– شرح مجمع البحرين؛

عز الدين المعروف بابن ملك (ت. ٨٢١هـ-١٤١٨م).

مكتبة المخطوطات في أرض روم، رقم: ٨٩٢.

– طبقات الفقهاء؛

طاش كبري زاده (ت. ٩٦٨هـ-١٥٦٠م).

مطبعة الزهراء، الموصل، ١٩٦١م.

– عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛

بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت. ٨٥٥هـ-١٤٥٧م).

دار إحياء التراث العربي/دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

– فتح القدير للعاجز الفقير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت. ٨٦١هـ-١٤٥٧م).

شركة مصرفى البابى الحلبى وأولاده، مصر، ١٩٧٠م.

– الفتاوى الخانية؛

قاضيخان محمود الأزجندى (ت. ٥٩٢هـ / ١١٩٦م).

المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق ١٣١٠

– الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

عبد الحى الكنوى (ت. ١٨٨٦م).

القاهرة، ١٣٢٤هـ.

– لسان العرب؛

ابن منظور (ت. ٧١١هـ-١٣١١م).

دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

– المبسوط؛

أبو بكر محمد بن أبى سهل السرخسى (ت. ٤٨٣هـ - ١٠٩١م).

دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

– المحتبى شرح مختصر القدورى؛

نجم الدين مختار بن محمود الغزىمنى الزاهدى (ت. ٦٥٨هـ-١٢٦٠م).

تحقيق: مصطفى قراجه، رسالة دوكتورة بجامعة نجم الدين أرباقان معهد العلوم الاجتماعية، سنة ٢٠١٥م.

– مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر؛

شيوخى زاده عبد الرحمن بن محمد (ت. ١٦٦٧هـ - ١٠٧٨م).

اعتنى به: أحمد بن عثمان بن أحمد القره حصارى، دارالطباعة العامرة بتركيا، ١٣٢٨هـ.

– المستدرک على الصحيحين؛

محمد بن عبد الله الحاكم النيسابورى (ت. ٤٠٥هـ-١٠١٤م).

تحقيق: عادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ٢٠١٨م.

– معجم المؤلفين؛

عمر رضا كحالة.

مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٥٧م.

– مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج؛

شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني (ت. ٩٧٧هـ-١٥٧٠م).

اعتنى به: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.

— المغني؛

أبو محمد بن أحمد بن قدامة (ت. ٦٢٠هـ-١٢٢٣م).

تحقيق: طه الزيني وغيره، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨-١٩٦٩م.

— المسك الفياح في مسائل النكاح؛

أحمد الفيومي الحنفي (ت. حوالي ١١-١٢ عصرا هجرياً).

المكتبة السليمانية، قسم رشيد أفندي، رقم: ١١٥٢/٠٠٢، ورق: ٧-٣و.

— ملتي الأبحر؛

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ت. ٩٥٦هـ-١٥٤٩م).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

— الموافقات؛

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ-١٣٨٨م).

تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٩٩٧م.

— النهاية في شرح الهداية؛

حسين بن علي السغناقي الحنفي (ت. ٧١٤هـ-١٣١٤م).

تحقيق: رسائل ماجستير-مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٤٣٥-١٤٣٨هـ.

— النهر الفائق شرح كنز الدقائق؛

سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجم الحنفي (ت. ١٠٠٥هـ-١٥٩٦م).

تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

— الهداية في شرح بداية المبتدي؛

لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ-١١٩٧م).

تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

— هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا البغدادي لبغداد.

دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان / طبع بالأوفست بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إسطنبول سنة ١٩٥١م، إعادة طبعه.

المراجع غير العربية

Kaynakça

- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Elmalı, Hüseyin. “Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed”. DİA, 12/516-517.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1402/1982.
- Hakemî, Hafız. *Me'âricu'l-Kabûl bi-Şerhi Sulûmi'l-Vuşûl*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1996.
- Heyet. *el-Fetâvâ el-Hindiyye*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1991.
- Hoyladı, Adnan. “Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri”. Tetkik 2 (Eylül 2022), 381-405.
- İbn Nüceym, Zeynüddin İbn İbrahim. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. t.y.: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Nüceym, Zeynüddin İbn İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- İbn Şihne, Serriyüddin Ebü'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed. *Tafdîlü 'akdi'l-ferâid bi-tekmili Keydiş-şerâid (Şerhu Manzûmeti İbn Vebbân)*. Diyobend: el-Vakfü'l-medenî el-hayrî, 1422.
- Kastallânî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-Sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Tahkik: Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed. *Muĥtasarü'l-Muĥtasar (Muĥtasarü'l-Kudûrî)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1317.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyar li-ta'îli'l-Muĥtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî / Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-cil, 1955.
- Özen, Şükrü. “Sadruşşerîa”. DİA, 35/427-431.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsûţ*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1406/1986.
- Şahin, Kamil. “Halvânî”. DİA, 15/383
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-muĥakkak 'alâ Münteķa'l-Eĥbâr*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414/1994.
- Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Tenvîrü'l-ebşâr*. Mısır: Matbaatü't-terakkî, t.y.
- Topal, Şevket. “Şürübülâlî”. DİA, 39/274-275.
- Tûnisî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr. *et-Taĥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûniyye li'n-neşr, 1984.
- Ünal, Halit. “Ahizâde Yûsuf Efendi”. DİA, 1/549.
- Zeylâî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-bakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Kahire: el-Matba'atü'l-kübrâ el-Amîriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayreddin. *A'lâmü'n-Nübelâ*. Beyrut: Dâr Talebeti'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Ruhların Dayanağı: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Emînü'l-ervâh* Adlı Tiryakı (İnceleme, Metin ve Çeviri)

Öz: Bu çalışmada filozof ve tabip Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *Emînü'l-ervâh* adlı tiryakı incelenmiş, neşredilmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir. Tek nüshası bulunan metin, çok kıymetli bir tıp mecmuası içinde günümüze ulaşmıştır (Manisa YEK, 1781). Abdüllatif el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) öğrencisi ve iş arkadaşı tabip Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâgî (630/1232–3'te hayatta) tarafından istinsah edilen mecmua içinde, bu ikili arasında Bağdâdî tarafından kaleme alınmış dört kiraat kaydı bulunmaktadır. Mecmuada tam ya da eksik otuz bir ayrı istinsah/not mevcuttur. Bunların dokuzu müstakil eserdir ve dördü de bilinen tek nüshadır. Nüsha; Abdüllatif el-Bağdâdî, Zekeriyâ el-Merâgî ve de Tâceddin el-Bulgârî (619/1222'de hayatta) biyografisi için önemli bir kaynak durumundadır.

Emînü'l-ervâh, özellikle müzmin ateşli hastalıklara, müzmin öksürüklere ve zehirli ısırlıklara iyi gelen bir ilaç terkididir. Eser, müellifin diğer ilaç formülü *Beryâ'sâ* gibi sadece uzmanlarının anlayabileceği şifreli bir dille kaleme alınmıştır. Tabip Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr ez-Zencânî (556/1161'de hayatta), *Cevâmîu'l-edviyeti'l-müfreda ve'l-mürekkibe* adlı kitabında metnin şifrelerini çözmeye çalışmıştır. İnceleme sonunda, *Emînü'l-ervâh*'ın *Devâü'l-Kibrît* adlı kadim bir formül-den esinlendiği tespit edilmiştir. Önceki formüldeki iki ecza başka iki eczayla değiştirilmiş, birinin de toplamdaki ağırlığı azaltılmıştır. Önemlerine binaen Zencânî metnin tahkikiyle tercümesine, dört kiraat kaydına, mecmuadaki eserlerin dökümüne ek olarak yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tıp Tarihi, İslam Eczacılık Tarihi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Tiryak, Emînü'l-ervâh, Abdüllatif el-Bağdâdî.

The Custodian of Spirits: Abū al-Barakāt al-Bağhdādī's Theriac Called *Amīn al-arwāḥ* (Study, Edition and Turkish Translation)

Abstract: This study presents a critical edition and Turkish translation of *Amīn al-arwāḥ*, a theriac formulated by the philosopher and physician Abū al-Barakāt al-Bağhdādī (d. 547/1152). The only known copy of this text is preserved within a valuable medical compendium (Manisa YEK, 1781), copied by the physician Zakariyyā ibn Bilāl al-Marāghī (alive in 630/1232–3), a student and

colleague of ‘Abd al-Laṭif al-Baghdādī (d. 629/1231). This compendium also contains four reading records by al-Baghdādī, reflecting scholarly exchanges between him and al-Marāghī. Comprising thirty-one texts, some complete and others fragmentary, the compendium includes nine independent works, four of which are unique surviving copies. As such, the manuscript offers valuable biographical insights into ‘Abd al-Laṭif al-Baghdādī, Zakariyyā al-Marāghī, and Tāj al-Dīn al-Bulghārī.

Amīn al-arwāḥ is a compound designed to treat chronic fevers, persistent coughs, and venomous bites. Like Abū al-Barakāt’s other formula, *al-Barshā’thā*, the text employs a cryptic language accessible primarily to specialists. The physician Badr al-Dīn Siwār ibn Bakhtiyār al-Zanjānī (alive in 556/1161) attempted to decipher this coded language in his work *Jawāmi‘ al-adwiya al-mufrada wa al-murakka-ba*. This study reveals that *Amīn al-Arwāḥ* is based on the ancient formula *Dawā’ al-Kibrīt*, with two ingredients substituted and the quantity of another adjusted. Appendices provide al-Zanjānī’s edited and translated text, the four reading notes, and a complete listing of the compendium’s contents.

Keywords: History of Islamic Medicine, History of Islamic Pharmacy, Theriac, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Amīn al-arwāḥ, ‘Abd al-Laṭif al-Baghdādī.

Giriş

İslam dünyasında bilimsel tıbbın gelişim süreci kapsamlı bir çeviri hareketiyle yakından ilişkilidir. İlk çevrilen eserin bir tıp metni olması tıbbı verilen önemi ve önceliği göstermektedir. Bu çeviri faaliyetleri ağırlıklı olarak Grek tıp literatürüne odaklansa da Pehlevce, Hintçe ve Nabatça gibi dillerden de tıbbî eserler aktarılmıştır. Antik dönem mirasının özümsemesinin ardından, III./IX. yüzyıldan itibaren özgün çalışmaların üretimiyle İslam tıp geleneği teşekkül etmiştir. Bu gelenek, hem teorik hem de pratik tıbbi içeren ansiklopedik eserlerin yanı sıra anatomi, tıp etiği ve farmakoloji gibi spesifik alanlara odaklanan çalışmaları da kapsamaktadır.

İslam tıbbında ilaçlar genellikle, “Akrâbâzîn” başlıklı kitaplarda veya kitap bölümlerinde ele alınmıştır. Bu çalışmalarda göz ilaçları, mide ilaçları, merhemler ve tiryaklar gibi farklı kategorilerde tıbbî formüller bulunmaktadır. Bağımsız olarak kaleme alınmış tiryak eserleri de mevcuttur.

İslam tıp tarihinde en saygın ve meşhur tiryak, Roma İmparatoru Nero’nun (salt. 54-68) hekimi Andromakhos (ö. 54 sonrası) tarafından geliştirilen ve *et-Tiryâku’l-fârûk* veya *et-Tiryâku’l-ekber* olarak adlandırılan formüldür.¹ Ayrıca *Mesrû-*

1 İbn Hebel el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Muhtârât fi’t-tıbb* (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifil-Osmâniyye, 1362/1943), 2/210. Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi’nce desteklenen “11590” kodlu proje kapsamında hazırlanmıştır.

dîtûs, *el-Eflûnyâ er-Rûmî* ve *Devâü'l-Kibrît* hemen hemen ilgili her eserde yer alan önemli tiryaklardır.

“Tiryak” kelimesi, Grekçe *thêriakê* teriminin Arapçalaşmış halidir. “Vahşi hayvanlarla ilgili” anlamına gelen bu kelime, *thêrion* yani “vahşi hayvan” kelimesinden türetilmiştir. Tıbbî bir terim olarak tiryak, hayvan, bitki ve mineral kaynaklı zehirlerle karşı geliştirilen panzehirleri ifade eder. Ancak tiryak formüllerinde çok sayıda tıbbî eczanın kullanılması, bu bileşik ilaçların yalnızca panzehir olmaktan çıkarak çok sayıda hastalığı önleyen ve tedavi eden işlevsel ilaçlara dönüşmesine yol açmıştır.² Bu sebeple tiryak kavramını panzehir kavramına eşitlemek hatalıdır.

Tiryak kavramı ve ilgili literatürün önemli bir kısmı Grek tıbbına aittir. Fakat tiryakların tarihi, insanlığın doğada zehirli hayvanlarla birlikte yaşama tecrübesinin zorunlu bir sonucu olarak çok daha eskilere dayanmaktadır. MÖ 2100'lerden kalma Sümer tabletlerinde bal, sirke, adamotu, reçine, toz haline getirilmiş yılan ve kaplumbağa kabuğu gibi tiryaklarda kullanılacak malzemelere yer verilmiştir. Antik Mısır'da MÖ yaklaşık 1550 tarihli bir papirüste ve MÖ yaklaşık 1200 tarihli hiyeroglifte bir tiryak formülü ve MÖ 600-525 yıllarına ait papirüslerde yılan ısırığı tedavileri yer almaktadır. Hint Âyurveda tıbbının en önemli metinlerinden *Suşruta sambitâ* (MÖ 6. yy.) ve *Caraka sambitâ*'da (MÖ 2. yy) çok sayıda tiryak formülü bulunmaktadır.³

Tiryak kavramını başlığında taşıyan ilk eser, MÖ 3. yüzyılda yaşamış Tarentumlu Apollodôros'un *Peri Thêriôn* adlı çalışmasıdır. Sonrasında Kolophonlu Nikandros'un (MÖ 2. yy) *Thêriaka*'sı gelir. Nikandros şiir olarak kaleme aldığı bu çalışmada ve *Aleksipharmaka*'da zehirli hayvanları, zehirlerinin etkilerini ve tedavilerini ele almıştır.⁴

2 Huneyn b. İshâk, *el-Mesâil fi't-tıbb li'l-müteallimîn* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, 3622/1), 44a-b; Henry G. Liddell - Robert Scott, “*θηριακός*” ve “*θηρίον*”, *A Greek-English Lexicon: A New Edition* (Oxford, Clarendon Press, [1940]), 1/799-800.

3 Martin Levey, *Early Arabic Pharmacology: An Introduction Based on Ancient and Medieval Sources* (Leiden: E. J. Brill, 1973), 6-16; Mehmet Kavak, *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 72-81; Lise Manniche, *Sacred Luxuries: Fragrance, Aromatherapy, and Cosmetics in Ancient Egypt* (New York: Cornell University Press, 1999), 54-55; Gonzalo Sanchez - W. Benson Harer, Jr., “Toxicology in Ancient Egypt”, *Toxicology in Antiquity*, ed. Philip Wexler (Londra - San Diego: Academic Press, 2019), 74.

4 Alain Touwaide, “Nicander, Thêriaka, and Alexipharmaka: Venoms, Poisons, and Literature”, *Toxicology in Antiquity*, ed. Philip Wexler (Londra - San Diego: Academic Press, 2019), 107-111.

Pontus kralı VI. Mithridatês'in (salt. MÖ 120-63) geliştirdiği "Mithridateios"⁵ adlı tiryak formülü de sıklıkla atıfta bulunulan tiryaklardan biridir.⁶ İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) hastalığının en ağır aşamasında bu ilaca başvurduğu bilinmektedir.⁷ Bu formül, Andromakhos'un daha sonra geliştirdiği altmış beş bileşenli "Galênê" (Huzur Veren/Dinginleştiren) adlı tiryakına ilham verecektir. Galênos da çok sayıda eserinde yüzlerce eski tiryak formülünü listelemiş ve kendi formüllerini sunmuştur.

Bu Grekçe eserlerin önemli bir kısmı, felsefe okullarının rotasını takip ederek Anadolu ve İran üzerinden Bağdat'a ulaşmıştır. Tıp gibi bilimsel eczacılık da, antik ve ortaçağ mirasının çevirisiyle başlamış ve II./VIII. yüzyıldan itibaren tiryak türü eserler ortaya çıkmıştır. İlk dönemde zehirler ve çözümlerini anlatan *es-Sümûm* başlıklı çalışmalar ve tiryak kitapları telif edilmiş, ardından daha kapsamlı *Akrâbâzînler* yazılmıştır. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî tıbbî eserlerini önceleyen süreçte; Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Yûhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), Kindî (ö. 252/866 [?]), Sâbûr b. Sehl (ö. 255/869), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), İbn Vahşiyye (4./10. yüzyıl), İbnü't-Tilmîz (ö. 560/1165) gibi önemli isimler bu alanda önemli eserler vermişlerdir.⁸

Tıp bilgisinin geliştigi sonraki dönemlerde ise teorik ve pratik tıbbî bir araya getiren ansiklopedik eserler kaleme alınmış ve bu kitapların ilaç formüllerine yer veren bölümlerinde geniş tiryak koleksiyonları sunulmuştur. Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) *Firdevsü'l-hikme'si*, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) *el-Hâvî'si*, Mecûsî'nin (ö. 384/994 [?]) *Kâmilü's-sınâa'si*, Mesîhî'nin (ö. 401/1010-1 [?]) *el-Mie'si*, İbn

5 Liddell - Scott, *A Greek-English Lexicon*, 2/1132.

6 Adrienne Mayor, "Mithridates of Pontus and His Universal Antidote", *Toxicology in Antiquity*, ed. Philip Wexler (Londra - San Diego: Academic Press, 2019), 161-174. İslam dünyasında "Meşrûdîûs" adıyla anılır. Bazı atıflar için bkz. Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzînü's-sağîr*, nşr. Oliver Kahl, *Dispensatorium parvum* (Leiden - New York: E. J. Brill, 1994), 58-59; Ebû Bekir er-Râzî, *el-Hâvî fi't-tıbb*, nşr. Heysem Halîfe Tuaymî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/442, 448; Ali b. Abbâs el-Mecûsî, *Kâmilü's-sınâati't-tıbbiye* (Müessesesi-i İhyâ-i Tıbb-i Tabîî, 1387hş) 3/357-358; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2005), 3/403-404.

7 Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, *Sîretü's-Şeybi'r-Reis*, nşr ve İng. çev. William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (New York: State University of New York Press, 1974), 84.

8 Ayrıntılar için bkz. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden - Köln: E. J. Brill, 1970), 321-333.

Sînâ'nın *el-Kânûn'u*, İbn Cezle'nin (ö. 493/1100) *Minbâcül-beyân'ı* tiryaklar konusunda geniş bilgiler içermektedir.

A. İnceleme

1. Müellif

Ebü'l-Berekât Hibetullâh b. Alî b. Melkâ el-Beledî el-Bağdâdî, günümüzde Eski Musul olarak bilinen, Bağdat'ın kuzey batısındaki Beled'de doğmuştur. Hayatına dair bilgiler boşluklarla dolu ve çelişkilidir. Beyhakî'nin (ö. 565/1169) sunduğu bir veri, 454/1062 yılında doğduğuna işaret eder.⁹ Yahudi kökenlidir ve bilinmeyen bir tarihte Bağdat'a göç etmiştir. Lakabı “Evhadüzzamân”dır (*devrin eşsiz*).¹⁰ Tıp, eczacılık, mantık, fizik, astronomi, psikoloji ve metafizik alanlarında eserler vermiştir.

İlim hayatına tıpla başlamıştır. Bilinen tek hocası Adudî Hastanesi'nin başhekimî Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah b. Hasan el-Bağdâdî'dir (436-495/1044-1101).¹¹ Kıftî (ö. 646/1248), dönemin hekimlerinin çeşitli tıbbî meselelerde ona danıştığını ve verdiği cevapların yazılı olarak dolaştığını belirtmektedir. Bazı tedavileri kayda girmiştir.¹² İbnü'l-Kattân el-Bağdâdî (ö. 558/1163), Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî (ö. 570/1180), İbnü'n-Nakkâş el-Bağdâdî (ö. 574/1178), İbn Hebel el-Bağdâdî (ö. 610/1213), Zahîrüddin el-Fârisî (ö. 596/1200) onun tabip öğrencileridir.¹³

Tıp alanındaki başarıları, onu dönemin bazı siyasî liderlerinin özel hekimî konumuna getirmiştir. Irak Selçuklu Sultanları II. Mahmûd (salt. 511-525/1118-1131) ve Mes'ûd (salt. 529-547/1134-1152), Abbâsî halifesi Müsterşid-Billâh (salt.

9 Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimmetü Sivâni'l-bikme*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 125-126.

10 Beyhakî, *Tetimme*, 125; Ebü'l-Hasan el-Kıftî, *İbbârü'l-ulemâ' bi-abbâri'l-hukemâ'*, nşr. İbrâhim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 256; İbn Ebî Usaybia, *Uyünü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Emilie Savage-Smith vd., *A Literary History of Medicine* (Leiden - Boston: Brill, 2020), 2.1/696.

11 İbn Ebî Usaybia, *Uyünü'l-enbâ'*, 2.1/696.

12 Kıftî, *İbbârü'l-ulemâ'*, 257-258; İbn Ebî Usaybia, *Uyünü'l-enbâ'*, 2.1/696-697; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/74.

13 Semev'el el-Mağribî, *İfhamü'l-Yebûd*, nşr. M. Abdullah eş-Şerkâvî (Kahire: Darü'l-Cil, t.y.), 48; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 1/5; İbn Ebî Usaybia, *Uyünü'l-enbâ'*, 2.1/698, 717; Bedreddin ez-Zencânî, *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfredede ve'l-Mürekkebe* (Tâhran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 16250), 166a.

512-529/1118-1135) ve Zengîlerin Musul Emiri Seyfeddin el-Gâzî (salt. 541-544/1146-1149), onun tıptaki uzmanlığına güvenen isimler arasındadır.¹⁴ Kâkûyî Emîri II. Gerşâsb Ferâmerz b. Ali'yle (salt. 488-546/1095-1151 sonrası) olan ilişkisi çok daha kapsamlı ve özeldir. Hârizmşâh Alâeddin Atsız (salt. 523-551/1128-1156) ona resmî bir mektup yazmış ve devletin sağlık organizasyonunun başına geçmesi için bir öğrencisini Ürgenç'e göndermesini istemiştir.¹⁵

Yaşlılık yıllarında –büyük ihtimalle 523-527/1129-1132 arasında ve Hali-fe Müsterşid döneminde– Müslüman olmuştur. Doksan yıllık ömrün ardından, 547/1152 yılında Hemedan'da vefat etmiş ve Bağdat'ta defnedilmiştir.¹⁶

Bilimsel eserleri arasında, Sultan Muhammed Tapar'ın (salt. 498-511/1104-1118) bir sorusuna cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Risâle fi sebebi zubûri'l-kevâkib leylen ve hafâibâ nebâran*, yıldızların sadece geceleri görülmesinin nedenini açıklar.¹⁷ *Kitâb fi'n-nefs*, nefsin doğasını ve güçlerini inceler. Günümüze ulaşan nüshası daha geniş bir çalışmanın parçasıdır.¹⁸ Nüshası tespit edilemeyen *İhtisârü't-Teşrîh*, Galê-nos'un (ö. yk. 216) *Kitâbü't-Teşrîh* adlı anatomi kitabının özetidir.¹⁹ *el-Akrâbâzîn*, bahsedildiği üzere bir ilaç derlemesidir. Üç makaleden oluşan bu kitabın bir kısmı elde kalmıştır.²⁰ Emir Ferâmerz'in isteği üzerine yazılan *Risâle fi mâbiyyeti'l-melâl* usancın doğası ve nedenlerine odaklanan kısa bir psikoloji çalışmasıdır.²¹ *Berşâ'sâ*, çok kısa sürede iyileştirme iddiasına sahip, birçok hastalığa iyi gelen ünlü bir ilaç formülüdür. Formül kısmı şifreli bir üslupla yazılan bu eserde, ilacın hazırlanışı,

14 Beyhakî, *Tetimme*, 105, 126; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2772; Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, 258; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 2.1/696-697; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Ebü'l-Fidâ' A. el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/359.

15 Reşidüddin Vatvât, *Mecmûatü Resâil*, nşr. Muhammed Efendi Fehmî (Kahire: Matbaatü'l-Maârif, 1315), 1/64-65.

16 Beyhakî, *Tetimme*, 126.

17 Ebü'l-Berekât, *Risâle fi sebebi zubûri'l-kevâkib leylen ve hafâibâ nebâran*, nşr. Tuna Tunagöz, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), 72-77.

18 Ebü'l-Berekât, *Min Kitâb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî fi ilmi'n-nefs* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, 4855), 104a-109b.

19 İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 2.1/700.

20 Ebü'l-Berekât, *el-Akrâbâzîn* (İsfahan: Kitâbhâne-i Fakîh İmâmî, 95), 123a-127a.

21 Ebü'l-Berekât, *Risâle fi mâbiyyeti'l-melâl*, nşr. Tuna Tunagöz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 30-39.

hangi hastalıklara iyi geldiği ve nasıl kullanılacağı anlatılmaktadır.²² Aynı üslupla kaleme alınan *Emînü'l-ervâb*, kronik ateşli hastalıklara, öksürüğe, zatürreye, iç hastalıklarına ve zehirli ısırlıklara iyi gelen bir ilaç formülüdür.²³ Yine Emir Ferâmerz'in isteği üzerine yazılan *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-bikme*; mantık, fizik bilimleri ve metafizik bölümlerinden oluşan sistematik bir felsefe eserdir.²⁴ Halife Muktefi-Liemrillâh'a (salt. 530-555/1136-1160) hizmet eden bir bürokratin –büyük ihtimalle Avnüddin İbn Hübeyre'nin (ö. 560/1165)– isteği üzerine yazılan ve muhtemelen son eseri olan *Risâle fi'l-akl ve mâbiyyetih*, akıl kavramını açıklamakta ve ayet ve hadislerdeki çerçeveye yaklaştırmaktadır.²⁵

Eserleri iki farklı yöntem ve üsluba sahiptir: “Remizli ifadelelerle kapalı hale getirilmiş risaleler” ve “açıklayıcı ve özgün görüşler ortaya koyan felsefi yazılar.” Şifreli yazım, sadece iki ilaç formülünde (*Berşa'sâ* ve *Emînü'l-ervâb*) görülmektedir. Ebü'l-Berekât, bu üslubu, ilaçların yanlış üretilmesini veya kullanılmasını ve böylece insan sağlığına zarar verilmesini engellemek amacıyla tercih ettiğini belirtir. Ona göre, bilgi ehli olmayanların eline geçmemelidir.²⁶ Diğer eserlerinde ise, açık ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bu tarzın en önemli örneği *el-Kitâbü'l-mu'teber*'dir.

Emînü'l-ervâb üzerine yapılmış herhangi bir bilimsel çalışma yoktur. Ebü'l-Berekât'ın genç muasırı, tabip Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr ez-Zencânî'nin (555/1160'da hayatta) *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfreda ve'l-mürekkebe* adlı eseri hâricinde, esere klasik bir ilgi mevcut değildir. Bu veri, çalışmanın günümüze niçin tek nüsha olarak geldiğinin de bir açıklamasını sunar.²⁷ Makale, *Emînü'l-ervâb*'ı inceleme, neşir ve tercüme bağlamında konu edinerek özelde Ebü'l-Berekât, genelde İslam tıp ve eczacılık külliyatına mütevazı bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

22 Ebü'l-Berekât, *Berşa'sâ* (Manisa: Manisa YEK, 1781/5), 154b-158a; a.mlf., *Berşa'sâ* (Tahran: Müessesesi-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, nr. 4218/1), 1-10.

23 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb* (Manisa: Manisa YEK, 1781/6), 158a-159a.

24 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-bikme*, nşr. Zeynelâbidin el-Müsevi vd., 3 Cilt, Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyyeti Dâireti'l-Maârifil-Osmâniyye, 1357-58/1938-39.

25 Ebü'l-Berekât, *Risâle fi'l-akl ve mâbiyyetih* (Leipzig: Universitätsbibliothek, Vollers, nr. 882/1), 1a-17a. Ayrıntılar için bkz. Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, 2. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 23-50.

26 Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 1/2-3; a.mlf., *Berşa'sâ* (Manisa YEK, 1781/5), 157b.

27 Bu eseri beş yıl önce tahkik ve tercüme etmiş, ikinci bir nüsha bulmak umuduyla bekletmiştim. Maalesef bir başka nüshaya rastlayamadım.

2. Risale

2.1. Risalenin Adı ve Ebü'l-Berekât'a Aidiyeti

Eserin adı *Emînü'l-ervâb*'tır. Nüshada ve tabakât eserlerinde bu isimle Bağdâdî'ye nispet edilmiştir.²⁸ Bazı çalışmalardaki *Emîrü'l-ervâb* kaydı okuma hatasına dayanır.²⁹ Eserin aidiyet sorunu yoktur. İlgili bütün kaynaklar risaleyi Bağdâdî'ye nispet etmiştir. Eserin ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Ebü'l-Berekât'ın teliflerinin yoğunlaştığı 530/1135 yılı sonrası, bir varsayım olarak gündeme getirilebilir.

2.2. Risalenin Yer Aldığı Mecmua ve İslam Tıp Tarihi Açısından Önemi

Eser, yedinci/on üçüncü yüzyılın başında istinsah edilmiş çok kıymetli bir tıp mecmuası içerisinde muhafaza edilmiştir (Manisa YEK, 1781/6, 155b-157a).³⁰ Cilt içinde, bir kısmı alıntı ve not, bir kısmı müstakil eser istinsahı, toplamda otuz bir ayrı kayıt mevcuttur. İçeriğin tamamına ekte yer verilmiştir. Müstakil eserlerin sayısı dokuzdur:

1. Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), *el-Mesâil fi't-tıbb li'l-müteallimîn mea ziyâdâti Hubeyş*, 1b-51a. İstinsah: 13 Şevval 618-25 Zilhicce 618/30 Kasım 1221-9 Şubat 1222 tarihleri arasında, Seyfiyye Medresesi/Halep.
2. İbnü't-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 435/1044), *Şerbu Mesâili Huneyn b. İshâk mea ziyâdâti Hubeyş*, 53a-116a. İstinsah: 12 Rebîülâhîr 615/8 Temmuz 1218, Niksar (Tokat).
3. Ebikrât (Hipokrat, ö. yk. MÖ 370), *Takdimetü'l-ma'rifê*, 120b-129b. İstinsah: 1 Safer 617/7 Nisan 1220, Halep. Kıraat kaydı: 21-30 Receb 617/21-30 Eylül 1220, Erzincan.

28 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 2.1/700; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, nşr. Rifat Bilge - Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2/505; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/74.

29 Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 338; Ramazan Şeşen vd., *Fibrisu mabtûtâtî't-tıbbî'l-İslâmî fi Mektebâti Türkiyâ*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İrcica, 1404/1984), 90; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.), 5/3874. Atıflara bakılırsa Dietrich'in ulaşamadığı- *Medicinalia arabica*'sındaki kayıt da böyledir (1966: 230).

30 Mecmuayı temel metinleri itibariyle tanıtan bir çalışma için bkz. Ahmed Ateş, "el-Mah-tûtâtü'l-Arabiyye fi Mektebâti'l-Anadol", *Ma'bedü'l-Mabtûtâtî'l-Arabiyye* 3 (1957), 33-36.

4. [Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 629/1231)], *el-Künnâşü'l-mubtasar*, 130b-153a. İstinsah: 15 Receb 617/15 Eylül 1220, Erzincan Medresesi. Kıraat kaydı: Receb 617/Eylül 1220, Erzincan.
5. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Berşâ'sâ*, 154b-158a. İstinsah: 30 Receb 617/30 Eylül 1220, Erzincan.³¹
6. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Emînü'l-ervâb*, 158a-159a.³²
7. İbnü't-Tilmîz el-Bağdâdî (ö. 560/1165), *Akrâbâzîn*, 161b-204a. İstinsah: 22 Muharrem 617/29 Mart 1220, Seyfiyye Medresesi/Halep. Kıraat kaydı: 15 Receb 617/15 Eylül 1220, Erzincan.
8. [Abdüllatif el-Bağdâdî], *Teâlik ale'z-Zübedi't-tıbbiyye fî ilmi'l-emrâz ve es-bâbihâ li-Ebî Ali Yuhannâ b. Abdülmesîh*, 205b-216b. İstinsah: 8 Zilhicce 618/23 Ocak 1222, Seyfiyye Medresesi/Halep. Kıraat kaydı: Receb 617/Eylül 1220, Erzincan.
9. Tâceddin el-Bulgârî, *el-Mubtasar fî ma'rifeti'l-edviyeti'l-müfredede ve mâbiyyetihâ*, 224b-267a. Telif: Zilkâde 615/Şubat 1219, Musul. İstinsah: 6 Şevval 619/13 Kasım 1222, Konya.

4., 6., 8. ve 9. sıradaki eserlerin bir başka nüshasını tespit edemedim. 4. ve 6.'nın müellifine işaret edilmemiştir. Bütün mecmua boyunca eserlerin müellifine değinilirken burada bundan vazgeçilmesini, birazdan görüleceği üzere, müstensih ile Abdüllatif el-Bağdâdî'nin yakın irtibatına hamlediyorum. Müstensih, eserini çoğalttığı ve bizzat ondan okuduğu Bağdâdî'nin ismini anmaya gerek duymamış olabilir. *Berşâ'sâ* nüshası, mevcutları içinde en eskisi ve bazı kısımları tek başına ihtiva ettiği için en önemlisidir.

31 Mukabele ve tashih görmüştür. Merâğî tarafından 30 Receb 617'de (30 Eylül 1220) Erzincan'da istinsah edilmiştir. Nüshada istinsah yeri olarak Bağdat yazılmış, fakat üzerinde belirsiz bir düzeltme yapılmıştır. Merâğî, *el-Künnâşü'l-mubtasar*'ın istinsahı esnasında 15 Receb 617'de (15 Eylül 1220) ve *Takdimetü'l-ma'rifetü'nin* kıraatı esnasında 617 Receb'inin son on günü içinde (21-30 Eylül 1220) Erzincan'dadır. Bu sebeple düzeltmeyi Erzincan olarak değerlendiriyorum. Nüshada *Berşâ'sâ* iki parça olarak kaydedilmiş; ilk parçanın kenarında Tâceddin el-Bulgârî'den naklen metnin remizleri açıklanmıştır.

32 Büyük ihtimalle, istinsah detayları *Berşâ'sâ* ile aynıdır.

Mecmuanın müstensihisi ve sahibi, tabip Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâgî'dir (630/1232-3'te hayatta). Hakkında hemen hemen hiçbir bilgi yoktur ve eldeki yetersiz malumat,³³ bu mecmuadan elde edilen verilere dayanmaktadır. Fakat sunulanları biraz daha geliştirmek mümkündür.

Mecmuaya göre, tam adı Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. eş-Şeyh es-Saîd Bilâl b. Yûsuf b. Emîrî el-Merâgî'dir. Tıpla iştigal ettiği açıktır. İlmî seyahatler yaptığı ve farklı şehirlerde yaşadığı/görev yaptığı anlaşılıyor. Zira Rebûlâhîr 615/Temmuz 1218'de Tokat Niksar'da, Muharrem-Safer 617/Mart-Nisan 1220'de Halep'te, Receb 617/Eylül 1220'de Erzincan'da, Şevval-Zilhicce 618/Kasım 1221-Şubat 1222'de tekrar Halep'te, Şevval 619/Kasım 1222'de Konya'da, 630/1232-3'te ise Kayseri'dedir (118a). İlmî rotası şöyledir: Niksar → Halep → Erzincan → Halep → Konya → Kayseri.

Niksar'da, büyük ihtimalle Yağlıbasan Medresesi'ndedir. Halep'te, Mansûriyye Kalesi karşısında yer alan Seyfiyye Medresesi'nde olduğunu belirtir. Erzincan Medresesi olarak andığı yer Mengüçükoğulları'ndan Melik Fahreddin Medresesi olmalıdır. Halep ve Erzincan'da, 617-618/1220-1221 yılları arasında Abdüllatif el-Bağdâdî ile beraberdir.³⁴ Kıraat kayıtlarına işaret edilen dört eseri, Receb 617/Eylül 1220 içerisinde Erzincan'da ondan okumuş ve kayıtlar bizzat Bağdâdî tarafından kaleme alınmıştır. Ondaki kitap okuduğuna göre onun öğrencisidir; fakat kıraat kayıtlarında Bağdâdî'nin, "âlimlerin ve üstatların önderi, hekimlerin güneşi ve övüncü"³⁵ gibi cömertçe verdiği sıfatlar onun da yetişmiş bir tabip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla aynı zamanda iş arkadaşıdır.

Görünen o ki, bir diğer kıdemli iş arkadaşı Tâceddin el-Bulgârî'dir (619/1222'de hayatta). İstinsah ettiği dokuzuncu eserinin ferağında ("edâmallâhu eyyâmehû",

33 Zirikli, *el-A'lâm*, 3/46.

34 Konumuz sınırları içerisinde, Abdüllatif el-Bağdâdî'nin ikamet ettiği yerler, yolculukları ve süreleri şöyledir: (1) Halep: Şevval 608-Cemazeyilâhîr 617/Mart 1212-Ağustos 1220. (2) Erzincan: Receb 617-Safer 626/Eylül 1220-Ocak 1229. (3) Kemah, Divriği, Malatya, Behnesâ üzerinden Halep'e yolculuk: Rebûlevvel-Şevval 626/Şubat-Ağustos 1229. (4) Halep: Şevval 626-Zilkâde 628/Ağustos 1229-Eylül 1231. (5) Halep'ten ayrılış, Harran'da bir süre ikamet ve Bağdat'ta vefat: Zilhicce-Muharrem 629/Ekim-Kasım 1231. Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-embâ'*, 2.2/1306-1308; Shawkat M. Toorawa, "Travel in the medieval Islamic world: the importance of patronage, as illustrated by 'Abd al-Latif al-Baghdadi'", *Eastward Bound: Travel and Travellers in the Medieval Mediterranean 1050-1500* içinde, ed. Rosamund Allen (Manchester - New York: Manchester University Press, 2004), 64-65.

35 Kıraat kayıtlarının tamamına makale ekinde yer verilmiştir.

267a) ve Ebü'l-Berekât'ın *Berşâ'sâ*'nın ilk sayfasının kenarında (“edâmallâhu en-fâsehû”, 154b) Tâceddin el-Bulgârî'ye uzun ömür dilediğine göre, her ikisinin bir arada bulunduğunu, yani Şevval 619/Kasım 1222'de Konya'da olduklarını söyleyebiliriz. *Berşâ'sâ*'daki kenar notu da, büyük ihtimalle Konya'da ve 619/1222'de kaleme alınmıştır.

Konya'da bulunmalarının nedeni, I. Keykâvûs b. Keyhüsrev'in (salt. 608-616/1211-1220) veziri ve hocası olan Mecdüddin İshak'ın (ö. 618/1221 [?]) âlimleri Anadolu'ya çekme politikasının bir yansıması olabilir.³⁶ Zira Ebü'l-Berekât'ın öğrencisi Mühezzebüddin İbn Hebel'in (ö. 610/1213) oğlu ve öğrencisi tabip Şemseddin İbn Hebel, I. Keykâvûs devrinde Konya'ya gelmiş ve bilinmeyen bir tarihte burada vefat etmiştir.³⁷ Bulgârî, *el-Muhtasar*'ı 21-30 Zilkâde 615'te (8-17 Şubat 1219) Musul'da telif etmiştir. Onun Musul'a ne zaman geldiğini bilmiyoruz. Fakat bu şehirde yaşayan Mühezzebüddin ya da üç tabip oğlu üzerinden, öğrencilik ya da ilmî temas yoluyla, belli bir düzeyde Ebü'l-Berekât tıbbıyla ilişki içerisine girmiştir. *Berşâ'sâ*'daki remizlere yönelik izahları bunu açıkça gösterir (145b, kenarda). Bulgârî'nin Konya'ya Şemseddin İbn Hebel'le beraber gelmiş olması mümkündür. Merâğî'nin gelişi ise –Zilhicce 618/ Şubat 1222'de Halep'te olduğuna göre– Dârüşşifâ-i Alâî'nin 618/1221'de³⁸ faaliyete başlamasından sonradır. Geliş sebebi de muhtemelen budur. Her hâlükârda Bulgârî ve Merâğî, bu hastanenin kurucu kadrosu arasında yer almış görünmektedir.

615-619/1219-1222 yılları Merâğî'nin yoğun biçimde istinsah yaptığı dönemdir. Sonrasında bilinen bir istinsahı yoktur. 630/1232-3 tarihli Kayseri'deki kayıt, yazılmış metnin altına sıkıştırılmış küçük bir nottan ibarettir. Bu esnada Gevher Nesibe Dârüşşifâ ve Medresesi'nde çalışıyor olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla elimizdeki mecmua, 7./13. yüzyılda çoğunlukla Anadolu'da bulunan bir tabibin miras aldığı tıbbî gelenek ve literatür, okuma listesi, ilmî etkinlikleri, bölgenin tıbbî kurum ve faaliyetleri için kıymetli ipuçları vermektedir.

Merâğî'nin, *Emînü'l-ervâh* ve *Berşâ'sâ* nüshalarını Abdüllatif el-Bağdâdî'den temin ederek istinsah ettiğini ve bu nüshaların müellif metnine ulaşan bir silsileye sa-

36 Mehmet Ali Hacıgökmen, “Mecdüddin İshak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/ 210.

37 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 2.1/752.

38 Yusuf Küçükdağ, *Konya Aleddin Darüşşifası* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 7-8.

hip olduğunu sanıyorum. Zira Abdüllatîf'in babası Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 576/1180), Ebü'l-Berekât'ın öğrencisidir ve Abdüllatîf de 557-585/1162-1189 yılları arasında Bağdat'tadır.³⁹ Ayrıca, bu iki esere atıf yapan ilk yazar, Abdüllatîf'in bir diğer öğrencisi İbn Ebî Usaybia'dır (ö. 668/1269).

Emînü'l-ervâb mecmuanın altıncı metnidir. Kısa bir eserdir ve 25 satırlı iki buçuk sayfadan oluşur. Müstensih harflere nokta koyup koymamakta tutarsızdır. من ve في edatlarını çok benzer biçimde yazması, ilgili yerlerde dikkatli olmayı gerektirir. Eserin nüshadaki başlığı, ardına eklendiği *Berşâ'sâ'dan* hareketle oluşturulmuştur: *Sıfatü devâin âhar tiryâkî min amelîhi yukâlu lebu Emînü'l-ervâb* (Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin bir diğer ilaç terkibi olan ve *Emînü'l-ervâb* denen tiryakı). Ferağında istinsah tarihi ve yeri, tashih, mukabele ve asla yönelik hiçbir kayıt yoktur. *Berşâ'sâ*yla art arda yazılmasından ve ilişkilendirilmesinden hareketle, Receb 617/Eylül 1220'de veya çok kısa bir süre sonra Erzincan Medresesi'nde istinsah edildiğini sanıyorum. Receb 617-Şevval 618/Eylül 1220-Kasım 1221 aralığı, hemen hemen kesin bir tarihlendirme olacaktır.

2.3. Risaledeki Formülün Kökeni

Emînü'l-ervâb, çalışmanın takip eden bölümünde deşifre ve izah edileceği üzere, on beş tıbbî eczanın birleşiminden oluşan bir tiryak formülüdür. Ulaşacağımız formül, en eski kaynaklardan bu yana içeriği aktarılan *Devâü'l-Kibrît* adlı tiryaka çok yakındır. İbn Serâfiyûn ve İbn Sînâ on iki, Taberî ve Sâbûr b. Sehl on üç, Mecûsî ve İbn Cezle on yedi eczalı *Devâü'l-Kibrît* nakletmiştir. İbn Hebel ise hazırlanma aşamasındaki bir eczayı çıkararak sayıyı on dörde düşürmüştür. Bu metinlerde eczaların miktarlarında da farklılıklar mevcuttur.⁴⁰

Emînü'l-ervâb içeriğine yakın versiyon *Kâmilü's-sınâa*, *Minbâcü'l-beyân* ve *el-Muhtârât*'ta yer alır. Mecûsî'nin çalışması en eski tarihlisidir. Fakat İbn Cezle, Ebü'l-Berekât'ın hocası İbn Hibetullah'ın öğrencisi ve arkadaşıdır. Yani Ebü'l-Be-

39 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 2.1/698; 2.2/1300.

40 Bkz. Yuhannâ b. Serâfiyûn, *el-Künnâş* (Leiden: Universitaire Bibliotheken, Or. 2070), 38a-b; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 4/452; Taberî, *Firdevsü'l-bikme fi't-tıbb*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî (Berlin: Matbaatü Âftâb, 1928), 460; Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn* (Tahran: Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik, 4234), 45a (baskı: 46); Mecûsî, *Kâmilü's-sınâati't-tıbbiyye* (Londra: British Library, Or 6591), 261b (tahkikte yok); İbn Cezle el-Bağdâdî, *Minbâcü'l-beyân fi-mâ yesta'milibu'l-insân*, nşr. Mahmud Mehdî Bedevî (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1431/2010), 381; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/242.

rekât onu bizzat tanımaktadır. İbn Hebel de öğrencisidir. Bu sebeple, doğrudan etkilendiği ve etkilediği iki kişiye odaklanmak, Ebü'l-Berekât'taki durumu yakalayabilmek için çok daha uygun bir seçim olacaktır. İbn Cezle'nin ve İbn Hebel'in sunduğu metinler şöyledir:

Minhâcü'l-beyân

“Devâü'l-Kibrît: Soğuk algınlığına bağlı hummalara, kara safra ve balgam temelli müzmin hastalıklara, rutubetten kaynaklanan müzmin öksürüğe, müzmin ağrılara, yılan ve akrep sokmalarına iyi gelir. İdrar söktürür ve taşı eritir. Etkisi tiryak etkisine yakındır. Yapılışı: Akbiber, altı dirhem; beyaz banotu tohumu, kakule, erkek günlük ve sarı sakız, her birinden on iki miskal; afyon ve safran, her birinden on miskal –bazı tariflerde kabuksuz selîha ve sedef otu yaprağı, her birinden on miskal– çiğ sarı kükürt, dârifülfül, acı kust, uzun lohusaotu, adamotu kökünün kabukları ve sütleğen, her birinden üç dirhem alınır. Dövülür, elenir ve sakızlar yılanmış şarapta veya üçte biri kalıncaya kadar kaynatılan üzüm şerbetinde bekletilir. Kendi ağırlığının üç katı köpüğü alınmış bal ile yoğrulur ve saklanır. Dozu bir dirhem olup ılık su ile alınır. Dört günde bir tutan humma ve balgamlı humma için kereviz ve rezene suyu ile alınır. Bu ilacın etkisi altı ay ile üç yıl arasında devam eder.”⁴¹

el-Muhtârât

“Devâü'l-Kibrît: Balgam ve kara safra temelli müzmin hummalara, soğuk algınlığına bağlı hummalara, rutubetten kaynaklanan müzmin öksürüğe ve müzmin ağrılara iyi gelir. Bileşenleri: Akbiber, altı dirhem; beyaz banotu tohumu, kakule, erkek günlük ve sarı sakız, her birinden on iki dirhem; afyon ve safran, her birinden on dirhem; çiğ kükürt, dârifülfül, acı kust, uzun lohusaotu, adamotu kökünün kabukları ve sütleğen, her birinden üç dirhem alınır. İlaçlar toz haline getirilip elendikten sonra köpüğü alınmış bal ile yoğrulur.”⁴²

- 41 İbn Cezle, *Minhâcü'l-beyân*, 381. Şu şekilde formülize edilebilir: “Akbiber: 6 dirhem, Beyaz banotu tohumu: 12 miskal, Kakule: 12 miskal, Erkek günlük: 12 miskal, Sarı sakız: 12 miskal, Afyon: 10 miskal, Safran: 10 miskal, Kabuklu Seliha (bir nüshada mevcut): 10 miskal, Sedef otu yaprağı (bir nüshada mevcut): 10 miskal, Çiğ sarı kükürt: 3 dirhem, Dârifülfül: 3 dirhem, Acı kust: 3 dirhem, Uzun lohusaotu: 3 dirhem, Adamotu kökünün kabukları: 3 dirhem, Sütleğen: 3 dirhem, Yılanmış şarap veya üzüm şerbeti (sakızları bekletmek için): Miktar belirtilmemiş, Bal (köpüğü alınmış): Diğerlerinin 3 katı.”
- 42 İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/242. Şu şekilde formülize edilebilir: “Akbiber: 6 dirhem, Beyaz banotu tohumu: 12 dirhem, Kakule: 12 dirhem, Erkek günlük: 12 dirhem, Sarı sakız: 12 dirhem, Afyon: 10 dirhem, Safran: 10 dirhem, Çiğ kükürt: 3 dirhem, Dârifülfül: 3 dirhem, Acı kust: 3 dirhem, Uzun lohusaotu: 3 dirhem, Adamotu kökünün kabukları: 3 dirhem, Sütleğen: 3 dirhem, Bal (köpüğü alınmış): Miktar belirtilmemiş.”

2.4. Risalenin İçeriği ve Yazım Tarzı

Emînü'l-ervâh'taki tiryak tarifi, klasik tıp edebiyatının teori ve pratiğini temsil eden ilginç bir örnektir. Metin, ilaçla ilgili teknik bilgileri vermekle kalmamış, tıbbî bilginin aktarım tarzının sıra dışı bir örneğini de sunmuştur.

Metnin mukaddimesi, tiryakın etkilerini ve kullanım alanlarını açıklar. Ebü'l-Berekât, bu ilacı diğer tiryakı *Berşâ'sâ* ile kıyaslayarak tanıtır ve çeşitli rahatsızlıklar üzerindeki etkilerini sıralar. Burada dikkate değer olan, çok yönlü etkileriyle, ilacın geniş bir yelpazede iç hastalıklara ve zehirlenmelere fayda sağladığı iddiasıdır. Metnin bu kısmı, *Devâü'l-Kibrît* aktarımlarının girişindeki cümlelerle benzerlik göstermektedir. Bu da iki formül arasındaki bağlantı adına önemli bir işarettir.⁴³

Takip eden paragraf, tiryakın yapımında kullanılan eczaları, bahsedildiği üzere, muğlak bir dille tarif eder. Risalenin kalbi şu içeriğe sahiptir:

“Rahiplerin birinden mabetlerini ve evlerini tütsülemekte kullandıkları ecza hakkında bilgi alabileceksen; ecza çantalarında bulunan ve duvar kenarlarında bolca yetişen ince ve beyaz tohumu çıkarabileceksen; yiyeceklerde baharat olarak kullanılan ince ve uzun tohumu, fakat tam olarak onu değil, onun krallara nispet edilenini tanıyorsan; tadı adına uygun, adı tadından türetilmiş eczayı bulabilirsen; bunların her birinden artık sayıların ilki kadar alınır. Yedirildiğinde köpeğin gözünü yaşartan ve hararetini artıran Hint danesinden mükemmel sayıların ilki kadar; burnuna damlatıldığında eşeğin anırmasını artıran eczadan; içinde bulunduğu eve duvar kertenkelesinin girmediği eczadan, bu ikisinden karekökü bilinmeyen sayı kadar; lohusa kadına iyi gelen eczadan; ‘sarhoş’ denilen eczadan; sahil bölgelerinde yetişen acı ceviz kökünden; meyvesi hoş kokulu olan Süleyman ağacının kökünden; Küllemin toprağında yetişen ve bahsettiğimiz Hint danesine nispet edilse de ondan olmayan tıbbî bitkiden; bilfiil toprak, billukuvve ateş olan ve bedenlere etki eden ruhlardan sayılan sarı renkli unsurdan, bunların her birinden dokuzu sayan ikinci sayı kadar; en üstteki elementin üzerine konmakla kendisine bulaşan yabancı maddelerin tamamından arındırılmış olan içerdiği şeylerin koruyucusundan, ilacın sıcak eczalarının tamamının yarısı kadar [alınır].”⁴⁴

43 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 1 (atıflar tahkikli metnin paragraflarınadır).

44 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

Bu yazım tarzı Ebü'l-Berekât adına şaşırtıcı değildir. *el-Kitâbü'l-mu'teber*'in girişinde, Ebü'l-Berekât, kadim zamanlarda bilimin sözlü olarak öğretildiğini belirtmektedir. Ancak, ona göre, zamanla âlimlerin ve öğrencilerin azalması ve de azmin zayıflaması bilimsel birikimin kaybolacağı endişesine neden olmuştur. Bu sebeplerle âlimler, bilimleri korumak ve uygun kişilere ulaştırmak için yazılı metinler oluşturmuş; fakat içeriklerini ehil olmayanlardan saklamak amacıyla anlaşılması zor ifadeler kullanmışlardır. Zamanla bu metinler anlaşılamayınca, sonraki nesiller daha açık, detaylı metinler kaleme almıştır. Nihayetinde yazılar çoğalmış, ehil olmayan kişilerin bu alanlara girmesiyle, yetkin olmayan görüşlerle yetkin görüşler birbirine karışmıştır.⁴⁵

Bu bakış açısının *Berşa'sâ*'daki izdüşümü ise şöyledir:

“(…) Onu, kıskançlık veya cimrilikten dolayı değil, bilgisizlerden korumak için, remizlerle dolu bir üslupla kaleme aldım. Kim bu remizleri çözmeyi başarır ve onu elde etmenin yolunu ve yöntemini bulursa ve aynı zamanda bilgi sahibi ve hakikati araştıran biriyse bu bilgiye layık demektir.”⁴⁶

“Hint diyarında biçimleri benzer, boyutları eşit, iki küçük kardeş olduğunu belki duymuşsunuzdur. Bunların biri ‘Habeşli İhtiyar’, diğeri ‘Anadolulu Genç’tir. Bu kardeşlerin ‘Anadolulu’ olanından bilinen miktarda ve belirlenen ölçüde; ‘Erkekleri Kandıran’ diye anılan bitkinin beyaz türünün tohumlarından birinciye eşit miktarda; ‘Sudanlı başların gözlerinden akan yaşlardan’, kendisine kendisi kadar eklendiğinde onu birinci ecza miktarına eşit yapacak miktarı, birinci eczadan çıkardıktan sonra kalan miktar kadar [alırsın] (...).⁴⁷

45 Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 1/2-3. Ebü'l-Berekât'ın bu izahı, tıbbın doğuş ve gelişimine dair açıklamaların bir uyarlamasıdır. Karşılaştırma için bkz. İshak b. Huneyn, *Târîhu'l-Entebbâ' ve'l-Felâsife*, nşr. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 152-155; Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fibrîst*, nşr. ve çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 912, 929-930; Bîrûnî, *Risâle fî fibrîstî kütübî Muhammed b. Zeke-riyyâ er-Râzî*, nşr. Paul Kraus (Paris: Matbaatü'l-Kalem, 1936), 25-26, 33-48. Muînüddin en-Nisâbü'rî, *Müntebahü Svânî'l-hikme*, nşr. Douglas M. Dunlop, *The Muntakhab Siwân al-Hikmah of Abû Sulaimân as-Sijistânî* (Paris - New York: The Hague, 1979), 14-16; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 1/3-4.

46 Ebü'l-Berekât, *Berşa'sâ* (Manisa, 1781/5), 154b.

47 Ebü'l-Berekât, *Berşa'sâ* (Manisa, 1781/5), 154b.

Bir başka deyişle, bu tür yazım bilimsel seçkinciliğin dışavurumudur. Bu tiryakları kullanmak isteyen kişi, metinlerde ima edilen eczaları, onların miktarlarını ve ilacın hazırlanma yöntemini anlamak zorundadır. Anlayamıyorsa bilimsel anlamda muhatap alınmaya layık ve ehil biri değildir.

Bu telif tarzının ilk örneği, MÖ 2. yüzyılda yaşayan Nikandros'un *Thêriaka* ve *Aleksipharmaka*'sında bulunur ve Hesiodos'un *İşler ve Günler*'ine dek izi sürülebilir. Sonrasında Tarsuslu Philôn (MS 1. yy.), Aglaias (MS 1. yy), Andromakhos ve başka tabipler tarafından devam ettirilmiştir. Tamamının ortak özelliği şiiri tercih etmeleridir. Temel sebep, şiir vezinlerinin reçetelerin korunmasını ve akılda tutulmasını kolaylaştırmasıdır. Bu şiirler eczacılık metinleri olsa da, mitolojik göndermeleri ve bilmecemsi diliyle edebî gelişim ve zenginlik de üretmiştir.⁴⁸

Ebü'l-Berekât'ın modeli Tarsuslu Philôn'dur. Onun, adına nispetle *Philôneion* –İslam dünyasında *el-Eflûnyâ er-Rûmî*– adıyla anılan tiryakı *Berşâ'sâ*'nın içeriğine ve üslubuna ilham vermiştir:

“Tanrısal olanın, güzel kokulu sarı saçlarından,
Hermes'in tarlalarında kanı parlayanlardan bir tutam ekle.
[Safran] ağırlığına (drabmi cinsinden) insan duyularının (sayısı) kadar ekle: bu belirsiz
değildir.
Ayrıca Euboealı Nauplius'tan bir drabmi,
Truvalılar arasında Menoites'in oğlunun üçüncü katili olanın,
Koyunun midesinde saklananın bir drabmisini ekle.
Yirmi drabmi beyaz ateşli olandan,
Yirmi tane de Arkadya canavarının fasulyesinden.
Pisa'da Zeus'u doğuran toprağın yetiştirdiği,
Takma isimli kökten bir drabmi ekle.
Pion yazdıktan sonra, ilk önce ona artikeli, eril olanı ekle,
Ondan iki kez beş drabmi al.
Triikka sakinlerinin bana söylediği gibi,
Kekrops'un kızlarına benzeyen boğaların kızlarının usaresini dök.”⁴⁹

48 Floris Overduin, “Elegiac Pharmacology: The Didactic Heirs of Nicander?”, *Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond*, ed. Lilah G. Canevaro - Donncha O'Rourke (Swensea: Classical Press of Wales, 2019), 98-101; Svetlana Hautala, “‘As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!': The Addresses to the Reader in Greek and Latin Pharmacological Poetry”, *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts*, ed. Brigitte Maire (Leiden - Boston: Brill, 2014), 186-187.

49 Overduin, “A Riddling Recipe? Philo of Tarsus' Against *Colic* (SH 690)”, *Mnemosyne* 71 (2018),

Fakat Bağdâdî'nin tercihi nesirdir. Anlaşılır biçimde, her iki çalışmasında da Grek mitolojisini bir kenara bırakarak tıbbî, kültürel ve dinî motifleri kullanmıştır. *Berşâ'sâ*'nın kökeninde *el-Eflûnyâ er-Rûmî* yer aldığına göre, onun *Emînü'l-ervâh*'tan önce yazıldığı tahmininde bulunabiliriz.

Ecza listesine, ağırlıklarına ve ilacın hazırlanış tekniğine işaret eden bu kapalı kısmın ardından, son iki pasajda klasik tıbbın fizikten miras aldığı mizaç teorisini buluruz. İlgili bölüm, Ebü'l-Berekât'ın doğa felsefesini yansıtacak biçimde, dört element teorisinden hareket eder ve her cismin sahip olduğu sıcak-kuru, soğuk-nemli gibi nitelikleri ilacın eczalarına yansıtır. Ecza özelliklerinin anlatıldığı pasaj şifrenmiş içeriğin çözümlenmesine yardımcı olmak üzere kaleme alınmıştır. Risalenin tamamlandığı kısa pasaj ise tiryakın mizacını tarif eder:

“Bu ilacın mizacı, hakikatte birinci derecede –ortasından biraz aşağıda olmak üzere– sıcaktır. Fakat diğer eczaları kaplayan ecza, ilk birleşimdeki ölçüye kıyasla, ilacın mizacının sıcaklığını biraz daha artırmaktadır. Sonuçta, bu ilaçtaki sıcak parçaların toplamı 545, soğuk parçaların toplamı 296'dır ve soğuk parçaların sıcak parçalara oranı, birin ikiye oranına yakındır.”⁵⁰

2.5. Risaledeki Remizlerin Çözümü

Emînü'l-ervâh'ın remizli bölümü yirmi iki belirsizlik barındırır. Çözümlerin bir kısmı kolaydır; fakat önemli kısmı oldukça zordur. Eczaların özelliklerinden bahseden pasaj ve Zencânî'nin *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfredede ve'l-mürekebe*'deki “Hal-

596-597 (metindeki çeviri düz yazı şeklindedir). Ayrıca bkz. Svetlana, “As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!”, 192-193.

Bu metni ihtiva eden en eski metin, Galênos'un *Peri Sünteseôs pharmakôn tôn kata topous* (Hastalık Yerlerine Göre Birleşik İlaçlar) adlı eseridir. Huneyn b. İshâk tarafından *Terkîbü'l-edviye* adıyla Arapçaya çevrilmiş ve bir kısmı İbn Sînâ tarafından alıntılanmıştır. Fakat *Terkîbü'l-edviye*'nin elimizdeki tam tek nüshasında ve *el-Kânûn*'un ilgili bölümünde bu bölümün ve Galênos'un izahlarının bulunduğu yerin çevirisi yoktur. Bîrûnî, *Tabkîku mâ li'l-Hind*'de bu esere atıfta Galênos'un açıklamalarının bir kısmını naklettiğine göre, bu yer çevrilmiş ve Ebü'l-Berekât da onu kullanmış olmalıdır. İlgili bölümler için bkz. Galênos, *Peri Sünteseôs Pharmakôn tôn kata Topous*, nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia* (Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827), 13/266-270; Galênos, *Terkîbü'l-edviye* (İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, 2079), 250b-251a; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 4/450-451; Bîrûnî, *Tabkîku mâ li'l-Hind* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 67.

50 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 5.

lü'd-devâi'l-mermûz" başlığı altındaki kısa açıklamaları önemli katkılar sağlar.⁵¹ Fakat bu tıp kitabı, çözümlerinin bir bölümü hatalı olduğu için bizi kısmen yanıltmaktadır. Bu sebeple, klasik tıbbın müfret eczaları anlatan ana kaynakları çalışma açısından vazgeçilmez durumdadır. Bazı ifadeler için de "hisâb" (*aritmetik*) literatürüne başvurulmuştur. Aşağıdaki başlıklarda, önce eczanın remizli anlatımına, ardından özelliklerine yer verilmiş; sonra ilgili literatür yardımıyla çözüme ulaşmaya çalışılmıştır:

Ecza-1: "Rahiplerin birinden mabetlerini ve evlerini tütsülemekte kullandıkları ecza hakkında bilgi alabileceksen (...) artık sayıların ilki kadar alınır."⁵²
"Tütsü Yapılan: Organları güçlendirir, onların rutubetini kurutur; harareti artırır; zihni berraklaştırır; balgam temelli kronik ateşli hastalıkları engeller."⁵³

Zencânî, bu eczanın "günlük" (*lûbân*) söyler ve miktarını 12 dirhem olarak verir.⁵⁴ Tespit doğrudur. Ebü'l-Berekât'ın, *Kitâbü'l-Haşîş*'in günlüğün tütsü olarak kullanımına yaptığı atıfları merkeze aldığı tahmin edilebilir. Tütsü Yapılan'ın özelliklerine yönelik açıklamalar, ilgili klasik çalışmaların günlüğe dair açıklamalarıyla uyusmaktadır.⁵⁵

51 Zencânî, *Cevâmi'* (Meclis-i İslâmî-i İrân, 16250), 1a; a. mlf., *Cevâmi'* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 1108), 278; a. mlf., *Cevâmi'* (Los Angeles: University of California, Caro Minasian, Ar. 100), 92a. Eser, Irak Selçuklularının son iki sultanı Muizzüddin Süleyman b. Muhammed (salt. 555-56/1160-61) ve Rükneddin Arslan b. Tuğrul (salt. 556-73/1161-77) zamanlarında hâciblik vazifesi üstlenen Kazvin atabegî Muzafferüddin Alp Argun b. Yarankuş (Râvendî, 1921: 274, 277, 282) adlı âlim bir devlet adamının sorusu ve talebi üzerine kaleme alınmıştır (Meclis-i İslâmî, 16250: 2a).

52 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

53 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 4.

54 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

55 "Günlük: Bilinen bir eczadır. Çam fıstığı reçenesiyle karıştırılarak hile yapılabilir. Aralarındaki fark, günlüğün alev alması, reçinenin ise alev almadan duman çıkarmasıdır. Sahte olanların hiçbiri alev almaz. Beyazı, sakız gibi bağırsakları yumuşatır. Hint günlüğü yeşile çalar. Yuvarlağı çabuk koparılır. Bir duvar kenarına bırakılır ve tekmelenerek yuvarlanır. Uzun zaman geçince mayalanır. Günlüğün tozu, kabuğu, dumanı ve ağacının parçaları kullanılır. Doğası: İkinci derecede sıcak, birinci ve üçüncü derecede kurutucudur. Kabuğu ikinci derecededir ve kırmızı günlükten daha soğuk, beyaz günlükten daha sıcaktır. En iyisi; yuvarlak, altın sarısı, kırılğan ve içi yapışkan olanıdır. İç organ şişliklerini gideren yakulara katılır. Taze yaraları iyileştirir ve kötü yaraların yayılmasını engeller. Ördek yağı ile birlikte temrelere, domuz yağı ile birlikte ise sertleşmiş yaralara iyi gelir. Makat ve soğuk çatlaklarını iyileştirir. Yenirse zihni tazeler. Natronla karıştırılıp uyuz üzerine sürülürse iyileştirir. Burun zedelenmesine yakı olarak uygulanır. Kataran, yağ veya süt ile karıştırılırsa kulak çatlağına iyi gelir. Özellikle kil ile birlikte içilirse burun

Şifrenin ecza miktarına değinen ikinci kısmı, Ebü'l-Berekât'ın matematik ilimlerine olan yakınlığına işaret eder. Matematikle ilişkisi bilinmediği için, bu önemli bir veridir. Hesap ilminin bir kavramı olarak artık sayı (*aded zâid*) ise, 1 ve kendisi hariç, tam bölenlerinin toplamı kendisinden büyük olan sayı anlamına gelir. Bu koşulu karşılayan ilk sayı, yani ilk artık sayı 12'dir. Tam bölenlerinin tamamı 1, 2, 3, 4, 6 ve 12'dir. 1 ve 12'yi devreden çıkardığımızda elimizde “2, 3, 4 ve 6” kalır. Bunların toplamı 15 yapar. $15 > 12$ olduğuna göre “12” artık sayıdır.⁵⁶ Dolayısıyla aradığımız sayı 12'dir.

Ebü'l-Berekât, sadece sayıyı, yani ağırlığı bulmamızı istemiş, ağırlık türüne temas etmemiştir. Herhangi bir ağırlık birimin tercih edilmesi formülün yapısını ve işlevini değiştirmeyecektir. Fakat klasik formüllerde ecza ağırlığı ya dirhem (3,125 gr.) ya da miskaldır (4,46 gr.).⁵⁷ Zencânî'nin tercihine uyarak ağırlıkları dirhem olarak değerlendireceğim. O halde, mabetleri ve evleri tütülemekte kullanılan ecza günlük sakızıdır ve miktarı 12 dirhemdir.

Ecza-2: “Ecza çantalarında bulunan ve duvar kenarlarında bolca yetişen ince ve beyaz tohumu çıkarabileceksen (...) artık sayıların ilki kadar alınır.”⁵⁸ “Ecza

kanamasını keser. Yağ ve sirke ile karıştırılıp lapa olarak uygulandığında, karınca gibi yürüyen bir şeyin eşlik ettiği siğil benzeri bir durum olan karmaşık ağrıya iyi gelir. Göz yaralarını iyileştiren göz ilaçlarına katılır. Gözdeki çukurları doldurur ve gözdeki müzmin şişlikleri düzeltir. Dumanı göz sulanmasını keser ve gözdeki kansere iyi gelir. Göğüs şişliklerine kil ile birlikte, nefes darlığına sürülerek uygulanır. Kusmayı keser, mideyi ısıtır, kabuğu ise mideyi tahriş eder. Günlük dizanteriye iyi gelir, ishali, mide ve rahim kanamasını keser. Makat yaralarına fitil olarak uygulanır, öksürük şuruplarına katılır ve balgam temelli hummalara iyi gelir. Sirke ve şarapla birlikte fazla miktarda içilirse öldürücüdür.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/107-108. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 16b-18a; a.mlf., *De Materia Medica*, 49-50; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/515-517; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ'l-Edviyeti'l-Müfrefe* (Londra: British Library, Or. 8294), 179b-181a; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmî'*, 4/348-352.

56 Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîbu'l-ulûm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1409/1989), 209; İbn Sînâ, “el-Hisâb”, *eş-Şifâ'*, nşr. Abdülhamid L. Mazhar (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975), 8/32-33; İbn Fellûs, *İ'dâdü'l-isrâr fi esrâri'l-a'dâd*, nşr. Rukiye Akkaya, *İbn Fellûs'un Dört Matematik Eserinin Tabkik, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirmesi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Ün. Lisansüstü Eğitim Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2022), 290; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, “Aded”, çev. Elif Baga, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/114.

57 Bkz. Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 6.

58 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

Çantalarında Bulunan: Soğutma, uyuşturma ve uyutma özelliği vardır. Bu nedenle zonklayan ağrı ve sancuları dindirmeye yardımcı olur.”⁵⁹

Zencânî, bu eczanın “banotu tohumu” (*bezrü’l-benc*) söyler ve miktarını 12 dirhem olarak verir.⁶⁰ Bu tespit de doğrudur. Duvar kenarında yetişiyor olması Ebü’l-Berekât’ın gözlemleriyle ilişkili olabilir; bununla ilgili bir veriye rastlayamadım. Tiryakların en sık kullanılan malzemesi olduğu için ecza çantalarında olması doğaldır. Banotu bitkisinin kapsülünde çok sayıda ince tohum vardır. Bu tohumlar siyah, kırmızı ve beyazdır. Fakat tabipler, Ebü’l-Berekât’ta olduğu gibi, beyazını kullanır ve bunu tavsiye ederler.⁶¹

Ebü’l-Berekât, bu eczanın da artık sayıların ilki kadar kullanılmasını ister. Do-layısıyla, ecza çantalarında bulunan ince ve beyaz tohum, beyaz banotu tohumudur (*bezrü’l-benci’l-ebiyaz*) ve miktarı 12 dirhemdir.

Ecza-3: “yiyecelerde baharat olarak kullanılan ince ve uzun tohumu, fakat tam olarak onu değil, onun krallara nispet edilenini (*el-mülûkî*) tanyorsan (...) artık sayıların ilki kadar alınır.”⁶² “Krallara Nispet Edilen: İç organları güçlendirir, yoğunlaşmış rutubeti seyreltir, yelleri uyuşturur, zehirlere iyi gelir.”⁶³

59 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 4.

60 Zencânî, *Cevâmi’* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

61 “Banotu: Üç çeşidi vardır: siyah, kırmızı ve beyaz. Hepsî üçüncü derecede soğuk ve kurudur. İlaçlarda kullanılan beyazıdır ve olumsuz etkisi en az olanıdır. Galénos şöyle demiştir: ‘Dördüncü derecede soğuk ve rutubetlidir. Diğer ikisi kullanılmaz’. Banotu, uyuşturucu ve uyutucudur, zonklamalı ağrıları dindirir. Safra kaynaklı şişliklere, eklem ağrılarına ve gut hastalığına, hem haricen sürülerek hem de içilerek iyi gelir. Dış ağrısını dindirir ve özellikle sirkeyle birlikte kulağa damlatıldığında şiddetli sancıya iyi gelir. Suyu, göze haricen sürülerek gözdeki sancıya iyi gelir. Yarım miskal beyaz banotu, aşırı kan tükürmeyi keser ve sıcak öksürüğü dindirir. Hamilelikten sonra memelerde oluşan şişlikleri, sargı olarak uygulandığında çözer ve yapraklarından yapılan sargı, testislerdeki sıcak şişliklere iyi gelir. Banotu zehirlidir, boğulmaya neden olarak öldürür ve özellikle siyah olanı zihni etkiler.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/40. Ayrıca bkz. Dioskouridés, *Kitâbü’l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 154b; a.mlf., *De Materia Medica*, 276-277; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/401-402; İbnü’t-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 36b-37a; İbnü’l-Baytâr, *el-Câmi’*, 1/160-162.

62 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 2.

63 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 4.

Zencânî, bu eczanın “bülbülotu” (*tûderî*) söyler ve miktarını 12 dirhem olarak verir.⁶⁴ Miktar kısmı zaten çözümlenmişti ve doğrudur. Fakat işaret ettiği ecza yanlış. Bülbülotu bir baharat değildir ve yemeklerde kullanılmamaktadır. Bu bitkinin tohumlarının uzun ve siyah olması Zencânî'yi yanıltmış olabilir.⁶⁵

“İnce ve uzun tohum” kısmı, baharatın cinsine gönderme yapar. Ebü'l-Berekât'ın istediği bu cinsin Krallara Nispet Edilen türüdür. Görünen o ki, remiz *Kitâbü'l-Haşâiş*'ten hareketle oluşturulmuştur. Dioskouridês'in büyük yardımıyla bu eczanın “kimyon” olduğunu söyleyebiliriz:

Orijinal metnin çevirisi şöyledir: “Yetiştirilmiş kimyon faydalıdır, özellikle de Hipokrat'ın ‘krallara layık’ [*basilikon*] olarak adlandırdığı Etiyopya kimyonu.”⁶⁶ Bu metin Arapçaya farklı zamanlarda farklı mütercimler tarafından çevrilmiştir. Bir çevirideki ifade şöyledir: “bazıları ona kimyon değil, kral kimyonu (*el-kemmûn el-mülûki*) derler.”⁶⁷ Orijinalden uzaklaşmış bu metinde kimyonun menşesine dair bir atıf yoktur. Kavramın birebir örtüşmesi nedeniyle Ebü'l-Berekât'ın bu çeviriyi kullandığını sanıyorum. Diğerinde “el-meliki”⁶⁸ ve orijinal metni en iyi yansıtan bir diğerinde ise Süryanice menşecili “el-melûhiyâ”⁶⁹ kullanılmıştır.

Dioskouridês'teki Etiyopya kimyonunun yerini, en iyi tür olarak görmeleri ve daha erişilebilir olması nedeniyle, İslam tıp kaynaklarında Kirman kimyonu almış-

64 Zencânî, *Cevâmî'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

65 “Bülbülotu: Dioskouridês şöyle demiştir: Yaprakları yabani pırasaya benzeyen bir bitkidir. Kökü, yarım ziradır ve kare şeklindedir. Çanakları içinde uzun siyah tohumlar bulunur. Yabani olanının tohumları yuvarlaktır. Bizim bildiğimiz ise hafif kırmızımsı, çok küçük ve yassı tohumlardır. Doğası: İkinci derecede sıcak, birinci derecede rutubetlidir. Neşe vericidir ve tere tohumu kadar yakıcıdır. Bal ile karıştırılarak göz ilacı yapıldığında göz yaralarına iyi gelir. Öz-sıvıları (*ablât*) söktürmeye yardımcı olur ve özellikle kaynatıldığında veya içeceklerde kullanıldığında cinsel gücü artırır. Gut hastalığının sertliği için bir yakıdır. Bal ve su ile karıştırılarak üzerine sürüldüğü kansere, kulak arkasındaki şişliklere ve tahrişe iyi gelir.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/188. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 94b; a.mlf., *De Materia Medica*, 158-159; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/686-687; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 1/195-196.

66 Dioskouridês, *De Materia Medica*, 207.

67 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (III. Ahmed, 2127), 141a. Ebü'l-Berekât, remzi *Kitâbü'l-Haşâiş*'ten edindiği, bağlam İslâmî olmadığı için çeviride “Kral” kelimesini tercih ettim.

68 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 124a.

69 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (III. Ahmed, nr. 2147), 100a. Elindeki Topkapı nüshalarını cömertçe paylaşan Sn. Elmin Aliyev'e içten müteşekkirim.

tır.⁷⁰ Bu sebeple ve Ebü'l-Berekât'ın kullandığını düşündüğüm nüshadaki ayrından hareketle, onun işaret ettiği baharatın Kirman kimyonu, miktarının da 12 dirhem olduğunu söyleyebiliriz. Devâü'l-Kibrî'te aynı miktarda “kakule” kullanıldığına göre,⁷¹ Ebü'l-Berekât eski formüle ilk müdahalesini yapmıştır. Değişikliğin temel sebebinin, formüldeki bazı eczaların mideye zarar vermesini engellemek olduğunu düşünüyorum.

Ecza-4: “Tadı adına uygun, adı tadından türetilmiş eczayı bulabilirsen (...) artık sayıların ilki kadar alınır.”⁷² “Tadı Belirtilen: Zehirlerin, ısırıkların ve sokmaların tamamına karşı koyar; uyutur ve durgunlaştırır; çürümeyi engeller; balgamlı öksürüğe iyi gelir.”⁷³

Zencânî, bu eczanın “mürr” (*sarı sakız*) olduğunu söyler ve miktarını on iki dirhem olarak verir.⁷⁴ Kelime ve tat arasında bağlantı kurulduğu için tespit kolaydır. Çünkü eczanın adı da, tadı acıdır (*mürr*). Yukarıdaki işaretler, tıp kitaplarındaki açıklamalarla da uyumludur.⁷⁵ O halde, adıyla tadı uyumlu eczamız mürdür ve miktarı 12 dirhemdir.

70 İbn Sinâ, *el-Kânûn*, 1/485-486; İbnü't-Tilmîz, *Kuwâ* (British Library, Or. 8294), 179a-b; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 1/110-113.

“Kimyon: Bir türü Kirman kimyonudur; en iyisidir ve siyah renklidir. Bir türü Fars kimyonudur ve sarıdır. Şam kimyonu ve Nabat kimyonu da vardır. Tamamının yabanisi ve yetiştirileni bulunur. Yabani kimyon daha keskindir. Yabani kimyonun bir çeşidinin tohumunun süsen tohumuna benzediği söylenir. Doğası: İkinci derecede sıcak, üçüncü derecede kurudur. Çözücü, kesici, kurutucu ve büzücüdür. Az miktarda kimyon suyuyla yüz yıkanır ve az miktarda yenirse cilt temizlenir; ancak fazla yenirse cildi sarartır. Yağ ve bal ile karıştırılıp erbezindeki şişliklere sürülür. Taze yaraları, özellikle tohumları süsen tohumuna benzeyen yabani kimyon iyileştirir. Sirke ile koklandığında burun kanamasını keser. Tuzla çiğnenip, göz perdesi ve kirpiklere damlatılırsa yapışmayı önler ve koparılmış bölgeyi dağlar. Yabani kimyonun özü görmeyi keskinleştirir ve gözyaşı getirir; bu nedenle Yunancada ‘İhlos’, yani duman olarak adlandırılır, çünkü duman gibi gözyaşı getirir. Gözden tüy koparılan yere damlatılırsa tüylerin tekrar çıkmasını engeller. Rufus şöyle demiştir: Nabat kimyonu bağırsakları çalıştırır, Kirman kimyonu ise kabız yapar. Zehirli hayvan sokmalarında, özellikle yabani kimyon içecklere katılır.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/162-163.

71 Sâbü b. Sehl, *el-Akrâbâzîn*, 46; Mecûsî, *Kâmil* (British Library, Or. 6591), 261b; İbn Cezle, *Minhâcü'l-Beyân*, 381; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/242.

72 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 2.

73 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 4.

74 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

75 “Mür: Mısır akasyasına benzeyen, güneşli ve engebeli yerlerde yetişen bir ağacın reçesidir.

Ecza-5: “Yedirildiğinde köpeğin gözünü yaşartan ve hararetini artıran Hint danesinden mükemmel sayıların ilki kadar [alınır].”⁷⁶ “Hint Danesi: Soğuk eczaların mizacını dengeli hale getirir ve düzeltir; ısıtır, yumuşatır, olgunlaşmalarına yardım eder ve şişlikleri açar.”⁷⁷

Zencânî, bu eczanın “biber” (*fülfül*) olduğunu söyler ve miktarını altı dirhem olarak verir.⁷⁸ Hareket noktamız Hindistan’a atıftır. Dioskouridês orijinal metinde ihtimalli bir dille biberin yurdu olarak Hindistan’a işaret etmiştir.⁷⁹ Bir tercüme kesin bir dil kullanır.⁸⁰ Ayrıca, seyyah Ebû Zeyd es-Sîrâfî (ö. 330/941 sonrası), Hindistan’ı “biber ülkesi” olarak anmıştır.⁸¹ İbn Cübeyr, Safer 578/Haziran 1183 tarihli

Ağacın gövdesine şerit halinde çizikler atılır, ondan reçine çıkar ve gövdede katılır. Kadyaesas adı verilen bir türü vardır; sıkıldığında akışkan bir özsu çıkar. Mür, sıcak bir reçinedir, saf ve sahte olanı vardır. Mazdiyâsus adı verilen öldürücü bir tür sütleğenle karıştırılarak sahtekârlık yapıldığı söylenir. En iyi mür, beyazımsı kırmızı renkte, hoş kokulu, berrak, ağır ve acı olanıdır. Açıcı, gaz giderici, büzücü, yapıştırıcı ve yumuşatıcıdır. Dumanı daha da kurutucudur, hafiftir ve yakıcı değildir. Mürün dumanıyla günlük dumanı arasında benzerlik vardır ve mürün iyi geldiği şeylere iyi gelecek çok sayıda özelliği vardır. Mür çürümeyi önlemede çok etkilidir, hatta ölünün cesedini bile koruyup bozulmasını engeller. Balgam temelli şişliklere iyi gelir, iyileştirir ve açıkta kalan kemikleri kapatır. Sirkeyle karıştırıldığında temrelere iyi gelir. Çürüyen yaralara çok faydalıdır, yara izlerini giderir ve ağızda tutulduğunda ağız kokusunu giderir. Mazı ile birlikte koltuk altı kokusuna, selîha ve bal ile birlikte siğillere iyi gelir. Saç ilaçlarına karıştırıldığında saçı güçlendirir. Baş ağrısı yapan ilaçlardandır. Galênos şöyle demiştir: Baş ağrısı olanın baş ağrısını ağrıtır ve sara nöbetini ortaya çıkarır. Şarapla karıştırılıp gargara yapıldığında dişleri ve diş etlerini güçlendirir, diş çürümesini engeller. Kulak yaralarına ve kulak ağrısına iyi gelen eczalardandır. Müzmin burun akıntısı için burun damlası olarak kullanılır. Gözdeki yara izlerini kaldırır ve beyazlığı artırır, göz kapığı sertleşmesine iyi gelir, gözü tahriş etmeden temizler ve sulanma başlangıcında göz damlası olarak kullanılır. Müzmin öksürüğe, astıma, nefes darlığına ve satıcan ağrılarına iyi gelir, sesi açar; mide gevşekliğine ve şişkinliğine iyi gelir. İdrar söktürücü ilaçlarla birlikte adet söktürür, düşüğe neden olur, rahim ağzı kasılmasını yumuşatır. Bağırsak yaralarına iyi gelir, bağırsak kurtlarını ve tenyaları düşürür. Akrep sokmasına karşı içilerek kullanılır ve az miktarda biberle karıştırıldığında titreme nöbetinin başlangıcına iyi gelir. Onun yerine yarısı kadar karabiber kullanılabileceği söylenir; ancak onun yerini tutmaz.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/128-129. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 15a-16a; a.mlf., *De Materia Medica*, 47; İbn Sinâ, *el-Kânûn*, 1/565-566; İbnü't-Tilmîz, *Kuwâ* (British Library, Or. 8294), 209a-210a; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 4/430-433.

76 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 2.

77 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 4.

78 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

79 “Biberin, Hindistan’da yetişen bir ağaç olduğu söylenir.” Dioskouridês, *De Materia Medica*, 159. Ayrıca bkz. İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 3/227-228.

80 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 94b

81 Ebû Zeyd es-Sîrâfî, *Rible* (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1999), 48.

notunda, bugün Mısır ve Sudan arasındaki liman şehri Ayzâb'ın, Hindistan'dan gelen ve İslam dünyasının başka noktalarına sevk edilen biber ticaretindeki rolüne işaret etmiştir.⁸² O halde, bu eczanın biber olduğundan şüphe etmeye gerek yoktur. Fakat tıp kaynakları biberin üç aşamasından bahsettiği için (dâru fülful, akbiber ve karabiber), hangi türün kastedildiğini kesinleştirmemiz gerekir.

Formülün on ikinci eczası çözüm adına önemli bir destek sağlar: “Küllem (كولم) toprağında yetişen ve bahsettiğimiz Hint danesine nispet edilse de ondan olmayan tıbbî bitkiden...”⁸³ Coğrafyacı İbn Saîd el-Mağribî (ö. 685/1286), günümüzde Hindistan'ın Kerala Eyaleti içinde yer alan Kollam'ı biber bölgesinin sonu olarak tanıtır.⁸⁴ Marco Polo ise yaklaşık 1293'teki gezisine binaen, Kollam'ı en iyi biberlerin yetiştiği yer olarak niteler ve bu ürünün en önemli müşterileri arasında Arap tüccarları gösterir.⁸⁵ Yani Küllem'e olan atıf, yine bibere, ama başka bir haline atıftır.

Tespitleri müteakip yüzyıllarda tekrarlanacak Dioskouridês'i dinleyelim: “Biber Hindistan'da bulunan bir ağaçtır. İlk çıktığında, uzun ve fasulyeye benzeyen bir meyvesi vardır. Buna 'dâru fülful' (*biber yuvası*) denir. Onun içinde, hardal tohumunun büyükleri gibi taneler bulunur. Zamanı gelip de salkım gibi dallanıp taneleri bibere dönüştüğünde, olgunlaşmadan önce toplananı akbiber, tamamen olgunlaştıktan sonra toplananı karabiberdir.”⁸⁶ Fark edileceği üzere, metin biberin üç aşamasından bahseder, fakat biberi iki türe indirger. O halde, “*Hint danesine nispet edilse de ondan olmayan tıbbî bitki*” dârifülfüldür.

Fakat elimizde hala iki seçenek vardır. Bu iki bibere de tiryaklarda yer verilir; fakat mide için daha iyi olması nedeniyle akbiber kullanmanın daha uygun olduğu belirtilir.⁸⁷ *Berşâ'sâ* da beyazının kullanılmasını istemektedir: “Hint diyarında

82 İbn Cübeyr, *Rible* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 39.

83 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

84 İbn Saîd el-Mağribî, *Bastü'l-arz fi't-tûl ve'l-arz*, nşr. Juan Vernet Ginés (Tetuan [Fas]: Ma'hedü Mevlây el-Hasan, 1958) 38-39.

85 Marco Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi: Harikalar Kitabı*, çev. Işık Ergüden - Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Ötügen, 2024), 377.

86 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 94b-95a; a.mlf., *De Materia Medica*, 47. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/626; İbnü't-Tilmîz, *Kuwâ* (British Library, Or. 8294), 160a-b; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/156; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 3/227.

87 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 94b-95b; a.mlf., *De Materia Medica*, 47; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/627; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/156; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 3/227.

biçimleri benzer, boyutları eşit, iki küçük kardeş olduğunu belki duymuşsunuzdur. Bunların biri ‘Habeşli İhtiyar’ (*Şeyb Habeşî*), diğeri ‘Anadolulu Genç’tir (*Şâbb Rûmî*). Bu kardeşlerin ‘Anadolulu’ olanından bilinen miktarda ve belirlenen ölçüde alırsın.”⁸⁸ O halde, beşinci eczamız akbiberdir (*fülful ebyaz*).⁸⁹

Miktarına gelince, “mükemmel sayı” (*aded tâmm*), kendisi hariç, pozitif tam bölenlerinin toplamı kendisine eşit olan sayı anlamına gelir. Bu koşulları sağlayan ilk sayı, yani ilk mükemmel sayı 6’dır. Tam bölenleri 1, 2, 3 ve 6’dır. 6’yı devreden çıkarırsak elimizde “1, 2 ve 3” kalır. Bunların toplamı da 6 yapar.⁹⁰ Kısaca, aradığımız sayı 6’dır. Formüldeki akbiberin miktarı 6 dirhem olacaktır.

Ecza-6: “Burnuna damlatıldığında eşeğin anırmasını artıran eczadan (...) ka-rekökü bilinmeyen sayı kadar [alınır.]”⁹¹

Özellikler kısmında bu eczaya yer verilmemiştir. Zencânî, “afyon” (*efyûn*) olduğunu söyler ve miktarını üç dirhem olarak verir.⁹² İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248), Mehrârîs (مهرايس) adlı, gerçek kimliği meçhul bir simyagerin *Havâss* adlı kitabına atıfla, “afyon, sirkeyle karıştırılıp eşeğin burnuna sürülürse gözlerinden yaş gelir ve

88 Ebü'l-Berekât, *Berşâ'sâ*, (Manisa YEK, 1781/5), 154b.

89 “Câlinûs şöyle demiştir: Karabiber ilk çıktığında biber yuvası (*dâru fülful*) şeklinde olur, sonra tanelere ayrılır. Karabiber, uzun biberden tabiatı gereği daha kuru ve daha sıcaktır. Beyazı ve siyahı vardır; siyahı daha kurudur. Kökü, siyah kusta benzer ve daha acıdır. Tabiatı, üçüncü derecenin sonunda sıcak ve kurudur. Beyazı ise daha az sıcaktır. Karabiberde çekme, çözme ve temizleme özelliği vardır. Yapışkan balgamı söker, sinirleri ısıtır ve sağlıklı kimselere yarar sağlar. Natronla birlikte alındığında vücudu zayıflatır, alaca hastalığını giderir ve sıraca iltihaplarını çözer. Sirkeyle birlikte diş ağrısına iyi gelir, gözü temizler ve göz ilaçlarına katılır. Bal ile birlikte akciğerden balgamı temizler, difteriye karşı gargara olarak kullanılır, hazmettiricidir, iştah açar, şişkinliği giderir, karın ağrısına iyi gelir ve dalak şişliğine faydalıdır. Beyazı, mideyi güçlendirmede daha etkilidir. Dârifülful, yiyeceklerin mideden bağırsağa geçişini kolaylaştırır. Karabiber, idrar söktürür, düşük yapmaya sebep olur ve bağırsakları çalıştırır. Cinsel ilişkiden sonra alındığında meniye etkisiz hale getirir. Dârifülful, daha nemli olduğu için cinsel arzuyu artırır. Karabiber, yağ ile birlikte titremeye iyi gelir. Beyazında tiryaklık özelliği vardır. Uzun biber, haşere sokmalarına karşı yenilerek veya yağ ile birlikte dıştan sürülerek fayda sağlar.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/156.

90 Bkz. Hârizmî, *Mefâtîbu'l-ulûm*, 209; İbn Sînâ, “el-Hisâb”, 32-33; İbn Fellûs, *İ'dâdü'l-isrâr*, 290; Tehânevî, “Aded”, 1/114.

91 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

92 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

anırmaya başlar.” der.⁹³ Benzer bir veri İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) tarafından da sunulur.⁹⁴ Dolayısıyla, remiz afyona işaret eder.

Miktara gelince, “karekökü bilinmeyen sayı (العدد الذي لا يُعرف جذره)” ifadesinde önemli bir belirsizlik vardır. Buradaki temel sorun, daha önceki eczalardaki “artık sayıların ilki”, “mükemmel sayıların ilki” ve sonrakilerde gelecek “dokuzu sayan ikinci sayı” gibi bir tahsisin bulunmamasıdır. Bu sayının 3 olduğunu söyleyen Zencânî’de bir gerekçe yoktur. Hârizmî şöyle der: “Mutlak kök, hakkında söz söylenebilen (*mantûk*) ve değeri bilinen köktür. Örneğin 100’ün kökü 10; 9’un kökü 3; 4’ün kökü 2’dir. Hakkında bir şey söylenemeyen (*asamm*) kök ise, sayısal değeri bilinme imkânı olmayan köktür; 2’nin kökü, 3’ün kökü, 10’un kökü gibi. Yaklaşık değeri bulunabilir, ancak tam değeri bilinemez.”⁹⁵

O halde, Ebü’l-Berekât’ın ‘kökü bilinmeyen sayısı’, ‘hakkında bir şey söylene-meyen köke’ karşılık gelir. Bulacağımız sayı, karekökü tam sayı olmayan bir pozitif sayı olacaktır. Bu da ihtimalin neredeyse sonsuz olduğunu gösterir. Biz sadece ilk on sayının kökleriyle ilgilenelim: $\sqrt{1} = 1$, $\sqrt{4} = 2$, $\sqrt{9} = 3$ ’tür. Kökleri tam sayı olduğu için onları doğal olarak eleriz. $\sqrt{2} \approx 1.414$, $\sqrt{3} \approx 1.732$, $\sqrt{5} \approx 2.236$, $\sqrt{6} \approx 2.449$, $\sqrt{7} \approx 2.646$, $\sqrt{8} \approx 2.828$ ve $\sqrt{10} \approx 3.162$ sonucunu verir. Yani ilk on sayıda bile seçeneğimiz yedir.

Makul bir çıkarım olarak iki ihtimalden bahsedebiliriz: Ya metinde bir düşme vardır ya da Ebü’l-Berekât bizi gereğinden fazla zorlamaktadır. Zencânî’nin “kökü bilinmeyen sayı üç dirhemdir”.⁹⁶ cümlesi, nüsha sorunu ihtimalini zayıflatır ve tercihini gerektirecek bir durum olmadığını gösterir. Çözüm için elimizdeki tek seçenek *Emînü’l-ervâb*’ın soy kütüğüne, *Devâü’l-Kibrît*’e müracaat etmektir. Sâbûr b. Sehl, Mecûsî, İbn Cezle ve İbn Hebel’in verdiği formüllerde afyon 10 dirhemdir.⁹⁷ Son iki kişinin Ebü’l-Berekât’ın selefi ve halefi olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Bu sayı Taberî, İbn Serâfiyûn ve İbn Sînâ’da 2 dirhemdir; fakat bu formül hem ecza

93 İbnü’l-Baytâr, *el-Câmî*, 1/61. *Kitâbü Mebrâris el-bakîm* başlıklı bir yazmada (İstanbul: Nuru-osmaniye YEK, 3633/15, 250b), onun Hz. Süleyman’ın kütüphane müdürü olduğu, kitabın da Hâlid b. Yezid (ö. 85/704 [?]) için çevrildiği ifade edilir. Sezgin bu şahsın daha önce zikredilen Mithridates olduğu düşüncesindedir. Ayrıntılar için bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 4/106 (Ar. çev., 4/154-156).

94 Ömerî, *Mesâlikü’l-ebâr fi memâlikü’l-emsâr* (Abu Dabi: el-Mecmau’s-Sekâfi, 1423), 22/43.

95 Hârizmî, *Mefâtihu’l-ulûm*, 221.

96 Zencânî, *Cevâmi*’ (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

97 Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn*, 46; Mecûsî, *Kâmil* (British Library, Or. 6591), 261b; İbn Cezle, *Minhâcü’l-Beyân*, 381; İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/242.

sayısının hem de miktarlarının azlığı bakımından *Devâü'l-Kibrî't*'in bir başka versiyonunu temsil eder.⁹⁸ *Emînü'l-ervâh* da bu versiyonu esas almaz. *Berşâ'sâ*'daki afyon miktarı da 10'dur. Yani hem formülün kökeninde hem de müellifin diğer tiryakında aynı miktarda afyon kullanılmıştır. Afyon, tiryakların en etkili malzemelerinden biri olduğu için,⁹⁹ miktarının azaltılması etkinliğinin azaltılması anlamına gelir. Ebü'l-Berekât'ın *Devâü'l-Kibrî't*'te uygun görülen miktarı değiştirmesi için de bir sebep yoktur. O halde, altıncı eczamız afyondur, miktarı da 10 dirhemdir.¹⁰⁰

Ecza-7: “İçinde bulunduğu eve duvar kertenkelesinin girmediği eczadan (...) karekökü bilinmeyen sayı kadar [alınır].”¹⁰¹ “Kertenkeleyi Uzaklaştıran: Uyku verir, olgunlaştırır, ağrıları dağıtır ve karıştırıldığı diğer eczaların vücudun en ücra köşelerine ulaşmasını hızlandırır.”¹⁰²

- 98 Bu formül özetle şöyledir: “Sarı kükürt: 8 dirhem, Beyaz banotu tohumu: 8 dirhem, Kakule: 8 dirhem, Sığla sakızı: 8 dirhem, Sarı sakız: 8 dirhem, Sedef otu: 10 dirhem, Kust: 10 dirhem, Afyon: 2 dirhem, Safran: 2 dirhem, Seliha: 12 dirhem, Akbiber: 22 dirhem, Bal: Miktar belirtilmemiş.” Taberî, *Firdevsü'l-bikme*, 460; Yuhânnâ b. Serâfiyûn, *el-Künnâş* (Leiden, Or. 2070), 38a-b; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 4/452.
- 99 “Afyon: Güneşte kurutulmuş Mısır kara haşhaşının özsuyudur. Haşhaşın sapı da çizilebilir ve buradan akan afyon katılaşıp donar ve öz suyundan daha güçlü olur. Kalitelisi; ağır ve keskin kokulu, siyahlığı kızıla çalan, kırılğan ve suda kolayca çözünenidir. Eritildiğinde tekrar donmaz ve kızgın bir demire sürüldüğünde kızarır. Yabani marulun özsuyundan da afyona yakın bir şey elde edilebilir ve mâmîsa ile katılaştırılabilir. Doğası dördüncü derecede soğuk ve kurudur. İçilerek veya sürülerek tüm ağrıları dindirir. Son derece uyuşturucudur, zihni ve kavrama yeteneğini zayıflatır. Sarı sakız ile birlikte kulağa damlatıldığında kulak ağrısını dindirir. Hararet kaynaklı şiddetli baş ağrısına haricen uygulandığında iyi gelir. Sıcak göz iltihabına iyi gelir, ancak aşırı uyuşturucu etkisi nedeniyle göze ciddi zarar verir. Uygun eczalarla karıştırıldığında eklem ve gut ağrılarını dindirir. Şiddetli öksürüğü keser, ancak mideye ve sindirime zarar verir. Safra kaynaklı şiddetli ishali keser ve kusmayı engeller. Öldürücü bir zehirdir ve panzehri pelin otudur. Afyon yerine üç katı banotu tohumu ve iki katı adamotu tohumu kullanılabilir. Ben afyonun macunlarda, sadece eczalarla karıştırılmış olarak kullanılmasını uygun buluyorum. Safra kökenli bağırsak iltihaplarına, faydalı toz ilaçlara uygun miktarda eklendiğinde çok faydalı olduğunu görüyoruz. Kullanım miktarı mercimek kadardır ve iki dânekten fazla alınmamalıdır; çünkü tehlikelidir.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/19-20. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 152b-154a; a.mlf., *De Materia Medica*, 273-275; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/366-367; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 15a-b; İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/19; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 1/61-62.
- 100 Bilgi ve tecrübesini paylaşarak bu ve sonraki eczanın sayısını belirlememe yardımcı olan Sn. Elif Baga'ya içten müteşekkirim.
- 101 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.
- 102 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 4.

Zencânî, bu eczanın “safran” (*za'ferân*) olduğunu söyler ve miktarını üç dirhem olarak verir.¹⁰³ Ecza tespitinde bir sorun görünmüyor; zira Câhız ve Ebû Bekir er-Râzî kertenkele detayını aynı şekilde aktarır.¹⁰⁴ Ebû'l-Berekât'ın kaynağı büyük ihtimalle meslektaşdır.¹⁰⁵ Karekökü bilinmeyen sayının 10 olduğuna değinilmişti. O halde, yedinci eczamız safrandır, miktarı da 10 dirhemdir.

Ecza-8: “Lohusa kadına iyi gelen eczadan (...) dokuzu sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹⁰⁶ “İyi Gelen: Yoğunlaşan öz-sıvıları seyreltir; zehirlere karşı koyar, akrep ve yılan sokmalarına iyi gelir.”¹⁰⁷

Zencânî, bu eczanın lohusaotu (*zerâvend*) olduğunu söyler ve miktarını 2 dirhem olarak verir.¹⁰⁸ Bu remzin ilham kaynağı, Dioskouridês'in bitkiyle ismi arasında kurduğu ilişkidir: “Aristûlûhiyâ: O zerâvenddir. Bu isim, anlamı “iyi gelen” olan *ariston* ve “lohusa kadın” anlamına gelen *lûhûstan* türetilmiştir. Bu

103 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

104 “Safran bulunan eve duvar kertenkelesi girmez.” Câhız, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 4/371; Râzî, *el-Havâss ve'l-esyâü'l-mukâvime li'l-emrâz* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Teymûr-Tıbb, 264), 13.

105 Eczanın özellikleri şöyledir: “Safran: En iyisi; taze, güzel renkli, ferah kokulu ve uçlarında nispeten beyazlık bulunan kalın tellisidir. Doğası: İkinci derecede sıcak, birinci derecede kurudur. Çözücü, olgunlaştırıcı, büzücü, uyarıcı ve açıcıdır. Câlînûs şöyle diyor: Isıtıcı etkisi büzücü etkisinden daha güçlüdür ve yağı sıcak ve ısıtıcıdır. Cevzî şöyle demiştir: Hiçbir mizacı değıştirmez; aksine mizaçları dengede tutar, çürümeyi giderir ve iç organları güçlendirir. Ben, safra oluşturmaya meyilli olduğunu düşündüğüm için buna katılmıyorum. Yenildiğinde cilde güzellik verdiği söylenir, ancak baş ağrısı yapar, mide bulantısına neden olur ve iştahın kaynağı olan asiditeye karşı etki gösterdiği için iştah keser. Ancak sıcaklığı ve büzücü özelliği nedeniyle mideyi ve karaciğeri güçlendirir. Duyuları köreltir, zihni karıştırır ve göz ilaçlarına katıldığında uyku getirir. Görme bulanıklığına iyi gelir ve göz ilaçlarına katıldığında hastalık sırasında oluşan maviliği giderir. Kalbi güçlendiren ilaçlardandır. Neşe verir ve yağı sara hastasına koklatılır. Safran cinsel isteği artırır, idrar söktürür, dalağa iyi gelir, kendi ağırlığınca balmumu ve iki katı zeytinyağı ile karıştırıldığında rahmin sertleşmesine, kasılmasına ve içindeki kötü yaralara iyi gelir ve zor doğuma fayda sağlar. Üç miskalinin aşırı sevinçten öldürdüğü söylenir. Safran yerine aynı ağırlıkta kust ve dörtte biri ağırlıkta seliha kullanılabilir.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/81-82. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 14a-b; a.mlf., *De Materia Medica*, 23; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/464; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 92b-94b; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 2/467-469.

106 Ebû'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

107 Ebû'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 4.

108 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

isimle lohusa kadına fayda sağlaması kastedilir.”¹⁰⁹ Dolayısıyla Zencânî'nin ecza tespiti doğrudur.¹¹⁰

Miktarı belirten, “dokuzu sayan ikinci sayı (العدد الثاني الذي يعد التسعة)” ifadesindeki “sayma”, matematik dilinde “bölme” anlamında gelir. Hârizmî tek sayılara ilişkin açıklamasında bunu net biçimde ifade etmiştir: “Tek sayıların bir türü, birleşik olmayan asaldır (*evvel gayru mürekkebe*); yani 1 dışında hiçbir sayı onu saymaz; 3, 5 ve 7 gibi. ‘Hiçbir sayı onu saymaz (*lâ yeuddübû aded*)’ derken hiçbir sayıya bölünememesini; yani yarısının, üçte birinin veya 3’ün üçte biri, 5’in beşte biri gibi, adıyla anılan parçası dışında bir başka parçasının olmamasını kastediyoruz. Tek sayıların

109 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 107a. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/470; İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/74; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 2/463. Orijinal metinde lohusa kadına iyi gelmesinden değil, doğumu kolaylaştırma inancından bahsedilmiştir: “Aristolokheia: Kadınlara doğum esnasında çok yardımcı olduğu inancıyla bu ad verilmiştir.” Dioskouridês, *De Materia Medica*, 177.

110 Eczanın özellikleri şöyledir: “Lohusaotu: *Aristülûbiyâ*’dır ve bu isim “iyi gelen” anlamındaki *ariston* ve “lohusa kadın” anlamındaki *lûbûstan* türetilmiştir. Bu isimle lohusa kadınlara fayda sağlaması kastedilmektedir. Dioskouridês şöyle demiştir: Erkeği vardır, kökü uzundur; dişisi vardır, kökü yuvarlaktır ve şalgama benzer, ancak mazı kadar küçüktür. Dişi lohusaotunun yaprağı, ‘kusûs’ adı verilen sarmaşık türünün yaprağına benzer; yuvarlağımsı, pürüzsüz ve hoş kokuludur. Tek bir kökten çıkan çok sayıda dalı ve uzun sapları vardır. Çiçeği beyazdır; içteki kırmızıdır ve kötü kokuludur. Uzun olanının kökü bir karış uzunluğunda ve parmak kalınlığındadır. Her iki türün de kökünün içi taflana benzer, tadı acıdır ve iğrenç kokar. Uzun olanının yaprağı daha uzundur, ince dalları yaklaşık bir karış uzunluğundadır ve armut çiçeğine benzeyen, kötü kokulu, mor renkli çiçekleri vardır. Üçüncü bir türü daha vardır; uzun dallı, ince dalları üzerinde çok sayıda yuvarlak yaprakları vardır, yaprakları küçük türden karakafesin yapraklarına benzer ve çiçeği sedefotu çiçeğine benzer. Çok uzun, ince kökleri ve kalın, hoş kokulu bir kabuğu vardır; koku üretenler yağlarına katarlar. Bizim bildiğimiz ve ilaç olarak kullandığımız kısım kökleridir. Doğası: İkinci derecede sıcak, üçüncü derecede kurudur. Uzun olanından bir dirhem ile bir miskal içildiğinde öldürücü eczalara ve hayvan zehirlerine karşı koyar. Biber ve mür ile birlikte lohusa kadınları temizler, adet söktürür ve cenini çıkartır. Kadın fitil olarak kullanırsa da aynı etkiyi yapar. Yuvarlak olanı da aynı etkileri gösterir, ancak uzun olanı astım, hıçkırık, kas gevşekliliği, dalak şişliği, titreme ve satlıcan ağrılarında daha faydalıdır. Cenini çevreleyen sıvıyı ve kemik parçalarını çeker, cam kırıklarını çıkarır, kötü huylu yaranın pisliğini temizler ve süsen kökü ve bal ile karıştırıldığında derin yaraları doldurur, dişleri parlatır. Dioskouridês şöyle demiştir: Üçüncü tür zeravendin de uzun ve yuvarlak olanla aynı etkiye sahip olduğunu, ancak daha zayıf olduğunu düşünüyorum. Zeravendin gücü zehirlere, özellikle akrep zehrine karşı koyar. Yuvarlak olanının yerine aynı miktarda uzun olanı ve üçte biri kadar küçükhindistan cevizi, uzun olanının yerine ise üçte biri kadar yuvarlak olanı ve yarısı kadar biber kullanılabilir.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/74-75. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 107a-108a; a.mlf., *De Materia Medica*, 177-178; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/470-472; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 94b-95a; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 2/463-464.

bir türü de birleşik ikincidir (*sânî mürekkeb*). Bu, asalın saydığı sayıdır; örneğin 3'ün saydığı 9 gibi, 9, 3'e bölünür."¹¹¹

Hârizmî'nin açıklamaları bizim dokuzu nasıl bir işleme tabi tutmamız gerektiğine de ışık tutmaktadır: 9'u bölen üç sayı vardır: 1, 3 ve 9. Yani aradığımız ikinci bölen 3'tür. *Emînü'l-ervâh*, müteakip beş ecza için de aynı miktarı isteyecektir. *Devâü'l-Kibrî't*teki durumun birebir örtüşmesi bu tespiti teyit etmektedir.¹¹² O halde, sekizinci eczamız lohusaotudur ve miktarı 3 dirhemdir.

Ecza-9: “‘Sarhoş’ denilen eczadan (...) dokuzu sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹¹³ “Sarhoş: Ateşi, hafif ve sıcak niteliği sayesinde, soğuk eczaların soğukluğunu topraksı niteliğe dönüştürür.”¹¹⁴

Zencânî, bu eczanın “kust” (*kust*) olduğunu söyler ve miktarını iki dirhem olarak verir.¹¹⁵ Eczanın sarhoş olarak anılma sebebine dair hiçbir veri bulamadım. Fakat ilgili kaynakların kusta atfettiği nitelikler, onun tiryaklar için uygun bir malzeme olduğunu gösterdiği gibi, risaledeki özelliklerle de örtüşmektedir.¹¹⁶ Kust, *Devâü'l-Kibrî't*'in iki versiyonunda da mevcuttur.¹¹⁷ Kısaca, işaret edilen eczanın kust oldu-

111 Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, 209.

112 Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn*, 46; Mecûsî, *Kâmil* (British Library, Or. 6591), 261b; İbn Cezle, *Minhâcü'l-beyân*, 381; İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/242.

113 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 2.

114 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 4.

115 Zencânî, *Cevâmî'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

116 Eczanın özellikleri şöyledir: “Kust: Üç çeşidi vardır: Arap kustu; beyaz, hafif ve hoş kokuludur. Hint kustu; siyah ve hafiftir. Üçüncüsü; acı ve serttir, karanfil olarak da adlandırılır. Hint kustunun kokusu sarısabıra benzer. Anadolu kustunun kokusu keskindir. En kaliteli kust; yeni, etli, dili yakalayan ve kurtlanmamış olan beyaz kusttur. Andız otu kökleriyle karıştırılarak kusta hile yapılabilir; ancak andız otunun dildeki etkisi zayıftır ve kokusu güçlü değildir. Doğası: Üçüncü derecede sıcak, ikinci derecede kurudur. Keskin ve acıdır, yakıcı etkisi vardır. Yara yapar. Soğuk organların mizacını değiştirir, derinlerden madde çeker, bal ile karıştırılıp uygulandığında çilleri giderir, nemli yaraları kurutur; felç, yüz felci, sinir gevşemesi, kas spazmı, siyatik ve uyuşukluğa iyi gelir. Soğuktan kaynaklanan göğüs ağrılarına, hırıltıya iyi gelir. İdrar ve adet söktürür. Tütsüsü düşük yaptırır, tenya ve parazitleri düşürür. Rahimdeki gazlara ve ağrılara iyi gelir, metabolizmayı hızlandırır, cinsel isteği artırır. Titremeye karşı sürülerek ve içilerek uygulanır. Zehirlenmelerde ve zehirli hayvan sokmalarında pelin otuyla birlikte içilir. Yerine yarım ağırlığında pireotu kullanılabilir.” İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/167. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 10b-11a; a.m.f., *De Materia Medica*, 17; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 2/107; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 173b-174a; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 4/24-25.

117 Taberî, *Firdevsü'l-bikme*, 460; Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn*, 46; Yuhannâ b. Serâfîyûn, *el-Kunnâş*

ğunu yanlışlayan bir veri yoktur. Dokuzu sayan ikinci sayının 3 olduğu görmüştük. O halde, dokuzuncu eczamız kusttur ve miktarı 3 dirhemdir.

Ecza-10: “Sahil bölgelerinde yetişen acı ceviz kökünden (...) dokuzu sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹¹⁸ “Sahil Bölgelerinde Yetişen: Isıtma, seyreltme ve açma özelliği vardır. Soğuk hastalıklara iyi gelir; zehirlere ve ısırıklara karşı koymaya yardımcı olur.”¹¹⁹

Zencânî, bu ecza için zikredilen “acı ceviz kökü” ile sonraki ecza için zikredilecek “Süleyman ağacının kökü” ifadelerini eşitlemiştir: “Sahil beldelerinde yetişen acı ceviz kökü; yani Süleyman ağacının kökü, adamotu köküdür (*yebrûb*)”.¹²⁰ Sonuç itibariyle, adamotu köküyle bu iki eczadan hangisine işaret ettiği belirsizdir ve formülden bir ecza eksiltmiş durumdadır. Risalenin özellikler kısmında “Sahil Bölgelerinde Yetişen” ve “Süleyman’a Nispet Edilen” ayrı ayrı tanımlandığı için bu büyük bir hatadır.

Devâü'l-Kibrî'te kullanılan malzeme sütleğen otu zamkıdır (*feribûn*).¹²¹ Burada bir kökten bahsedildiğine göre, Ebü'l-Berekât yine bir değişiklik yapmıştır. O halde, denize yakın yerlerde yetişen, acı cevize benzetilebilecek ve yukarıdaki özelliklere uyacak bir ecza bulmamız gerekir. Ebü'l-Berekât'ın risale boyunca istifade ettiği *Kitâbü'l-Haşâiş*'i merkeze alarak birkaç alternatiften bahsedebiliriz:

“Centiyânâ” (*yılanotu*) zehirlenmelere iyi gelen ve tiryaklarda sık kullanılan bir bitkidir; fakat dağlık alanlarda yetişir.¹²² Hanzal (*Ebû Cebil karpuzu*) acıdır; fakat kökü değil, meyvesi acıdır.¹²³ Sarısabır denize yakın yerlerde yetişir ve ısıtıcıdır; fakat kökü değil, özü kullanılır.¹²⁴ Banotu sahil bölgelerinde yetişir; fakat kapsülünün

(Leiden, Or. 2070), 38a-b; Mecûsî, *Kâmil* (British Library, Or. 6591), 261b; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 4/452; İbn Cezle, *Minbâcü'l-beyân*, 381; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/242.

118 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 2.

119 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 4.

120 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

121 Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn*, 46; Mecûsî, *Kâmil* (British Library, Or. 6591), 261b; İbn Cezle, *Minbâcü'l-beyân*, 381; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/242.

122 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 106b; a.mlf., *De Materia Medica*, 177.

123 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 133b; a.mlf., *De Materia Medica*, 323.

124 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (III. Ahmed, nr. 2127), 123b; a.mlf., *De Materia Medica*, 187.

içindeki tohumu kullanılır.¹²⁵ Ayrıca, formülün bir diğer eczasıdır. Sonuç itibariyle bu alternatiflerin hiçbirisi aradığımız ecza olamaz.

“Acı ceviz” (*cevz mürr*) remziyle işaret edilen eczanın “acı badem” (*levz mürr*) olduğunu düşünüyorum. Kelime yakınlığı açıktır ve Ebü'l-Berekât bu tür bağlantıları sevmektedir. Ayrıca badem, ılıman iklim şartlarını seven bir bitkidir. Bu sebeple, çoğunlukla Akdeniz ikliminin hâkim olduğu yerlerde yetişir.¹²⁶ Ebü'l-Berekât, bu iki yakın kelimeyi coğrafya üzerinden ayırmak istemiş görünmektedir.

Özelliklerine gelince, Dioskouridês, acı badem kökünün yaralara, ağrılara ve köpek ısırıklarına iyi geldiğini belirtir.¹²⁷ İbn Sînâ, acı bademi birkaç kez cevizle mukayese etmiştir. Ona göre acı badem bir besin değil; zehirlenmelerde ve kuduz köpek ısırıklarında iyileştirici özelliği olan bir ilaçtır.¹²⁸ İbnü'l-Baytâr ise, Galênos'a atıfla, Ebü'l-Berekât'ın belirttiği özelliklerin tamamını ve daha fazlasını acı bademe atfetmektedir: “Acı badem yumuşatıcı etkiye sahiptir. Bunun kanıtı tadı ve denendiğinde karaciğerdeki, damarların uçlarındaki yoğun, yapışkan ve sıkışmış öz-sıvılardan kaynaklanan tıkanıklıkları etkili bir şekilde açmasıdır. Çilleri giderir. Göğüs ve akciğerden yoğun ve yapışkan öz-sıvıların atılmasına yardımcı olur. Ayrıca, kaburgalarda, dalakta, böbreklerde ve kalın bağırsakta oluşan ağrıları ve benzeri şeyleri iyileştirir.”¹²⁹ O halde, aradığımız ecza acı badem köküdür (*aslü'l-levzi'l-mürr*), miktarı da üç dirhemdir. Yakıcı sütleğen yerine tercih edilmesi, daha mutedil bir ecza arayışı olarak görünmektedir.¹³⁰

125 Zencânî, *Cevâmi'* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

126 Pedro Martínez-Gómez vd., “Almond”, *Fruits and Nuts*, ed. Chittaranjan Kole (Berlin - Heidelberg: Springer, 2007), 229.

127 Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 49b; a.mlf., *De Materia Medica*, 87-88.

128 İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/506-507.

129 İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 4/148-150. Ecza özellikleri için ayrıca bkz. İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 188a-189b; İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 2/120.

130 “Sütleğen: Kızıla ve sarıya çalan, çok sıcak bir sakızdır. Eskisinin etkisi üç veya dört yıl sonra değişir ve yağda zor çözünür, yenisi ise yağda kolayca çözünür. Kabuğu soyulmuş bakla ile birlikte bir kapta saklanırsa etkisini koruduğu söylenir. En iyisi; taze, saf, kızıla çalan sarı renkte, keskin kokulu ve acı olanıdır. Akgöz otu ve sakızla karıştırılarak sahtekârlık yapılabilir. Doğası: Dördüncü derecede sıcak ve kurudur. Temizleyici, hafif ve baldırgan sakızından daha fazla yakıcıdır. Bal ile çözümlenerek göz ilacı olarak kullanıldığında çok etkili bir temizleyicidir; ancak gözde bıraktığı yakıcı etki gündüz boyunca sürebilir. Güzel kokulu bazı tohumlarla birlikte kolik hastalarına iyi gelir. Kullanım miktarı altı kırata kadardır. Yapışkan balgamı söker, bazı yağlarla ovularak kalça, sırt ve siyatik ağrısına iyi gelir. Uyuşukluk ve felce çok faydalıdır. Sıkı bir sargı

Ecza-11: “Hoş kokulu meyvesi olan Süleyman ağacının kökünden (...) dokuz sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹³¹ “Süleyman’a Nispet Edilen: İç ve dış ağruların tamamını dindirecek benzeşme ve uyum gücüne sahiptir.”¹³²

Zencânî, sorunlu da olsa bize bir ipucu vermişti. Ebû Bekir er-Râzî bütün istifhamları giderecektir: “Lüffâh: Yebrûh olarak bilinen bitkinin meyvesidir. Kayısı büyüklüğünde veya biraz daha büyüktür, etli yapıdadır. Güzel ve aromatik bir kokusu (*zâtü râibatın trıyyetin tayyibe*), keskin bir tadı vardır. Bu nedenle Şam bölgesi halkı ona ‘cin elması’ (*tüffâbu'l-cinn*) adını vermiştir.”¹³³ Ebü'l-Berekât, remizdeki iki boyuta da işaret eden bu metni kullanmış görünmektedir. Cinler ve Hz. Süleyman ilişkisinin dinî metinlere dayandığı açıktır.¹³⁴ O halde, hoş kokulu meyvesi olan Süleyman ağacı adamotu köküdür ve miktarı 3 dirhemdir.¹³⁵

yapıldığında rahmin ağzını kapattığı söylenir. Engerek ve diğer zararlı sokmalarına iyi gelir. Engereğin başının derisi yarıp bu sakızdan bir miktar [ısırılan yere] konulursa zehir etki etmez. Kendi başına öldürücü bir zehirdir, üç dirhemlik miktarı üç gün içinde öldürür; çünkü mideyi ve bağırsakları tahriş eder.” İbn Hebel, *el-Mubtâr*, 2/160-161.

131 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 2.

132 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 4.

133 Râzî, *el-Mansûri fi't-tıbb*, nşr. Hâzîm el-Bekrî es-Siddîkî (Kuveyt: el-Münazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1408/1987), 635. Ayrıca bkz. İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi'*, 1/190.

134 “Süleyman, Aşmeday'ı yakaladı ve onu zincirlerle bağladı. Ona, ‘Mabedi inşa etmemde bana yardım et’ dedi. Aşmeday, ‘Beni serbest bırak, sana Şamir'i getireyim’ dedi.” *Talmud* (Erişim 05.09.2024), Gittin 68a.

“Süleyman, cinlere hükmetti ve onları Mabedi’i inşa etmek için kullandı. Onlara, ‘Taşları kesin ve hazırlayın’ dedi.” *Midraş* (Erişim 05.09.2024), Tehillim 91:6.

“Süleyman’ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusu toplandı ve bölük bölük sevk edildiler.” 27/en-Neml: 17.

135 Eczanın özellikleri şöyledir: “Yebrûh: Yabani adamotunun köküdür, ‘şâtürec’ olarak da bilinir. Bitkilerin en garip ve ilginç türlerinden biridir, insan şekline benzer, bu yüzden ‘yebrûh’ olarak adlandırılır. Adamotu kökü, doğal heykele verilen isimdir; insan şeklinde oyulmuş bir tahta gibidir, baş kısmında saç gibi lifler bulunur. Ben bu bitkiyi, grimsi ve katranköpüğü mantarına benzer bitki olarak gördüm. Erkek ve dişisi olduğu, erkek olanının beyaz yapraklı ve gövdesiz olduğu, daha fazla uyku verici olduğu söylenir. Doğası: Üçüncü derecede soğuk ve üçe yakın derecede kurudur. Aşırı uyuşturucu etkisinden kaynaklanan bir sıcaklığa sahip olduğu da söylenir. Gözyaşı ve özsuğu vardır; özsuğu gözyaşından daha güçlüdür. Adamotu kökünün, altı saat birlikte kaynatıldığı fildişini yumuşattığı ve işlenmesini kolaylaştırdığı söylenir. Yaprakları, özellikle taze ise, bir hafta boyunca ovularak kullanıldığında abraslığı giderir. Adamotu sütü, çilleri ve lekeleri tahriş etmeden giderir. Sirkeyle ezilen adamotu kökü üzerine konduğu iltihaplı göz kızarmasını iyileştirir. Unla karıştırıldığında eklem ağrularına iyi gelir. Kokusu durgunlaştırır ve içeceklere katıldığında aşırı sarhoşluk yapar. Durgunlaştırır, uyutur, çok koklanırsa felce neden olur. Yaprakları, sıcak şişliklere ve sıcak göz iltihabına lapa olarak uygulanır. Gözyaşı,

Ecza-12: “Küllem toprağında yetişen ve bahsettiğimiz Hint danesine nispet edilse de ondan olmayan tıbbî bitkiden (...) dokuzu sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹³⁶ “Küllem’de Yetişen: Eczaların karışımını dengeli hale getirir; zararlıların ısırmasına, akrep sokmasına ve soğuk zehirlerin hepsine karşı ilacın faydasını artırır.”¹³⁷

Beşinci eczanın çözümünde, diğer biberin, yani bu eczanın “dârifülfül” olduğu ifade edilmişti. Miktarı 3 dirhem olacaktır.

Ecza-13: “Bilfiil toprak, bilkuve ateş olan ve bedenlere etki eden ruhlardan sayılan sarı renkli unsurdan (...) dokuzu sayan ikinci sayı kadar [alınır].”¹³⁸ “Ateş: İçerisinde bol miktarda ateş elementi cüzü vardır. Bu cüzler sayesinde ince eczalar kalın olanlarla ve sıcak eczalar soğuk olanlarla iyice kaynaşır.”¹³⁹

Zencânî, bu eczanın “sarı kükürt” (*el-kibrîtü’l-asfar*) olduğunu söyler ve miktarını iki dirhem olarak verir.¹⁴⁰ Ecza tespiti doğrudur. Remiz, *Devâü’l-Kibrît*’e adını veren sarı kükürdün topraksı katı bir cisim olmasına, yanabilmesine ve rengine işaret etmektedir.¹⁴¹ Formüldeki tek madenî eczadır. 3 dirhem kullanılacaktır.

göz ilaçlarına katılır ve kurtboğan gibi, kara safra ve balgam kusturur. İçilecek miktarının bir ükiyye [33,85 gr.] olduğu söylenir, ancak ben bu miktarı çok buluyorum. Adamotu tohumu rahmi temizler ve fitil olarak kullanılırsa kanamayı keser. Kükürt ile karıştırılırsa ateşe dayanıklı hale geldiği söylenir. Çocuklar adamotunu yerlerse ishalden ölebilirler. Bal ile karıştırılıp ısırıklara sürülür. Küçük yapraklı, beyaza yakın türünün öldürücü tilki üzümünün panzehri olduğu söylenir. Öldürücü adamotundan içenlerde boğulma, ateş, gözlerde dışarı fırlama, kızarma ve sarhoşlardaki gibi şişme görülür. Tedavisi bal ile kusturmaktır ve içenin soğuk suya oturtulması şiddetle tavsiye edilir; bu onu ayıltacaktır.” İbn Hebel, *el-Muhtârât* (Delhi Arabic, 1713), 110a-b (baskı, 2/104-105). Ayrıca bkz. Dioskouridés, *Kitâbü’l-Haşâiş* (Leiden, Or. 289), 156a-157b; a.mlf., *De Materia Medica*, 280-281; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/509-511; İbnü’l-Baytâr, *el-Câmi’*, 4/510-512; İbnü’t-Tilmîz, *Kuwâ* (British Library, Or. 8294), 221b-223b.

136 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 2.

137 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 4.

138 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 2.

139 Ebü’l-Berekât, *Emînü’l-ervâh*, 4.

140 Zencânî, *Cevâmî’* (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

141 Eczanın özellikleri şöyledir: “Kükürt: Dördüncü dereceye kadar sıcak ve kurudur. Yumuşatıcı ve çekicidir. Ateşe değmemiş kükürdün abraşlığa iyi gelen ilaçlardan olduğu söylenir. Sirkeyle karıştırıldığında alacaya, sakızla karıştırıldığında ise iltihaplı uyuya ve temreye iyi gelir. Natronla karıştırıldığında gut hastalığına iyi gelir. Sakız ağacı reçinesiyle karıştırıldığında tırnaklardaki izleri ortadan kaldırır. Tütsüsü nezleyi keser. Sirke ve balla karıştırıldığında kulak kırılmasına iyi gelir.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/111-112. Ayrıca bkz. Dioskouridés, *Kitâbü’l-Haşâiş* (III. Ahmed, 2017), 270a-b; a.mlf., *De Materia Medica*, 382; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/520; İbnü’l-Baytâr,

Ecza-14/Hazırlanış Aşaması-1: “En üstteki elementin üzerine konmakla kendisine bulaşan yabancı maddelerin tamamından arındırılmış olan içerdiği şeylerin koruyucusundan, ilacın sıcak eczalarının tamamının yarısı kadar [alınır].”¹⁴²

Özellikler kısmında bu eczaya yer verilmemiştir. Zencânî, “köpüğü alınmış bal” (*‘asel menzû‘î’r-riğve*) olduğunu söyler ve miktarını diğer eczaların üç katı olarak verir.¹⁴³ Ecza tespiti doğrudur. Zira bal, tiryak formülünün vazgeçilmezlerinden biridir, faydalı özellikleriyle birlikte, karışımın macun haline gelmesini sağlamaktadır.

En üstteki element ifadesi, klasik fiziğin dört elementinden biri ve yer itibarıyla en yukarıda olan ateşe gönderme yapar. Bal, ateşin üzerine konacak ve kendisine bulaşan yabancı maddelerden arındırılması için kaynatılacak, sonra üzerinde biriken köpüğü alınacaktır. Aynı tavsiye başka bir dille *Berşâ’sâ*’da da bulunur: “[eczalar], ayırt edici gücü olan etkin elementlerden biriyle arındırılan tek eczayla iyice karıştırılır.”¹⁴⁴ Balın köpüğü şu yöntemle alınır: “Bal ateşte kaynatılarak köpüğü yüzeye çıkarılır. Kaynayınca ateşten alınır ve köpük çöküp toplanana kadar bekletilir. Sonra

el-Câmi‘, 4/304-306.

142 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 2.

143 Eczanın özellikleri şöyledir: “Bal, arıların konduğu ağaçlara, taşlara ve onu toplayan arıların türüne göre farklılık gösterir. En iyisi saf, berrak, gerçekten tatlı, hafifçe yakıcı ve hoş kokulu olanıdır. En değerlisi arıların ilkbaharda yaptığı baldır. Doğası: Arı balı ikinci derecede sıcak ve kurudur. Hurma balı ise birinci derecede sıcak ve rutubeti normaldir. Bal temizleyici ve damarların ağzlarını açıcıdır, vücudun derinliklerinden rutubeti çeker, etlerin bozulmasını engeller. Sürülmesi bitleri ve sirkeleri engeller, özellikle kust ile birlikte öldürür. Çilleri, özellikle de eski olanları temizler. Tuzla birlikte darbe nedenli morluklara iyi gelir. Koyulaşmaya kadar kaynatılırsa taze yaraları kapatır ve derinleşmiş yaraları doldurur. Şapla birlikte ciltteki temreleri, kaya tuzuyla birlikte ise ılık olarak kulağı temizler. Akgöz otu ve eritilmiş yağ ile fitil yapılırsa kulaktaki irini temizler. Gargara yapılırsa boğmacaya ve bademcik şişliğini iyileştirir. Bal mideyi güçlendirir ve iştah açar. Köpüğü alınmazsa şişkinlik ve ishal yapar, köpüğü alınırsa bu etkisi azalır. Kaynatılırsa kabızlığa neden olabilir. Suyla kaynatılırsa idrar söktürür. Gül yağı ile ısıtılarak içilen bal zararlı sokmalarına iyi gelir. Afyonla birlikte içilen veya yenen bal, kuduz köpek ısırtığına ve mantar zehirlenmesine iyi gelir. Saf bal içilen zehirlerden arındırır. Kalitesiz, acı ve koklayınca hıştırtan bal, bir anda bilinç kaybına neden olur ve soğuk terleme yapar. Tedavisi balık yemek, bal şerbeti içmek ve onu kusmaktır.” İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/154. Ayrıca bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâîs*, (Leiden, Or. 289), 73b; a.mlf., *De Materia Medica*, 126-128; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/619-620; İbnü't-Tilmîz, *Kuvâ* (British Library, Or. 8294), 151a-152b; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi‘*, 3/165-168.

144 Bağdâdî, *Berşâ’sâ* (Manisa YEK, 1781/5), 154b.

köpük kevgirle alınır. Bal tekrar ateşe konur ve kıvam alıncaya kadar kaynatılır. Ateşten indirilir ve eczalar bal ile karıştırılır.”¹⁴⁵

Balın miktarını tespit edebilmek için, kullanılan eczaların yapısal özelliklerini ve miktarlarını bilmek gerekir. Formüldeki sıcak nitelikli eczalar ve miktarları şöyledir: Günlük sakızı (12 dirhem), Kirman kimyonu (12 dirhem), mür (12 dirhem), akbiber (6 dirhem), safran (10 dirhem), lohusaotu (3 dirhem), kust (3 dirhem), acı badem (3 dirhem), dârifülfül (3 dirhem), sarı kükürt (3 dirhem). Bu on eczanın toplam ağırlığı 67 dirhemdir. Ebü'l-Berekât yarısını almamızı istediğini göre, bal miktarı 33,5 dirhem olacaktır.

Diğer üç ecza, yani soğuk olanlar (banotu: 12, afyon: 10, adamotu: 3) toplamda 25 dirhem yapmaktadır. Sıcak ve soğuk eczaların toplamı 92 dirhem olduğuna göre, bunlara eklenen bal, toplamın üçte birinden biraz fazladır (\approx %36). Bal, Zencânî'nin önerdiği gibi, tiryaklara çoğunlukla eczaların üç katı olarak eklendiği için bu tercih sıra dışıdır. Bunun iki sebebi olduğunu düşünüyorum. Birincisi, sonraki eczanın sıvı olmasının formülün kıvamını azaltacak olmasıdır. Yani Ebü'l-Berekât bal oranını azaltarak macunun koyuluğunu artırmak istemiştir. Daha önemlisi, balın da ısıtıcı etkisidir. “Diğer eczaları kaplayan ecza, ilk birleşime kıyasla, ilacın mizacının sıcaklığını biraz artırmaktadır.”¹⁴⁶ cümlesi bunu açıkça ifade eder. Fazla kullanılacak bal, on tanesi ısıtıcı, sadece üçü soğutucu etkiye sahip eczalardan oluşan formülün beden üzerinde aşırı ısıtıcı bir etki yapmasına neden olacaktır. Bu, onun *Devâü'l-Kibrît* üzerinde yaptığı üçüncü değişikliktir. Müdahalelerinin tıptaki uzmanlığına istinat ettiği açıktır. Bu verilerden hareketle, Zencânî'nin kapsamlı bir kitabı içerisindeki kısa izahına fazla zaman ayırmadığını ve bu sebeple bazı hatalar yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü sıcak eczaları tespit edip buradan balın miktarına ulaşmak onun gibi uzman bir hekim için sıradan bir iştir.

Ecza-15/Hazırlanış Aşaması-2: “Sakızimsı yumuşak unsurlar, Nuh'a nispet edilen ve ağaçların efendisi olan ağaçtan çıkarılan ve üzerinden bir tam yıl geçmiş olan, onları kaplayacak miktardaki suya yatırılır.”¹⁴⁷

145 Kûhîn el-Attâr, *Minbâcî'd-dükkân ve düstûrî'l-a'yân*, nşr. Halil Hasan İbrahim el-Hamevî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 237.

146 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 5.

147 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâh*, 3.

Özellikler kısmında bu eczaya yer verilmemiştir. Zencânî, yıllanmış şarap olduğunu söyler ve miktarını belirtmez.¹⁴⁸ Ebü'l-Berekât'ın, üzüm asması ile Hz. Nuh arasında bağlantı kurması ve bu bitkiyi ağaçların efendisi olarak nitelemesi Yaratılış kitabına istinat eder.¹⁴⁹ Şarabın bir ecza olarak kullanımı çok eskidir¹⁵⁰ ve bu formülde de tıbbî faydalarından yararlanılmak istenmiştir. Miktarı deyim yerindeyse göz kararı belirlenecektir ve sakızimsı ve yumuşak unsurlarımız olan günlük, mür, safran, lohusaotu, kust, adamotu ve afyon, üzerlerini örtecek miktarda yıllanmış şarap içerisinde bir süre bekletilecektir.¹⁵¹

Odunsu kuru eczalar ise, yani banotu tohumu, kimyon, akbiber, dârifülfül, sarı kükürt ve acı badem kökü havanda dövülerek tozlaştırılacaktır. Sonra havana, şarabın içinde bekletilmiş eczalar konulacak, tamamı ezilerek bütünleştirilecektir. Ardından, tamamı daha önce hazırlanmış köpüğü alınmış balla güzelce yoğurularak macun halinde bir ilaç üretilecektir. Ebü'l-Berekât bu ilacın, risalenin girişinde belirttiği rahatsızlıklar için 7 kırat (\approx 1,5 gr.) ve 12 kırat (\approx 2,7 gr.) arasında kullanılmasını istemektedir.¹⁵² Macunlar, su veya başka sıvılarla alınarak içilmektedir. Örneğin sandal ve demirhindi şerbeti gibi ilaç nitelikli sıvılarla alınması, ilacın faydalarını artırmaktadır. *Berşâ'sâ*'nın aksine, metinde bunlara değinilmemiştir.¹⁵³

Remizler, karşılıkları ve *Emînü'l-ervâb* formülü şu şekilde tablolştırılabilir:

148 Zencânî, Cevâmî' (Şûrâ-yı Millî, 1108), 278.

149 “Toprağı işleyen Nuh, ilk üzüm bağını dikti.” *Tanab* (Erişim 05.09.2024), Yaratılış 9:20.

150 Bkz. Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâîş* (Leiden, Or. 289), 189b-192a; a.mlf., *De Materia Medica*, 333-337; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 1/685-686; İbn Hebel, *el-Muhtârât*, 2/276-280; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmî'*, 2/341-349.

151 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 3.

152 Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-ervâb*, 3. Kırat = 0,2232 gr. (Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, 33).

153 Karşılaştırma için bkz. Ebü'l-Berekât, *Berşâ'sâ* (Melik, 4218/1), 7-10.

	Eczanın Sembolik İfadesi	Ecza	Miktarın Sembolik İfadesi	Miktar
1	Rahiplerin mabetlerini ve evlerini tütsülemekte kullandıkları ecza	Günlük sakızı (<i>lübân/kündür</i>)	Artık sayıların ilki	12
2	Duvar diplerinde bolca yetişen, ecza çantalarında bulunan ince ve beyaz tohum	Beyaz banotu tohumu (<i>bezrü'l-benci'l-eb Yaz</i>)	Artık sayıların ilki	12
3	Yemeklerde baharat olarak kullanılan ince ve uzun tohumun krallara nispet edileni	Kirman kimyonu (<i>Kemmûn Kirmânî</i>)	Artık sayıların ilki	12
4	Tadı adına uygun, adı tadından türetilmiş ecza	Mür (<i>sarı sakız</i>)	Artık sayıların ilki	12
5	Yedirildiğinde köpeğin gözünü yaşartan ve hararetini artıran Hint danesi	Akbiber (<i>fülfül ebyaz</i>)	Mükemmel sayıların ilki	6
6	Burnuna damlatıldığında eşeğin anırmasını artıran ecza	Afyon (<i>efyûn</i>)	Kökü bilinmeyen sayı	10
7	İçinde bulunduğu eve duvar kertenkelesinin girmediği ecza	Safran (<i>za'ferân</i>)	Kökü bilinmeyen sayı	10
8	Lohusa kadına iyi gelen ecza	Lohusaotu (<i>zerâvend</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
9	'Sarhoş' denilen ecza	Kust (<i>kust</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
10	Sahil bölgelerinde yetişen acı ceviz kökü	Acı badem kökü (<i>aslü'l-levzi'l-mürr</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
11	Hoş kokulu meyvesi olan Süleyman ağacının kökü	Adamotu kökü (<i>yebrûb</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
12	Küllem toprağında yetişen, Hint danesine nispet edilen, fakat gerçekte ondan olmayan bitki	Dârüfûlful (<i>dâru fûlful</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
13	Bilfil toprak, bilkuve ateş olan sarı renkli unsur	Sarı kükürt (<i>kibrît asfar</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
14	Nuh'a nispet edilen ağaçların efendisinin suyu	Yıllanmış şarap (<i>şerâb atik</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3
15	En üstteki elementin üzerine konarak arındırılan koruyucu ecza	Köpüğü alınmış bal (<i>asel menzûi'r-rîğve</i>)	Dokuzu sayan ikinci sayı	3

Tablo 1. *Emînü'l-ervâb*'taki Remizler ve Çözümleri

	Eczalar	Ağırlık (Klasik)	Ağırlık (Güncel)
1	Günlük	12 dirhem	37,5 gr.
2	Beyaz banotu tohumu	12 dirhem	37,5 gr.
3	Kimyon	12 dirhem	37,5 gr.
4	Mür	12 dirhem	37,5 gr.
5	Akbiber	6 dirhem	18,75 gr.
6	Afyon	10 dirhem	31,25 gr.
7	Safran	10 dirhem	31,25 gr.
8	Lohusaotu	3 dirhem	9,375 gr.
9	Kust	3 dirhem	9,375 gr.
10	Acı badem kökü	3 dirhem	9,375 gr.
11	Adamotu kökü	3 dirhem	9,375 gr.
12	Dârifülfül	3 dirhem	9,375 gr.
13	Sarı kükürt	3 dirhem	9,375 gr.
14	Şarap	Bir miktar	Bir miktar
15	Bal	33,5 dirhem	104,6875 gr.
Ağırlık Toplamı		En az 127,5 dirhem	En az 392,1875 gr.

Tablo 2. *Emînü'l-ervâb* Formülü

3. Tahkikte ve Tercümede İzlener Yöntem

Makalede iki ayrı metin tahkik edilmiştir. Çalışmanın konusunu teşkil eden *Emînü'l-ervâb* tahkikinde kullanılan nüsha ve sembolü şöyledir: (ⲁ): Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Emînü'l-ervâb*, Manisa YEK, nr. 1781/6, 158a-159a.

İkinci metin, Zencânî'nin *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfrede ve'l-mürekkebe* adlı eserinin bu eserin remizlerinin çözümüne ayırdığı “Hallü'd-devâi'l-mermûz” adlı

kısımdır. Bu eserin üç nüshası tespit edilmiş ve tamamı tahkikte kullanılmıştır. Nüshalar ve sembolleri şöyledir.

1. (ث): Bedreddin ez-Zencânî, “Haddü'd-devâi'l-mermûz”, *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfrede ve'l-mürekkebe*, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 1108, 278.
2. (ج): Bedreddin ez-Zencânî, “Hallü'd-devâi'l-mermûz”, *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfrede ve'l-mürekkebe*, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i İslâmî-i Îrân, 16250, 1a.
3. (ز): Bedreddin ez-Zencânî, “Hallü'd-devâi'l-mermûz”, *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfrede ve'l-mürekkebe*, Los Angeles: University of California, Caro Minasian, Ar. 100, 92a.

Tahkiklerde İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. *Emînü'l-ervâh* mevcut tek nüsha üzerinde kayda geçirilmiş, gerekli yerlerde açıklamalar yapılmıştır. *Cevâmiu'l-edviye*'nin asıl almayı gerektirecek özel bir nüshası yoktur. Üç nüshanın tekliflerinden en uygunu tercih edilmiştir. Çevirilerde, Arapça metnin paragrafları takip edilmiştir. Metne sadakatten ayrılmadan anlaşılır bir Türkçe kullanılmıştır.

Sonuç

Emînü'l-ervâh, en eski örnekleri MÖ 2. yüzyılda Grek tıbbında bulunan remizli yazım tarzını benimsemiş ve bunu 6./12. yüzyıl Bağdat ilim dünyasına uyarlamıştır. Bilgiyi korumak ve seçici bir şekilde aktarmak ilkesinden hareket eden bu tercih, Ebü'l-Berekât'ın bilim tasavvurunun bir yansımasıdır. İshâk b. Huneyn'in tıp tarihi anlatısına dayanan bu yaklaşım, Ebü'l-Berekât tarafından bilim tarihine ve paradigmasına dönüştürülmüştür. Şifreli dil, bilimsel seçkinciliğin bir aracı olarak işlev görmüş ve *Emînü'l-ervâh*'ı yalnızca bir ilaç tarifi olmaktan başka bir noktaya taşımıştır.

Ebü'l-Berekât'ın remizli yazımında ilham kaynağı Tarsuslu Philôn ve *el-Eflûnyâ er-Rûmî*'sidir. Bu kısa farmakolojik şiir *Berşa'sâ*'nın üslubunu ve içeriğini ve *Emînü'l-ervâh*'in üslubunu etkilemiştir. Bu sebeple *Emînü'l-ervâh* daha sonra yazılmış olmalıdır. Bu tür çalışmaların en büyük sorunu orijinal formülün kaybolma riskidir. Bu eserle ilgilenen yegâne kitap yanlış formül verdiği gibi, Ebü'l-Berekât tıbbının en etkin kaynağı *Berşa'sâ*, zamanla tanınamaz hale gelmiştir.

Emînü'l-ervâb'in farmakolojik kökeni *Devâü'l-Kibrît* formülüdür. Fakat ondaki iki eczayı değiştirmiş; bir eczanın da formül içindeki ağırlığını azaltmıştır. Bu sebeple, başka ve yeni bir formüldür. Eser Ebü'l-Berekât'ın fizik, tıp, matematik birikiminin açık bir yansımasıdır. Onun, özellikle matematik literatürüyle ilişkisini ortaya koyması bakımından önemli bir rol üstlenir.

Ebü'l-Berekât, risaledeki remizleri oluştururken çoğunlukla Dioskouridês'in *Kitâbü'l-Haşâiş*'inden istifade etmiştir. İkinci kaynağı da Ebû Bekir er-Râzî'dir. Ebü'l-Berekât ile Râzî arasındaki ilmî bağlantı yeterince çalışılmamıştır ve bu eser önemli ipuçları sunmaktadır. Formülün içeriğine sadece bir tıp kaynağında rastlanmıştır. Bu da ilgi görmediğini göstermektedir.

Emînü'l-ervâb tiryakının formülü şöyledir: Günlük: 12 dirhem (37,5 gr.). Beyaz banotu tohumu: 12 dirhem (37,5 gr.). Kimyon: 12 dirhem (37,5 gr.). Mür: 12 dirhem (37,5 gr.). Akbiber: 6 dirhem (18,75 gr.). Afyon: 10 dirhem (31,25 gr.). Safran: 10 dirhem (31,25 gr.). Lohusaotu: 3 dirhem (9,375 gr.). Kust: 3 dirhem (9,375 gr.). Acı badem kökü: 3 dirhem (9,375 gr.). Adamotu kökü: 3 dirhem (9,375 gr.). Dârfülfül: 3 dirhem (9,375 gr.). Sarı kükürt: 3 dirhem (9,375 gr.). Şarap: bir miktar (birkaç eczanın içinde dinlendirilmesi için). Bal: 33,5 dirhem (104,6875 gr.).

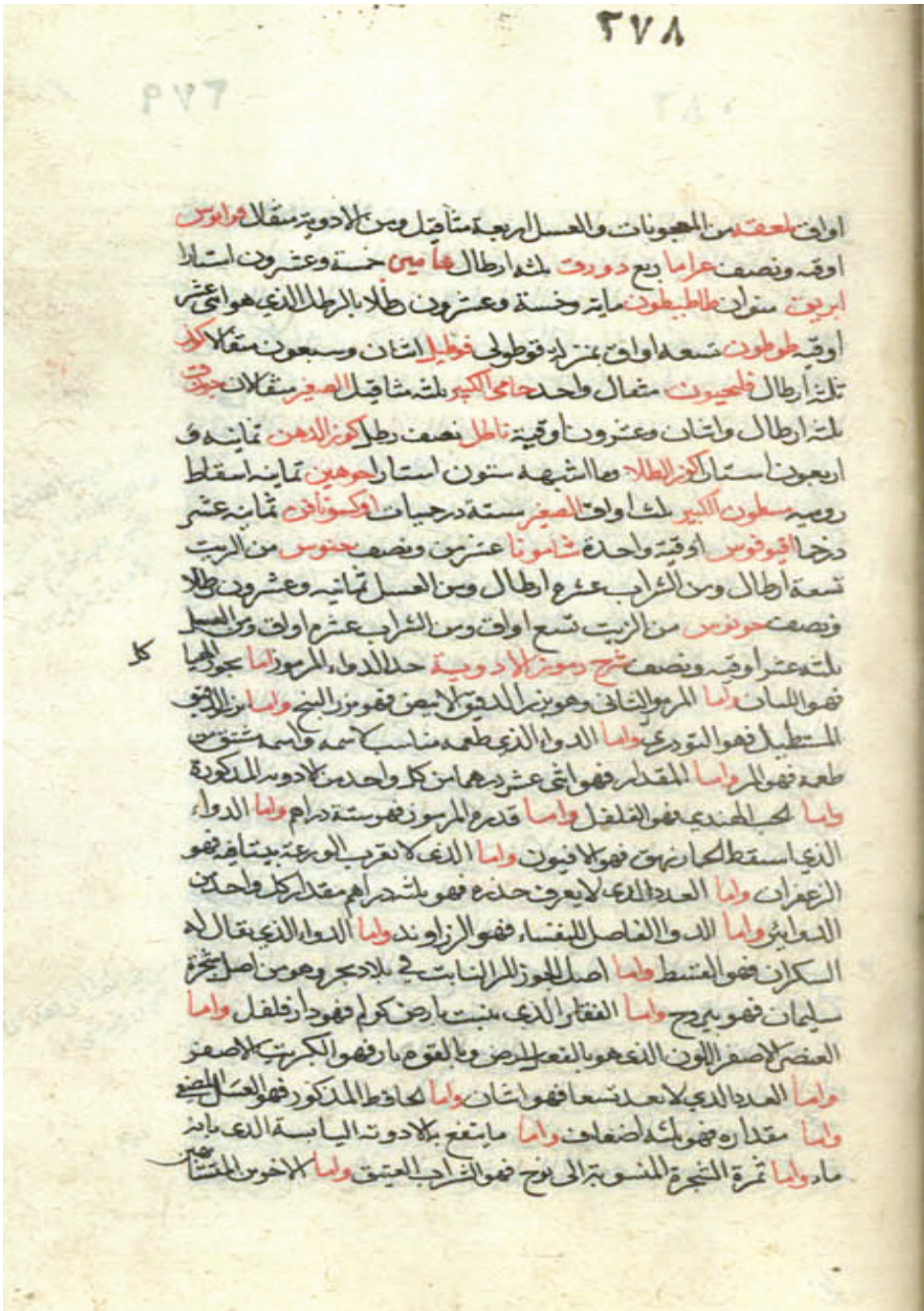
Nüsha Görselleri

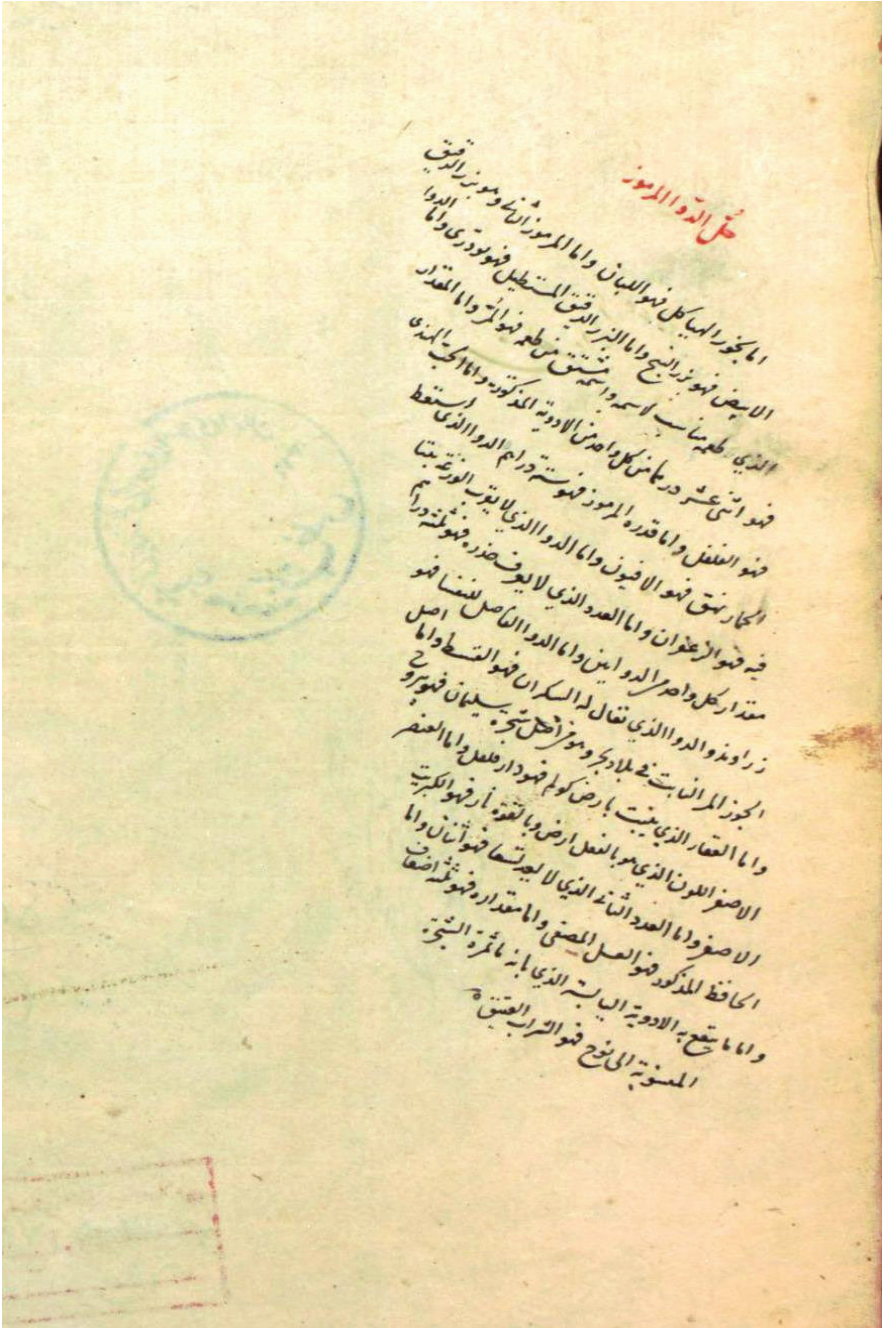
أحد المزاج الأول الأصلي الطبيعي الذي حصل من ذواتها واختراع
عناصرها البسيطة والثاني مزاج ملتبس هو الذي حصل بعد
هذا من اختلاطها وتمازجها فمعرفة نواها ولينها
المتخلعة والمضادة تبطل بعضها في بعض وتتفعل بعضها
عز بعض بل لا يبقى على هذا كيفية الحارة ولا على هذا كيفية
الباردة بل ينقصان حتى يتساويا عند الوسط فيلوان
الميل فيه إلى الأغلب وإذا استقر في المخرج منها كيفية
واحدة فتشابهه خلفتها الصورة الترابية أو الأثرية
فتلاصق بالجزء مزاج آخر بعضها وقد ذكرنا من قبل
تعدادها ونسبها ومنافعها فلا نعيد والحمد لله الحيوة م
صفه دوا آخر ترابية من علم
يقال له أسير الأرواح
يناسبه في القرون والفعل ونضاهيه في التناثر وهو مع ذلك
في النوع الأشبه للحيات الغنبيه المزمينه الباعية
والسودادية الترابية والأخره بالبرود والسعال العتيق
الدوخ الموطونه وفي الشبه ونفس الأصباح وتبيح
الأراض الباطنه وحتى لسع العقارب والحيات وما يرب
الكوام وهو يبرد البول ويذيب الحصاة وخول عدل
فعل الترابية **أخلاقه** أن أكله كان تسان
بعض الرهبان عن الدواء المستعمل في حوراث هياكلهم ومنازلهم
وإن استعملت سمحاً الدمعق الأضر الموجود في الخرد
ولكن ينبت عند الحدران وإن عرفته البرزاندوس المستعمل
المستعمل في بابل الأطوع وليس هو هو بل المستعمل منه الحن
الملول وإن وجد في الدوا الذي طعمه مناسب لاسمه واسمه
مستعمل في طعمه فوجد في كل واحد من هذه مثل الأول الأعداد

Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 1781/6, vr. 158^a, İlk sayfa.

157
السمرق و ينفع من لدغ العقارب و كحش الحيات النار الاحرا
العصر به النار به فيه شوره و بها سحر امسراج لطيف
الادويه بليغتها و حارها يبارها السلطان يوجد فيه
قوة مشا كل منها سبه على تسلي جمع الاوجع الباطنه
والظاهره السكران تدارك بليغته الحاره اللطيه
النار به بروده الادويه الباردة اللطيه الارصيه
الكلوي يعول امسراج الدواء بقوده معاني نفس النور
ولدغ العقارب و جمع السمرق الباردة المراد دكت
فيه تبريد و كحش و تنويم فهو كذلك بحسب مسكين
الالام و الاوجع الضرايبه الحركيه فيه تسخين
و لطيف و ينفع و ينفع من الامراض الباردة و تقاوده
السمرق و النورس الكلوي يقوى الاعضاء الباطنه
و لطيف الرطوبه العليطه و كحش الرياح و ينفع
من السمرق الرزعي يرم و ينفع و كحل الاوجع
و يسرع تنفوس الادويه التي تخلصه الكافور
البدن الطبعي تقاوم جميع السمرق و النورس
و اللدغ و تنوم و تسب و تمنع الحفونه و ينفع
من السعال الرطوبه الحركيه يقوى الاعضاء و ينفع
رطوباتها و يحمي الحاراه و يدلي الزهرن و ينفع من الحمات
اللطيه المزمنه و مزاج هذا الدواء الحفونه حاره
في الدرجه الاولى و وسطها تقليل الازاد و
الشامل له ادويه بروده حراره طليه على ما سترت اساه
في الدواء الاول اذ حله الاحرا الحاره في هذا الدواء ٥٥٥ و ٥٥٥
والاحرا الباردة ٣٩ و ١١ حرا و منه هذه الهمه في رسته
الواحد الى الشمس و المحو والمنه بلا نقاهه لواء الخقل
ررر ابو بكر بن اسحق السعد لا اراع المطب
داره لسمرق

Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 1781/6, vr. 159^a, Son sayfa.





رطل كبر الدهن ثمانية واربعون استارا كوز الطلاء مال شبهة ستون استارا احوهين ستة
 اقطار رومية ستون كبر تلك اوراق الصغير ستة درجيات او سواها ثمانية عشر
 درهما احوهين اوقية واحد شامو ثمانون ونصف خوس من الزيت لسع ابطال من
 الشرايب عشرة ابطال ومن العسل ثمانية وعشرون رطلا ونصف خميس من الزيت تسع اواق
 ومن الشرايب عشرة اواق ومن العسل ثلثة عشر اوقية ونصف حل الدعوا المذموم اما بخور
 الهياكل فهو اللبان واما الرموز الثاني وهو زبر الدهن الامض فهو زبر البخ واما اللبنة الدهن
 المستطيل فهو توجرب واما الدعوا الذي طعمه ناسك لحمه واسمه مشق من طعمه فهو المرو واما
 المقدار فهو ثمانية عشر ماس كل واحد من الادوية المذكورة واما الدعوا الذي استعط المار وتوهو
 الاقون واما الدعوا الذي كثر في الفروع ثمانية فهو الزعفران واما العود الذي لا يفرح حله
 فهو ثلثة دراهم مقدار كل واحد من اللوان واما الدعوا الفاضل لنفسه فهو زبر اوند والدعوا
 الذي يقال له السكران هو القسط واما اصل الجوز المر الثابت في بلاد بحر وهو من اصل شجر سلما
 فهو بروج واما العقار الذي سبت بارض كوبر فهو دار فلفل واما العنصر الاصفر اللون الذي
 هو الفلفل ارض وبالقوة ناره هو الكبريت الاصفر واما العود الثاني لا يلد سعافه واثان في
 الحافظ المذكور فهو العسل المصفى واما مقدار فهو ثلثة اضعاف واما ما سفع به الادوية السبعة
 الذي بانة ما ثمره الشيرة المنسوبة الى نوع فهو الشرايب العتيق **الباب الرابع في كيفية عمارة**
الادوية المركبة واصلاح المفرد منها حتى يسبح ان تستعمل فيها حسا ولا ان تختار من الادوية
 المفردة كل وجود واحد غير مختص ولا عسق جدا وسعفي ان يكون على الحال الموجودة الذي
 كما وصف في موضعها الادوية المفردة يبره في ما يخلطه ويطحن ما يمكن طحناه ويصنع في هاون حجارة
 وان كان من الادوية اللطيفة الجوهر ففي هاون زجاج ووزن بالوزن الذي يختص به وان كان
 صمغا فعمل ما مع نفع فيه وان كان من الادوية التي يحتاج الى الغسل فغسل الى الاحراق نفع
 ثم فصل به ما قيل في باب من الاصلاح ثم تستعمل في المركبات عمل المعالجين يدق الادوية و
 لسحق وتخلط بعد اصلاح كل مفرد نفعه على ما يجب ويحجم بالعسل ضعف الادوية كلها و
 ان كان الوقت صيفا اصلها استعمل في البراني والطريف التطفه وترا حتى يلبس على كل
 معجون رطلان خصوصا اما كانت او سهورا او سنان حتى يبدل ثم تستعمل عمل الاقراص يسحق
 الادوية الواقعة في القصة بعد اصلاح مفرداتها الملقى في الهاون عليها من الماء والشرايب او
 غيرهما من العصارات التي نفع فيها ويحتاج ان يعجن الادوية بها **فاما عمارة** يستوى
 لثمنه ويمكن ان يصرف منها الاقراص ثم يفرغ على حسب ما يحتاج اليه من الوزن ويحف في الظل
 وتقلب عدوة وعشدة ويحف من الغبار والدخان ويسحق كل وقت الى ان يحف جفافة تاما ثم
 يرفع ويحف من الندوة لئلا يتلوح وتفسد عمل الحبوب يسحق الادوية بمعاكل واحد منها
 بحسبة جمع وان كان نفعها شئ من الصعوبة فعمل الماء وبعضارة موصوفه لذلك الحب ثم يخ

Kaynakça

- Ateş, Ahmed. “el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye fî Mektebâtî'l-Anadol”. *Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye* 3 (1957), 3-42.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Akrâbâzîn*. İsfahan: Kitâbhâne-i Fakîh İmâmî, 95, 123a-127a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-bikme*. nşr. Zeynelâbidîn el-Müsevî vd. 3 Cilt. Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357-58/1938-39.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Emînü'l-ervâb*. Manisa: Manisa YEK, nr. 1781/6, 158a-159a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Min Kitâb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî fi ilmi'n-nefs*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, 4855, 104a-109b.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Risâle fi Mâbiyyeti'l-Melâl*. nşr. Tuna Tunagöz. “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Risâle fi Mâbiyyeti'l-Melâl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 30-39.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Risâle fi sebebi zubûri'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran*. nşr. Tuna Tunagöz. “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risâle fi sebebi zubûri'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)”. *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015), 72-77.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Risâle fi'l-akl ve mâbiyyetih*. Leipzig: Universitätsbibliothek, Vollers, 882/1, 1a-17a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Sıfatü Berşâ'sâ el-mensûb ilâ Ebi'l-Berekât*. Manisa: Manisa YEK, 1781/6, 152b-156a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Tiryâku Berşâ'sâ min san'ati'l-bakîm el-ecell el-evhad Ebi'l-Berekât Ali b. Melkâ*. Tahran: Müessesesi-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, 4218/1, 1-10.
- Bağdâdî, İbn Cezle. *Minhâcü'l-beyân fi-mâ yesta'miliku'l-insân*. nşr. Mahmud Mehdî Bedevî. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1431/2010.
- Bağdâdî, İbn Hebel. *el-Muhtâr fi't-tıbb*. British Library, Delhi Arabic, 1713.
- Bağdâdî, İbn Hebel. *Kitâbü'l-Muhtârât fi't-tıbb*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1362-64/1943-44.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. nşr. Rifat Bilge - Mahmud Kemal İnal. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Beyhakî, Ali b. Zeyd. *Tetimetü Swâni'l-bikme*. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Risâle fi fibrîstî kütübî Mubammed b. Zekeriyâ er-Râzî*. nşr. Paul Kraus. Paris: Matbaatü'l-Kalem, 1936.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Tabkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Cûzcânî, Ebü Ubeyd. *Sîretü's-Şeybi'r-Reîs*. nşr ve İng. çev. William E. Gohlman. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. 16-112. New York: State University of New York Press, 1974.

- Dioskouridês, Pedanios. *Kitâbü'l-Haşâiş*. İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, 2147.
- Dioskouridês, Pedanios. *Kitâbü'l-Haşâiş*. İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, 2127.
- Dioskouridês, Pedanios. *Kitâbü'l-Haşâiş*. Leiden: De Universitaire Bibliotheken, Or. 289.
- Dioskouridês, Pedanios. *De Materia Medica*. İng. çev. Lily Y. Beck. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, 2005.
- Galénos, Klaudios. *Peri Sünbeseôs pharmakôn tôn kata topous*. nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn. *Klaudiou Galênou Hapanta: Claudii Galeni Opera Omnia*. 12/378-1007, 13/1-361. Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827.
- Galénos, Klaudios. *Terkübü'l-edviye basebe'l-mevâzii'l-âlîme el-ma'rûf bi'l-Meyâmîr*. Ar. çev. Huneyn b. İshâk. İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, 2079.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Mecdüddin İshak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019, Ek-2/210-211.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemül-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rîfeti'l-edîb*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu'l-ulûm*. nşr. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1409/1989.
- Hautala, Svetlana. "As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!': The Addresses to the Reader in Greek and Latin Pharmacological Poetry". *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts*. ed. Brigitte Maire. 183-200. Leiden - Boston: Brill, 2014.
- Hinz, Walther. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. çev. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Huneyn b. İshâk. *el-Mesâil fi't-tıbb li'l-müteallimîn*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, 3622/1, 1a-95a.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed. *Rible*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- İbn Ebî Usaybia. *Uyünü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*. nşr. Emilie Savage-Smith vd. *A Literary History of Medicine: The 'Uyün al-anbâ' fi tabaqât al-aıııbbâ' of Ibn Abi Uşaybi'ab* 2.1 ve 2.2: Arabic Edition. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- İbn Fellûs, Şemseddin. *İ'dâdü'l-isrâr fi esrâri'l-a'dâd*. nşr. Rukiye Akkaya. *İbn Fellûs'un Dört Matematik Eserinin Tabkik, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirmesi*. 283-298. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbn Hallikân, Şemseddin. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Sînâ, Ebü Ali. "er-Riyâziyyât (2): el-Hisâb". *eş-Şifâ'*. nşr. Abdülhamid L. Mazhar. 8/1-69. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.
- İbn Sînâ, Ebü Ali. *el-Kânûn fi't-tıbb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2005.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Tunagöz, “Ruhların Dayanağı: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Eminü'l-ervâb* Adlı Tiryakı (İnceleme, Metin ve Çeviri)

- İbnü't-Tilmîz, Eminü'd-Devle. *Kuwâ'l-edviyeti'l-müfredede*. Londra: British Library, Or. 8294.
- İshâk b. Huneyn. *Târibu'l-etibbâ' ve'l-felâsife*. nşr. Fuâd Seyyid. 2. Baskı. 139-169. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu't-târibi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.
- Kavak, Mehmet. *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı (Suşruta - Caraka - Vâğbbaça Dönemi)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kıfî, Ebü'l-Hasan. *İbbârü'l-ulemâ' bi-abbâri'l-bukemâ'*. nşr. İbrâhim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kitâbü Mebrâris el-bakîm ilâ tilmîzibî Mervârîd*. İstanbul: Nuruosmaniye YEK, 3633/15, 250b-256b.
- Kûhîn el-Attâr. *Minhâcü'd-dükkân ve düstûrül-a'yân*. nşr. Halil Hasan İbrahim el-Hamevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kur'ân-ı Kerîm*.
- Küçükdağ, Yusuf. *Konya Aleddin Dariüşşifası*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Liddell, Henry G. - Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon: A New Edition*. 2 Cilt. Oxford, Clarendon Press, [1940].
- Mağribî, İbn Saîd. *Bastü'l-arz fi't-tûl ve'l-arz*. nşr. Juan Vernet Ginés. Tetuan [Fas]: Ma'hedü Mevlây el-Hasan, 1958.
- Mağribî, Semev'el. *İfhamü'l-Yebûd*. nşr. M. Abdullah eş-Şerkâvî. Kahire: Darü'l-Cil, t.y.
- Marco Polo. *Dünyamn Hikâye Edilişi: Harikalar Kitabı*. çev. Işık Ergüden - Z. Zühre İlkelen. 5. Baskı, İstanbul: Ötügen, 2024.
- Martínez-Gómez, Pedro vd. “Almond”. *Fruits and Nuts*. ed. Chittaranjan Kole. 229-242. Berlin - Heidelberg: Springer, 2007.
- Mayor, Adrienne. “Mithridates of Pontus and His Universal Antidote”. *Toxicology in Antiquity*. ed. Philip Wexler. 2. Baskı. 161-174. Londra - San Diego: Academic Press, 2019.
- Mecûsî, Ali b. Abbâs. *Kâmilü's-sınâati't-tıbbiyye*. 2 Cilt. Müessesesi-i İhyâ-i Tıbb-i Tabîî, 1387hş.
- Mecûsî, Ali b. Abbâs. *Kâmilü's-sınâati't-tıbbiyye*. Londra: British Library, Or 6591.
- Midraş*. Erişim 05.09.2024. <https://www.sefaria.org>
- Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fibrîst*. nşr. ve çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nisâbü'rî, Muînüddin. *Müntehabü Swâni'l-bikme*. nşr. Douglas M. Dunlop. *The Muntakhab Siwân al-Hikmah of Abû Sulaimân as-Sijistânî: Arabic Text, Introduction and Indices*. 1-163. Paris - New York: The Hague, 1979.
- Overduin, Floris. “A Riddling Recipe? Philo of Tarsus' *Against Colic (SH 690)*”. *Mnemosyne* 71 (2018), 593-615.

- Overduin, Floris. “Elegiac Pharmacology: The Didactic Heirs of Nicander?”. *Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond: Knowledge, Power, Tradition*, ed. Lilah Grace Canevaro - Donncha O'Rourke. 97-122. Swensea: Classical Press of Wales, 2019.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*. 27 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423.
- Râvendî, Muhammed b. Ali. *The Râhat-uş-Şudûr wa Ayat-us-Surûr: Being a history of the Saljûqs*. nşr. Muhammed İkbâl. Leyden: E. J. Brill - Messrs Luzac and Co., 1921.
- Râzî, Ebû Bekir. *el-Havâss ve'l-eşyâü'l-mukâvime li'l-emrâz*. Kahire: Dârtü'l-Kütübî'l-Mısıryye, Teymûr-Tıbb, 264.
- Râzî, Ebû Bekir. *el-Hâvî fi't-tıbb*. nşr. Heysem Halîfe Tuaymî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Râzî, Ebû Bekir. *el-Mansûrî fi't-tıbb*. nşr. Hâzım el-Bekrî es-Sıddîkî. Kuveyt: el-Münazzamatü'l-Arabıyye li't-Terbiyye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1408/1987.
- Sâbûr b. Sehl. *el-Akrâbâzîn*. Tahran: Müesses-e-i Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-yi Melik, nr. 4234.
- Sâbûr b. Sehl. *el-Akrâbâzînü's-sağîr*. nşr. Oliver Kahl, *Dispensatorium parvum (al-Aqrâbâdhin al-şaghîr)*. 41-211. Leiden - New York: E.J. Brill, 1994.
- Sanchez, Gonzalo - Harer Jr., W. Benson. “Toxicology in Ancient Egypt”. *Toxicology in Antiquity*. ed. Philip Wexler. 2 Baskı. 73-82. Londra - San Diego: Academic Press, 2019.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV: Alchimie - Chemie, Botanik - Agrikultur bis Ca. 430 H. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Sezgin, Fuat. *Târîbu't-türâsî'l-Arabî*, IV: es-Sımyâ ve'l-Kımyâ, en-Nebât ve'l-Filâha hattâ nahve 430h. Ar. çev. Abdullah b. Abdullah Hicâzî. Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1406/1986.
- Sîrâfî, Ebû Zeyd. *Rible*. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1999.
- Şeşen, Ramazan vd. *Fibrisu mahtûtâtî't-tıbbî'l-İslâmî bi'l-lugâti'l-Arabıyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisıyye fi mektebâti Türkiyâ*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İrcica, 1404/1984.
- Taberî, Ali b. Rabben. *Firdevsü'l-bikme fi't-tıbb*. nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîkî. Berlin: Matbaatü Âftâb, 1928.
- Talmud*. Erişim 05.09.2024. <https://www.sefaria.org>
- Tanab*. Erişim 05.09.2024. <https://www.sefaria.org>
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. “Aded”. çev. Elif Baga. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi: Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, haz. Ömer Türker. 4 Cilt. 1/112-114. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Toorawa, Shawkat M. “Travel in the medieval Islamic world: the importance of patronage, as illustrated by ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (d. 629/1231) (and other littérateurs)”. *Eastward Bound: Travel and Travellers in the Medieval Mediterranean 1050-1500*. ed. Rosamund Allen. 53-70. Manchester - New York: Manchester University Press, 2004.

Tunagöz, “Ruhların Dayanağı: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Eminü'l-ervâb* Adlı Tiryakı (İnceleme, Metin ve Çeviri)

Touwaide, Alain. “Nicander, Thériaka, and Alexipharmaka: Venoms, Poisons, and Literature”. *Toxicology in Antiquity*. ed. Philip Wexler. 2. Baskı. 107-111. Londra - San Diego: Academic Press, 2019.

Tunagöz, Tuna. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*. 2. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.

Ullmann, Manfred. *Die Medizin im Islam*. Leiden - Köln: E. J. Brill, 1970.

Vatvât, Reşîdüddin. *Mecmûatü Resâil*. nşr. Muhammed Efendî Fehmî. 2 Cilt. Kahire: Matbaa-tü'l-Maârif, 1315.

Yuhânnâ b. Serâfiyûn. *el-Künnâş*. Leiden: De Universitaire Bibliotheken, Or. 2070.

Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr. *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfred ve'l-mürekkebe*. Tahran: Kitâbhâ-ne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 1108.

Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr. *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfred ve'l-mürekkebe*. Tahran: Kitâbhâ-ne-i Meclis-i İslâmî-i İrân, nr. 16250.

Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr. *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfred ve'l-mürekkebe*. Los Angeles: University of California, Caro Minasian, Ar. 100.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. 15. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

B. Tahkikli Metin

أمين الأرواح

لأوحد الزمان أبي البركات البغداديّ

[بسم الله الرحمن الرحيم]

أوصاف الترياق

[١] يناسبه^{١٥٤} في القوة والفعل ويضاهيه في التأثير. وهو مع ذلك من أنفع الأشياء للحمّيات العتيقة المزمّنة البلغميّة والسوداويّة النابتة والأخذة بالبرد والسعال العتيق الذي عن الرطوبة، ومن النسمة ونفس الانتصاب وجميع الأمراض الباطنة، ومن لسع العقارب والحيات وسائر الهوامّ. وهو يُدرّ البول ويُذيب الحصاة. وفعله عدّيل فعل الترياق.

أخلاقه

[٢] إن أمكنك أن تسأل بعض الرهبان عن الدواء المستعمل في بخورات هياكلهم ومنازلهم؛ وإن استطعت استخراج البزر^{١٥٥} الدقيق الأبيض الموجود في المزواد ويكثر نبتة عند الجدران؛ وإن عرفت البزر الدقيق المستطيل المستعمل في توابل الأطعمة، وليس هو هو؛ بل المنسوب منه إلى الملوك؛ وإن وجدت الدواء الذي طعمه مناسب لاسمه، واسمه مشتقّ من طعمه: يُؤخذ من كل واحد من هذه مثل أول الأعداد | الزائدة؛ من الحبّ^{١٥٦} الهنديّ الذي إذا أُطعم منه الكلب دمعت عيناه ورمض، مثل أول الأعداد التامة؛ ومن الدواء الذي إذا

١٥٤ ترياق الرشعنا لنفسه المؤلف.

١٥٥ م — البزر، صح هامش.

١٥٦ هامش م: الخشب.

أسعط به الحمار كثر نهيقه، ومن الدواء الذي لا تقرب الوزغة بيتا هو فيه، من كل واحد من هذين مثل العدد الذي لا يُعرف جذره؛ ومن الدواء الفاضل للمرأة النفساء، ومن الدواء الذي يقال له السكران، ومن أصل الجوز المرّ النبات في البلاد البحريّة، ومن أصل شجرة سليمان التي تكون^{١٥٧} لها ثمرة طيّبة الرائحة، ومن العقّار الذي منبته في أرض كُولَم^{١٥٨} ويُنسب إلى الحبّ^{١٥٩} الهنديّ الذي ذكرناه وليس منه بالحقيقة، ومن العنصر الأصفر اللون وهو أرض بالفعل ونار بالقوّة ويُعدّ من الأرواح الفاعلة في الأجساد، من كلّ واحد من هذه مثل العدد الثاني الذي يعدّ التسعة؛ ومن الحافظ لما يُستودع فيه الذي قد استُخلص عنه جميع ما شوّبه من الأشياء الغريبة بوضعه في الجانب الأعلى من الأسطقسّ الأعلى، مثل النصف ممّا يُؤخذ في جملة الدواء من الأجزاء الحارّة.

[٣] تُدقّ الأدوية اليابسة الخشبيّة، وتُنقع اللينة الصمغيّة فيما يغمرها من الماء المستخرج من الشجرة المنسوبة إلى نوح، وهي سيّدة الأشجار، بعد أن يعبر عليه حول كامل، ثم يُدعك في الهاون، وتُخلط الجملة رطبها وسائلها ويابسها خلطا جيّدا حتّى يُستحكم امتزاجها، وتُرفع في ظرف أملس الباطن، وتُسدّ رأسه. وتُستعمل الشربة سبع قراريط إلى اثني عشر قيراطا.^{١٦٠}

[٤] وهذه صفة الدواء على حدة:

الحبّ^{١٦١} الهنديّ: يعدّل أمزجة الأدوية الباردة ويُصلحها ويسخّن ويلطّف ويُعين على النضج، ويفتّح الأورام.

الفاضل: يلطّف الأخلاط الغليظة، ويقاوم | السموم وينفع من لدغ العقارب ونهش الحيات.

النار: الأجزاء العنصريّة الناريّة فيه متوقّرة، وبها يُستحكم امتزاج لطيف الأدوية بكتيفها^{١٦٢} وحازها بباردها.

السليمانيّ: توجد فيه قوّة مشاكلة مناسبة على تسكين جميع الأوجاع الباطنة والظاهرة.

السكران: يتدارك بكيفيّته الحارّة اللطيفة الناريّة برودة الأدوية الباردة الكيفيّة الأرضية.

الكولمّيّ: يعدّل مزاج الدواء، ويفيده نفعاً من نهش الهوامّ ولدغ العقارب وجميع السموم الباردة.

١٥٧ م: تقال، صح هامش.

١٥٨ مدينة ساحلية تقع في الطرف الجنوبي الغربي للهند على بحر العرب.

١٥٩ م: الخشب.

١٦٠ م — وتستعمل الشربة سبع قراريط إلى اثني عشر قيراطا، صح هامش.

١٦١ م: الخشب.

١٦٢ م: بكيفيّتها.

المزودي: فيه تبريد وتخدير وتويم، فهو لذلك يُعين تسكين الآلام والأوجاع الضريبية.
البحري: فيه تسخين وتلطيف وتفتيح، وينفع من الأمراض الباردة ومقاومة السموم والتهوش.
الملوكي: يقوي الأعضاء الباطنة، ويلطف الرطوبات الغليظة، ويخدر الرياح، وينفع من السموم.
الوزغي: ينوم، ويُنضح، ويحلل الأوجاع، ويُسرع بنفوذ الأدوية التي تُخلط معه إلى أقاصي البدن.
الطعمي: يقاوم جميع السموم والتهوش واللدوغ، وينوم، ويُسبت، ويمنع العفونة، وينفع من السعال الرطوبي.

البحوري: يقوي الأعضاء، وينشف رطوباتها، وينمي الحرارة، ويدكي الدهن، وينفع من الحميات البلغمية المزمنة.

[٥] ومزاج هذا الدواء بالحقيقة حارّ في الدرجة الأولى دون وسطها بقليل، إلا أنّ الدواء الشامل للأدوية يزيد حرارة قليلة على قياس قاساه في الدواء الأول؛ إذ جملة الأجزاء الحارة في هذا الدواء ٥٤٥ جزءاً، والأجزاء الباردة ٢٩٦ جزءاً، ونسبة هذه إلى هذه قريب من نسبة الواحد إلى الاثنين.^{١٦٣}

١٦٣ م + والحمد والمئة بلا نهاية لواهب العقل. [ح]رزه أبو يحيى زكريا بن الشيخ السعيد بلال المراغي المتطبّب تذكرة لنفسه، ممّعه الله.

C. Türkçe Çeviri

RUHLARIN DAYANAĞI EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ

[Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın Adıyla]

[Tiryakın Özellikleri]

[1] Bu tiryak, güç ve fiil bakımından *Berşâ'sâ'*ya denk, etki bakımından ona benzerdir. Bununla birlikte, soğuk algınlığı kaynaklı ve tekrarlanan kara safra ve balgam temelli kronik ateşli hastalıklarda; rutubet ve yel kaynaklı süregelen öksürüklerde; nefes kokusu, nefes darlığı ve bütün dâhilî hastalıklarda; akrep, yılan ve diğer zararlı hayvanların sokmasında en faydalı şeylerdendir. İdrar söktürür ve vücuttaki taşları eritir. Etkisi tiryak etkisine denktir.

Tiryakın İçeriği

[2] Rahiplerin birinden mabetlerini ve evlerini tütsülemekte kullandıkları ecza hakkında bilgi alabileceksen; ecza çantalarında bulunan ve duvar kenarlarında bolca yetişen ince ve beyaz tohumu çıkarabileceksen; yiyeceklerde baharat olarak kullanılan ince ve uzun tohumu, fakat tam olarak onu değil, onun krallara nispet edilenini tanıyorsan; tadı adına uygun, adı tadından türetilmiş eczayı bulabilirsen; bunların her birinden artık sayıların ilki kadar alınır. Yedirildiğinde köpeğin gözünü yaşartan ve hararetini artıran Hint danesinden mükemmel sayıların ilki kadar; burnuna damlatıldığında eşeğin anırmasını artıran eczadan; içinde bulunduğu eve duvar kertenkelesinin girmediği eczadan, bu ikisinden karekökü bilinmeyen sayı kadar; lohusa kadına iyi gelen eczadan; 'sarhoş' denilen eczadan; sahil bölgelerinde yetişen acı ceviz kökünden; hoş kokulu meyvesi olan Süleyman ağacının kökünden; Kûllem¹⁶⁴

164 Hindistan'ın Arap Denizi'ne bakan güneybatı ucundaki bir sahil şehri.

toprağında yetişen ve bahsettiğimiz Hint danesine nispet edilse de ondan olmayan tıbbî bitkiden; bilfiil toprak, bilkuvve ateş olan ve bedenlere etki eden ruhlardan sayılan sarı renkli unsurdan, bunların her birinden dokuzu sayan ikinci sayı kadar; en üstteki elementin üzerine konmakla kendisine bulaşan yabancı maddelerin tamamından arındırılmış olan içerdiği şeylerin koruyucusundan, ilacın sıcak eczalarının tamamının yarısı kadar [alınır].

[3] Odunsu kuru eczalar dövülür. Sakızimsı yumuşak unsurlar, Nuh'a nispet edilen¹⁶⁵ ve ağaçların efendisi olan ağaçtan çıkarılan ve üzerinden bir tam yıl geçmiş olan, onları kaplayacak miktardaki suya yatırılır. Ardından havanda ezilir ve tamamı; nemlisi, akışkanı ve kurusu kıvam alıncaya dek güzelce karıştırılır. Daha sonra içi pürüzsüz bir kaba konur ve ağzı kapatılır. Yedi kırat ile on iki kırat arasında içilerek kullanılır.

[4] İlaçtaki her bir eczanın özellikleri şöyledir:

Hint Danesi: Soğuk eczaların mizacını dengeli hale getirir ve düzeltir; ısıtır, yumuşatır, olgunlaşmalarına yardım eder ve şişlikleri açar.

İyi Gelen: Yoğunlaşan öz-sıvıları seyreltir; zehirlere karşı koyar, akrep ve yılan sokmalarına iyi gelir.

Ateş: İçerisinde bol miktarda ateş elementi cüzü vardır. Bu cüzler sayesinde ince eczalar kalın olanlarla¹⁶⁶ ve sıcak eczalar soğuk olanlarla iyice kaynaşır.

Süleyman'a Nispet Edilen: İç ve dış ağrıların tamamını dindirecek benzeşme ve uyum gücüne sahiptir.

Sarhoş: Ateşsi, hafif ve sıcak niteliği sayesinde, soğuk eczaların soğukluğunu topraksı niteliğe dönüştürür.

Küllem'de Yetişen: İlacın mizacını dengeli hale getirir; hayvan ısırıklarına, akrep sokmasına ve soğuk zehirlerin tamamına karşı ilacın faydasını artırır.

165 Yaratılış 9:20: "Toprağı işleyen Nuh, ilk üzüm bağını dikti."

166 Yukarıdaki tercüme doğru kelimenin "bi-kesifihâ" olduğu çıkarımına göre yapılmıştır. Nüshada biraz müdahale edilmiş biçimde "bi-keyfiyyetihâ" (ateşin niteliğiyle) yazılıdır. Buna göre tercüme şöyle olacaktır: "... Bu unsurlar sayesinde, ateş niteliğini elde etmekle, ince eczalar birbirleriyle ve sıcak eczalar soğuk olanlarla kaynaşır."

Ecza Çantalarında Bulunan: Soğutma, uyuşturma ve uyutma özelliği vardır. Bu nedenle zonklayan ağrı ve sancıları dindirmeye yardımcı olur.

Sahil Bölgelerinde Yetişen: Isıtma, seyreltme ve açma özelliği vardır. Soğuk hastalıklara iyi gelir; zehirlere ve ısırıklara karşı koymaya yardımcı olur.

Krallara Nispet Edilen: İç organları güçlendirir, yoğunlaşmış rutubeti seyreltir, yelleri uyuşturur, zehirlere iyi gelir.

Kertenkeleyi Uzaklaştıran: Uyku verir, olgunlaştırır, ağrıları dağıtır ve karıştırıldığı diğer eczaların vücudun en ücra köşelerine ulaşmasını hızlandırır.

Tadı Belirtilen: Zehirlerin, ısırıkların ve sokmaların tamamına karşı koyar; uyutur ve durgunlaştırır; çürümeyi engeller; balgamlı öksürüğe iyi gelir.

Tütsü Yapılan: Organları güçlendirir, onların rutubetini kurutur; harareti artırır; zihni berraklaştırır; balgam temelli kronik ateşli hastalıkları engeller.

[5] Bu ilacın mizacı, hakikatte birinci derecede –ortasından biraz aşağıda olmak üzere– sıcaktır. Fakat diğer eczaları kaplayan ecza, ilk birleşimdeki ölçüye kıyasla, ilacın mizacının sıcaklığını biraz daha artırmaktadır. Sonuçta, bu ilahtaki sıcak parçaların toplamı 545, soğuk parçaların toplamı 296'dur ve soğuk parçaların sıcak parçalara oranı, birin ikiye oranına yakındır.

D. EKLER

D.1 Zencânî, “Hallü'd-devâi'l-mermûz”, *Cevâmiu'l-edviyeti'l-müfredre ve'l-mürekkebe* (Tahkik ve Çeviri)

Tiryaktaki Remizlerin Çözümü

حلّ الدواء المرموز

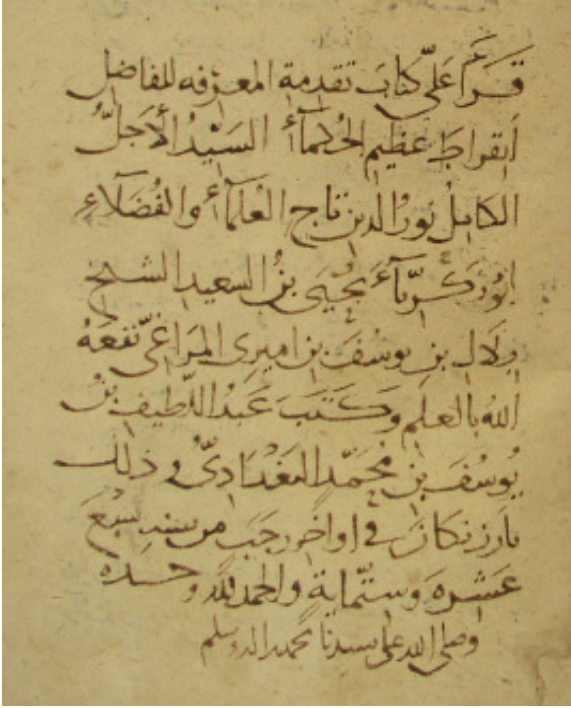
Mabet tütsüsü, günlüktür. İkinci remiz, yani ince ve beyaz tohum, banotu tohumudur. İnce ve uzun tohum bülbül otudur. Tadı adına uygun ve adı tadından türemiş ecza mürdür. Zikredilen eczalardan her birinin miktarı on iki dirhemdir. Hint danesi biberdir. Remizli miktarı ise altı dirhemdir. Buruna damlatıldığında eşeğin anırmasını artıran ecza afyondur. İçinde bulunduğu eve duvar kertenkelesinin girmediği ecza safrandır. Kökü bilinmeyen sayı üç dirhemdir. İki eczanın miktarı budur. Lohusalara iyi gelen bitki lohusa otudur. Sarhoş denilen bitki kusttur. Sahil beldelerinde yetişen acı ceviz kökü; yani Süleyman ağacının kökü, adam otudur. Küllem toprağında yetişen bitki, dârîfülfüldür. Bilfil toprak, bilkuve ateş olan sarı renkli unsur, sarı kükürttür. Dokuzu saymayan ikinci sayı, ikidir. Zikredilen koruyucu, köpüğü alınmış baldır. Miktarı [diğer eczaların] üç katıdır. Kuru eczanın yatırıldığı şey, yani Nuh'a nispet edilen ağacın meyvesinin suyu yıllanmış şaraptır.

أما بخور الهياكل، فهو اللبان. وأما المرموز الثاني، وهو بزر الدقيق الأبيض، فهو بزر البنج. وأما البزر الدقيق المستطيل، فهو التودري.² وأما الدواء الذي طعمه مناسب لاسمه واسمه مشتق من طعمه، فهو المرّ. وأما المقدار، فهو اثنا عشر درهما من كلّ واحد من الأدوية المذكورة. وأما الحبّ الهنديّ، فهو الفلفل، وأما قدره المرموز، فهو ستة دراهم.³ وأما⁴ الدواء الذي استعطف⁵ الحمار نهق، فهو الأفيون. وأما الدواء⁶ الذي لا تقرب الوزغة بيتا⁷ فيه، فهو الزعفران. وأما العدد الذي لا يُعرف جذره، فهو ثلاثة دراهم، مقدار كلّ واحد من الدواءين. وأما الدواء الفاضل⁸ للنفساء، فهو الزراوند.⁹ وأما الدواء¹⁰ الذي يقال له السكران، فهو¹¹ القسط. وأما أصل الجوز المرّ النابت في بلاد بحر، وهو من أصل شجرة سليمان، فهو يبروح.¹² وأما العقار¹³ الذي ينبث بأرض كולם فهو دار فلفل. وأما العنصر الأصفر اللون الذي هو بالفعل أرض وبالقوة نار فهو الكبريت الأصفر. وأما العدد الثاني¹⁴ الذي لا يعدّ تسعا فهو اثنان. وأما الحافظ المذكور فهو العسل المصقّى، وأما مقداره فهو ثلاثة أضعاف. وأما ما تُتفع¹⁶ به الأدوية اليابسة الذي بأنه ماء ثمرة¹⁷ الشجرة المنسوبة إلى نوح فهو الشراب العتيق.

11 ج: هو.	1 ش: حد.
12 ج: يبروح.	2 ج ل: تودري.
13 ش: الفقار.	3 ج – وأما الحب الهندي فهو الفلفل، وأما قدره المرموز فهو ستة دراهم.
14 ش – الثاني.	4 ل – وأما.
15 ج – الذي.	5 ش: استعطف.
16 ل: تنفع.	6 ش – الدواء.
17 ش: وأما ثمرة.	7 ج: بينا.
	8 ش ل: الفاضل.
	9 ج ل: زراوند.
	10 ج ل: والدواء.

D.2. Abdüllatîf el-Bâğdâdî ve Zekeriyâ el-Merâğî Arasındaki Kıraat Kayıtları

Kıraat Kaydı 1 (Hipokrat, *Takdimetü'l-ma'rife*), 120a.

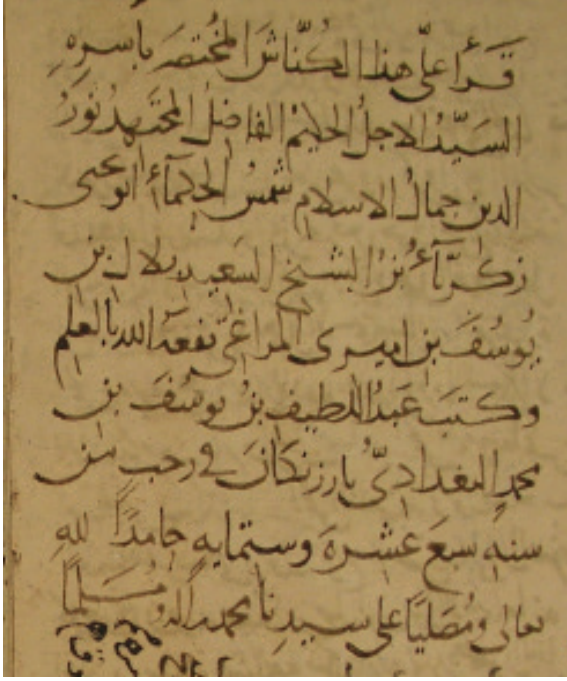


قرأ عليّ كتاب مقدمة المعرفة للفاضل أبقراط عظيم
الحكماء، السيّد الأجلّ الكامل نور الدين تاج العلماء
والفضلاء أبو زكريّا يحيى بن السعيد الشيخ بلال بن
يوسف بن أمير الميراثي، نفعه الله بالعلم.

وكتب عبد اللطيف بن يوسف بن محمّد
البغداديّ. وذلك بأرزنگان في أواخر رجب من سنة سبع
عشرة وستمائة. والحمد لله وحده، وصلى الله على سيّدنا
محمّد وآله وسلّم.

Hekimlerin önderi, üstat Hipokrat'ın *Takdimetü'l-ma'rife* adlı kitabını, âlimlerin ve üstatların önderi, muhterem ve yetkin, dinin nuru, âlimlerin ve fazılların tacı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Saîd Şeyh Bilâl bin Yûsuf b. Emîrî el-Merâğî -Allah, ilminin faydasını görmeyi nasip etsin- bana okudu. Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî, Erzincan'da, 617 yılının Recep ayının sonlarında [21-30 Eylül 1220] yazdı. Hamd yalnızca Allah'adır. Allah, efendimiz Muhammed'e ve ailesine salât ve selam eylesin.

Kıraat Kaydı 2 (Abdüllatif el-Bağdâdî, el-Künnâşü'l-mubtasar), 153b.

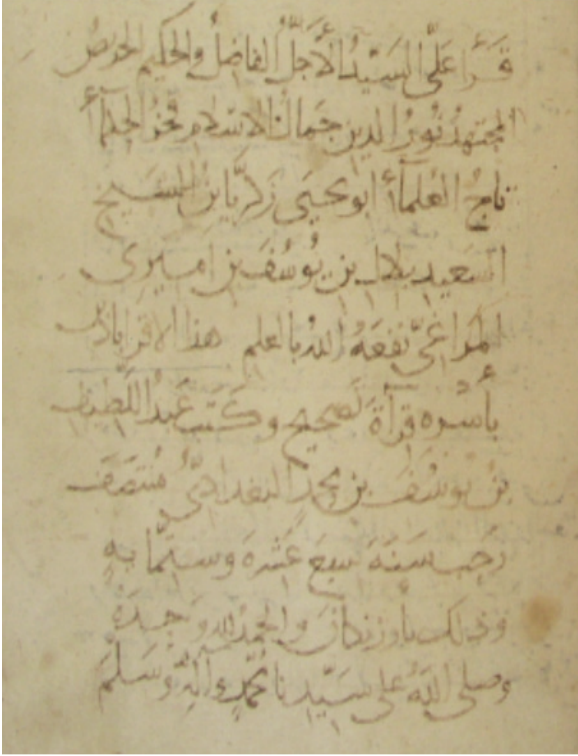


قرأ علي هذا الكناش المختصر بأسره السيد
الأجل الحكيم الفاضل المجتهد نور الدين جمال
الإسلام شمس الحكماء أبو يحيى زكريا بن الشيخ
السعيد بلال بن يوسف بن أميرى المراغي، نفعه الله
بالعلم.

وكتب عبد اللطيف بن يوسف بن محمد
البغدادى بأرزكان في رجب من سنة سبع عشرة
وستمائة، حامدا لله تعالى ومصليا على سيدنا محمدا
وآله وومسلما.

Bu *el-Künnâşü'l-mubtasar*'ın tamamını muhterem, yetkin ve müçtehit hekim, dinin nuru, İslam'ın güzelliği, hekimlerin güneşi Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Şeyh Saîd Bilâl b. Yûsuf b. Emîrî el-Merâğî -Allah, ilminin faydasını görmeyi nasip etsin- bana okudu. Abdüllatif b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî, Erzincan'da, 617 yılının Recep ayında [Eylül 1220], Yüce Allah'a hamd ederek ve efendimiz Muhammed'e, ailesine ve ashabına salât ve selam ederek yazdı.

Kıraat Kaydı 3 (İbnü't-Tilmîz, Akrâbâzîn), 161a.

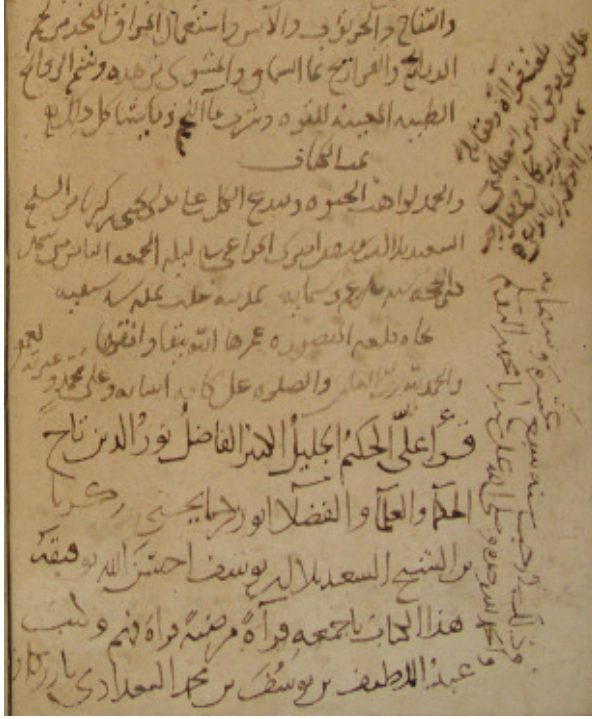


قرأ علي السيد الأجل الفاضل والحكيم الحريص
المجتهد نور الدين جمال الإسلام فخر الحكماء تاج
العلماء أبو يحيى زكريا بن الشيخ السعيد بلال بن يوسف
بن أميري المراغي، نفعه الله بالعلم هذا الأقرباديين بأسره
قراءة تصحيح.

وكتب عبد اللطيف بن يوسف بن محمد البغدادي
منتصف رجب من سنة سبع عشرة وستمائة، وذلك
بأرزنان. والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وسلم.

Muhterem, yetkin, gayretli ve müçtehit
hekim, dinin nuru, İslam'ın güzelliği,
hekimlerin övüncü, âlimlerin tacı Ebü
Yahyâ Zekeriyâ b. Şeyh Saïd Bilâl
b. Yûsuf b. Emîrî el-Merâğî -Allah,
ilminin faydasını görmeyi nasip etsin-
bu *Akrâbâzîn*'in tamamını düzeltme
okuması olarak bana okudu. Abdüllatîf
b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî, 617
yılıının Recep ayının ortasında [15 Eylül
1220], Erzincan'da yazdı. Hamd yalnızca
Allah'adır. Allah, efendimiz Muhammed'e
ve ailesine salât ve selam eylesin.

Kıraat Kaydı 4 ([Abdüllatif el-Bağdâdî], Teâlîk alâ'z-Zübedi't-tıbbiyye), 216b.



قرأ عليّ الحكيم الجليل الكبير الفاضل نور الدين
تاج العلماء والحكماء والفضلاء أبو يحيى زكريّا بن الشيخ
السعيد بلال بن يوسف - أحسن الله توفيقه - هذا الكتاب
بأجمعه قراءة مرضية قراءة فهم.

وكتب عبد اللطيف بن يوسف بن محمد البغداديّ
بأرزكان، وذلك في رجب من سنة سبع عشرة وستمائة.
والحمد لله وحده، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله
وسلم.

Büyük ve yetkin hekim, dinin nuru, âlimlerin, hekimlerin ve yetkinlerin tacı Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Şeyh Saîd Bilâl b. Yûsuf -Allah başarılarını daim eylesin- bu kitabın tamamını memnun edici bir okumayla ve anlama okumasıyla bana okudu. Abdüllatif b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî, Erzincan'da, 617 yılının Recep ayında [Eylül 1220] yazdı. Hamd yalnızca Allah'adır. Allah, efendimiz Muhammed'e ve ailesine salât ve selam eylesin.

D.3. Manisa YEK 1781'in Muhtevası

1. Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), *Kitâbü'l-Mesâil fi't-tıbb li'l-müteallimîn mea ziyâdâti Hubeys*, 1b-51a.¹⁶⁷
2. İbn Hebel el-Bağdâdî'nin (ö. 610/1213), *el-Mubtar fi't-Tıbb*'inin mukaddimesi, 51b-52a.¹⁶⁸
3. Şiir türünden kayıtlar, 52b.
4. Ebü'l-Ferec Abdullah b. Tayyib el-Bağdâdî (ö. 435/1044), *Şerhu Mesâili Huneyn b. İshâk mea ziyâdâti Hubeys*, 53a-116a.¹⁶⁹
5. *Min kelâmi'l-feylesûf Ebi'l-Ferec Abdillâh b. et-Tayyib*, 116b-118a.¹⁷⁰
6. Fizik sahasıyla ilgili bir not: “el-İlle fi kevnî'l-umûri't-tabîiyye seb'atün”, 118a.¹⁷¹
7. Hipokrat'ın *Takdimetü'l-ma'rifê*'sinden notlar, 119a.
8. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin, 617 Receb'inin son on günü içinde (21-30 Eylül 1220), Erzincan'da, Merâğî'ye Hipokrat'ın *Takdimetü'l-ma'rifê* adlı eserini okuttuğunu belgeleyen, onun tarafından kaleme alınmış kıraat kaydı, 120a.
9. Ebikrât, *Takdimetü'l-ma'rifê*, 120b-129b.¹⁷²
10. Çeşitli notlar, 130a.¹⁷³
11. [Abdüllatîf el-Bağdâdî], *el-Künnâşü'l-muhtasar*, 130b-153a.¹⁷⁴

167 Nüsha Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâğî tarafından, 13 Şevval 618–25 Zilhicce 618 (30 Kasım 1221–9 Şubat 1222) tarihleri arasında, Halep'teki Mansûriyye Kalesi karşısında yer alan Seyfiyye Medresesi'nde istinsah edilmiş ve Semînüddîn b. el-Berdî'ye (البردي) okunmuştur.

168 Karşılaştırma için bkz. İbn Hebel, *el-Mubtârât*, 1/2-7.

169 Merâğî tarafından 10 Rebîülâhîr 615'te (6 Temmuz 1218) Niksar'da (Tokat) istinsah edilmiştir.

170 Merâğî tarafından 12 Rebîülâhîr 615'te (8 Temmuz 1218) Niksar'da istinsah edilmiştir.

171 630'da (1232–3) Kayseri'de yazılmıştır.

172 Merâğî tarafından 1 Safer 617'de (7 Nisan 1220) Halep'te istinsah edilmiştir.

173 Takip eden sayfalarda karışıklık bulunmaktadır: Sonraki sayfada 131 yazılması gerekirken 129 yazılmıştır. Daha sonraki sayfalarda ise iki ayrı numaralandırma yapılmış, ikincisi yanlış numara verdiği gibi doğru olan numaraların da üzerini çizmiştir. Bu sayfadan itibaren sayfaların tamamını düzelterek kaydettim.

174 Merâğî tarafından 15 Receb 617'de (15 Eylül 1220) Erzincan'da istinsah edilmiştir. Büyük ihtimalle Abdüllatîf el-Bağdâdî'ye aittir ve bilinen tek nüshadır.

12. Abdülatîf el-Bağdâdî'nin, Receb 617'de (Eylül 1220), Erzincan'da, Merâgî'ye *el-Künnâşü'l-muhtasar* adlı eseri okuttuğunu belgeleyen, onun tarafından yazılan kıraat kaydı, 153b.
13. Tıbbâ dair çeşitli notlar, 153b-154a.
14. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Berşâ'sâ*, 154b-158a.¹⁷⁵
15. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Emînü'l-ervâh*, 158a-159a.
16. "İ-Mutrân el-İsrâîlî el-Mevsîlî" başlıklı tıbbî not, 159b.
17. Çeşitli notlar, 160a.
18. Abdülatîf el-Bağdâdî'nin 15 Receb 617'de (15 Eylül 1220), Erzincan'da, Merâgî'ye kendi hocası İbnü't-Tilmîz'in *el-Akrâbâzîn* adlı eserini okuttuğunu belgeleyen, onun tarafından kaleme alınmış kıraat kaydı, 161a.
19. İbnü't-Tilmîz el-Bağdâdî, *el-Akrâbâzîn*, 161b-204a.¹⁷⁶
20. Tabip ve filozof Ebû Saîd el-Hüseyin b. Mahtar'ın balgam söktüren tiryakı, 204b.
21. İbn Mahtar'ın karaciğer tıkanıklığını gideren tiryakı, 204b.
22. İbn Mahtar'ın zehirlere karşı iyi gelen tiryakı, 205a.
23. [Abdülatîf el-Bağdâdî], *Teâlîk ale'z-Zübedî't-tıbbiyye fî ilmi'l-emrâz ve es-bâbibâ li-Ebî Ali Yuhannâ b. Abdülmesîh*, 205b-216b.¹⁷⁷
24. Abdülatîf el-Bağdâdî'nin, Receb 617'de (Eylül 1220), Erzincan'da, Merâgî'ye *Teâlîk ale'z-Zübedî't-tıbbiyye* adlı eseri okuttuğunu belgeleyen, onun tarafından kaleme alınmış kıraat kaydı, 216b.
25. Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) *Firdevsü'l-bikme*'sinden notlar, 217a-218a.¹⁷⁸
26. Devâ' li'l-külenc, 218b-221b.

175 Merâgî tarafından 30 Receb 617'de (30 Eylül 1220) Erzincan'da istinsah edilmiştir.

176 Merâgî tarafından 22 Muharrem 617'de (29 Mart 1220) Halep Kalesi karşısındaki Seyfiyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir.

177 Merâgî tarafından 8 Zilhicce 618'de (23 Ocak 1222) Halep Kalesi karşısındaki Seyfiyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir. Büyük ihtimalle Abdülatîf el-Bağdâdî'ye aittir ve bilinen tek nüshadır.

178 Merâgî tarafından 1 Receb 617'de (1 Eylül 1220) Erzincan Medresesi'nde kaydedilmiştir.

27. “Fî hummâ'd-dem”, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'undan alıntı, 222a-222b.¹⁷⁹
28. “Faslun fi'l-Kânûn fi sakyî's-sekencübîn”, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'undan alıntı, 223a-223b.¹⁸⁰
29. “Fasl fi'l-buhûrât elletî tenfau'l-bevâsîr”, Ebû Saîd Mansûr b. İsa'nın (5./10. yüzyıl ortasında hayatta) *Akrabâzîn*'inden alıntı, 223b.
30. Tâceddin Ebû Muhammed Ali b. el-Hüseynî el-Bulgârî, *el-Muhtasar fi ma'rifeti'l-edviyeti'l-müfreda ve mâbiyyetihâ*, 224b-267a.¹⁸¹
31. Arapça ve Farsça Notlar, 267a-267b.

179 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, 4/59-60.

180 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, 4/43.

181 Ferağda, eserin imla yoluyla, 615 Zilkâde'sinin son on gününde (17-27 Şubat 1219), Musul'da şehir dışındaki Mücâhidiyye Hanı'nda telif edildiği söylenmiştir. Merâgî tarafından, 6 Şevval 619'da (13 Kasım 1222) Konya'da ikinci kez istinsah edilmiştir. Kullanılan ifadelerden müellifin sağ olduğu anlaşılmaktadır. Bu esnada Bulgârî de Konya'da olmalıdır. Eserin bilinen tek nüshasıdır.

Emîr Pâdişah'ın Hayatı ve *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Öz: Namazda müntesibi olduğu mezhep dışında farklı mezhebe mensup imama iktidâ meselesi erken dönemlerden itibaren tartışılan bir husus olmuştur. Mezheplerin konuya dair yaklaşımlarında abdest ve namazla ilgili dayandıkları delillerin farklı oluşu önemli bir faktör olmuştur. Özellikle abdesti bozan şeyler konusundaki anlayış farklılıkları, farklı mezhebe mensup imama iktidânın cevâzi hususunda tartışmaların ortaya çıkmasında önemli bir yere sahiptir. Zaman zaman mezhepler arasında yaşanan rekabet ve gerilimlerin etkisiyle müntesiplerin konuya dair hassasiyetleri artmış, bu durum bir mescitte ayrı ayrı cemaatlerin teşekkül etmesine sebep olmuştur. Böylece farklı mezhebe iktidâ meselesi farklı zamanlarda dönemin önemli konularından biri haline gelmiş ve konuya dair eserlerin kaleme alınmasına zemin hazıramıştır. Mekhûl en-Nesefî'nin rivayetinde olduğu gibi kurucu imama nispet edilen görüşler, mezhep içerisinde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına ve mezhepler arası ihtilafların derinleşmesine yol açmıştır. Bazı fakihler ise namazın, İslam toplumu üzerindeki birleştirici ve bütünleştirici etkisine vurgu yaparak hangi mezhebe mensup olursa olsun imama kayıtsız olarak tabi olunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Hanefî fakihî Emîr Pâdişah da konuyla ilgili *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* isimli bir eser telif etmiştir. Eser, mahtut olup herhangi bir çalışmaya konu edilmemiştir. Müellif, farklı mezhebe mensup imama iktidâ konusunu ele aldığı bu eserde mezhep içerisinde ortaya çıkan farklı görüşleri ve dayandıkları delilleri ortaya koymuştur. Biz de bu çalışmamızda mezkûr risaleyi esas alarak konuya dair mezhep içerisindeki görüşlerin ve dayanaklarını tespit ve tahlile çalıştık. Muhteva tahliline tabi tuttuğumuz eserin daha sonra tahkikli neşrini gerçekleştirdik. Çalışmada rivayet ve metin analizinin yanı sıra betimleme ve mukayese yöntemlerine müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, İktidâ, Cemaatle Namaz, Emîr Pâdişah

The Life of Emîr Pâdişah and the Analysis and Evaluation of His Work Titled “*Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye*”

Abstract: The issue of ruling on an imam who belongs to a sect other than the one he belongs to in prayer has been a matter of debate since the early periods. The different evidences on which the sects relied on regarding ablution and prayer have been an important factor in their approaches

to the issue. In particular, the differences of understanding about the things that vitiate ablution have an important place in the emergence of discussions about the walām of the imam of a different sect. From time to time, due to the rivalry and tensions between the sects, the sensitivity of the adherents on the subject increased, which led to the formation of separate congregations in a mosque. Thus, the issue of ruling for different sects became one of the important issues of the period at different times and paved the way for the writing of works on the subject. As in the narration of Mekhül al-Nasafî, the views attributed to the founding imam led to the emergence of different approaches within the sect and deepened inter-sectarian conflicts. Some jurists, on the other hand, emphasised the unifying and integrative effect of prayer on the Islamic society and stated that the imam, regardless of which sect he belonged to, should be obeyed unconditionally. The Hanafî jurist Amîr Pâdishah wrote a work titled *Risâla ferîda fî iktidâ'i al-Hanafîyya bi al-Shafî'îyya* on the subject. The work is unique and has not been the subject of any study. In this work, the author, in which he deals with the issue of ruling the imam belonging to a different sect, has revealed the different opinions that emerged within the sect and the evidences on which they are based. In this study, we have tried to identify and analyse the views and bases of the sect on the subject based on the aforementioned treatise. We have subjected the work to content analysis and then made a critical edition of it. In addition to narration and textual analysis, description and comparison methods have been applied in the study.

Keywords: Islamic Law, Hanafî Madhhab, Shafî'i Madhhab, Iqtidâ', Congregational Prayer, Amîr Pâdishah

Giriş

Namazda farklı mezhebe mensup imama iktidâ meselesi erken dönemlerden itibaren tartışılan bir husus olmuştur. Mezheplerin farklı delillere dayalı bakış açılarından kaynaklı olarak abdesti bozan durumların mezhepten mezhebe değişiklik arz ettiği görülmektedir. Çeşitli dönemlerde konjonktürün etkisiyle yaşanan mezhep taassubu, farklı mezhebe mensup imama iktidâ konusunda ihtilafların yaşanmasına sebep olmuş, ulema arasında yaşanan tartışmalar, halk arasında da ayrışmaların yaşanmasına neden olmuştur. İlim adamları konuya dair mensubu olduğu mezhebin yaklaşımlarını kendi kanaatlerini de yansıtacak şekilde sistematik bir hüviyete büründürerek söz konusu tartışmalara katkı sağlayacak müstakil çalışmalar ortaya koymuşlardır. Böylece farklı mezheplere mensup fukahanın eserleri zengin bir birikim ve mirasın oluşmasına vesile olmuştur.

Mekhül en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği “*Bir kimse rûkûya giderken ve rûkûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsîd olur. Çünkü bu, amel-i kesîrdir. Bu durumda (ellerini kaldıran imama) iktidâ sahib değıldir*”¹ şek-

1 Rivayet için bk. Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'is-sağîr*, thk. Esedullah Muhammed Hanîf (Mekke: Ümmü'l-Kura

indeki rivayet çerçevesinde mezhebe muhalif imama iktidânın câiz olup olmadığına dair ilk tartışmalar 4/10. asırdan itibaren ortaya çıkmış, 8/14. yüzyıla gelindiğinde ise bu ihtilaflar artarak devam etmiştir. Bu sebeple söz konusu rivayeti merkeze alan lehte vealeyhte müstakil çalışmalar yapılmıştır.

Bu konuda yapılan modern çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ali el-Kârî’nin (ö. 1014/1605) konuya dair telif ettiği *Lisânü’l-ibtidâ fi beyâni’l-iktidâ* eseri üzerine 2015 yılında Adnan Memduhoğlu tarafından yapılan tahkik çalışmasıdır.² Eser üzerine yapılan bir diğer tahkik çalışması ise Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc’a ait olup, eser 2020 yılında Ammân’da basılmıştır.³ Necmeddin Güney de eseri bir bildiriye konu ederek farklı mezhebe mensup imama iktidâ konusundaki fikhî tartışmaları ele almıştır.⁴

Rahmetullah Es-Sindî’nin (ö. 993/1585) konuyla alakalı *Risâle fi Beyâni’l-İktidâ bi’ş-Şâfiyye ve’l-Hilâf fi Zâlik* eseri de Ahmet Aydın tarafından bir makaleye konu edilmiştir.⁵ Eser ayrıca Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc tarafından *Gâyetü’t-tabkik ve nihâyetü’t-tedkik fi’l-iktidâ bi’ş-Şâfiyye* ismiyle 2020 yılında tahkik edilerek Ammân’da basılmıştır.⁶ Aynı şekilde Kıvâmüddin el-İtkânî (ö. 758/1357) ile Ce-

- Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Doktora Tezi, 1423), 1/199-200; Burhâneddin (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Mâze el-Merginânî el-Buhârî, *el-Mubîtu’l-burbânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/207; Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-Înâye şerbu’l-Hidâye* (Beirut: Dârü’l-Fikr, ts.), 1/436; Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Signâkî, *en-Nibâye fi şerbi’l-Hidâye*, thk. Halid b. İbrahim Salih el-Muheyimîd (Mekke: Ümmül Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1436), 3/272; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Fetbu’l-Kadir* (Beirut: Dârü’l-Fikr, ts.), 1/436; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddül-mubtâr ale’l-dürri’l-mubtâr* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 2000), 1/625.
- 2 Bk. Adnan Memduhoğlu, “Molla Ali el-Kârî ve ‘el-İhtidâ fi’l-iktidâ’ Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2015), 227-270.
 - 3 Ebü’l-Hasen Nürüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Lisânü’l-ibtidâ fi beyâni’l-iktidâ*, thk. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî’l-Ulemâi li’d-Dirâsât, 2020).
 - 4 Necmeddin Güney, “Muhalik’in Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî’nin ‘İktidâ Risalesi’, Öze- linde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dâir Fikhî Tartışmalar”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ablakı*, ed. Ahmet Polat - Abdülcelil Bilgin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 3/545-559.
 - 5 Ahmet Aydın, “Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartış- malar ve Rahmetullah Es-Sindî’nin ‘Risâle fi Beyâni’l-İktidâ bi’ş-Şâfiyye ve’l-Hilâf fi Zâlik’ Adlı Risalesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/62 (2019), 1677-1689.
 - 6 Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, *Gâyetü’t-tabkik ve nihâyetü’t-tedkik fi’l-iktidâ bi’ş-Şâfiyye*, thk. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî’l-Ulemâi li’d-Dirâsât, 2020).

maleddin el-Konevî'nin (ö. 770/1369) konuyla ilgili risaleleri de, Adem Çiftci tarafından ayrı makalelere konu edilmiş, akabinde de risalelerin tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir.⁷

İşte bu çalışmalardan birisi de Osmanlı dönemi Hanefî fakihlerinden aslen Horasanlı olup Mekke'de mukim Emîr Pâdişah'ın (ö. 987/1579) telif ettiği *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* isimli eserdir. Eserin mahtut oluşu ve üzerine herhangi bir tahkik ya da akademik bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu eseri neşretmeye sevk etmiştir. Telif ettiği eserler ile Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yere sahip olan müellifin tanınması ve risalenin neşredilerek ilgililerin idrakine sunulması ve bu alandaki tartışmalara küçük de olsa bir katkı yapması amaçlanmıştır.

Bu eserde müellif, Hânefî birinin Şâfiî imama iktidâsının sahih olup olmayacağı ve herhangi bir mescitte cemaatle namaz kılınırken Hanefî birinin bu cemaate tâbi olup olamayacağına dair hususları ele almak için bu risaleyi telif etmiştir.

Biz de çalışmamızda söz konusu risaleyi inceleyip değerlendireceğimiz daha sonra da tahkikli neşrini gerçekleştireceğiz.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Muhammed Emîn b. Muhammed el-Hüseynî el-Horasânî el-Buhârî el-Mekkî'dir.⁸ Müellifin hayatına dair bilgiler oldukça sınırlı olup yok denecek kadar

7 bk. Adem Çiftci, "Kivâmüddin el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 1-73; Adem Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 155-180.

8 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1941), 1/156, 193, 293, 358, 450, 2/1260; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/249; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 6/41; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 14/41; Şa'ban Muhammed İsmail, *Usulü'l-fıkıh: Târibubu ve ricâlübü* (Riyâd: Dâru'l-Mirrih, 1981), 474; Ferhat Koca, "Emîr Pâdişah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/143; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yay., 2013), 268.

azdır. Ancak İbnü’l-Hümâm’ın usûl eseri *et-Tabrîr* üzerine yazdığı *Teysîrü’t-Tabrîr* isimli şerhinin mukaddimesinde “neseben Hüseyin”, “mezheben Hanefî”, “mevliden Horasânî”, “menşe’ en Buhârî”, “muvattânen Mekki” olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgilerden hareketle müellifin, Hz. Hüseyin’in soyundan geldiği, Hanefî mezhebine mensup olduğu, Horâsan’da doğup büyüdüğü, eğitim için Buhârâ’ya gittiği, uzun yıllar Mekke’de ikamet ettiği anlaşılmaktadır.⁹

Emîr Pâdişah, bugün İran sınırları içerisinde yer alan Meşhed’de vefât etmiştir. Müellifin ölüm tarihini bazı kaynaklar 972/1564 olarak kaydetmekle birlikte¹⁰ büyük çoğunluk ise 987/1579 kabul etmektedir.¹¹ Kâtip Çelebi’nin müellifin, Sü-yûtî’nin *Târîbu’l-hulefâ’* sına yazdığı ihtisarını 987 (1579);¹² Muhammed Pârsâ’nın tasavvufa dair *Faslü’l-bitâb* isimli eserinin Farsçadan Arapçaya tercümesini ise 7 Recep 987 (1579) yılında tamamlandığına dair vermiş olduğu bilgiler ikinci görüşün doğruluğunu teyit etmektedir.¹³

Müellifin fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf, tarih ve dil bilimleri alanında yazmış olduğu eserler, İslâmî ilimlerin farklı alanlarındaki yetkinliğini ve üretkenliğini göstermektedir. Yazdığı eserlerde kullandığı dillerden hareketle Arapça, Farsça ve Türkçe bildiği anlaşılmaktadır.¹⁴

1.2. Eserleri

Müellifin farklı alanda telif ettiği irili ufaklı on altı eseri tespit edilebilmiştir.

- 9 bk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teysîrü’t-Tabrîr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351/1932), 1/2. Ayrıca bk. Şa’ban İsmail, *Usulü’l-fıkıh*, 474; Ebu’t-Tayyib Mevlüd es-Serîrî es-Sûsî, *Mu’cemü’l-usûliyyîn* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 432; Koca, “Emîr Pâdişah”, 11/143; Hadi Ensar Ceylan, “Emîr Pâdişah”, *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 16 Ekim 2024).
- 10 Zirikli, *el-A’lâm*, 6/41; Sûsî, *Mu’cemü’l-usûliyyîn*, 432.
- 11 İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, 2/249; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 14/41; Şa’ban İsmail, *Usulü’l-fıkıh*, 474; Koca, “Emîr Pâdişah”, 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 268.
- 12 bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/293.
- 13 bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1260.
- 14 Şa’ban İsmail, *Usulü’l-fıkıh*, 474; Koca, “Emîr Pâdişah”, 11/143.

1.2.1. *Teysîrû't-Tabrîr*

İbnü'l-Hümmam'ın fıkıh usulü alanında telif ettiği *et-Tabrîr* isimli eseri üzerine yazılan iki şerhinden biri olan *Teysîrû't-Tabrîr*'in müellifin mukaddimedeki "... *Bu yüzden kalktım ve ciddiyetle paçaları sıvadım. Allah'ın Yüce Evi'nin komşuluğundan yardım dileyerek -Allah onun şeref ve yüceliğini artırsın- öyle bir çöle/sabaya girdim ki, daba önce hiçbir yolcu izlerini takip etmek için onu geçmemiş, hiçbir su arayan onların haberlerini takip etmek için su kaynaklarına uğramamıştı*" şeklindeki ifadelerinden hareketle Mekke'de yazıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵

İbn Emîru Hâcc'ın (ö.879/1474) *et-Tabrîr* üzerine daha önce yazdığı *et-Tabrîr ve't-tabbîr* isimli şerh ile müellifin şerhi mukayese edildiğinde Emîr Pâdişah'ın bu şerhi özetleyip sadeleştirmekle yetindiği ve söz konusu şerhe ve şârihe herhangi bir atıf yapmadığı kaydedilmekle¹⁶ birlikte Emîr Pâdişah'ın *et-Tabrîr*'in anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla metinde geçen ifadeleri dilbilimsel açıdan ele alması, kavramların sarf ve nahiv tahlillerine ağırlık vermesi *et-Teysîr*'i İbn Emîru Hâcc'ın şerhinden ayıran özellik olarak öne çıkmaktadır.¹⁷ Müellif'in şu ifadeleri de bu tespiti desteklemektedir: "*Ömrümün en güzel zamanlarını onun (et-Tabrîr'in) sorunlarını çözmek için harcadım. Tüm çabamı kapalı noktaları açmaya sarf ettim. Açıklama ve düzeltme konusunda aşırıya gittim. Açık olanla yetindim. Sıkıcı ve gereksiz uzatmalar-dan kaçınmak için sözü ne uzun ne de kısa tuttum. Orta bir yol izledim.*"¹⁸

Müellif ayrıca eserini alanın uzmanlarının huzurunda ve derslerde müzakere ettiğini, böylece hataları düzelterip kolaylaştırmak amacıyla değişiklikler ve düzenlemeler yaptığını kaydetmektedir.¹⁹

Kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eser, 1350-1352/1931-1932 yıllarında Kâhîre'de dört cilt halinde basılmıştır.²⁰

15 Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tabrîr*, 1/3. Ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/156, 358; Sûsî, *Mu'cemü'l-usûliyyîn*, 432; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

16 bk. Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

17 Şa'ban İsmail, *Usulü'l-fıkıh*, 474; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143; Hadi Ensar Ceylan, "Emîr Pâdişah", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 16 Ekim 2024).

18 Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tabrîr*, 1/3.

19 Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tabrîr*, 1/3.

20 bk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tabrîr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351/1932).

1.2.2. *Şerbu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*

Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200'den sonra) İslâm miras hukukuna dair yazmış olduğu *el-Ferâizü's-Sirâciyye* isimli eseri üzerine müellif yazdığı bir şerhtir.²¹ Eser mahtut olup Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, 1102; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi, 1090 ve Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B2589 numarada kayıtlı olan üç yazma nüshası bulunmaktadır.

1.2.3. *Necâbu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*

Müellifin fıkıh usulüne dair telif etmiş olduğu bu eser kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak Brockelmann eserin bir nüshasını kaydetmektedir.²²

1.2.4. *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye*

Bu eser çalışmanın merkezini oluşturduğu için ilgili bölümde incelenecektir.

1.2.5. *Hâşiye alâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*

Beyzâvî'nin (ö. 685/1236) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* isimli meşhur tefsiri üzerine müellifin yazmış olduğu haşiyedir. Müellif, *Envârü't-tenzîl*'in Nisâ sûresinin sonuna kadarki kısma haşiye yazmıştır.²³ Eserin yazma eser kütüphanelerinde tespit edilen on tane yazma nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, 192; Şehid Ali Paşa, 193; Kılıç Ali Paşa, 114; Yenicami, 129; Murad Molla, 219; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi, 113; Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa, 181 ve 182/06; Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 HK 282/1 numaralarda kayıtlı olan nüshalardır.

21 Koca, "Emir Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 268; Abdurrahman Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhirin Dönemi Ferâiz Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 147-192 168.

22 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1937-1942), 2/583. Ayrıca bk. Koca, "Emir Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 268; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 388.

23 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/193; Koca, "Emir Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 269.

1.2.6. *Tefsîru sûreti'l-Fetih*

Fetih sûresinin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu hususundaki tartışmaları elen alan eserin,²⁴ kütüphanelerde kayıtlı pek çok nüshası bulunmaktadır. Onlardan bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 170; Yeni Cami, 1182/5; Fatih, 276; Hasan Hüsnü Paşa, 65/59; Nuruosmaniye Kütüphanesi, 318; Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 114/2; Ulucami, 443/1; Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/2; Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 282/2.²⁵

1.2.7. *Risâle fi'l-es'ileti'lletî ursilet min Mekke ilâ Hindûşâh*

Eser *Envârü't-tenzîl ve Tefsîrü'l-Celâleyn* gibi eserlerde yer alan yorumlarla bazı âyetlere getirilen izahlar hakkında müellife yöneltilen sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır.²⁶ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 316/7 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

1.2.8. *Risâle fi heli'l-besmele mine's-suver em lâ*

Sûrelerin başında bulunan besmelenin o sûreye dâhil olup olmadığı hususunda ortaya çıkan tartışmaları konu edinen bir risaledir.²⁷ Eserin Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/31 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

1.2.9. *Risâle fi beyâni enne'l-ħacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*

Müellif bu eserini, makbul bir haccın sadece küçük günahların affedilmesine vesile olacağına dair bazı Şâfiîler tarafından ileri sürülen görüşe reddiye olarak telif etmiş; söz konusu görüşün aksine şirk hariç mebrûr ve makbul bir haccın bütün günah-

24 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/450; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

25 Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 282/2 numaradaki nüsha Kütüphane kataloğuna sehven *Tefsîru sûreti'l-Fâtîha* şeklinde kaydedilmiştir. Ancak eserin 157a varlığında eserin Fetih sûresinin tefsiri olduğu müellif tarafından açıkça belirtilmiştir. Bu sebeple olsa gerek Ahmet Özel de bu kaydı esas alarak müellifin *Tefsîru sûreti'l-Fâtîha* şeklinde bir eseri olduğunu ifade etmiştir. bk. Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 269.

26 Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

27 Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

lara keffâret olacağını ispat etmeye çalışmıştır.²⁸ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 392/8; Fatih, 1658/1; Reisülküttab, 1206/1; Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B7920/1; Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 443/2; Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 182/7; Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/3; Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 816/2 numarada kayıtlı pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.

1.2.10. *Risâle fi beyâni’l-hâsıl bi’l-masdar*

Masdarların yapısı, ism-i fâil ile ism-i mefûlden farklarını nahiv, usul ve kelâm konularından örnekler vererek inceleyen bir eserdir. Kütüphanelerde elli beşin üzerinde yazma nüshası tespit edilmiştir.²⁹ Bunlardan bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3748/3; 3785/3; Laleli, 3030/15; Fatih, 1658/3; Şehid Ali Paşa, 1807/2; Hüsrev Paşa, 754/2; İsmihan Sultan, 254/7; Hasan Hüsnü Paşa, 1481/5; Hamidiye, 813/4; Kılıç Ali Paşa, 1024/41; Manisa Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 747/3; 6542/5; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1254/3; Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 551/1; 705/12; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V3230/7.

1.2.11. *el-Ferîde fi tabkiki harfi kad*

İbnü’l-Hâcib’in *el-Kâfiye*’sinde “hal” konusunu incelerken “kad” harfi hakkında ileri sürdüğü görüşleri açıklayan bir risâle olup³⁰ eserin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1658/4; Reisülküttab, 1206/4; Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B7920/4; Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/6.

28 Koca, “Emir Pâdişah”, 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 269.

29 Koca, “Emir Pâdişah”, 11/143. Murat Tala, bu risale merkezli bir çalışma yapmış ve çalışmanın sonunda eserin tahkikini gerçekleştirmiştir. Bk. Murat Tala, “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl Bi’l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişah’ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2019), 359-393.

30 Koca, “Emir Pâdişah”, 11/143. Eser Mahmud Hilal tarafından tahkik edilmiştir. Bk. Mahmud Hilal, “*el-Ferîde fi tabkiki harfi kad* Adlı Eserin Tahkiki”, *Filoloji Alanında Uluslararası Araştırmalar I*, ed. Saffet Cengiz (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022), 49-68.

1.2.12. *Tercemetü Fasli'l-bitâb*

Muhammed Pârsâ'nın tasavvufa dair *Faşlü'l-bitâb* adlı Farsça eserinin Arapça tercümesi olup 7 Receb 987 (1579) yılında tamamlanmıştır.³¹ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 1289; Fatih, 2752; Murad Molla, 1250; Damad İbrâhim Paşa, 737. numarada kayıtlı dört nüshası tespit edilmiştir.

1.2.13. *Mubtasaru Târîhi'l-hulefâ*

Süyûtî'nin *Târîhu'l-hulefâ* isimli eseri üzerine müellifin yaptığı bir ihtisar çalışmasıdır. Eserin yazımı 987 (1579) yılında tamamlanmıştır.³² Müellif bazı konularda gerekli gördüğü kendine ait açıklamaları da eklemek suretiyle eseri vücuda getirmiştir.³³ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 4344 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

1.2.14. *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*

Hadis usulü alanında Zeynüddin el-İrâkî'nin manzum olarak kaleme aldığı eserin şerhi olarak hazırlanmıştır. Eserin telifi Ramazan 972'de (1564) Mekke'de tamamlanmıştır.³⁴ Kütüphane kayıtlarında eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 329; Şehid Ali Paşa, 340 numarada iki nüshası bulunmaktadır.

1.2.15. *Tabrîrât ale'l-Mutavvel*

Eser Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) dil, belagat ve edebiyat üzerine yazdığı *el-Mutavvel* isimli eserine İsmüddin el-İsferâyî'nin (ö. 945/1538) tarafından yazılan haşiye üzerine bir tahrîrât/ta'likât çalışmasıdır. Kaynaklarda müellife ait böyle bir esere yer verilmemektedir. Ancak Konya Yazma Eserler Bölge Kütüphanesi BY4524/2 numara-

31 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1260; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 269.

32 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/293; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 269.

33 Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143.

34 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/293; Koca, "Emîr Pâdişah", 11/143; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 269.

rada kayıtlı olan nüshanın 119a varağında eserin ismi *Tabrîrât ale'l-Mutavvel* şeklinde kaydedilmekte olup mukaddimedede eserin Emîr Pâdişah tarafından telif edildiği bilgisi yer almaktadır.³⁵ Eserin Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi 637/1 numarada kayıtlı bir nüshasında ise *Hâşiye ale'l-Îsâm alâ Seyyidi'l-Mutavvel*; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 1776 numarada kayıtlı nüshasında ise *Ta'likât ale'l-Mutavvel* ismi yer almaktadır. Her iki nüshanın mukaddimesinde de eserin Emîr Pâdişah tarafından yazıldığı ifade edilmektedir.

1.2.16. *Şerhu Tâ'iyyeti İbn Fâriz*

Müellifin mutasavvıf ve şâir İbnü'l-Fâriz'ın (ö. 632/1235) cezbe halindeyken söylediği ve daha sonra derlenerek divan haline getirilen *et-Tâiyyetü'l-kübrâsı* üzerine yazdığı bir şerhtir. Kaynaklarda müellife böyle bir eser nispet edilmemektedir. Ancak Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 810 numarada kayıtlı olan nüshanın mukaddimesinde eserin Emîr Pâdişah tarafından telif edildiği bilgisi yer almaktadır.³⁶

Kütüphane kataloglarında Emîr Pâdişah adına başka eserler de kaydedilmiştir. Ancak bunların nispetini kesinleştiremediğimiz için burada zikretme gereği duymadık.

2. *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* İsimli Eserin Özel-likleri

2.1. Eserin Müellife Nispeti

Yazma nüshaların zahriyyelerinde "*Risâletün ferîdetün fî iktidâi'l-Hanefiyyeti bi's-Şâfiyyeti* li hatimetü'l-muhakkikîn es-Seyyid eş-Şerîf Şemsüddîn Muhammed Emîn el-Buhârî eş-şüheyr bi-Emîr Pâdişah teğammedehüllahü bi rahmetihi" Amîn³⁷ şeklinde yer alan bu ve buna benzer ifadeler eserin müellife nispetini kesinleştirmektedir.

35 bk. Emîr Pâdişah, *Tabrîrât ale'l-Mutavvel* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Kütüphanesi, BY4524/2), 119b.

36 bk. Emîr Pâdişah, *Şerhu Tâ'iyyeti İbn Fâriz* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 810), 2b.

37 Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Kayseri: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268a (رسالة فريدة في اقتداء الحنفية باشافعية) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih Nüshası, 1658/2), 14a (رسالة فريدة في اقتداء الحنفية باشافعية لخاتمة)

2.2. Eserin Telif Sebebi

Emîr Pâdişah, Hanefî mezhebine müntesip birinin birinin Şâfiî imama iktidâsının câiz olup olmadığına, Mescid-i Haram ya da bir başka mescitte Şâfiî bir cemaat oluşmuşsa bu cemaate tabi olunup olunamayacağına dair kapalı hususları açığa çıkarmak için bu risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.³⁸

2.3. Eserin Üslup ve Muhtevası

Müellif eserini mezhebin önemli kaynaklarına referanslarda bulunmak suretiyle telif etmiş, alıntı yaptığı kaynaklara bazen müellifin bazen de doğrudan eserin ismini zikrederek müracaat etmiştir. Müellifin zaman zaman zaman zaman (قُلْتُ) “şöyle dersin”, (قُلْتُ) “şöyle derim” şeklinde gelmesi muhtemel itirazlara soru-cevap yöntemiyle cevaplar verdiği görülmektedir.

Eserin muhtevasına gelince müellif, Hanefî muktedînin Şâfiî imama iktidâsının câiz olup olmayacağı meselesini dört başlık altında ele almıştır. Bu başlıklar şunlardan oluşmaktadır:

- i. İktidânın câiz olup olmadığı
- ii. İktidânın câiz kabul edilmesi durumunda kerâhetin bulunup bulunmadığı
- iii. Kerahet (söz konusuysa) tahrir mi tenzih mi ifade ettiği
- iv. Kerahetin söz konusu olmadığı varsayıldığında iktidânın hangi durumda daha efdal olduğu³⁹

İktidânın câiz olup olmadığı başlığı altında müellif, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) Mekhûl en-Nesefî rivayetini esas alarak Hanefî birinin intikal tek-

(المحققين السيد الشريف شمس الدين محمد بن أمين البخاري الشهير بأمر بادشاه تغمده الله برحمته، أمين هذه رسالة في اقتداء الحنفية باشافعية لسيدنا ومولانا السيد محمد أمين البخاري) (7920/2), 12a (Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B7920/2), 131a (باشافعية لمولانا المرحوم شمس الدين محمد أمين البخاري المدعو بأمر بادشاه روح الله رحمة الله، أمين هذه رسالة في اقتداء الحنفية باشافعية تأليف العلامة المحقق والفقهاء المدقق مفتي بلد الأمين السيد الشريف محمد) (Mekke Kütüphanesi'ndeki nüshada da (أمين الدين الشهير بأمر بادشاه الحنفي البخاري نزيب مكة المشرفة رحمه الله) kaydı bulunmaktadır.

38 bk. Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268b.

39 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268b-269a.

birleri esnasında ellerini kaldıran Şâfiî imama iktidâsının câiz olmadığı yönündeki görüşe yer verdikten sonra, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) söz konusu rivâyeti şâzz kabul ettiği ve Şâfilerin arkasında namaz kılmanın câiz olduğunu benimsediğine dair hükme yer vermiştir.

Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) iktidânın câiz olabilmesi için muhalif mezhebe mensup imamın mutaassıp ve imanında şüphe içerisinde olmaması, abdesti bozan ve namaza mâni olan necis şeyler, başın meshi, vitir namazını ikinci rekatta selamla bölmeme gibi ihtilâflı konularda ihtiyatlı olması şartıyla kayıtladığını ifade etmektedir.⁴⁰ Daha sonra Cesssâs'ın (ö. 370/981) değerlendirmelerine yer veren müellif, onun konuya dair yaklaşımlarından iktidânın câiz olduğu görüşünü benimsediğini kaydetmektedir.⁴¹ Bu görüşlere yer verdikten sonra müellif, Mekhûl rivayetiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Böylece, mutlak olarak iktidânın caiz olmadığına dair rivayetin hem rivayet hem de dirayet açısından itibar görmediği anlaşılmıştır. Çünkü bu görüş şâzz kabul edilmiş ve tercih edilen görüşe göre amel-i kesîr, elleri kaldırmayı kapsamayacak şekilde yorumlanmıştır." İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) *ez-Zebîratü'l-fetâvâ'sı* ile Kırk Emre'nin (ö. 880/1476) *Câmi'u'l-fetâvâ'sında* elleri kaldırmanın namazı bozmayacağı yönündeki görüşlerine⁴² işaret eden müellif namazı bozan, namazda ibadet olarak bilinmeyen şeydir. Vitir ve bayram namazlarında ise elleri kaldırmak icmâ ile sünnettir" diyerek bu konuda ortaya çıkan durumun ilginçliğine işaret etmektedir.⁴³

Ebû Bekir el-Haddâd'ın (ö. 800/1390) *es-Sirâcü'l-vehbâc* isimli eserine referansta bulunarak Hanefî fukahasının mezhebe muhalif olana iktidânın câiz olduğuna dair bazı meseleleri delil olarak zikrettiklerini, bunlardan birinin sabah namazında kunût yapana uyan kişinin durumu, diğerinin de cenaze namazında beşinci tekbiri getiren imama uyan cemaatin durumu hakkında olduğunu belirten müellif,

40 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 269a.

41 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 269a.

42 Burhâneddîn (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî el-Buhârî, *ez-Zebîratü'l-fetâva (ez-Zebîretü'l-Burbâniyye)*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019), 2/120; Muhammed b. Mustafa Kırk Emre el-Humeydî el-Karamanî, *Câmi'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2287), 27b.

43 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 269a-269b.

her iki konuda da kurucu imamların ihtilaf ettiğini, bu sebeple konunun içtihadı açık olduğunu⁴⁴ ifade etmektedir.⁴⁵

Cessâs'tan ictihada açık olan ihtilafli konularda, imamın ihtiyatlı davranmamasının iktidânın cevâzına engel olmadığına dair bir görüş nakledilmektedir. Mezhep/görüş farklılıklarının ilk dönemde ortaya çıkıp müctehid imamların son dönemlerine kadar artarak devam ettiğini; ancak kurucu imamlar döneminde Haremeyn-i Şerîfeyn ya da diğer camilerde her mezhebin kendine özel cemaatlerle ayrı ayrı namaz kılma uygulamasının bulunmamasının bu durumu teyit ettiğini kaydeden müellif, bu durumun müctehid imamların din konusundaki titizlikleri ve sahip oldukları geniş bilgilerle birlikte düşünüldüğünde, iktidânın mutlak olarak cevâzı hususunda adeta icmâ edilmiş olduğunu ifade etmektedir. Müellif, "Müctehid imamların zamanında mezheplere özgü makamların olmaması, her mezhebin ayrı cemaatle namaz kılmadığı anlamına gelmez, belki de vardı ama bize nakledilmedi" şeklinde bir itirazın yapılamayacağını; çünkü böyle bir şeyin, tüm şartlar uygun olmasına rağmen nakledilmemesinin -usûlde bilindiği üzere- adeta imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Müellif, Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Mustasfâ* isimli eserinde ve diğer eserlerde yer alan "Mukallit kendi mezhebinin -hata ihtimali bulunmakla beraber- doğru olduğuna; muhalif mezhebin görüşünün ise bunun tam tersi (yani doğru olma ihtimali bulunmakla birlikte hatalı) olduğuna inanır"⁴⁷ şeklindeki görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü bu görüş, efdal olan biri varken mefdûl olanı taklit etmenin caiz olmadığı görüşüne dayanır. Ahmed b. Hanbel ve bir grup âlim bu görüştedir. Ancak -bizim mezhebimiz de dahil olmak üzere- cumhur ulemâ, bunun caiz olduğu görüşündedir. Çünkü insanların, itiraz edilmeksizin her faziletli sahâbîye fetva sorduğu kesin olarak bilinmektedir. Zira kişiye düşen sadece ilim ehline sormaktır. Nitekim Allah (cc.) şöyle buyurmuştur: "Eğer bilmiyorsanız, bilgi sahibi

44 Ebû Bekir Ali b. Muhammed el-Haddâd, *es-Sirâcü'l-vehbâc* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1263), 87b.

45 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 269b.

46 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 270a-270b.

47 Alaeddin el-Haskefi, *Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'l-bihâr*, thk. Abdülmunim Halil İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/12; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1966), 1/48.

olanlara sorun" (Nahl, 16/43). Burada ilim ehlinin en bilgili olması şart koşulmamıştır.⁴⁸

Farklı mezhebe mensup imama iktidâ konusunda en faziletli görüşün, Müslümanlar arkasında namaz kılmanın geçerli olduğunu ifade eden müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*İyi ve kötü (muttakî ve günahkâr) her Müslümanın arkasında namaz kılınız*"⁴⁹ buyurduğunu dolayısıyla, bu durumda namazın geçersiz olduğunu söyleyebilmek için delil gerektiğini, oysa burada cemaatin, imamın hatalı olduğuna inanması dışında bir delil bulunmadığını, bunun ise delil olmaya uygun olmadığını belirtir. Müellif devamında: "Çünkü cemaat, buna rağmen imamın amelinin Allah katında geçerli olduğuna inanır. Zira müctehid, ictihadının kendisini götürdüğü şeyle amel etmekle emrolunmuştur. Bu ictihad hatalı olsa bile, emre uyduğu için ameli geçerlidir. Ona uyan kişinin ameli de geçerlidir. Zira bu konuda icmâ vardır. Allah katında geçerli olduğuna göre, neden bu itibarla ona iktidâ caiz olmasın!" diyerek itiraz edenlere cevap vermektedir.⁵⁰

Emîr Pâdişah, iktidânın câiz kabul edilmesi durumunda kerâhetin bulunup bulunmadığını bazı kaynaklara referansla incelemektedir. Müellif, *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de Şâfi mezhebine mensup bir imamın ihtilaflı konularda ihtiyatlı davranmaması durumunda arkasında namaz kılan kimsenin günahkâr olacağı şeklinde bir görüş olduğunu;⁵¹ *el-Kifâye* ve *Miftâhu's-Saâde*'de ise bunun mekruh olmakla birlikte câiz olduğuna dair bir görüşün bulunduğunu⁵² ifade etmektedir. *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*'de yer alan ve tercih edilen görüşe göre ise muktedirin bu durumları bilmemesi halinde, iktidâsı kerahet olmaksızın câizdir.⁵³ Çünkü asıl olan bunların olmamasıdır.⁵⁴

48 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 270b-271a.

49 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2004), 2/404.

50 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271a.

51 Fahreddîn Kâdîhan, *Fetâva'l-Hâniyye: Fetâvâ Kâdîhan*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/87.

52 Celâleddîn Şemseddîn el-Kurlânî, *el-Kifâye Şerbu'l-Hidâye* (Kazan: el-Matbaatü'l-İmparatoriyye el-Kâine, 1304), 1/157.

53 Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâva'l-Giyâsiyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321), 31.

54 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271b.

Kerâhet olduğunu iddia edenlerin kastının ihtilaf konularına riayet ettiği kesin olarak bilinmediği durumlar olduğunu; eğer ihtilafı hususlara riayet ettiği biliniyorsa bu durumda kerahetin söz konusu olamayacağını ifade eden müellif, Şâfiî fakihî İbnü'l-İmâd el-Akfehî'sinin (ö. 808/1405) şöyle dediğini nakletmektedir:⁵⁵ “Şâfiî birinin Hanefî imama iktidâsının sahih olduğunu söylersek, bu mekruh mudur? Bu konuda iki görüş vardır: Eğer ‘mekruh değildir’ dersek, Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ‘tek başına kılmak daha faziletlidir’ demiştir. Başkaları ise ‘iktidâ daha faziletlidir’ demişlerdir.⁵⁶

Kerahet (söz konusuysa) tahrim mi tenzih mi ifade ettiği başlığı altında müellif, kerahet diyenlerin kastının tenzihî kerahet olduğunu ifade etmektedir. Müellif değerlendirmesine devamlı şunları söylemektedir: Çünkü *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*'de meşâyih'tan bazıları sabah namazında kunut okuyan, kiblemizden sapmayan, kan aldırma ve hacamat gibi durumlarda abdest alan birisinin arkasında namaz kılmanın daha evla olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷ Bunun anlamı, namaz kılmak evlâ olana aykırıdır ve bu da tenzihî kerahetin anlamıdır. Meşayih ulemanın görüşlerinin arasını mümkün olduğunca telif etmek/uzlaştırmak fakihlerin benimsediği bir esastır. *Fetâva'l-Hâniyye*'de geçen ‘günahkâr olur’ ifadesi fakihlerin kerahetten tenzihî keraheti kastettiklerini de destekler. Tahrimî kerahet, ancak zannî bir delil bulunması durumunda sabit olur. Şâfiî imamın ihtilafı konularda ihtiyatlı davranması durumunda ise zannî bir delil bulunmaz.⁵⁸

Kerahetin söz konusu olmadığı varsayıldığında iktidânın hangi durumda daha efdal olduğuna gelince, Hanefî'nin Hanefî'ye uyması, aynı mescitte Şâfiî cemaat namaza başlamamışsa daha evlâdır. Eğer Şâfiî cemaat daha önce namaza başlamışsa, Şâfiî'ye uymak daha faziletlidir. Hatta uymayıp namazı geciktirmek mekruhtur. Çünkü bir mescitte cemaatin tekrarlanması bize göre mekruhtur. Ancak ilk cemaat o mescidin ehli değilse, o zaman ikinci cemaatle namaz kılınabilir. Bunda kerahet yoktur. Aynı şekilde ilk cemaat kerahet üzere namaz kılınmışsa bu durumda da ikinci cemaat ile kılınabilir.⁵⁹

55 Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. el-İmâd el-Akfehî, *el-Kavli't-temâm fi abkâmi'l-me'mûm ve'l-imâm*, thk. Mustafa Âşûr (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, 1989), 133.

56 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271a.

57 Hatîb, *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*, 31.

58 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271b-272a.

59 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 272a.

İhtilafı konulara riayet eden Şâfiî imamın arkasında namaz kılmak kerahetsiz câizdir. Rivayet edildiğine göre Ebû Yûsuf, eğer (ikinci) imam ilk imamın durduğu yerde durmayıp mescidin farklı bir köşesinde namaz kıldırırsa, mescitte tekrar namaz kılınmasında bir sakınca görmemiştir. Ancak makbul ve mutemed olan görüş ilki, yani Şâfiî imama uyulması gerektiği yönündeki görüştür.⁶⁰ Müellif daha sonra farz namaza başladığında nafîle namaz kılıyor olsa bile hemen o cemaate dahil olunması gerektiğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere yer vererek, cemaate dahil olmayı Hanefî cemaati beklemenin mekruh olduğunu, bunun cemaate sırt çevirmek ve tercih edilen görüşe göre cemaatlerinde kerahet bulunmayan Müslümanlara muhalefet etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁶¹

Müellif, cemaate dahil olma konusundaki hadisleri değerlendirerek sözlerini şu şekilde tamamlar: "Bu hadisleri zâhiri anlamlarına hamledersek, mescide gelen bir kimsenin Müslümanlar tarafından teşekkül ettirilen cemaatle namaza katılmasının vâcib olduğunu; zâhiri anlamından sarfî nazar edilmesi durumunda ise kuvvetli bir sünnet olan cemaatle namazın terk edilmesi sebebiyle o kişinin günahkâr olacağını ifade eder. Şüphesiz ki, bu derece vurgulanmasının sebebi sadece nafîle ibadete teşvik değil, aynı zamanda Müslüman cemaatine muhalefet etmekten kaçınmaktır. Ayrıca, Allah (cc), yüce kelimasında peygamberlerini hayırlı işlerde yarışmaları sebebiyle övmüştür. Vakit keskin bir kılıçtır, ömre güven olmaz. Müminin her nefesini dünyadan son nefesi gibi sayması, sonucunu değerlendirmesi ve Allah Teala'nın kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmekle arasına engellerin girmemesi gerekir. Geciktirmede afetler vardır. Dört imama ve onlara tâbi olanlara karşı hüsnü zan beslemek, cemaatle namazın en büyük hikmetlerinden birinin müminlerin kalplerinin birleşmesi olduğunu, ayrılık olmaması gerektiğini bilmek gerekir. Çünkü rahmet ancak o zaman iner. Taassup, muhakkiklerin açıkça belirttiği gibi fasıklıktır. Bunun bir kısmı imamlara dil uzatmaya ve onları eleştirmeye yol açar ki bu, Allah korusun, küfre götürür. Yardım, hidayet ve başarı Allah'tandır."⁶²

60 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 272a.

61 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 272a-273a.

62 Emîr Pâdişah, *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 273a-273b.

2.4. Yazma Nüshaların Özellikleri

Kütüphane kataloglarında eserin -biri yurt dışında diğerleri Türkiye'deki kütüphanelerde kayıtlı- beş yazma nüshasını tespit edebildik. Bunlar içerisinde müellif nüshası bulunmamaktadır.

2.4.1. Ragıp Paşa Nüshası

Kayseri Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 155/4 numarada kayıtlı olan eserin adı kütüphane katalogunda *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye* şeklinde kaydedilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış olan eser, 21 satırdan oluşmakta olup mecmua içerisinde 268b-274a arasında yer almaktadır. Varak numaralandırmaları yapılırken 269 numarası sehven iki defa yazıldığı için kütüphane katalogunda bitiş varak numarası 273a olarak kaydedilmiştir. Eserin müstensihî, istinsah tarihi ve yerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak mecmuanın başında istinsah tarihi 1020 (1611/1612) olarak belirtilmiştir. Bu da müellifin vefatından yaklaşık otuz sene sonra istinsah edildiğini göstermektedir. Yazı karakterlerine bakıldığında mecmuanın aynı müstensihîn elinden çıktığı görülmektedir. Bu sebeple mevcut nüshalar içerisinde en eski nüsha budur. Ayrıca mecmua üzerinden vakıf ve temellük kaydı bulunmaktadır. En eski nüsha olması nedeniyle tahkik metninde bu nüsha esas alınmış ve metninde (,) harfiyle sembolize edilmiştir.

2.4.2. Mekke Nüshası

Mekke-i Mükerrreme'de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evinin bulunduğu yerde kurulu olan Mekke Kütüphanesi'nde kayıtlı olan nüsha olup, kütüphane kaydına dair elimizde bilgi bulunmamaktadır. Eser üzerinde müstensihî, istinsah tarihi ve yerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olan eser, 19 satırdan oluşmakta olup bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Risale başlığının yanına sonradan eklendiği kalem renginden de anlaşıldığına göre mecmuanın üçüncü risalesi olup toplam beş varaktan oluşmaktadır. Bu nüsha ile diğer nüshalar mukayese edildiğinde Mekke nüshasının mevcut diğer dört nüshadan ziyade/eksiklikler bakımından ayrıldığı, şayet müellif nüshası değilse -ki buna dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır- farklı bir kaynaktan istinsah edildiği görülmektedir. Tahkik metninde bu nüsha (؎) harfiyle sembolize edilmiştir.

2.4.3. Süleymaniye Kütüphanesi/Fâtih Nüshası

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 1658/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 12a-18b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 17 satırdan oluşmaktadır.

Eserin müstensihî, istinsah yeri ve tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (↪) harfiyle sembolize edilmiştir.

2.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi/Reisülküttap Nüshası

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Reisülküttâb koleksiyonunda 1206/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Risâle fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* adıyla kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınan eser, mecmua içerisinde 14a-21b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 13 satırdan oluşmaktadır.

Eserin müstensihî, istinsah tarihi bilinmemektedir. İstinsah yeri ise İstanbul olarak kaydedilmiştir. Tahkik metninde bu nüsha (↪) harfiyle sembolize edilmiştir.

2.4.5. Beyazıt Kütüphanesi/Beyazıt Nüshası

Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt koleksiyonunda B7920/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Risâle fî iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* ismiyle kaydedilmiştir. Eser nesih hattıyla kaleme alınmış olup, mecmua içerisinde 131b-135a varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 21 satırdan oluşmaktadır. Eserin müstensihî, istinsah yeri ve tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (↪) harfiyle sembolize edilmiştir.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

Çalışmanın inceleme kısmında İSNAD atıf sistemi 2. versiyon esas alınmış olup kaynakların gösterilmesinde dipnotlu sistem tercih edilmiştir. Arapça metnin tahkikli neşrinde ise İSAM tarafından benimsenmiş olan tahkik esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Emîr Pâdişah eserinde Hanefî birisinin Şâfiî imama iktidâsının câiz olup olmayacağı konusundaki mezhep içi yaklaşımlarla, bir mescitte mezhep farklılığından kaynaklı olarak iki ayrı cemaatin teşekkül etmesinin uygun olup olmayacağı konusunu ele almıştır. Müellif, Mekhûl en-Nesefî tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “*Bir kimse rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsid olur. Çünkü bu, amel-i kesîrdir. Bu durumda (ellerini kaldıran imama) iktidâ sahib değildir*” şeklindeki rivayeti esas alarak eserini şekillendirmiştir.

Müellif, Şâfiî imama iktidâ konusunda ortaya çıkan mezhep içi ihtilafların dayanağını oluşturan Mekhûl rivayeti hakkında yaptığı değerlendirmesinde “İktidânın caiz olmadığına dair rivayetin hem rivayet hem de dirayet açısından itibar görmediğini, söz konusu görüşün şâzz kabul edildiğini ve tercih edilen görüşe göre itikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın amel-i kesîr sayılmayacağını ifade etmiş, namazı bozan şeyin, namazda ibadet olarak bilinmeyen şey olduğunu; vitir ve bayram namazlarında ise elleri kaldırmanın icmâ ile sünnet olduğuna belirtmiştir.

Bu bağlamda müellif, namazın en büyük hikmetlerinden biri olan müminlerin kalplerini birleştirici ve bütünleştirici rolüne vurgu yaparak Müslüman cemaate sırt dönüp onlara muhalefet etmekten kaçınmanın önemine işaret etmektedir. Bu minvalde taassubun fîsk olduğu ve ondan uzaklaşılması gerektiği; zira taassubun Müslümanlar arasında ayrılık tohumlarının yeşermesine, birbirlerine karşı müsamaha, insaf ve nesâfet ölçülerinin yitirilmesine sebep olabileceği ve akabinde de kişiyi küfre kadar götürebilecek bir yönünün bulunduğunu ifade etmektedir. Müellif, görüş farklılıklarının ilk dönemden itibaren ortaya çıktığını ve müctehid imamların son dönemlerine kadar artarak devam ettiğini; ancak bu durumun müctehid imamlar döneminde Haremeyn-i Şerîfeyn ya da diğer camilerde her mezhebin kendine özel cemaatlerle ayrı ayrı namaz kılma uygulamasının yol açmadığını sabit oluşu ve müctehid imamların din konusundaki hassasiyetleri ve sahip oldukları geniş bilgiler birlikte düşünüldüğünde, muhalif imama iktidânın mutlak olarak câiz olduğu noktasında adeta icmâ edilmiş olduğunu ifade etmektedir.

Nüsha Resimleri



Kayseri TYEK. Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 155/4, vr. 268^b İlk Sayfa.



٢٧٤
فأهتدي • والحمد لله وحده • وصلى الله
على من لا نبي بعده • تمت بحمد الله
ومنته • أسكن الله مولفها فسيح جنته
• وأعاد عليهما من نعم ما ويزكته •
• إنه ولي الأفعال • والحمد لله على التمام •

رسالة في بيان الحاصل
• بالمصدر للاستاذ الأعظم •
• والعارف المفضل المكرم شمس الدين •
• محمد البخاري المشهور بابن •
• تلخيصه الله برحمته •
• فسيح جنته •
• آمين •

بل الاجترار عن مخالفة جماعة المسلمين
وأيضا مدح الله تعالى البنية باهم
كانوا يسارعون في الخيرات والوقت
سيف قاطع والعمى الاعتقاد عليه والموت
ينبغي له ان يحسب كل نفس من اناسه
اخرهم من الدنيا ويقتنم عاقبته وعدم
حلوله الموانع بينه وبين ادا ما فرض
الله عليه وفي التأخيرات ويجسطن الظن
بالائمة الاربعة واتباعهم رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين ويعلم ان من
اعظم الحكر في صلاة الجماعة اختلاف
قلوب المؤمنين لا اختلاف فيهما فان
الرحمة انما تنزل عند ذلك والتعقب
فسبق كما صرح به المحققون وصده ما يروي
الي الطعن في الايمتة والقدح بهم وذلك
والعياذ بالله تعالى موذ الى الكفر وبالله
• القون والمدافنة والتوفيق •
• والله اعلم وصلى الله على سيد •
• محمد من القران اقتدي •
• وعلى اصحابه بحمد الله •
• وعلى من اقتدي •
• بهم •

Kayseri TYEK, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 155/4, vr. 274^a, Son Sayfa.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Lisânü'l-ihtidâ fi beyâni'l-iktidâ*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. Ammân: Merkezü Envârî'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020.
- Aydın, Ahmet. “Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah Es-Sindî'nin ‘Risâle fi Beyâni'l-İktidâ bi’ş-Şâfiyye ve'l-Hilâf fi Zâlik’ Adlı Risâlesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/62 (2019), 1677-1689. <http://dx.doi.org/10.17719/jjsr.2019.3175>
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-İnâye şerbu'l-Hidâye (Fethü'l-Kadir ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. Leiden: E.J. Brill, 1937-1942.
- Burhâneddîn el-Buhârî İbn Mâze, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Merginânî. *el-Muḥîṭü'l-burbânî fi'l-fıḳḳi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Burhâneddîn el-Buhârî İbn Mâze, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Merginânî. *ez-Zebîretü'l-fetâva (ez-Zebîratü'l-Burbâniyye)*. thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Ceylan, Hadi Ensar. “Emir Padişah”. *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 16 Ekim 2024. <https://islamdusunceatlası.org/emir-padisah/5442>
- Çiftci, Adem. “Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dair Risâlesi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 155-180. <https://doi.org/10.20486/imad.1361269>
- Çiftci, Adem. “Kivâmüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerekliğine Dair Risalesi”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 1-73. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10417376>
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vdğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2004.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî. *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi'ş-Şâfiyye*. Kayseri: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4, 268b-274a.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî. *Şerbu Tâ'iyyeti İbn Fâriz*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haracci, 810. 2a-106b.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî. *Tabrîrât ale'l-Mutavel*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Kütüphanesi, BY4524/2. 1191-194b.
- Güney, Necmeddin. “Muhâlif'in Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin 'İktidâ Risâlesi' Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fıkhî Tartışmalar”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tabammül Ablakı*. ed. Ahmet Polat - Abdülcelil Bilgin. 3/545-559. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Haddâd, Ebû Bekir Ali b. Muhammed. *es-Sirâcü'l-vehbâc*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya, 1263, 1a-430b.
- Haskefî, Alaeddin. *Dürrü'l-muhtâr Şerbu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'l-bibâr*. thk. Abdülmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

- Hatib, Dâvud b. Yûsuf. *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1321.
- Hilal, Mahmud. “*el-Ferîde fî tabkiki barfî kad* Adlı Eserin Tahkiki”. *Filoloji Alanında Uluslararası Araştırmalar I*. ed. Saffet Cengiz. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022. 49-68.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-mubtâr*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1966.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-İmâd el-Akfehîsî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed. *el-Kavlü't-temâm fî abkâmi'l-me'mûm ve'l-imâm*. thk. Mustafa Âşûr. Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, 1989.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kâdîhan, Fahreddîn. *Fetâva'l-Hâniyye: Fetâvâ Kâdîhan*. thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî. Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.
- Kırk Emre, Muhammed b. Mustafa el-Humeydî el-Karamanî. *Câmi'u'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2287. 1a-201b.
- Koca, Ferhat. “Emîr Pâdişâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kurlânî, Celâleddin Şemseddin. *el-Kifâye Şerhu'l-Hidâye*. Kazan: el-Matbaatü'l-İmparatoriyye el-Kâine, 1304.
- Memduhoğlu, Adnan. “Molla Ali el-Kârî ve ‘el-İhtidâ fî'l-iktidâ’ Adlı Risalesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 227-270.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yay., 2013.
- Siğnâkî, Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Halid b. İbrahim Salih el-Muheyimîd. Mekke: Ümmül Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1436.
- Sindî, Rahmetullah b. Abdullah. *Gâyetü't-tabkik ve nihâyetü't-tedkik fî'l-iktidâ bi'ş-Şâfiyye*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. Ammân: Merkezü Envâri'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî. *Mu'cemü'l-usûliyyin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Şa'ban İsmail, Muhammed. *Usulü'l-fıkıh: Târîhubu ve ricâlübü*. Riyâd: Dâru'l-Mirrîh, 1981.
- Tala, Murat. “Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsil Bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48/359-393. Aralık 2019.
- Yazıcı, Abdurrahman. “Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhirin Dönemi Ferâiz Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 11/22 (2013), 147-192.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.

B. Neşir (Tahkik)

رسالة فريدة في اقتداء الحنفية بالشافعية

/بسم الله الرحمن الرحيم^{٦٣}

[٢٦٨ظ]

الحمد لله الذي هدانا إلى الحنيفة^{٦٤}، السمحة الغراء، وشرح صدورنا لمتابعة^{٦٥} أصفياؤه من الأنبياء
والعلماء في طريقتهم المثلى، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد^{٦٦} أفضل الأنبياء، وعلى آله وأصحابه^{٦٧} خير
مَن بهم^{٦٨} يقتدى.

وبعد^{٦٩}، فهذه رسالة موجزة^{٧٠} في اقتداء الحنفية بالشافعية، وجماعتهم تنعقد بعد جماعة الشافعية في
مسجدٍ واحدٍ كما في الحرمين الشريفين وغيرهما، والكلام في تحقيق المقام، وكشف المرام في^{٧١} مراتب:

الأولى: جواز الاقتداء وعدمه.

والثانية: كراهية الاقتداء وعدمه على تقدير الجواز.

والثالثة: أنّ الكراهة تنزيه أو تحريم.

والرابعة: أنّ الاقتداء بأيهما أفضل على تقدير عدم الكراهة.

٦٣ + ربّ يسّر بالخير يا كريم.

٦٤ ب: الحنفية.

٦٥ م: بمتابعة

٦٦ - محمد.

٦٧ ب: وصحبه.

٦٨ - به.

٦٩ س، ب: أمّا بعد.

٧٠ م: موجزة.

٧١ م: في.

المرتبة الأولى: قال الشيخ الإمام^{٧٢} كمال الدين ابن الهمام أنه قال أبو اليسر: «اقتداء الحنفي بشافعي^{٧٣} غير جائز» لِمَا^{٧٤} روي^{٧٥} مكحول النسفي^{٧٦}: «أن^{٧٧} رَفَعَ اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه مفسدٌ؛ لأنَّه^{٧٨} عملٌ كثيرٌ. ^{٧٩} والمصنّف رحمه الله^{٨٠} يعني صاحب الهداية أخذ الجواز خلّفهم / من جهة الرواية وتقدم هذه لشذوذ تلك،^{٨١} وصرّح بشذوذها في النهاية،^{٨٢} والمختار في تفسير العمل الكثير: ما لو رآه شخص من بعيد ظنَّه^{٨٣} ليس في الصلاة. ومنهم من قيّد جواز الاقتداء بهم^{٨٤} كقاضي خان بأن لا يكون متعصبياً ولا شاكاً في إيمانه، ويحتاط في مواضع الخلاف بأن^{٨٥} يتوضأ من الخارج النجس، ويغسل ثوبه من المني، ويمسح برأسه في أمثال ذلك، ولا يقطع الوتر، ولا يخفى أن تعصّبهم إنّما يُوجب فسقه، ولا مسلم يشك في إيمانه، وقوله إن شاء الله للتبرك لا للشرط أو له باعتبار إيمان الموافاة.^{٨٦}

[٢٦٩و]

وذكر شيخ الإسلام^{٨٧}: «إذا لم يعلم منه هذه الأشياء يقيم يجوز الاقتداء به، والمنع^{٨٨} إنّما هو لِمَنْ شاهد ذلك.^{٨٩} وقول أبي بكر الرازي: «إن^{٩٠} اقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه

- ٧٢ ب- الإمام.
- ٧٣ م، ب: بالشافعي.
- ٧٤ ر+ م.
- ٧٥ م- روي.
- ٧٦ مكحول النسفي (٣١٨هـ/٩٣٠م)، مكحول بن الفضل النسفي، أبو مطيع؛ فقيه، من كتبه (الشعاع) في الفقه، و (اللؤلؤيات) في المواعظ، اختصرها علي بن عيسى النسائي، ومن المختصر نسخة بخطه في دار الكتب المصرية. وهو جد (ميمون المكحولي). انظر: الأعلام للزركلي، ٢٨٤/٧؛ معجم المؤلفين لكحالة، ٣١٩/١٢.
- ٧٧ م- أن.
- ٧٨ ب: ولأنه.
- ٧٩ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٦/١.
- ٨٠ م+ رحمه الله.
- ٨١ م: وتقدم هذه أي جواز الاقتداء لشذوذ تلك.
- ٨٢ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٦/١.
- ٨٣ م: ظنّ أنه.
- ٨٤ م+ بهم.
- ٨٥ م، س، ب: كان.
- ٨٦ م+ وقوله إن شاء الله للتبرك لا للشرط أو له باعتبار إيمان الموافاة.
- ٨٧ أي خواهر زاده. انظر. النهاية للسغاقي، ١١٤/٣.
- ٨٨ م+ منه.
- ٨٩ النهاية للسغاقي، ١١٤/٣؛ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٦/١.
- ٩٠ ف، س، ب: بأن.

بِقِيَّتِهِ؛ لِأَنَّ إِمَامَهُ لَمْ يَخْرُجْ بِسَلَامِهِ عِنْدَهُ لِأَنَّهُ مَجْتَهَدٌ فِيهِ، كَمَا لَوْ اقْتَدَى بِإِمَامٍ قَدْ رَعَفَ يَقْتَضِي صِحَّةَ
الاقْتِدَاءِ وَإِنْ كَانَ ٩٣ عِلْمٌ مِنْهُ مَا يَزْعَمُ بِهِ فِسَادَ صَلَاتِهِ بَعْدَ كَوْنِ الْفَصْلِ مَجْتَهَدًا فِيهِ. ٩٤ وَكَانَ شَيْخُنَا سِرَاجُ الدِّينِ ٩٥
يَعْتَقِدُ قَوْلَ الرَّازِيِّ أَنْتَهَى. ٩٦

وقد / علم بذلك عدم الاعتداد برواية عدم جواز الاقتداء مطلقاً من حيث الرواية والدراية لِمَا ذَكَرَ ٩٧ من
الشدوذ، وتفسير العمل الكثير على المختار بما لا يصدّق على رفع اليدين، وفي **الدخيرة** رفع اليدين لا يفسد
الصلاة، ٩٨ وكذا في **جامع الفتاوى**، ٩٩ لأنّ مفسدها ما لم ١٠٠ يعرف قرينة فيها، ورفع اليدين في الوتر والعيدين
سنّة كيف.

وقد ذكر العلامة أبو بكر ابن الحدّاد في **السراج الوهّاج** أنّه قد استدلّ أصحابنا على جواز الاقتداء بمن
خالّفنا في المذهب بمسائل، ١٠١ منها أنّه لو اقتدى بمن قنت ١٠٢ في الفجر، قال أبو حنيفة ومحمّد: «يَسْكُتُ
المقتدي ١٠٢ ولا يُتَابِعُهُ»، وقال أبو يوسف: «يُتَابِعُهُ لِأَنَّهُ ١٠٤ تَبِعَ لِإِمَامِهِ»، ١٠٥ وهو مُجْتَهَدٌ فِيهِ، وعندهما ١٠٦ يَتَّيَفُ
قائماً لِيُتَابِعَهُ ١٠٧ فيما يَجِبُ مُتَابَعَتَهُ فِيهِ، وعلى هذا إذا كَبُرَ خَمْسًا فِي الْجَنَازَةِ فَعِنْدَهُمَا لَا يُتَابِعُهُ فِي الْخَمْسَةِ،

- ٩١ م: لأنه.
٩٢ م+ قد.
٩٣ م- وإن كان.
٩٤ تبين الحقائق للزيلعي، ، ١٧١/١؛ البناء للعيني، ٥٠٢/٢؛ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٦/١.
٩٥ لعله سراج الدين أي قارئ الهداية.
٩٦ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٧/١.
٩٧ م: ذكرنا.
٩٨ **الدخيرة البرهانية** لعبد العزيز البخاري المرغيناني، ، ١٢٠/٢.
٩٩ **جامع الفتاوى** لقرق أمره الحميدي القرماني، ٢٧ظ.
١٠٠ م: لا.
١٠١ **السراج الوهّاج** للحدّاد، ٨٧ظ.
١٠٢ م: قنت.
١٠٣ م+ المقتدي.
١٠٤ ف: لا.
١٠٥ شرح **الجامع الصغير** للسرخسي، ٣٤و؛ شرح **الجامع الصغير** للصدر الشهيد، ٨و؛ شرح **الجامع الصغير** لقاضي خان، ٢١و-٢٢ظ.
١٠٦ م: ثمّ عندهما.
١٠٧ م: ويتابعه.

وإذا لم يتابعه؛ قال بعضهم: «يَسْكُتُ كيلاً يصير مخالفاً لإمامه فيما هو مشروع، وهو السلام»؛ وقال بعضهم: «يَسْلَمُ قبْلَهُ، والأصَحُّ أَنَّهُ / يَسْكُتُ»^{١٠٨} انتهى.

[٢٧٠و]

وفي كلام الشيخ رحمه الله^{١٠٩} اشعارٌ إلى^{١١٠} ترجيح جواز الاقتداء مطلقاً على التقييد بما ذكره قاضي خان وغيره؛ لأنه أفاد أن التعصّب فسقٌ، ولا شك أنّ الفسق لا يمنع جواز الاقتداء، وما ذكره من الشكّ في الإيمان^{١١١} لا طائلَ تحته.

ونُقِلَ عن الرازيّ أنّ عدم الاحتياط في موضع الخلاف بعد كون الفصل مجتهداً فيه، لا يمنع جواز الاقتداء،^{١١٢} ويؤيده أنّ اختلاف المذاهب إنّما صدر في الصدر الأول، واستمرّ مع ازدياد^{١١٣} إلى آخر زمن^{١١٤} المجتهدين،^{١١٥} ولم تحدث المقامات للأئمة المجتهدين،^{١١٦} وانفراد^{١١٧} أهل^{١١٨} كلّ مذهب بجماعة مخصوصة بهم في الحرّمين الشريفين وغيرهما في زمانهم مع كمال اهتمامهم بأمر الدين، وسعة علمهم، فصار الجواز المطلق كالمجمّع عليه لا يقال عدم المقامات في زمانهم لا يستلزم عدم انفراد كلّ مذهب بجماعة فيجوز تحقق الانفراد المذكور في زمانهم غاية الأمر، أنّه لم يُنقل إلينا، لأنّ عدم نقل مثله مع كمال توقّر الدواعي ممّا تحيله العادة / على ما عرف في الأصول.^{١١٩}

[٢٧٠ظ]

١٠٨ النهاية للسغاني، ١١٢/٣.

١٠٩ م+ رحمه الله.

١١٠ م- إلى.

١١١ م: وما ذكر من الشكّ أنّ الفسق.

١١٢ م+ ولم تبرز غليته، و ذكر أنّ شيخه رحمه الله كان يعتقد قول الرازيّ.

١١٣ م: براءت.

١١٤ م: زمان.

١١٥ م+ ولم يكن الصحابة والتابعون رضي الله تعالى عنهم من تبعهم قرناً بعد قرن يتوقفون في الاقتداء بالمخالف في المذهب مع سعة علمهم وكمال اهتمامهم بأمر الدين خصوصاً الصلاة.

١١٦ م- ولم تحدث المقامات للأئمة المجتهدين.

١١٧ م: وانفرد.

١١٨ ف، س+ أهل؛ ب: كلّ أهل.

١١٩ م- بهم في الحرّمين الشريفين ... ما عرف في الأصول؛ م+ به إلى أنّ حديث المقامات بمكّة المشرفة حزمها الله تعالى عن الأفتات عن قريب من اتفاق من فقهاء، ذلك الزمان بل مع إنكار منهم على ما قيل فصار جواز الاقتداء كالجميع عليه، فإنّ قلّت: من أين لنا العلم بقدّم توقف السلف والخلف في الاقتداء وعدم انفراد كل مذهب بجماعة. قلنا: لأنه لم ينقل إلينا، ولو كان نقل إلينا لأنّ العادة تحيل لعدم نقل مثل هذا مع كمال توقّر الدواعي إلى النقل على ما عرف في الأصول، لأنه احاط بالنوادر، فكيف يُترك ما إليه عامة المكلفين كلّ يوم خمس مرّات.

فإن قلت: ما ذكر في الجامع^{١٢٠} من أن جماعة تحرروا في ليلة مظلمة وصلّى كلٌّ منهم^{١٢١} إلى جهةٍ مُتَّجِدِينَ بأخذهم، فمن علم منهم بحال إمامه فسدت صلاته لاعتقاده أن إمامه على الخطأ يدل على بطلان قول الرّازي من صحة الاقتداء مع زعم المأموم فساد صلاة الإمام بعد كون الفصل مجتهداً فيه.^{١٢٢}

قلتُ: «فساد صلاة المقتدي في مسألة التَّحَرِّي لا يستلزم^{١٢٣} فساد صلاته فيما ذكره الرّازي؛ لأنَّ المقتدي في الصورة الأولى معتقد^{١٢٤} أن إمامه أخطأ^{١٢٥} فيما هو قطعي الثبوت في الصلاة، وهو استقبال القبلة، وفي الثانية يعتقد أن إمامه أخطأ في أمرٍ ظنَّ مجتهد فيه، فشيئان بينهما على أنه لو سلم إنَّما يتم فيما إذا كان المقتدي مجتهداً، وأمّا^{١٢٦} إذا كان عامياً مقلداً^{١٢٧} فمن أين له العلم بفساد مذهب المخالف، فإنَّ التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجةٍ، لا يقال قد ذُكر في المستصفي^{١٢٨} وغيره: «أنَّ المقلد^{١٢٩} يعتقد أن مذهبه صوابٌ، ويحتمل^{١٣٠} الخطأ / احتمالاً مرجوحاً، ومذهب المخالف بعكسه.»^{١٣١} لأنَّنا نقول أن^{١٣٢} هذا مَبْنِيٌّ على عدم جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، كما ذهب إليه الإمام أحمد وطائفة، والجمهور على جوازه، ومنهم أصحابنا للقطع باستفتاء الناس كلِّ صحابيٍّ مفضول بلا نكير على المستفتي، لأنَّه لا يجب عليه إلا أن يسأل أهل العلم قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣/١٦] من غير تقييد الأهل بكونه الأَعْلَمُ،^{١٣٣} وإذا علم بمفضوليته مقلده^{١٣٤} كيف يزعم فساد ما ذهب إليه مخالفه؟^{١٣٥} وهو الأفضل،

[٢٧١و]

١٢٠ أي الجامع الصغير. انظر. فيض الباري للكشميري، ٤٥٨/١.

١٢١ ف، ب+ منهم.

١٢٢ فتح القدير لابن الهمام، ٤٣٧/١؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ٦١/١؛ فيض الباري للكشميري، ٤٥٨/١.

١٢٣ ر، ف، س: تستلزم.

١٢٤ م: يعتقد.

١٢٥ م: عن الخطاء

١٢٦ م+ و.

١٢٧ ر: مقلد.

١٢٨ م- لا يقال قد ذُكر في المستصفي وغيره؛ م+ فإن قلت قد ذُكر في المُصَفَّى

١٢٩ ر، ف، ب، س: التقليد.

١٣٠ س: محتمل.

١٣١ الدر المختار للحصكفي، ١٢/١؛ رد المحتار لابن عابدين، ٤٨/١.

١٣٢ م- لأنَّنا نقول أن، م+ قلت.

١٣٣ م+ للقطع باستفتاء الناس كلِّ صحابيٍّ مفضول بلا نكير على المستفتي، لأنَّه لا يجب عليه إلا أن يسأل أهل العلم قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] من غير تقييد الأهل بكونه الأَعْلَمُ.

١٣٤ ب: مقلد.

١٣٥ م- يزعم فساد ما ذهب إليه مخالفه؛ م+ يعتقد خطأ مخالفه وهو أعلم

وأيضاً الأفضل^{١٣٦} هو صحّة الاقتداء بالمسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»^{١٣٧}،^{١٣٨} فعَدَم الصَّحَّة تحتاج^{١٣٩} إلى دليل، ولا دليل هنا إلا اعتقاد المأموم أنّ إمامه على الخطأ^{١٤٠} وهو لا يصلح دليلاً، لأنّه مع ذلك^{١٤١} يعتقد صحّة عمله عند الله تعالى،^{١٤٢} لأنّ المجتهد مأمور بالعمل بما أدّى إليه اجتهاده، وإنّ كان حطّاء فعمله لامتناله الأمر صحيح، وصحّ عمل من اقتدى به، وهذا بالإجماع^{١٤٣}، وإذا كان صحيحاً عند الله تعالى فلم^{١٤٤} لا يجوز أن يصحّ^{١٤٥} الاقتداء به^{١٤٦} بهذا الاعتبار، والله تعالى أعلم.

المرتبة الثانية: في الخانيّة لو صَلَّى خلف الشافعيّ وهو لم يختاط^{١٤٨} مواضع الخلاف كان مُسيئاً^{١٤٩} وفي الكفاية ومفتاح السعادة أنّه يجوز مع الكراهة،^{١٥٠} وفي الفتاوى الغياثي^{١٥١}، والمختار أنّه إذا لم يَعْلَمْ منه هذه الأشياء^{١٥٢} يجوز^{١٥٣} الاقتداء به^{١٥٤} من غير كراهة، لأنّ الاصل عدُّها،^{١٥٥} والله أعلم^{١٥٦}.

١٣٦ م: الأصل.

١٣٧ م+ لقوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ».

١٣٨ السنن للدارقطني، ٤٠٤/٢.

١٣٩ م، ف، ب: يحتاج.

١٤٠ م: حطّاء أمامه.

١٤١ مع ذلك، صحّ حامش م.

١٤٢ م- تعالى.

١٤٣ م+ وإنّ كان حطّاء فعمله لامتناله الأمر صحيح، وصحّ عمل من اقتدى به، وهذا بالإجماع.

١٤٤ م: فلم.

١٤٥ ف+ أنّ يصحّ.

١٤٦ م- به.

١٤٧ م، ف، س، ب+ تعالى.

١٤٨ ف: يحتاج؛ ب+ لم.

١٤٩ فتاوى لقاضي خان، ٨٧/١.

١٥٠ الكفاية للكرلاني، ١٥٧/١.

١٥١ م+ الغياثي.

١٥٢ م: إذا لم يَعْلَمْ أنّه يرتكب شيئاً من هذه الاشياء.

١٥٣ س: تجوز.

١٥٤ م- به.

١٥٥ الفتاوى الغياثية للخطيب، ٣١.

١٥٦ م: واعلم.

أَنَّ / مَنْ يَقُولُ بِالكَرَاهَةِ إِنَّمَا ١٥٧ يَرِيدُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ مِرَاعَاتِهِ مَوَاضِعَ الْخِلَافِ ١٥٨ يَقِينًا، وَأَمَّا إِذَا عَلِمَ مِرَاعَاتِهِ مَوَاضِعَ ١٥٩ الْخِلَافِ ١٦٠ فَلَا كِرَاهَةَ هُنَا ١٦١، وَقَالَ ابْنُ الْعِمَادِ الشَّافِعِيُّ فِي الْقَوْلِ التَّمَامِ وَحِينَ قَلْنَا بِصِحَّةِ اقْتِدَاءِ الشَّافِعِيِّ بِالْحَنْفِيِّ، فَهَلْ يُكْرَهُ؟ وَجِهَانُ: فَإِنْ قَلْنَا: لَا يُكْرَهُ، قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ ١٦٢: «الْإِنْفِرَادُ أَفْضَلُ»، وَقَالَ غَيْرُهُ: «الْإِقْتِدَاءُ أَفْضَلُ» ١٦٣.

[٢٧١ظ]

المرتبة الثالثة: المراد بالكرهية في قول من يقول بها إنما ١٦٤ هي كراهة تنزيه لأنه ذكر في الفتاوى الغيائية ١٦٥ من مشايخنا من قال: «الأولى أن لا يُصَلِّيَ خلف مَنْ يَقُتُّ في الفجر، إذا كان لا يميل عن قبلتنا، ويتوضأ من فَصْدٍ، وَحِجَامَةٍ إِلَى غير ذلك»، ١٦٦ فالصلاة ١٦٧ خلفه خلاف الأولى، وهو معنى كراهة التنزيه، والتوفيق بين أقوال ١٦٨ مشايخ المذهب مَهْمَا أَمَكَّنَ أَصْلًا مَقَرَّرًا عند الفقهاء في العدول ١٦٩ يُؤَيِّدُهُ مَا ذَكَرْنَاهُ عَنِ الْخَانِيَّةِ كَانَ مُسَيِّمًا ١٧٠ عَلَى مَا عُرِفَ مِنَ الْإِصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ فِي الْعُدُولِ عَنِ ١٧١ لَفْظِ الْكَرَاهَةِ إِلَى الْإِسَاءَةِ التَّنْزِيهِ ١٧٢، وَأَنَّ كِرَاهَةَ التَّحْرِيمِ ١٧٣ إِنَّمَا تَنْبَتُ عِنْدَ وُجُودِ دَلِيلٍ ظَنِّيٍّ / دَالٌّ عَلَى التَّحْرِيمِ ١٧٤، وَعِنْدَ احْتِيَاطِ الشَّافِعِيِّ مَوَاضِعَ الْخِلَافِ لَا يُوجَدُ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. ١٧٥

[٢٧٢و]

- ١٥٧ م + إِنَّمَا.
١٥٨ م + مَوَاضِعَ الْخِلَافِ.
١٥٩ س، ب: مَوْضِعِ.
١٦٠ م - وَأَمَّا إِذَا عَلِمَ مِرَاعَاتِهِ مَوَاضِعَ الْخِلَافِ؛ م + وَإِذَا عَلِمَ.
١٦١ م: عِنْدَهُ أَيْضًا هَذَا.
١٦٢ وَهُوَ أَبُو إِسْحَاقَ الْمَرْوَزِيُّ الشَّافِعِيُّ، انظر. سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٩/١٢؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ١٥٠/١.
١٦٣ الْقَوْلُ التَّمَامُ لَابْنِ الْعِمَادِ، ١٣٣.
١٦٤ ب: أَنَّهَا.
١٦٥ م: الْغِيَاثِيُّ.
١٦٦ الْفَتَاوَى الْغِيَاثِيَّةُ لِلْخَطِيبِ، ٣١.
١٦٧ ف، ب: وَالصَّلَاةُ.
١٦٨ م - أَقْوَالُ، صَحْ هَامِشُ م.
١٦٩ م + فِي الْعُدُولِ.
١٧٠ فَتَاوَى الْخَانِيَّةِ لِقَاضِي خَانَ، ٨٧/١.
١٧١ س، ب: عَلَى.
١٧٢ ف + التَّنْزِيهِ.
١٧٣ ر، ف: التَّنْزِيهِ؛ م، س، ب: التَّحْرِيمِ.
١٧٤ ر، ف: التَّنْزِيهِ؛ م، س، ب: التَّحْرِيمِ.
١٧٥ م + وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المرتبة الرابعة: اقتداء الحنفي بالحنفي أولى إذا لم تستبق^{١٧٦} جماعة الشافعية^{١٧٧} جماعته في مسجد واحد^{١٧٨} هو^{١٧٩} حاضر فيه، وأما إذا سبقت مع حضوره فيه فالأفضل أن يقتدي بالشافعي، بل يُكره التأخير مكروهاً^{١٨٠}، لأنّ تكرار الجماعة في مسجد واحد مكروه عندنا، إلا إذا كانت الجماعة الأولى غير أهل ذلك المسجد، فحينئذٍ أهله^{١٨١} يصلون جماعة ثانية من غير كراهة أو^{١٨٢} أُذيت الجماعة الأولى على وجه الكراهة، وقد عرفت أنّ الصلاة مع الشافعي المراعي مواضع الخلاف جائزة من غير كراهة، وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى^{١٨٣}: «أنّه لم ير بأساً في الصلاة في المسجد مرّة بعد أخرى، إذا لم يقم الإمام في موضع الإمام الأول، ولكن يصلي في ناحية المسجد.» لكن المعتمد هو القول الأول، أنّه^{١٨٤} لا يخلو حال الصلاة الشافعي، إما أن يشتغل بالرواتب أو بالنفل ينتظر الحنفي، وذلك منهّي عنه لقوله صلى الله عليه وسلّم /: [٢٧٢ظ]

«إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ.»^{١٨٥} وفي الخلاصة: ويكره التطوع^{١٨٦} في المسجد والناس في المكتوبة^{١٨٧}، وإما أن يجلس أو ينتظر الحنفي وهو أيضاً مكروه، لأنّ فيه الإعراض عن الجماعة ومخالفة المسلمين من غير كراهة في جماعتهم على المختار، وحيث كُرِهت الصلاة نفلًا في تلك الحالة، فالجلوس بلا صلاة أولى بالكراهة^{١٨٨}، ولأنّ أئمتنا قد نصّوا إذا^{١٨٩} شرع في الفرض وأُقيمت الصلاة^{١٩٠} يقطع ويدخل معهم^{١٩١}.

١٧٦ م، ف: تسبق.

١٧٧ م: الشافعي.

١٧٨ م- واحد.

١٧٩ م+ فيها.

١٨٠ م+ مكروهاً.

١٨١ م+ أهله.

١٨٢ م: و.

١٨٣ م+ رحمه الله تعالى.

١٨٤ م: ولأنّه.

١٨٥ صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، ١٠؛ سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، ١٠٣؛ سنن الترمذي، الصلاة، ١٩٥-١٩٦.

١٨٦ م: الطوع.

١٨٧ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ١/١٩٧.

١٨٨ م+ بالكراهة.

١٨٩ م: ولأنّ المنفرد نصّوا بأنّه إذا.

١٩٠ م: الجماعة.

١٩١ ر، س: معه.

وفي **الحدّادي**: صَلَّى مِنَ الْفَجْرِ رُكْعَةً ثُمَّ أُقِيمَتِ الْمَفْرُوضَةُ يَقْطَعُ وَيَدْخُلُ مَعَهُمْ،^{١٩٢} وكذا إذا قام إلى الثانية قبل أن يقيدَها بسجدة، فإنه يقطع، ولأنه قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ الصَّلَاةَ، وَالْإِمَامَ عَلَى حَالٍ فَلْيُصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ الْإِمَامُ»، رواه مسلم^{١٩٣} والترمذي عن عليٍّ ومعاذ بن جبل^{١٩٤} رضي الله عنهما^{١٩٥}،^{١٩٦} وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي رَحْلِهِ ثُمَّ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَلَمْ يُصَلِّ فَلْيُصَلِّ مَعَهُ^{١٩٧}، فَإِنَّهَا لَهُ نَافِلَةٌ»، رواه أبو داود والحاكم في **مستدرکه** والبيهقي في **السنن** عن يزيد بن الأسود.^{١٩٨}

وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ /: «إِذَا جِئْتَ مَعَ النَّاسِ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ»، رواه مالك والشافعي والنسائي وابن حبان في **صحيحه**.^{١٩٩}

[٢٧٣و]

عن محجن^{٢٠٠} قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَصَلِّيَ مَعَ النَّاسِ؟ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ»، رواه الطبراني في **الكبير**.^{٢٠١}

وعن بشر بن الأدرع^{٢٠٢} قال: صَلَّيْتُ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فِي نَيْبِي ثُمَّ جِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ، فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، وَلَمْ أُصَلِّ، فَلَمَّا انصَرَفَ قَالَ: «أَلَسْتَ بِمُسْلِمٍ؟»، قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «فَمَا بَالُكَ لَمْ تُصَلِّ؟»، قُلْتُ: إِنِّي صَلَّيْتُ فِي رَحْلِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَصَلِّ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ فِي رَحْلِكَ» رواه عبد الرزاق في **الجامع**.^{٢٠٤}

فهذه الأحاديث إن حملناها على ظواهرها أفادت وجوب دخول من حضر جماعة المسلمين في المسجد في صلاتهم، وإن صرفناها عن ظواهرها أفادت^{٢٠٥} كونه سنة مؤكدة بتركها يلزم الإساءة، ولا شك أن

- ١٩٢ الهداية للمرغيناني، ٧١/١.
- ١٩٣ ف، س- مسلم.
- ١٩٤ س+ بن جبل.
- ١٩٥ م: عنهم أجمعين؛ س: عنهم.
- ١٩٦ سنن الترمذي، أبواب السُّقْرِ، ٤١٤.
- ١٩٧ وفي هامش م+ معه.
- ١٩٨ سنن أبي داود، الصلاة، ٥٧؛ المستدرک علی الصحیحین للحاکم النیسابوری، ٣٧٢/١؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٤٢٨/٢.
- ١٩٩ الموطأ لمالك، ١٣٢/١؛ المسند للشافعي، ٢١٤/١؛ الصحيح لابن حبان، ٢٧٥/٢.
- ٢٠٠ ر، ف، س: محمود.
- ٢٠١ الموطأ لمالك، ١٣٢/١؛ المعجم الكبير للطبراني، ٢٩٤/٢٠.
- ٢٠٢ ف: وعن.
- ٢٠٣ م: عن بشر بن محمود عن أبيه عن محجان بن الأدرع.
- ٢٠٤ المصنف لعبد الرزاق، ٤٢١/٢.
- ٢٠٥ م، س: أفاد.

[٢٧٣ظ]

الموجب لهذا المقدار من التأكيد ليس مجرد الترغيب إلى التطوع / بل الاحتراز عن مخالفة جماعة المسلمين، وأيضاً مدح الله سبحانه^{٢٠٦} وتعالى^{٢٠٧} في كلامه العزيز المجيد^{٢٠٨} أنبيائه بأنهم كانوا يسارعون في الخيرات، والوقت سيفت قاطع، والعمر لا اعتماد عليه، والمؤمن ينبغي له أن يحسب كل نفس من أنفاسه آخر عهده من الدنيا، ويعتتم عاقبته، وعدم حيلولة الموانع بينه وبين أداء^{٢٠٩} ما فرض الله تعالى^{٢١٠} عليه، وفي التأخير آفات^{٢١١} ويحسن الظن بالأئمة الأربعة وأتباعهم رضوان الله تعالى^{٢١٢} عليهم أجمعين، ويعلم أن من أعظم الحكم في صلاة الجماعة أثيلاف قلوب المؤمنين، لا اختلاف فيها^{٢١٣}، فإن الرحمة^{٢١٤} إنما^{٢١٥} تنزل عند ذلك، والتعصب فسق كما صرح به المحققون، ومنه ما يؤدي إلى الطعن في الأئمة، والقدح فيهم وذلك، والعياذ بالله تعالى^{٢١٦} مؤد^{٢١٧} إلى الكفر، وبالله العون، والهداية، والتوفيق، والله أعلم بالصواب^{٢١٨}.

وصلّى الله على سيّدنا محمد من القرآن اقتدى، وعلى آله^{٢١٩} أصحابه نجوم الهدى، وعلى من اقتدى بهم / فاهتدى^{٢٢٠}، والحمد لله وحده،^{٢٢١} وصلّى الله على من لا نبيّ بعده،^{٢٢٢} تمت بحمد الله ومنته، أسكن الله مؤلّفها فسيح جنّته، وأعاد علينا من نفعها وبركتها، أنه ولي الإتمام، والحمد لله على التمام^{٢٢٣}.

[٢٧٤و]

٢٠٦ ف، س - سبحانه.

٢٠٧ س - وتعالى.

٢٠٨ م في كلامه العزيز المجيد.

٢٠٩ ر: إذا.

٢١٠ م، س + تعالى.

٢١١ م - وفي التأخير آفات.

٢١٢ ف + تعالى.

٢١٣ م - لا اختلاف فيها؛ م + فيحترز عما يوجب اختلافها.

٢١٤ م: الرحمت.

٢١٥ م - إنما.

٢١٦ م - تعالى.

٢١٧ م: يؤدّي.

٢١٨ م + بالصواب؛ س - والله أعلم بالصواب.

٢١٩ ف + آله.

٢٢٠ ف + تسليماً كثيراً دائماً أبداً.

٢٢١ س: تمت الرسالة بحمد الله تعالى وعونه.

٢٢٢ م - من القرآن اقتدى، وعلى أصحابه نجوم الهدى، وعلى من اقتدى بهم فاهتدى، والحمد لله وحده، وصلّى الله على من لا نبيّ بعده.

٢٢٣ م: وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه و سلم تَمَّت الرسالة في جواز الاقتداء بالشافعي للعلامة الجليل مولانا محمّد أمين الشّهير بأمير بادشاه البخاريّ تنزيل مكة المشرفة رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً يَتَّبِعُهُ وَكْرَمَهُ آمِينَ آمِينَ آمِينَ؛ ف - والحمد لله وحده، وصلّى الله على من لا نبيّ بعده، تَمَّت بحمد الله ومنته، أسكن الله مؤلّفها فسيح جنّته، وأعاد علينا من نفعها وبركتها، أنه ولي الإتمام، والحمد لله على التمام.

المصادر

معجم المؤلفين؛

كحالة، عمر رضا(ت. ١٩٨٧م). دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

الأعلام؛

الزركلي، خير الدين (ت. ١٩٧٦م). دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

سير أعلام النبلاء؛

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م). دار الحديث القاهرة ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

طبقات الشافعية؛

ابن قاضي شهبة، تقي الدين (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٨م). تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ.

فتح القدير على الهداية؛

ابن الهمام، كمال الدين (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م). دار الفكر، بيروت د. ت.

النهاية في شرح الهداية؛

السغناقي، حسين بن علي (ت. ٧١٤هـ/١٣١٤م). دراسة وتحقيق: خالد بن إبراهيم صالح المحميد، رسائل ماجستير، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة ١٤٣٥-١٤٣٨هـ.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛

الزيلعي، عثمان بن علي (ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٣م). المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق ١٣١٤.

البنية شرح الهداية؛

العيني، بدر الدين (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م). تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

الذخيرة البرهانية المسمى ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي؛

برهان الدين البخاري، (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م). تحقيق: أبو أحمد العادلي وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٤٠/٢٠١٩.

جامع الفتاوى؛

قرق أمره الحميدي، محمد بن مصطفى القرمانلي (ت. ٨٨٠هـ/١٤٧٦م). إسطنبول المكتبة السلطانية، فاتح، ٢٢٨٧، ١-٢٠١ظ.

شرح الجامع الصغير؛

المرسخسي، أبو بكر شمس الأمانة (ت. ٨٨٣هـ/١٠٩٠م). إسطنبول المكتبة السلطانية، بغدادلي وهبي، ٥٦٥، ١-٢٧٧ظ.

شرح الجامع الصغير؛

الصدر الشهيد، حسام الدين (ت. ٨٥٣٦هـ/١١٤١م). إسطنبول المكتبة السلطانية، آيا صوفيا، ١٣٥٨، ١-١٧٥ظ.

شرح الجامع الصغير؛

قاضي خان، فخر الدين الأوزجندلي الفرغاني (ت. ٨٩٢هـ/١١٩٦م). بروصة المكتبة ابنه بك، ١/٤٥٤، ١-٨٤و.

السراج الوهاج؛

الحداد، أبو بكر بن علي بن محمد (ت. ٨٠٠هـ/١٣٩٠م). إسطنبول: المكتبة السلিমانيّة آيا صوفيا، ١٢٦٣، ١-٤٣٠ظ.

فتاوى قاضيهان: فتاوى الخانية؛

قاضي خان، فخر الدين الأوزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م). تحقيق: سالم مصطفى البدری، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.

فيض الباري على صحيح البخاري؛

الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه (ت. ٩٣٣م). تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهی دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

درر الحکام شرح غرر الأحكام؛

ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م). دار إحياء الكتب العربية، د.م. د.ت.

سنن الدارقطني؛

الدارقطني، أبو الحسن علي بن أحمد (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٠م). تحقيق: شعيب الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٤.

الفتاوى الغيبائية؛

الخطيب، داود بن يوسف (ت. ٩٠٠). المطبعة الاميرية، بولاق ١٣٢١هـ.

سنن الترمذي؛

الترمذي، أحمد بن عيسى أبو عيسى (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م). تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦.

سنن ابن ماجه؛

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت د.ت.

سنن أبي داود؛

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السنجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت د.ت.

السنن الكبرى؛

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

المستدرک على الصحيحين؛

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤م). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠.

الكفاية شرح الهداية؛

الكرلاني، جلال الدين بن شمس الدين (ت. ٧٦٧هـ/١٣٦٦م). المطبعة الايمبراطورية الكائنة، قزان ١٣٠٤.

الموطأ؛

مالك بن أنس، أبو عبدالله الأصبهاني (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٥.

المسند؛

Çiftci, "Emir Padişah'ın Hayatı ve *Risâle ferîde fi iktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye*
İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi"

الشافعي، محمد بن إدريس (ت. ۲۰۴/هـ/۸۲۰م). دار الكتب العلمية، بيروت ۱۴۰۰.

صحيح ابن حبان؛

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي (ت. ۳۵۴/هـ/۹۶۵م). تحقيق: محمد علي سونمز، خالد أي دمير، دار ابن حزم، بيروت ۲۰۱۲.

المعجم الكبير؛

الطبراني، أبو القاسم (ت. ۳۶۰/هـ/۹۷۱م). تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ۱۹۹۴.

مصنف عبد الرزاق؛

عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر بن همام (ت. ۲۱۱/هـ/۸۲۶م). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ۱۴۰۳.

رد المحتار على الدر المختار؛

ابن عابدين، محمد أمين، (ت. ۱۲۵۲/هـ/۱۸۳۶م). مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ۱۹۶۶

تحفة الفقهاء؛

السمرقندي، علاء الدين (ت. ۵۳۹/هـ/۱۱۴۴م). دار الكتب العلمية، بيروت ۱۹۹۴.

الهداية في شرح بداية المبتدي؛

المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت. ۵۹۳/هـ/۱۱۹۷م). تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت د. ت.

القول التمام في أحكام المأموم والإمام؛

ابن العماد، أبو الفتح محمد بن أحمد الأقفهسي (ت. ۸۰۸/هـ/۱۴۰۵م). تحقيق: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن القاهرة ۱۹۸۹.

الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار؛

الحصكفي، علاء الدين (ت. ۱۰۸۸/هـ/۱۶۷۷م). تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت ۲۰۰۲.

Murad Buhârî'nin *Risâle fî ta'rifî'r-rûb* Adlı Eseri: Tahkîk ve Değerlendirme

Öz: Muhammed Murâd Buhârî, Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye koluna mensup bir sûfi olup bu kolun Hindistan ve Anadolu'da, özellikle İstanbul merkezli olarak yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. İmam-ı Rabbânî Ahmed-i Farukî Serhindî ve Şeyh Muhammed Masum-ı Farukî'nin halifesi olan Murâd Buhârî, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde eserler kaleme almıştır. İstanbul'da yoğun tasavvufî faaliyetlerde bulunmuş ve burada vefat etmiştir. Soyunun Hz. Ali'ye dayandığı rivayet edilen Murâd Buhârî, tasavvufî düşünceye katkı sağlayan pek çok eseriyle tanınmaktadır. Bu çalışma, Muhammed Murâd Buhârî'nin *Risâle fî Ta'rifî'r-Rub* adlı eserinin tahkik ve değerlendirme çalışmasıdır. Klasik tasavvuf kaynaklarında karmaşık bir konu olarak ele alınan ruh bu eserde cezbe bağlamında açıklanmıştır. Tasavvufta Allah'a ulaşmayı hedefleyen sûfiler, genellikle seyr ü sülûk adı verilen bir yöntem izlerler. Bu süreç, düzenli ibadet, zikir ve manevi eğitimle aşamalı olarak ilerlemeyi gerektirir. Ancak tasavvufî yolculukta bir de cezbe hâli bulunmaktadır. Cezbe, Allah'ın kulumu herhangi bir çaba göstermeksizin kendine çekmesi ve kalbine tecelli etmesi durumunu ifade eder. Bu hâl, seyr ü sülûk yoluyla kat edilen mesafeyi çok daha hızlı bir şekilde aşmayı sağlayarak kulun Hakk'a vuslatını mümkün kılar. Ancak Murâd Buhârî, bu hâlin faydalı olabilmesi için kulun bilinçli bir farkındalık içinde bulunmasını ve ibadetlerinde istikamet üzere hareket etmesini şart koşar. Ona göre, bilinçsiz bir şekilde yaşanan ve kişinin kendinden geçmesine içinde bulunduğu bir cezbe hâli hakikatten uzaktır. Cezbe hâlindeki kul, bu durumun farkında olmalı ve mesuliyetlerini yerine getirmelidir. Bu yaklaşım, tasavvufî cezbe anlayışına dengeli bir perspektif kazandırmaktadır. Daha önce üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olan bu eser, tahkik çalışmasıyla gün yüzüne çıkarılmıştır. Eserde belirgin bir kaynak kullanılmamış olmakla birlikte, Ma'sûk-i Tûsî ve Lokmân-ı Serahsî gibi sûfilerin isimleri zikredilmiştir. Bu şahsiyetler, cezbe hâlini tecrübe etmiş ve bu konuda önemli deneyimlere sahip isimlerdir. Sonuç olarak, bu çalışma ruh ve cezbe kavramlarını tasavvufî açıdan ele alarak literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca, Murâd Buhârî'nin tasavvuf anlayışını ve ruh-cezbe ilişkisini daha iyi anlamak için bir rehber niteliğindedir. Risâlenin tahkiki, gelecekte yapılacak tasavvuf araştırmalarına ışık tutmayı ve bu alandaki bilgi birikimini zenginleştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Murad Buhari, Ruh, Cezbe, Tahkik.

Murad Bukhārī's *Risāla fī ta'rifī al-rūb*: Editing and Criticism

Abstract: Muhammad Murād Bukhārī was a Sufi belonging to the Mujaddidiyya branch of the Naqshbandiyya order and played an important role in the spread of this branch in India and Anatolia, especially centered in Istanbul. Murād Bukhārī, who was the caliph of Imam Rabbānī Ahmad-i Farukī Serhindī and Shaykh Muhammad Masum-i Farukī, wrote works in Arabic, Persian and Turkish. He engaged in intensive Sufi activities in Istanbul, where he died. Murād Bukhārī, whose lineage is rumored to be based on the Prophet 'Ali, is known for his many works that contributed to Sufi thought. This study is an analysis and evaluation of Muhammad Murād Bukhārī's *Risāla fī ta'rifī al-rūb*. In this work, the soul, which is treated as a complex subject in classical Sufi sources, is explained in the context of al-jazābah.

In Sufism, Sufis who aim to reach God generally follow a method called sayr sulūk. This process requires gradual progress through regular worship, dhikr and spiritual education. However, in the Sufi journey, there is also a state of al-jazābah. al-Jazābah refers to the state in which Allah draws His servant to Himself without any effort and manifests Himself in his heart. This state makes it possible for the servant to overcome the distance traveled through sayr sulūk much more quickly, making it possible for the servant to vuslat to Haqq. However, Murād Bukhārī stipulates that for this state to be beneficial, the servant must be in a state of conscious awareness and act in the direction of worship. According to him, a state of al-jazābah that is experienced unconsciously and in which the person is in ecstasy is far from the truth. The servant in a state of ecstasy must be aware of this state and fulfill his responsibilities. This approach brings a balanced perspective to the Sufi conception of al-jazābah. This work, which has not been studied before, has been brought to light through a critical study. Although no specific source is used in the work, the names of Sufis such as Ma'shūk al-Ṭūsī and Lokmān al-Sarāhsī are mentioned. These figures have experienced the state of al-bazba and have important experiences on this subject.

As a result, this study makes an important contribution to the literature by addressing the concepts of soul and al-tazbah from a Sufi perspective. It also serves as a guide to better understand Murād Bukhārī's understanding of Sufism and the relationship between the soul and al-jazābah. The analysis of the *Risāla* aims to shed light on future Sufi studies and enrich the body of knowledge in this field. Keywords: Sufism, Murad Bukhari, Spirit, Jezbeh, Critical Edition.

Giriş

Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye koluna mensûb olan Muhammed Murād Buhârî (ö. 1132/1720), Müceddidiyye kolunun Hindistan'da ve özellikle İstanbul merkez olmak üzere Anadolu'da yayılmasında etkili olmuştur. Murād Buhârî hakkında çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, onun hayatı ve risaleleri hakkında kapsamlı bilgiler sunan iki önemli yüksek lisans tezine dikkat çekmek gerekir. Bu çalışmalardan ilki, 2015 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde Hatice Taş tarafından hazırlanmış olan "*Murād Buhârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" başlıklı tezdur. İkincisi ise, 2017 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Fakirullah Yıldız tarafın-

dan kaleme alınan “*Sobbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî*” adlı tezdirdir. Her iki çalışma da, Murâd Buhârî'nin hayatı, tasavvufî düşünceleri, eserleri ve tarikatın oluşumu gibi pek çok konuda önemli bilgiler sunmakta olup, bu metnin hazırlanmasında temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmamızın asıl konusu olan Murâd Buhârî'nin *Risâle fi ta'rifi'r-rub* adlı eseri üzerine herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu alana katkı amacıyla bu risâlenin tahkikli neşri yapılmıştır. Yaptığımız bu tahkik çalışmasında da amacımız geçmişteki eserlerimizi gün yüzüne çıkarmak, onların gelecekteki birçok çalışmaya da ışık tutmasını sağlamaktır. Eseri tahlil etmekle dâhilindeki müktesebât araştırma sahasına kazandırılmıştır.

Makalenin konusu olan bu risâlenin, kütüphanelerde kayıtlı üç nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan biri, Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi Koleksiyonunda 162 numarada kayıtlı olup, müellif nüshasıdır. Nüshanın ferağ kaydında müellifin adı açık bir şekilde belirtilmiştir. Diğer iki nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonunda 3769 numarada ve Hüsrev Paşa Koleksiyonunda 753 numarada yer almaktadır. Her iki nüshanın da katalog kayıtlarında, eserin Mehmed Murad b. Abdulhalim el-Buhârî en-Nakşibendî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Ancak nüshaların mukaddimesinde yer alan açık ifadelerden, risâlenin Muhammed Murâd b. Alî b. Dâvûd b. Kemâlidîn el-Hüseynî el-Buhârî en-Nakşibendî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu üç nüsha mukayeseli bir şekilde incelenmiş ve farklılıklar detaylı biçimde tespit edilerek çalışmada belirtilmiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Muhammed Murâd b. Alî b. Dâvûd b. Kemâlidîn el-Hüseynî el-Buhârî en-Nakşibendî'dir. Seyyid Murâd Münzevî olarak da maruf olmuştur. 1050 yılında Semerkant'ta¹ başka bir görüşe göre Buhâra'da² diğer bir diğer görüşe göreyse Kâbil

1 Muhammed Halil Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnî's-sânî 'aşer* (Kahire: Bulak Matbaası, 1301), 129.

2 Mehmed Şükrü Efendi, *Silsilenâme-i turuk-ı aliyye* (Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hüdai Efendi Koleksiyonu, 1098), 39b.

veya Keşmir'de³ dünyaya gelmiştir. Yani doğum tarihi ve yeri hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. Murâd Buhârî'nin babası Semerkant nakîbüleşraflarındandır. O, hem seyyid hem de şeriftir. Henüz üç yaşındayken Murâd Buhârî'nin ayakları felç olmuş ve kötürüm kalmıştır. Bu süre zarfında çevre bölgelerdeki âlimlerin ilminden istifâde etmiş ve iyi bir medrese tahsili görmüştür.⁴ Arapça, Farsça ve Türkçe'ye vâkıf olmasıyla bu üç dile hâkimiyetini eserlerine de yansıtmıştır. Murad Buhârî 23 yaşına geldiğinde bazı kaynaklara göre⁵ hacca gittiğini oradan Hindistan'a geçtiğini, orada İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu ve halifesi olan Hâce Muhammed Masum'la tanıştığını ve ona intisâp ettiğini belirtir. Bazı kaynaklara göre⁶ önce Hindistan'a daha sonra Mekke ve Medine'ye hac vazifesi için gittiğini kaydeder.

Hindistan'da seyr ü sülûkunu tamamlayıp tekrar Hicaz'a geri dönmüş, üç yıl Mekke'de ikâmet etmiştir. Bu süre içinde orada bulunan halka irşâd vazifesini ifâ etmiştir.

Murâd Buhârî, Buhâra'ya dönünce oradaki şeyhlerinin sohbet meclislerinde bulunmuştur. Bağdat'a tekrar döndüğünde üçüncü hac vazifesini edâ etmiştir. Dönüşte Mısır, Kâhire ve Şam'a uğramıştır. Şam'da uzun süre kalmıştır ve oradan evlenmiştir. Şam'da kaldığı süre zarfında Şam halkıyla Murâd Buhârî kaynaşmış ve halk ondan ilim öğrenmeye rağbet etmiştir. Böylece Murâd Buhârî'nin ünü yayılmaya başlamıştır.⁷

Muhammed Murâd Buhârî 1092/1681 yılında İstanbul'a gelmiştir. O sırada otuz beş yaşlarındadır. İstanbul'da da büyük itibâr görmüş, Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbesinin bulunduğu Eyüp semtinde beş yıl yaşamıştır. Dördüncü haccını yapmak için Mekke'ye gittiğinde bir yıl orada kalmıştır. Bir yıl sonra Şam'a tekrar geri dönmüştür.⁸ Beşinci hac vazifesini ifâ etmek için tekrar Mekke'ye gitmiştir. Yine bir yıl orada kaldıktan sonra Şam'a dönmüştür.

3 Hüseyin Vassaf Uşşâkî, *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr şerb-i esmâr-ı esrâr* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 2306), 55.

4 Halil İbrahim Şimşek, "Murad Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ekim 2024).

5 Uşşâkî, *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr şerb-i esmâr-ı esrâr* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 2306); Mehmet Ünal, *Şeyh Murâd-ı Buhârî Hazretleri Külliyyatı-1* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2013), 15.

6 Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sâni 'aşer*; Şimşek, "Murad Buhârî".

7 Fakirullah Yıldız, *Sobbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 13.

8 Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yy)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 235.

1120/1708 yılında ikinci defa İstanbul'a gitmiştir. Sultan Selim Cami yakınlarında ikâmet ettiği esnada halkın sevgisini ve ilgisini kazanmıştır. Bu durum Çorlulu Ali Paşa'nın hoşuna gitmemiştir ve Murâd Buhârî'yi sürgüne yollamıştır. Çorlulu Ali Paşa, Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa'ya şeyhin hacca gitmek istediğini ve hazırlık yapılmasını emretmiştir. Donanma-i Hümayun ile Alanya'ya varılmış, Konya-Kütahya üzerinden Bursa'ya zorunlu ikâmete mâruz bırakılmıştır.

1129/1717 senesinde üçüncü defa İstanbul'a gitmiştir. Eyüp semtindeki Reisü'l-Etibbâ Nuh Efendi'nin yanında ikâmet etmiştir. Ömrünün son günlerini Eyüp'te bulunan Şeyh Murâd Dergâh'ında vaaz ve irşâd ile geçirmiştir. 1132/1720'de İstanbul'da vefat etmiştir. Cenazesi Eyüp Sultan'a getirilmiş, tekkenin hazîresine defnedilmiştir.⁹

1.2. Nesebi

Murâd Buhârî'nin nesebi şöyledir:

“Seyyid Muhammed Murâd b. Seyyid Ali b. Seyyid Dâvud b. İmam-ı Ekmel Kemâlüddin b. Ali eş-Şehîr b. Hümâm Sâlihu'l-Kâdî b. Muhammed b. Ömer b. Şuayb b. Hûd b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Zeyn'ül Abidin b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.)”

1.3. Tarikât Silsilesi

Murâd Buhârî'nin *Silsiletü'z-zeheb* adlı risalesini tarikât silsilesine ulaşmada ana kaynak olarak gösterebiliriz.¹⁰ Murâd Buhârî Hazretleri, İmam-ı Rabbanî Ahmed-i Farukî Serhindî ve Şeyh Muhammed Masum-ı Farukî'nin halifelerindedir.¹¹

İmam-ı Rabbanî'nin oğlu aynı zamanda halifesi olan Muhammed Masum Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolunu iki halifesi, Şeyh Ahmed Cüryânî ve Murâd Buhârî vasıtasıyla Arap ülkelerine yaymıştır. Asıl önem taşıyan halifesi Murâd Buhârî gençliğinde Hindistan'da Muhammed Masum'tan icazetini almıştır. Burada

9 Şimşek, “Murad Buhârî”; Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnî's-sânî 'aşer*, 129-131.

10 Muhammed Murâd Buhârî, *Silsiletü'z-zeheb* (İstanbul: Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 617947).

11 Uşşâkî, *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr şerh-i esmâr-ı esrâr* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 2306), 55.

seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra Şam'a yerleşmiş birkaç defa da İstanbul'a gelmiştir. Bu ziyaretler esnasında birçok Osmanlı ulemasını Nakşibendiyye tarikatına intisâb ettirmiştir. İstanbul'da ilk defa Nakşibendiliğin Müceddidiyye kolunu yayan kişi olması hasebiyle vefatının ardından onun adına Nakşî tekkesi kurulmuştur. Böylece tekke Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolunun merkezi olarak hizmet görmüştür.¹²

1.4. Halifeleri

Muhammed Murâd Buhârî'nin başlıca halifeleri: Karababazâde İbrahim Efendi (1135/1722), Gelibolulu Mustafa Efendi (ö.1176/1762), Kilisli Ali Efendi (ö.1147/1734), Muhammed Bahâüddin el-Murâdî (ö.1094/1682), Seyyid Sarı Abdullah Efendi, Kâğidî Şeyh Muhammed Efendi, Lâlîzâde Seyyid Abdalbâki Efendi¹³

1.5. Eserleri

1.5.1. Câmîu'l-müfredâti'l-Kur'âniyye¹⁴

Türkçe, Farsça ve Arapça olarak üç dilde ele alınması hasebiyle türünün nâdide çalışmalarından biridir. Eserin tertîbî mushaf sırası gözetilerek sûrelerin âyetlerinin son kelimeleriyle sonrasında da âyetlerin ilk kelimeleriyle oluşturulmuştur. Daha sonra Arap alfabesindeki yirmi dokuz harf sırasınca tasnîfe tâbi tutulmuştur. Mesela elif harfinde “Kitâbü'l-elif mine't-tertîb” başlığı oluşturularak elifle başlayan kelimeler ele alınmıştır. İçinde buldukları âyetler de sûre sırasına göre tertîp edilmiştir. Bu şekilde oluşturulan tasnîf sonrasında “Kitâbü'l-elif mine'l-Arabî”, “Kitâbü'l-elif mine'l-Fârisî”, “Kitâbü'l-elif mine'l-Türki” başlıklarıyla Arapça, Farsça ve Türkçe olarak îzah edilmiştir. Eserde genel olarak Râgıb el-İsfahânî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Bununla birlikte Arap dilcilerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî'nin ve İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin de görüşlerine atıfta bulunulmuştur.¹⁵

12 Feyzanur Karaküçük, *Şeyh Murâd Buhârî'nin Hayatı ve Tekkesi* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fak, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 8.

13 Ünal, *Şeyh Murâd-ı Buhârî Hazretleri Külliyyatı-1*, 28-30.

14 Muhammed Murâd Buhârî, *Câmîu'l-müfredâti'l-kur'âniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 298), 698 yk.

15 Şimşek, “Murad Buhârî”.

1.5.2. Silsiletü'z-zeheb¹⁶

Murâd Buhârî'nin mensûbu olduğu Nakşibendî tarîkatının icazet silsilesine ve tarîkatın âdâb ve erkânına dikkat çeken Arapça eseridir. Eserde Nakşibendi tarîkatının ashâbın yolu olduğundan, kişinin her an Allah'ın huzurunda olduğunun bilincinde olması gerektiğinden, sünnete tam bir şekilde tâbi olması gerektiğinden ve bununla birlikte zâhiren ve bâtinen de kulluğa devam etmesinin gerekliliğinden bahsedilmektedir.

1.5.3. Mektubât¹⁷

Murâd Buhârî'nin halifelerine, çocuklarına, talebelerine ve bazı devlet erkânına yazdığı mektuplardan derlenmiş Arapça kaleme alınan eseridir.

1.5.4. Sohbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî¹⁸

Murâd Buhârî'nin halifelerinden olan Hüseyin Lâdiki'nin şeyhinin sohbetlerini bir araya getirdiği eseridir. Şeyhin diğer müritleri ve halifeleri tarafından derlenen sohbetnâmelere göre daha tertipli ve kapsamı geniştir. Fakirullah Yıldız "Sohbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî" adlı yüksek lisans teziyle eserin metin incelemesini yapmıştır.¹⁹

1.5.5. Risâle-i Nakşibendiyye²⁰

Murâd Buhârî'nin halifelerinden Karababazâde İbrahim Efendi'nin, şeyhinin Bursa'da yaptığı sohbetlerinde tuttuğu notları ihtiva eder.

16 Muhammed Murâd Buhârî, *Silsiletü'z-zeheb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044), 1-4 bk.

17 Mehmed Murâd Buhârî, *Mektûbât* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1838), II+90+III bk.

18 Muhammed Murad Buhârî, *Sohbetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Eserler, 2069), 294.

19 Yıldız, *Sohbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî*.

20 Karababazâde İbrâhim Bursevî, *Zikr Hakkında Risâle* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2886/2), 10b-17a bk.

1.5.6. Mesmûât²¹

Murâd Buhârî'nin müridleri tarafından kaleme alınan sohbetnâme türü bir eserdir.

1.5.7. Tarîkâtü't- telkîn-i ism-i zât alâ tarîkâti'n-Nakşibendiyye²²

Murâd Buhârî'nin bu risalesinde ismi gereğince Allah'ın zatından olan fenâ ve bekâ hâlinden bahseder. Kalp ve gönlün Allah'ın nazargâhı olduğunu ve burada Allah sevgisinden başkasına yer olmadığını üzerinde durulmuştur. Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için ibadetlere önem verilmesi gerektiğinden ve ehli sünnet çizgisi üzerinde durulmasının gerekliliğinden bahseder.

1.5.8. Risâletü silsiletü'n-Nakşibendiyye fî's-sülûki ve'l-edeb²³

Söz konusu risalede Nakşibendiyye tarikatının tasavvufi yolculuğunun esaslarından bahseder. Aynı zamanda ibadetin önemini ve devamlılığını vurgular. İmân-ibâdet-şeriat ilişkisinde şeriatın hakikate ulaşmada bir basamak olduğundan bahseder. Kitap ve sünnete uyulmadığı taktirde fena ve bekadan da söz edilemeyeceğini, hakiki marifete ulaşma yolunda nefsi arzularından uzak kalmak gerektiğini belirtir. En son altın silsile olan *Silsiletüz-zeheb* sıralanır.

1.5.9. Risâle fî ta'rifi'r-ruh²⁴

Makalemiz de ele alacağımız bu risâlede ruh ile beden arasındaki bağlantıdan cezbe hâline temas eder. Ruhun emir aleminden bedenine misal aleminden olduğunu, ruhun emir aleminden oluşu Cenab-ı Hakkı daha iyi tanıması sebebiyle onu bedenden üstün kıldığını belirtir. Daha sonra ruhun özelliklerinden cezbe hâlinin keyfiyetine değinir.

21 *Mesmûât* (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1780/1), 25 bk.

22 Muhammed Murâd Buhârî, *Risâle fî âdâbi sülûki't-tarikati'n-Nakşibendiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 206), 1-5 bk.

23 Muhammed Murâd Buhârî, *Risâle fî tabkiki's-silsileti'z-zebebiyyeti'n-Nakşibendiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 206), 8-14 bk.

24 Muhammed Murâd Buhârî, *Risâle fî ta'rifi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 753), 1-3 bk.

2. *Risâle fi ta'rifî'r-rûb* Adlı Eserin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Nisbeti

Müellif nüshası olan Hafid Efendi nüshasının sonunda eserin müellife aidiyetini ifade eden ferağ kaydı koyulmuştur. Ayrıca diğer iki nüshanın mukaddime kısmına bakıldığında direkt olarak eserin Muhammed Murâd Buhârî'ye nisbet edildiğini görmekteyiz. Bu yüzden eserin müellife ait olduğu hususunda muğlak bir durum söz konusu değildir.

2.2. Eserin Telif Sebebi

Hüsrev Paşa ve Esad Efendi nüshalarının mukaddimesinde, Muhammed Murâd Buhârî'nin bu risaleyi halifelerine yazdırdığı belirtilmektedir. Risalenin yazıldığı yer, Muhammed Hamzazâde'nin oğlu Seyyid Abdülkerim'in Şam'daki (Dımeşk) evidir. Ayrıca bu risale, Mevlânâ Şeyh Abdurrahman el-Lahûrî ve Mevlânâ Şeyh Ebü'l-Mevâhîd el-Hanbelî'nin de aralarında bulunduğu bir grup âlimle yapılan sohbet esnasında kaleme alınmıştır.

Bu bağlamda eser, Murâd Buhârî'nin âlimlerin de yer aldığı bir ilim meclisinde yaptığı konuşmaların, talebelerinden birine yazdırılması suretiyle meydana getirilmiştir. Muhammed Murâd Buhârî'nin bu eseri ya klasik tasavvuf metinlerinden genel bir özetleme yoluyla oluşturduğu ya da bu kaynaklardan esinlenerek cezbe konusundaki şahsi görüşlerini ortaya koyduğu değerlendirilmektedir.²⁵

2.3. Eserin Konusu

Muhammed Murâd Buhârî'nin risâlesi, tasavvufî bir bakış açısıyla ruh kavramını ele almakta ve bu bağlamda özellikle cezbe hâli üzerinde durmaktadır. Eser, ruhun mahiyeti, ilâhî cezbe ile ilişkisi ve insanın mânevî yükseliş süreci gibi temel meseleleri detaylı bir şekilde açıklamaktadır.

Risâlede, ruhun ulvî âlemde suflî âleme inişi ve bu süreçte bedensel etkilerle karşı karşıya kalışı ele alınmaktadır. Buhârî, ruhun bedenle ilişkisi ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan değişimlere değinmekte, insanın ulvî bir varlık olarak tek-

25 Hatice Taş, *Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 87.

rar özüne dönebilmesinin yollarını tartışmaktadır. Bu dönüşüm süreci, tasavvufta önemli bir kavram olan cezbe ile ilişkilendirilmiştir.

Cezbe, eserde “Allah’ın kulunu kendisine çekmesi” olarak tanımlanır ve kulun çabasından bağımsız olarak gerçekleşen bir ilâhî lütuf olarak ele alınır. Buhârî, bu ilâhî lütuf sayesinde sâlikin manevî makamlara hızla yükselebildiğini ifade eder. Ancak bu yükselişin kalıcı olabilmesi için sâlikin ilâhî emirler ve sünnete bağlılık göstermesi gerektiğini vurgular.

Eserin temel meselelerinden biri de cezbe ile seyr ü sülûk arasındaki ilişkidir. Buhârî’ye göre, cezbe ve seyr ü sülûk birbirini tamamlayan unsurlardır. Sadece cezbe veya yalnızca seyr ü sülûk insanın mânevî olgunlaşması için yeterli değildir. İdeal durum, her iki unsurun da bir arada bulunmasıdır. Buhârî, bu dengeyi kurmanın, sâlikin bilinçli ve gayretli bir şekilde mânevî yolculuğunu sürdürmesine bağlı olduğunu belirtir.

Risâlede ayrıca, cezbe hâlindeki sâlik ile halk arasında “meccup” olarak nitelenen kimseler arasındaki fark da açıklanmaktadır. Buhârî, cezbenin ilâhî bir hâl olduğunu, ancak bunun insanın bilinç ve sorumluluğunu ortadan kaldırmadığını vurgular. Bu yönüyle risâle, tasavvufî anlayışın dengeli bir çerçevede nasıl yaşanması gerektiğine dair önemli bir rehberlik sunmaktadır.

Sonuç olarak, risâle, insanın mânevî kemâle ulaşması için ruh, cezbe ve seyr ü sülûk kavramlarını bir arada ele almakta; tasavvufî düşüncenin bu önemli meselelerini teorik ve pratik boyutlarıyla açıklamaktadır.

2.4. Eserin Önemi

Muhammed Murâd Buhârî’nin ruh ve cezbe kavramlarını ele aldığı risâle, İslam düşüncesi ve tasavvuf geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Eser, tasavvufî düşüncenin temel meselelerinden biri olan ruhun mahiyeti ve insanın mânevî yolculuğu hakkındaki derinlemesine açıklamalarıyla dikkat çeker.

Bu risâlenin önemi, özellikle tasavvufî düşüncenin kavramsal çerçevesini derinleştiren analizlerinde kendini göstermektedir. Buhârî, ruhun ulvî ve suflî boyutlarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak insanın mânevî kemâle ulaşmasındaki en temel unsurları açıklamıştır. Sultanî ve hayvanî ruh ayrımı, tasavvuf literatürüne özgün bir katkı sunmakta, insanın iç dinamiklerini ve mânevî tekâmül sürecini anlamada önemli bir perspektif kazandırmaktadır.

Eserde cezbe ve seyr ü sülûk arasındaki dengeye yapılan vurgu, bu kavramların birbirini tamamlayıcı niteliğini açıkça ortaya koymaktadır. Buhârî, yalnızca cezbenin ya da yalnızca seyr ü sülûkun yeterli olmadığını ifade ederek, bu iki kavramın insanın mânevî yolculuğunda nasıl bir ahenk içinde işlediğini detaylandırmıştır. Bu bağlamda, eser hem tasavvuf pratiğinin Allah'a yakınlaşma boyutunu hem de günlük hayata uyum sağlama noktasındaki rolünü açıklayıcı bir rehber niteliği taşımaktadır.

Eserin bir diğer önemli yönü, Kur'ân ve Sünnet merkezli bir yaklaşım sunmasıdır. Buhârî, ilâhî cezbenin ancak Kur'ân ve Sünnet'e bağlılıkla anlam kazanabileceğini ifade ederek, tasavvufun İslâmî temellerle uyumlu olması gerektiği yönünde önemli bir mesaj vermektedir. Bu yaklaşım, tasavvufun İslâm'ın ana kaynaklarına dayalı olarak şekillendiğini ve bu temellerin asla göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Risâle, teorik açıklamaların yanı sıra sâlikin mânevî yolculuğunda rehber olabilecek pratik tavsiyeler de içermektedir. Cezbe hâlinin ardından sâlikin nasıl hareket etmesi gerektiği, ruh ve beden ilişkisi gibi meselelerde sunduğu açıklamalar, tasavvufî eğitim ve terbiye açısından değerli bir çerçeve sunmaktadır.

Muhammed Murâd Buhârî'nin bu eseri, Osmanlı tasavvuf geleneği içinde önemli bir yer tutmaktadır. Risâle, hem dönemin tasavvuf anlayışını yansıtmakta hem de modern tasavvuf çalışmalarına kaynak teşkil etmektedir. Günümüzde bu eser, tasavvuf tarihine ilgi duyan araştırmacılar ve bireysel mânevî arayış içinde olanlar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Buhârî'nin ince yaklaşımları, tasavvufî düşüncenin derinliklerine nüfuz etmek isteyenler için yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

2.4. Eserin Üslûbu ve Kaynakları

Muhammed Murâd Buhârî'nin *Risâle fi ta'rifî'r-rûb* adlı eseri, klasik İslâmî literatürün geleneksel anlatım biçimini yansıtan bir üsluba sahiptir. Bu üslup hem didaktik hem de manevî bir derinlik taşır. Eserde ele alınan ruh ve cezbe gibi kavramlar, tasavvufî bir bakış açısıyla detaylandırılmıştır. Ruhun *emir âleminden* olması ve Allah'a yakınlık üzerinden tanımlanması, eserin metafizik boyutunu öne çıkarır. Tasavvufun temel gayesi olan Hakk'a vuslat, eserin ana teması olarak işlenmiştir.

Eserde, Ma'şûk-i Tûsî ve Lokman es-Serahsî gibi sûfî şahsiyetlere yer verilmiştir. Bu isimler, cezbe hâlini tecrübe etmiş ve bu konuda derin tasavvufî birikime sahip kişiler olarak anılmıştır. Ancak bu şahsiyetlerin görüşleri detaylı olarak aktarılmamıştır; yalnızca isimleri zikredilmiştir.

Risâle fi ta'rifî'r-rub, tasavvufî literatürde hem üslup hem de içerik açısından özgün bir yere sahiptir. Yazarın sade ama derinlikli anlatımı, okuyucunun kavramları anlamasına ve manevî bir tefekkür geliştirmesine olanak tanır. Eserin sınırlı kaynak kullanımı, yazarın kişisel birikim ve tecrübelerine dayalı bir metin ortaya koyma çabası olarak değerlendirilmelidir. Bu risâle, hem tasavvufî düşüncenin hem de bireysel manevî tecrübenin değerli bir yansımasıdır. Üslubu, okuyucuyu cezbeden bir zarafete sahipken, içeriği tasavvufun temel ilkelerini anlamaya yöneliktir.

2.5. Yazma Nüshaların Özellikleri

2.5.1. Hafid Efendi Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi **koleksiyonunda** bulunan 162 numaralı nüsha müellif nüshasıdır. Nüshada talik yazı türü kullanılmıştır. Bu nüsha, 208x130 boyutlarında 107-108 yk arasındadır. Son kısmında ferağ kaydı bulunmaktadır.

2.5.2. Hüsrev Paşa Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa koleksiyonu 753 numarada, 188x125-130x65 boyutlarında nesih ile yazılmış 12 satırlı, 1-3 yk arasındadır. Gayet açık ve anlaşılır yazılmıştır. Sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır.

2.5.3. Esad Efendi Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda bulunan 3769 numaralı bu nüshanın yazı türü taliktir. Bu nüsha 177x125-muhtelif ebatlıdır. Nüshanın baş kısmında kırmızı mürekkeple başlık koyulmuştur. 77- 78 yk varakları arasındadır. Kayıtlara Mehmed Murad b. Abdulhalim el-Buhârî en-Nakşibendî'ye ait bir nüsha olarak geçse de risâlenin içeriğinden de anlaşılacağı üzere Muhammed Murâd b. Alî b. Dâvûd b. Kemâliddîn el-Hüseynî el-Buhârî en-Nakşibendî'ye ait olduğu görülmektedir. Risâlenin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

Aşağıda tahkikli neşri yapılan eserin üç farklı nüshasına ulaşılmış olup müellif nüshasının Hafid Efendi nüshası olduğu belirlenmiştir. Bu durumda esas nüsha olarak müellif nüshası ele alınmıştır. Dipnotlarda mukabele edilen Hüsrev Paşa ve Esad Efendi nüshalarındaki farklılıklar belirtildi. Mukabele edilen Hüsrev Paşa nüshası (ح), Esad Efendi nüshası (س) rumuzuyla gösterilmiştir. Tahkik yöntemi olarak İSAM tahkik esasları dikkate alınmıştır.

Nüsha Görselleri

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 البروح اقدم خلقاً منه اجميد فهي من عالم الامر وهو من عالم الخلق
 والعش من عالم الخلق والامر اعلى من الخلق فانه واسطة انفسها
 من الواجب فهي اعرف به سبحانه وتعالى لان العلو غربي
 والقرب عرفاني لكن معرفتها تلك حيث كانت بدون
 الامتحان قاصرة فذلك ركبت مع اجميد بتركب العشق
 ومن شان اجميد الكدورة والظلمة فانضبعث بصبغه
 ونسيت علوها فان سبقت لها العناية الازلية
 ذكرت علوها فذلك هو ليجذب الالهى فوادت لانها
 فيه فان قسرت لها اصلها وتبعها اجميد لما كان بينهما
 من الالفة وجاهدت بهذا المركب وقطعت به مسافة
 البعد وعلت عن جبلتها بالمناسك الشرعية بالاتباع
 لسلك النبوة ورثت المعرفة المترتبة عليها على
 تفاوت درجات الاتباع فاؤل درجاتها كمال معارف
 الولاية ثم مراتب تلك الوراثة على تفاوت المناسبات
 مع النبوات لتفاوت تعينها من الاسماء والصفات
 واعلاها تعين العزم الذر هو التعين المحمدي عليه افضل الصلوات
 واكمل التحيات فمن فاز به فهو الوارث للمشرب المحمدي
 والذر لانتهاء لعلوه فيلسل مقام معلوم يا اهل يثرب

لامقام لكم واما بدون هذه السلوك فليس مجرد ذلك
الجزء التذكيري الآ العود كما كانت فيه فكانها لم ترد
دار الامتحان بتلك الآلة لتحصيل الكمالات الانسانية
فليس للجزء بدون السلوك فضيلة وليس السلوك
بدونه الجزء يوصل كمن بينهما تلازم ولو نادرا وتقدم للجزء
اسرع الوصول منه عكسه فالحاصل ان الجزء الحقيقي هو هذا
واما المتعارف بين العوام فكل مسلوب العقل عندهم مجرد
وقد كون السلاية من اول الخلقه او بطريان السوالب لانه
والمس وغيرهما فذلك العتة والجنون واما لهما فوجاه
عن حيز الانسانية وابتن الفضله وقد تبين ان فضل
الجزء الحقيقي بدون السلوك لا يعتد به فكيف يعتد
بالعتة والجنون الا عند من له مجالسة معهم نعم لسلب
العقل وجه آخر وهو تمنى الكمال انسابها وغلبت الالتفات
الاطرف عليه كقمان الخسبي ومعسوق الطوسه فنادرا
الوجود كالبريت الاحمر وقد تسمت الملامى فيورى نفسه
مسلوب العقل ليستدل به نفسه ولا يريد التعزز
فلا يتصور ان يوجد في المجانين اولئك كالا نعام
بل هم اضل من كل لانه للعارف
الكامل والمحقق لفاضل الشيخ مراد
اقدر العسك

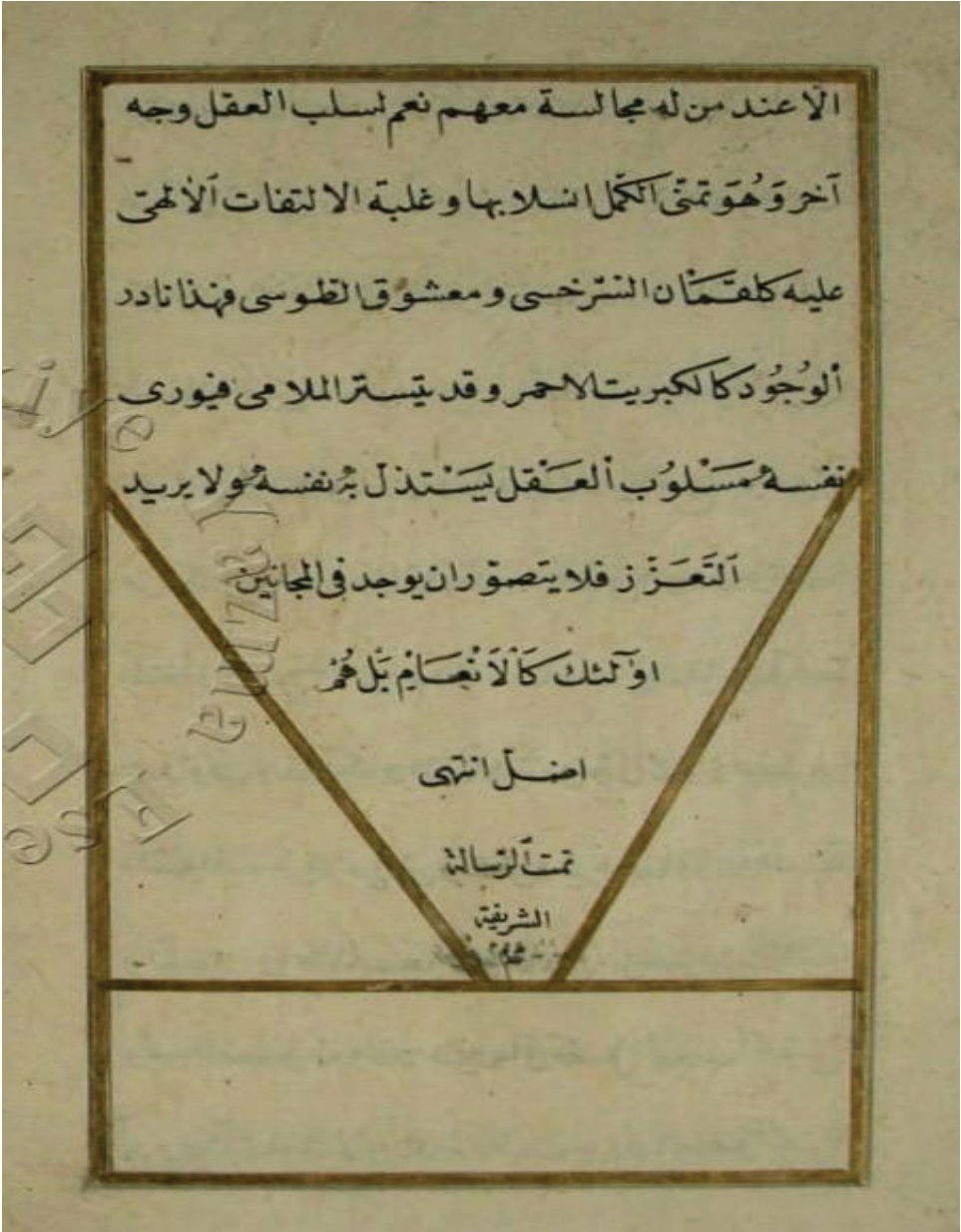
بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيَسْتَعِينُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
وَبَعْدَ هَذِهِ أَعْلَاءُ أَعْلَاءِ عَلَمَانَا هَلِينَا حَضْرَةَ الْأَسْتَاذِ الْأَخْبَرِ وَالْمُرْشِدِ الْأَكْرَمِ الْعَارِفِ بِرَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ
شَيْخِنَا وَبِرَكْنِنَا مَوْلَانَا الشَّيْخِ مُحَمَّدِ مَرَادِ بْنِ السَّيِّدِ عَلِيِّ الْبُخَّارِيِّ الْفَتْشَبَنْدِيِّ الْمُحَمَّدِيِّ قَدْسَانَا
تَعَالَى بِهِ فِي الرَّايِزِ الْآمِينَ وَذَلِكَ فِي تَوْحِيدِ الرُّوحِ فِي جَمِيعِ مَنَازِلِ عَدِينَةِ وَمَشْرِقِ الشَّامِ الْمَعْدِنَةِ
مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْفَضَلَاءِ كَمَوْلَانَا الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْأَهْوَرِيِّ نَفَعَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُسْلِمِينَ وَمَوْلَانَا
سُلْطَانَ الْمُحَدِّثِينَ الشَّيْخِ أَبِي الْمَوَاحِبِ الْحَبِيبِيِّ نَفَعْنَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَغَيْرَهَا فِي الْبَيْتِ الْعَاقِلِ الْأَوَّلِيِّ
الشَّرِيفِ الْمُنِيفِ السَّيِّدِ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ الْمَرْحُومِ الْمُبَرِّدِ السَّيِّدِ الْجَلِيلِ الْعَالِمِ الْفَاضِلِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ حَمْرِي
الْمَشَقِّ قَدْسَانَا قَالَ شَيْخِنَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ مَرَادُ قَدْسَانَا وَمِنْ خُطْبَةِ الشَّرِيفِ أَيْضًا قَالَتْ الرُّوحُ
أَقْدَمَ خَلْقًا مَنِ الْجَسَدِ فِي مَنَازِلِ الْأَمْرِ وَهُوَ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَالْعَرْشِ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ عَلَى
مِنَ الْخَلْقِ فَإِنَّهُ وَأَسْطَةُ يَضَعُهُ مِنَ الْوَاجِبِ فَمَنْ أَعْرَفَ بِسَمْعِهِ وَتَعَالَى لَنَا الطُّلُوعُ فِيهِ وَالْوَعْبُ
عَرَفَانِي لَكِنِ مَوْجِبَتَهَا نَمَكٌ حَيْثُ كَانَتْ بِدُونِ الْإِمْتِحَانِ قَاصِرَةٌ فَلِذَلِكَ زَكَيْتُ مَعَ الْجَسَدِ تَرْكِيبَ
التَّعَشُّقِ وَمِنْ شَأْنِ الْجَسَدِ الْكُدُورَةُ وَالظُّلْمَةُ فَانصَبْتُ بِعَيْفَتِي وَنَسِيتُ عُلُوقَهَا فَإِنَّ
سَبَقَتْ لَهَا الْعَنَاءُ الْإِزْلِيَّةُ ذَكَرْتُ عُلُوقَهَا فَذَلِكَ هُوَ الْجُذْبُ الْإِلَهِيُّ فَعَادَتْ لَهَا مَانَتْ
فِيهِ فَانْقَسَرَتْهَا أَصْلُهَا وَتَبَعَهَا الْجَسَدُ لَمَّا كَانَ فِي بَيْنَهُمَا مِنَ الْإِلَاقَةِ وَجَاءَتْ هَذِهِ الْمَرْكَبُ وَقَطَعَتْ
بِهِمْ أَفْجَاءَ الْبَعْدِ وَحَلَّتْ عَنْ جِبِلَّتِهَا بِالْمَنَاسِكِ الشَّرْعِيَّةِ بِالِاتِّبَاعِ لِمَسَاكِنِ النُّبُوَّةِ وَرَثَتْ الْمَوْزُونَ

78

المترتبة عليها على تفاوت درجات الاتباع فاول درجاتها كمال معارف الولاية ثم مراتب
ملك الوراثة على تفاوت المناسبات مع النبوات لتفاوت تعييناتها من الاسماء
والصفات واعلاها تعيين العلم الذي هو التعيين المحمدي عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
فمن فاز به فهو الوارث للمشرب المحمدي الذي لا انتها، لعلوه فليس له مقام معلوم يا اهل شريعة
لان مقام لكم واما بدون هذا السلوك فليس محمدي ذلك الجذب التذكري الالهود لما كانت
فيه مكاتباتهم زردار الامتحان بتلك الآلة لتحصيل الكمالات الانسانية فليس للجذب بدون
السلوك فضيلة وليس السلوك بدون الجذب يوصل لكن بينهما تلازم ولوانا دارا وتقدم الجذب
امرج للوصول من عنده فالحاصل ان الجذب الحقيقي هو هذا واما المتعارف بين العوام فكل
مسلوب العقل عندهم محمود وقد يكون السلب من اول الخلقة او بطريق السوسلية بالمرض
والمس وغيرهما فذلك العتة والجنون واما لها فهو خارج عن حيز الانسانية وامن الفضل له
وقد تبين ان فضل الجذب الحقيقي بدون السلوك لا يعتمد فكيف يعتمد بالعتة والجنون الا عند
من له مجالسة معهم نعم لسلب العقل وجه آخر وهو تمنى الكمال انسلابها او غلبة الانفات الالهي
عليه كلمان الشخمي ومعشوق العلوم في هذا النادر الوجود كما كبرت لاجم وقد يستر الملامح
فيوري نفسه مسلوب العقل يستلذ به نفسه ولا يريد التعزز فلا يتصور ان يوجد في
المجانين او ملك كالانعام بل هم اضل انتهى

٢٤٢





Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 753, vr. 5^b, Son sayfa.

Kaynakça

- Buhârî, Mehmed Murâd. *Mektûbât*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1838, II+90+III yk.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Câmiu'l-müfredâti'l-kur'âniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 298, 698 yk.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Risâle fi âdâbi sülûki't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 206, 1-5 yk.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Risâle fi tabkiki's-silsileti'z-zehabiyyeti'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 206, 8-14 yk.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Risâle fi ta'rifir-rûb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 753, 1-3 yk., 12 st.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Silsiletü'z-zehab*. İstanbul: Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 617947, 65b-67b yk.
- Buhârî, Muhammed Murâd. *Silsiletü'z-zehab*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044, 1-4 yk.
- Buhârî, Muhammed Murad. *Sobbetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Eserler, 2069, 294.
- Bursevî, Karababazâde İbrâhim. *Zikr Hakkında Risâle*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2886/2, 10b-17a yk.
- Karaküçük, Feyzanur. *Şeyb Murâd Buhârî'nin Hayatı ve Tekkesi*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fak, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Mehmed Şükrü Efendi. *Silsilenâme-i turuk-ı aliyye*. Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hüdaî Efendi Koleksiyonu, 1098, 39b.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. Kahire: Bulak Matbaası, 1301.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yy)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Murad Buhârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murad-buhari>
- Taş, Hatice. *Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uşşâkî, Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr şerb-i esmâr-ı esrâr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 2306, 55.
- Ünal, Mehmet. *Şeyb Murâd-ı Buhârî Hazretleri Külliyyatı-1*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2013.
- Yıldız, Fakirullah. *Sobbetnâme-i Mubammed Murâd Buhârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Mesmûât*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1780/1, 25 yk.

1. Neşir (Tahkik)

رسالة في تعريف الروح

لمحمد مراد بن علي بن داود المرادي البخاري الكشميري الحسيني الحنفي

(ت. ١١٣٢/١٧٢٠)

بسم الله الرحمن الرحيم^{٢٦}

الروح أقدم خلقا من الجسد؛ فهي من عالم الأمر، وهو من عالم الخلق، والعرش من عالم الخلق^{٢٧}. والأمر أعلى من الخلق؛ فإنه واسطة فيضه من الواجب، فهي أعرف به سبحانه وتعالى؛ لأنّ العلوّ قربي، والقربُ عرفاني، لكن معرفتها تلك حيث كانت بدون الامتحان قاصرة، فلذلك ركبت مع الجسد بتركيب^{٢٨} التعشيق.

ومن شأن الجسد الكدورة والظلمة، فانصبغت بصبغه، ونسيت علوها. فإن سبقت لها العناية الأزلية، ذكرت علوها، فذلك هو الجذب الإلهي، فعادت لما كانت فيه. فإن فسرها أصلها، وتبعها الجسد لما كان بينهما من الألفة، وجاهدت بهذا المركب، وقطعت به مسافة البعد وعلّت عن جبلتها بالمناسك الشرعية بالاتباع لمسالك النبوة.

ورثت المعرفة^{٢٩} المترتبة عليها على تفاوت درجات الاتباع، فأول^{٣٠} درجاتها كمال معارف الولاية، ثم مراتب تلك الوراثة على تفاوت المناسبات مع النبوة لتفاوت تعييناتها من الأسماء والصفات، وأعلها تعين العلم

٢٦ ف خ + الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على سيدنا ونبينا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، وبعد؛ فهذه إملاء أملاه علينا حضرة الأستاذ الأفخم والمرشد الأكرم العارف بيزته عز وجل شيخنا وبركتنا، مولانا شيخ محمد مراد بن السيد علي بن البخاري النقشبندي المحمدي، قدسنا الله تعالى به في الدارين آمين. وذلك في تعريف الروح في جُمع من أعيان مدينة دمشق الشام المقدسة، من العلماء والفضلاء لمولانا الشيخ عبد الرحيم اللاهوري، نفع الله تعالى به المسلمين، ومولانا سلطان المحدثين الشيخ أبي المواهب الحنبلي، نفعنا الله تعالى به وغيرهما، في بيت الفاضل الأديب الشريف المنيف السيد العبد الكريم -ابن المرحوم المبرور السيد الجليل العالم الفاضل السيد محمد حمزي زاده الدمشقي قدس سره-، قال شيخنا الشيخ محمد مراد قدس سره: ومن خطّه الشريف أيضا نقلت.

٢٧ خ - والعرش من عالم الخلق.

٢٨ ف: تركيب

٢٩ خ: ورثنا لمعرفة.

٣٠ خ: فالأول.

الذى هو التعيين المحمّدي عليه أفضل الصلوات وأكمل التّحيّات، فمن فاز به فهو الوارث للمشرب المحمدي الذي لا انتهاء لعلوّه^{٣١}، فليس له مقام معلوم ﴿يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾^{٣٢}.

وأما بدون هذا السلوك فليس يجري ذلك الجذب التذكيري إلا العود لما^{٣٣} كانت فيه، فكأنّها لم تُردّ؛^{٣٤} دار الامتحان بتلك الآلة لتحصيل الكمالات الإنسانية، فليس للجذب بدون السلوك فضيلة وليس السلوك بدون الجذب يوصل، لكن بينهما تلازم، ولو نادرا وتقدّم الجذب أسرع للوصول من عكسه،

فالحاصل؛ أنّ الجذب الحقيقي هو هذا، وأما المتعارف بين العوام فكلّ مسلوب العقل عندهم «معجذوب»، وقد يكون السّلاية من أول الخلق أو بطيران^{٣٥} السوالب من الأمراض والمسّ وغيرهما، فذلك العتّه والجنون وأمثالها^{٣٦} فهو خارج عن حيّز الإنسانية، وأين الفضل له؟ وقد تبين أنّ فضل الجذب الحقيقي بدون السلوك لا يعتد به، فكيف يعتدّ بالعتّه والجنون؟ إلا عند من له مجالسة معهم.

نعم لسلب العقل وجه آخر: وهو تمنّي الكمل انسابها، وغلبة الالتفات الإلهي عليه، كلقمان السرخسي^{٣٧} ومعشوق الطوسي^{٣٨}، فهذا نادر الوجود كالكبريت الأحمر.

وقد يتستر الملامى فيورى نفسه مسلوب العقل، يستندل به نفسه، ولا يريد التعرّز، فلا يتصوّر أن يوجد في المجانين، ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^{٣٩}، انتهى.

تمت الرسالة الشريفة للعارف الكامل والمحقق الفاضل الشيخ مراد افندى النقشبندى قد سره

- ٣١ خ: العلوّ.
- ٣٢ سورة الأحزاب، ١٣./٣٣
- ٣٣ خ: ولما.
- ٣٤ خ: تُردّ.
- ٣٥ خ: بطيران.
- ٣٦ خ: وأمثالهما.
- ٣٧ لقمان السرخسي: هو واحد من متصوفة القرن الرابع الهجري من «سرخس» خراسان، ومعاصر لأبي سعيد أبو الخير. انظر: فحاح الأئس لملا جامي، ٣٣٦.
- ٣٨ معشوق الطوسي: هو واحد من متصوفة القرن الخامس الهجري من خراسان. انظر: فحاح الأئس لملا جامي، ٣١٤.
- ٣٩ سورة الأعراف، ١٧٩./٧

المصادر والمراجع

—سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛

مراد الحسيني، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد، (ت. ١٢٠٦هـ/1971م). دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٩٨٨.

—نفحات الأنس؛

ملا جامي، نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين، (ت. ٨٩٨هـ/2941م). دار بدر، إستانبول ١٩٧١.

—السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة؛

النجدي، محمد بن عبد الله بن حميد المكي، (ت. ١٢٩٥هـ/8781م). مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٩٦.

Mehmed Emin Üsküdârî'nin *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihdiyâr* İsimli Eseri: Tahkik, Tahlil ve Tercüme

Öz: İnsanın özgürlüğü ve fiillerin değere konu olması ile Allah'ın ilmi, iradesi ve takdiri arasındaki ilişki hemen her dönemde tartışılan en önemli kelâm konularından biri olmuştur. Kelâm ekolleri sorumluluk ve kader arasındaki temel açmazları mutlak bir cebr, sınırsız bir özgürlük ve bu ikisi arasında konumlanan kesb teorisine aşılmaya çalışmışlardır. İnsanın fiillerinde tesiri tamamen yok sayan mutlak bir cebr anlayışı ve insana kusursuz bir otonom sağlayan kaderci anlayışın reddedildiği Osmanlı kelâmında kesb bir çözüm olarak sunulmuş ve farklı şekillerde yorumlanmıştır. Nitekim efâl-i ibâd hakkında pek çok farklı literatür ortaya konulmuş ve müellifler kendilerinden önceki birikimi şerh, haşiye ve ta'lik gibi eserler kaleme almak suretiyle değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda mukaddimât-ı erba'a, irâde-i cüz'iyeye, kaza ve kader, halku'l-amâl literatürleri zikredilebilir. Ayrıca Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinde yer alan pasajlar ve "Kulların kalbi iradeleri ve cüzî ihtiyarları vardır." yargısı, üzerinde en çok tartışılan hususlardan biridir. Bilhassa 18. yüzyılda irâde-i cüz'iyeye hakkındaki tartışma genellikle Birgivi'nin ilgili pasajları üzerinden şerh, haşiye, ta'lik ve tercüme kaleme almak suretiyle cereyan etmiştir. Bu dönemde insanın fiillerinde (kısmen) özgür ve sorumlu olduğu tezi, köklerini Sadrüşşerî'a'da bulan tercih, ihtiyar, kasd, irâde-i cüz'iyeye ve ihtiyâr-ı cüzî gibi kavramlar ve bu kavramların hâl olarak kabul edilmesiyse ortaya konmuştur. Irâde-i cüz'iyeye literatürü açısından önemli bir zaman dilimi olan 18. yüzyılda insan fiilleri konusunda "hak ve tavassut" olan görüşün Mâtürîdîler tarafından ortaya konulduğu pek çok Hanefî-Mâtürîdî müellif tarafından savunulmuştur. Bununla birlikte aynı geleneğe mensup olsa da farklı çözüm yollarını sunan yazarlara rastlamak da mümkündür. Mehmed Emin Üsküdârî bu isimlerden biridir. Bu çalışma 18. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Mehmed Emin Üsküdârî'nin *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihdiyâr* isimli eserinin tahkik, tahlil ve tercümesini konu edinmektedir. Bu eser, Üsküdârî'nin, efâl-i ibâd konusunda Birgivi'ye yönelttiği eleştirileri içermektedir. Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinde yer alan ilgili pasajları açıklayan ve eleştiren Üsküdârî, bu risalesinde Birgivi'ye iki temel eleştiri yöneltmiştir. Bunlardan ilki irâde-i cüz'iyenin ontolojisi hakkında olup diğeri Birgivi'nin Eş'arî mezhebini cebr-i mahz olarak yorumlamasına yöneliktir. Buna göre Üsküdârî ihtiyâr-ı cüzînin hâl olmasını eleştirmiş, Eş'arîler tarafından benimsenen ve muhakkiklerin birçoğu tarafından kabul edilen cebr-i mutavassıt anlayışının haklılığına işaret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Osmanlı, Mehmed Emin Üsküdârî, İnsan fiilleri, Cebr, İhtiyar.

Analysis, Critical Edition and Translation of the Risalat of Mehmed Emin Üsküdârî's Entitled *Risāla bimā yeteallevhu bi-l-jabr wa-l-ikhtiyār*

Abstract: The relationship between human freedom and the moral value of actions with God's knowledge, will, and decree has been a central topic in Islamic theology. Theological schools have sought to resolve the fundamental dilemmas between responsibility and predestination through three primary theories: absolute determinism, unrestricted freedom, and the intermediate concept of kasb. The Ottoman theology rejected both a strict determinism that negated human agency and a fatalism that granted perfect autonomy to individuals. Instead, kasb was proposed as a solution and interpreted in various ways. Consequently, a rich body of literature emerged on the issue of human actions (afāl al-ʿibād), where scholars evaluated previous works through sharh, hashiya, ta'liq. In this context, the literature on the muqaddimāt-i arba'a, irāda-i juz'iyya, qaḍā' wa qadar, and the khalq al-a'māl is noteworthy. Additionally, passages from Birgivi's *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya* and his thesis that "humans have a heart's will, and ikhtiyār-i juz'î" have been among the most debated subjects. In the 18th century, particularly, discussions on partial will (irāda-i juz'iyya) often took place through sharh, hashiya, ta'liq and translations of Birgivi's relevant passages. During this period, the argument that humans are (partially) free and accountable for their actions was expressed through concepts rooted in Şadr al-Sharī'a's thought, such as preference (tarjīh), choice (ikhtiyār), intention (qaḍd), partial will (irāda-yi juz'iyya), and partial choice (ikhtiyār-i juz'î), which were accepted as "ahwāl". The 18th century was a particularly significant period for literature on irāda-i juz'iyya, with many Ḥanafī-Māturīdī authors advocating the Māturīdī view of "truth and tawasūt" concerning human actions. Yet, within the same tradition, different solutions were also proposed. Mehmed Emin Üsküdârî was one of the figures who offered an alternative approach. This study critical edition, translations, and analyzes Üsküdârî's *Risāla bimā yeteallevhu bi-l-jabr wa-l-ikhtiyār*. In this treatise, Üsküdârî critiques Birgivi's stance on afāl al-ʿibād, as presented in *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*, offering two primary criticisms. The first concerns the ontology of irāda-i juz'iyya, while the second addresses Birgivi's interpretation of the Ash'arī doctrine as absolute determinism (jabr-i maḥḍ). Üsküdârî criticizes the notion of partial choice (ikhtiyār-i juz'î) as a ḥāl and underscores the legitimacy of the moderate determinism (jabr-i mutawassit) accepted by many authoritative scholars and espoused by the Ash'arīs.

Key Words: Kalam, Ottoman, Mehmed Emin Üsküdârî, Human action, Jabr, Ikhtiyār.

Giriş

İnsan fiilleri erken dönemde tartışılmaya başlanan en önemli kelâm meselelerinden biridir. İnsanın eylemlerinde özgür olup olmadığı ve bu eylemlerin değerle ilişkilendirilmesi bu çerçevede ele alınan en temel tartışmalardan biridir. İslam kelâmında insan fiilleri konusunda üç farklı yaklaşım geliştirilmiştir. Cebir, kader (tefvîz) ve kesb olarak ifade edebileceğimiz bu üç farklı yorum, düşünce tarihinde pek çok kez ele alınıp farklı şekillerde yorumlanmıştır. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından savunulan ve insanın fiillerinde bir dahlinin olmadığını ifade eden yaklaşım cebirle;

Mu'tezile kelâmcıları tarafından savunulan ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu tezi şeklinde yorumlanan yaklaşım kaderle (tefvizle); Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından savunulan ve insanın fiillerinde bir tür dahli olduğu şeklinde yorumlanan yaklaşım da kesble ifade edilmektedir.

Temelde üç farklı yaklaşımdan söz etsek bile ekollerin kendi içlerinde de bir takım farklılıkların var olduğu bilinmektedir. Osmanlı kelâmında üretilen efâl-i ibâd literatüründe insan fiilleri konusunda mezheplerin ve şahısların görüşlerinin özetlendiği risalelerde üçlü, dörtlü, altılı, yedili, sekizli olmak üzere farklı tasnifler karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Abdülganî b. İsmâil en-Nablûsî (ö. 1144/1731) insan fiilleri konusundaki yaklaşımı kader, cebr ve Ehl-i sünnet olmak üzere üçe ayırırken¹ Ebu'l-Kâsım Ankaravî (ö.?) ve Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî (ö. 1202/1788), Cebriyye, Kaderiyye, Eş'arî ve Mâtürîdî ekolü olmak üzere dört grupta incelemiştir;² Ebû Saîd Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756) bu listeye filozofları ve Cüveynî'yi (ö. 478/1085), Bakıllânî'yi (ö. 403/1013), ve İşferâyînî'yi (ö. 418/1027) de ekleyerek tasnifi yediye çıkarmışlardır.³ Musa b. Abdullah el-Pehlevânî el-Tokâdî (ö. 1133/1720) yedili listeden Mâtürîdîleri çıkararak; Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî (ö. 1165/1752) ise Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşünü filozoflara irca ederek tasnifi altıyla sınırlandırmışlardır.⁴ Ahmed Asım Efendi Kütahyevî (ö. 1305/1888) ise filozoflar ile Cüvey-

- 1 Sami Turan Erel, “Tahkîku “el-Kevkebû's-Sârî fî Hakîkatî'l-Cüz'i'l-İhtiyârî”li-Abdülganî İsmâil en-Nablûsî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35/2015), 156.
- 2 Muhammed b. Ahmed Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4943), 3a-b; Mehmed Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 22a-24b.
- 3 Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mabmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatî'l-Mubammediyye fî's-sîreti'l-Abmediyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1203), 2/218; Mustafa Borsbuğa, “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fî'l-İhtiyârî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-Çalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Kader* 19/1 (2021), 278-281.
- 4 Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü'l-münciyye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-cebriyye*, thk. Mahmûd Nefise (Kahramanmaraş: 2021), 20-24; Musa b. Abdullah el-Tokâdî el-Pehlevânî, *Risâle fî ibtimâlâtî'l-vakî'a fî efâl-i ibâd* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 159b. Pehlevânî'nin bu risalesi tahkik edilmiştir. bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “İrade-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin “el-İhtimâlâtü'l-Vakî'a Fî Efâli'l-ibâd” Adlı Risalesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin “Hâşiye ‘alâ Risâletü'l-İhtimâlâtü'l-Vakî'a Fî Efâli'l-ibâd” Adlı Haşiyesi”, *ATEBE* 4, 86-87.

nî'yi ayrı ayrı zikrederek taksimi sekize çıkarmıştır.⁵ Pratik olması bakımından bu tasnifleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Cebriyye: Kulun fiilleri yalnızca Allah Teâlâ'nın kudretiyle olup fiillerinde insanın kudretinin tesiri yoktur.
2. Eş'ariyye: Kulun ihtiyari fiillerinde kudretinin tesiri yoktur.
3. Mu'tezile: Kulun kudretinin tesiri îcâb ve ıztırar olmaksızın vardır.
4. Filozoflar ve Cüveynî: İhtiyari fiillerde kulun kudretinin tesiri îcâb yoluy-
ladır.
5. Ebû İshak el-İsferâyînî: Kulun ihtiyari fiilleri iki kudretin toplamıdır. İki
kudret fiilin aslına taalluk eder.
6. Bâkılânî: Kulun ihtiyari fiili iki kudretin toplamıdır. Fakat kulun kudre-
tinin tesiri vasıf olması bakımındandır.
7. Mâtürîdiyye: Kulun kudret ve iradesinin îcâd bakımından olmaksızın dahil
vardır. Bu kesbtir.⁶

Ulema tarafından oluşturulan bu tasniflerde cebrîlerin, kaderîlerin ve filozofla-
rın görüşleri dışarıda bırakıldığında hem Eş'arî ekolün kendi içerisindeki farklılıkları
hem de Eş'arî ve Mâtürîdî ekolün farklılıkları tasnife yansımıştır. Bu farklılıkların
en temel sebebi, tesirin mahiyeti ile ilgili olup Ehl-i sünnet ulemasının kesbin
anlam ve yorumundaki yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Kulun kudretinin te-
sirini kabul eden Bâkılânî, İsferâyînî ve Mâtürîdîler bu tesirin nasıl gerçekleştiğine
dair farklı açıklamalar öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet alimleri filo-
zoflardan farklı olarak bu tesirin zorunlulukla olmasına şiddetle karşı çıkmışlardır.
Aynı zamanda tesirin insanla irtibatını ele alırken insanın yaratıcı olmadığı iddiasını
güçlü bir şekilde dile getirerek Mu'tezile'den ayrıışmışlardır. Ayrıca insanda tesirsiz
kudret fikrini ve cebrî anlayışı da reddetmişlerdir. Tüm bunlar neticesinde "bir tür

5 Mehmet Fatih Soysal, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhîsü'd-defi-
niyye fi hakkil-irâdetül-cüz'îyye Adlı Eserinin Neşri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 5 (2015), 36-61.

6 Şemseddîn Ahmed b. Musa Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nüniyye* (İstanbul: Şirket-i Sahafiy-
ye, 1317), 48-49; Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mabmûdiyye*, 2/218; Borsbuğa, "Îrâde Özgürlüğünün
Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'îyye ve'l-Îrâdâtî'l-Çalbiyye Adlı
Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", 278-283.

dahli olan” tesir fikrini öne sürmüşlerdir. İşte tasnifteki farklılıklar ve kesbin mahiyetindeki yaklaşımlar bu tesirin nasıl açıklandığıyla ilgilidir.

Mâtürîdîlerin kesb anlayışı ve görüşü, onların irâde-i cüz'iyeye anlayışıyla yakından irtibatlıdır. Olgunlaşan irade teorisinin sonucu olarak benimsenen irâde-i cüz'iyenin kökenleri Birgivî'ye daha öncesinde ise Sadrüşşerîa'ya dayanmaktadır.⁷ Bilindiği üzere insanın fiillerinde bir tür ihtiyarın var olduğunu Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) karşı dört mukaddime çerçevesinde ispatlayan ve fiillerin değere konu olduğunu ifade eden Sadrüşşerîa'dır.⁸ Sadrüşşerîa'ya göre insanın fiili, Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır. Kulun ihtiyarını ikâ', kasd, tercih ve kesble kavramsallaştıran ve kudretin sarfı olarak yorumlayan Sadrüşşerîa, onun ontolojisini de hâl olarak belirlemiştir.⁹ Osmanlı literatüründe Sadrüşşerîa'nın kasd görüşü, Birgivî'nin etkisiyle önce ihtiyâr-ı cüzî olarak ifade edilecek daha sonra irâde-i cüz'iyeye olarak kavramsallaştırılacaktır. Osmanlı kelâm düşüncesinde insanın fiillerindeki dahli, kasd ya da irâde-i cüz'iyeye olarak ifade edilmiş ve fiile etki eden bu dahlin hâl olduğu kabul edilmiştir. Bu yorum genellikle Mâtürîdî çizgiyi takip eden kimseler tarafından kabul edilmiştir.¹⁰ Bununla birlikte hâl düşüncesinin sebep olduğu açmazlardan dolayı Mâtürîdîler özellikle Eş'ârî geleneğe mensup alimler tarafından -söz gelimi İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690) ve Halil b. Mehmed el-Konevî (ö. 1750'den sonra) - eleştiriye tabi tutulmuştur.¹¹ Bununla birlikte Hanefîlerden de hâl görüşünden dolayı Mâtürîdîlerin bu düşüncelerini eleştiren

- 7 Hatice Kelpetin Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 256.
- 8 Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîb fî halli gavâmizi't-Tenkîb*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 330-348; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28/2012), 18-42.
- 9 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîb*, thk. Umeyrât, 1/351; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, thk. Mustafa Borsbuğa Mahmut Ay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 214.
- 10 Sadrüşşerîa'nın kasd görüşünün Osmanlı kelâmcıları tarafından nasıl alımlandığı ile ilgili daha fazla bilgi için bk. F. Sümeyye Kılaç, *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsun-Kubub Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 226-242.
- 11 Örnek için bk. Halil b. Mehmed el-Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 19b.

isimlere rastlanmaktadır. Söz gelimi Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Mehmed Emin Üsküdârî bunlar arasındadır.¹²

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve İlmî Kişiliği

18. yüzyılın önemli simalarından biri olan Mehmed Emin b. Mehmed b. Abdülhayy b. Saçlı İbrahim el-Üsküdârî'nin doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemektedir. İlk eğitimini babasından almış, naklî ve akli ilimlerdeki tahsilini İstanbul'da tamamlamıştır. Üsküdârî başta kelâm, felsefe, mantık, fıkıh olmak üzere neredeyse her ilmin temel metinlerine şerh, haşiye ve ta'lik yazmış olup öğretim amacıyla bu metinleri istinsah etmiştir. İslâmî ilimlerin pek çoğu ile ilgilenmiş olsa da Üsküdârî'nin özellikle kelâm, mantık ve felsefe ilimlerinde derinleştiği görülmektedir. Mehmed Emin, Üsküdar'da 1149/1736 yılında vefat etmiştir.¹³

12 Molla Fenârî için bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1/168-170.

13 Mehmed Emin Üsküdârî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/449-450; İsmet Efendi Fındıklılı, *Tekmiletü's-Şakâ'ik fi bakki ehli'l-bakâ'ik*, sad.İsmail Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 144; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967), 2/323; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmüsü terâcîm li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1992), 6/41; Mehmed Emin Üsküdârî, *Telbîsu Tebâfütü'l-Hukemâ*, çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000), 25-43; Mehmet Zahit Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebbasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsmli Risalesinin Tabkik, Tercüme ve Tablîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans 2023), 4-15.

Üsküdârî'nin hayatıyla ilgili iki temel problem bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Üsküdârî'nin nesebi ile ilgili olup babasının Abdülhayy olup olmadığıdır. Diğeri ise aynı yüzyılda yaşamış olan Mehmed Emin b. Mehmed el-Üsküdârî el-Kasîrizâde ya da Kayserîzade ile Mehmed Emin b. Abdülhayy el-Üsküdârî'nin aynı kişi olup olmadığıdır. Yapılan son araştırmalarda Abdülhayy'ın Mehmed Emin Üsküdârî'nin babası değil dedesi olduğu ortaya konulmuştur. bk. Saliha Kır, *Mehmed Emin Üsküdâri ve Şerb-u Kaside-i Nuniyye fi İlmi'l-Akâid İsmli Eserin Kelam Açısından Tablîli* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans 2023), 18; Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebbasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsmli Risalesinin Tabkik, Tercüme ve Tablîli*, 5. Yine zikredilen iki farklı ismin aynı kişi olduğu tespit edilmiştir. bk. Sara Arıkan, *İmam Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerbler ve Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber'i* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 30-31; Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebbasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsmli Risalesinin Tabkik, Tercüme ve Tablîli*, 6-7.

Kılaç, “Mehmed Emin Üsküdârî'nin *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ibtîyâr* İsimli Eseri: Tahkik, Tahlil ve Tercüme”

Hanefî mezhebine mensup olan Üsküdârî¹⁴, Mâtürîdî kelâm metni olan *Kasîde-i nûniyye*'ye Türkçe bir şerh ve Şemseddin Hayâlî'nin (ö. 875/1470) *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* şerhi üzerine bir haşiye yazmıştır. Yine Ebû Hanîfe'nin *Fıkbu'l-Ekber*'ine bir şerh kaleme almıştır. Bu durum onun Mâtürîdî olabileceğini akla getirir de insan fiilleri ve mahiyetlerin mec'ullüğü konusunda Eş'arî fikirleri benimsemesi, itikâdî kimliği hakkında farklı yorumlar yapılmasına sebep olmuştur. Nitekim bu tavrı onun muhakkik kişiliğinin bir yansıması olarak görülmüştür.¹⁵

Mehmed Emin Üsküdârî'nin tasavvufla ilişkisi onun ilmi kişiliğiyle ilgili not etmemiz gereken önemli bir husustur. Zira efâl-i ibâd konusundaki yaklaşımı ve Birgivî eleştirisi akla tasavvufla ilişkisini gündeme getirmektedir. Üsküdârî, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) ikinci kuşaktan torunudur. Mehmed Emin Üsküdârî'nin büyük dedesi Saçlı İbrahim Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin damadı aynı zamanda da halifesi olup Hüdâyî Asitânesi postnişidir. Dedesi Abdülhây Efendi (ö. 1117/1705) ise Celvetî tarikatı icazetini almıştır. Abdülhây Efendi, Celvetîliğin şehir hayatında yaygınlaşmasında ve Balkanlarda yayılmasında etkili olmuştur. Bu gelenekle yetişen Mehmed Emin Üsküdârî önce Şeyh Murad Nakşibendî tarikatına intisap etmiş daha sonra Şeyh Osman Mevlevî'ye yakınlık duymuştur. Ancak sonunda Celvetiyye tarikatına intisap etmiştir.¹⁶

2. Risalenin Özellikleri

2.1. Risalenin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Risalenin başında müellif ismini Mehmed Emin b. Mehmed el-Üsküdârî olarak açık bir şekilde zikretmiştir.¹⁷ Üsküdârî'nin bu risalesi, eserlerinin zikredildiği tabakat kitaplarında yer almamaktadır. Bu risalenin bizzat anılmaması Üsküdârî'nin çok sayıda eser telif etmesiyle yakından ilgilidir. Risalenin başında ismini açıkça zikretmesi Üsküdârî'ye aidiyeti kesinleştirmektedir.

14 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/323; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/41.

15 Üsküdârî, *Telbîs*, çev. Gökdağ, 31.

16 Üsküdârî, *Telbîs*, çev. Gökdağ, 25-27.

17 Mehmed Emin Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ibtîyâr* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, 556), 57a.

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş 556 numaralı yazma eser mecmuası, Üsküdârî'nin diğer eserlerinden bazılarını da ihtiva etmektedir. Müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz nüshanın zahriye sayfasında (unvan sayfası) bir fihrist bulunmaktadır. Üsküdârî tarafından oluşturulan içindekiler kısmında risâle müellif tarafından *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihdiyâr* olarak isimlendirilmiştir.¹⁸ Bu durumda eser, “Cebr ve (Mutlak) İhtiyardan Kurtulma Hakkında Bir Risale” olarak tercüme edilebilir. Bu başlığın metnin telif sebebiyle uyumlu olduğu söylenebilir.

2.2. Risalenin Telif Sebebi

Üsküdârî, eserinin telif sebebini şöyle açıklar:

“Molla Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-mubammediyye'sini* müzakere ederken cebr ve ihtiyar meselesiyle ilgili olan hususları ve bu konuda Mâtürîdîlerin görüşlerinin özetini ihtiva eden kısımları gördüğümde ve [bu bahsin] münakaşadan ve şüphelerden hatta varit olan araştırmalardan hâli olmadığını anladığımda Birgivi'nin sözlerini nakletmek ve lehine ve aleyhine olan hususları -Meli-kü'l-allâm olan- Allah'ın yardımıyla açıklamak istedim.”¹⁹

Müellifin açıkça ifade ettiği üzere amaç, Birgivi'nin insan fiilleriyle alakalı görüşlerini değerlendirmektir. Üsküdârî, Birgivi'den alıntılıdığı pasajlarla yer yer onu desteklerken aynı zamanda ona eleştiri de yöneltir. Üsküdârî'nin bu eserle amacı mutlak cebr ve sınırsız ihtiyar anlayışından uzaklaşıldığında da teklifin temellendirilebileceğinin yani insanın sorumluluğunun ortaya konulabileceğinin gösterilmesidir. Bu da ancak cebr-i mutavassıt anlayışı benimsemekle mümkündür.

2.3. Risalenin Konusu ve Önemi

18. yüzyılın en önemli müelliflerinden biri olan Mehmed Emin Üsküdârî'nin yaşadığı dönemin entelektüel hayatı ve dini durumuyla ilgili iki hususu öne çıkarmak

18 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihdiyâr* (Kemankeş, 556), Zahriye kısmı. Üsküdârî'nin bu risalesi modern çalışmalarda *Risâle fi'l-cebr ve'l-ihdiyâr* olarak geçmektedir. Öncü bir metin için bk. Kâmuran Gökdağ - Mehmet Zahit Tiryaki, “Mehmed Emin Üsküdârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2019), (Erişim 17 Ağustos 2014). Bunun sebebi yazmanın zahriyesinde yer alan eser isminin okunmamasıyla alakalı olabilir.

19 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihdiyâr* (Kemankeş, 556), 57a.

gerekmektedir. Bunlardan birincisi o dönemde Osmanlı coğrafyasında Mâtürîdîlik lehine mezhepsel vurgunun artmasıdır.²⁰ Mâtürîdî vurgusuyla yakından irtibatlı bir diğer husus ise Mâtürîdîlerin efâl-i ibâd konusunda irâde-i cüz'iyeye fikriyle ayrıştığının ve ifratla tefrîd arasında orta yolun (tavassut) Mâtürîdîler tarafından temsil edildiğinin beyan edilmesidir. Bunun neticesinde 18. yüzyılda pek çok irâde-i cüz'iyeye risalesinin telif edildiği fark edilecektir. Bu risaleler insanın fiildeki dahlini göstermeye çalışan ve bu dahli, kasd, kesb ve irâde-i cüz'iyeye (kudretin ya da iradenin taalluku) gibi kavramlarla açıklayan ve bu kavramların ontolojisini hâl olarak kabul eden eserlerdir.

İstisnaları olmakla birlikte irâde-i cüz'iyeye terkibi ve başlığı genellikle Mâtürîdî görüşü benimseyen yazarlar tarafından kullanılmıştır.²¹ Bununla birlikte aslında müellifler eserlerine nadiren isim vermişlerdir. Daha ziyade bu başlıklar müstensihler tarafından tercih edilmiştir. Ancak bu risalelerin ortak özelliklerine bakıldığında hemen her metinde görüleceği üzere tartışma, Birgivi'nin efâl-i ibâd konusunda ifade etmiş olduğu, “Kulların cüzî ihtiyar ve kalbi irâdeleri vardır.” terkibi üzerine şerh, haşiye, ta'lik, tercüme kaleme almak suretiyle cereyan etmektedir.²² Bu sebeple dönemde kaleme alınan risalelerin bir şekilde Birgivi'yle irtibatlandırıldığı görülecektir.²³ İşte Üsküdarî'nin eseri de tıpkı diğer irâde-i cüz'iyeye risaleleri gibi Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserindeki efâl-i ibâd bahsine haşiye olma özelliğini taşımaktadır. Nitekim Üsküdarî sebep-i telifinde de belirttiği üzere Birgi-

20 Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 79-90.

21 Rıdvan Özdiç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/2016), 188.

22 İrâde-i cüz'iyeye terkinin kavramsallaşma süreci hakkında bk. Kılaç, *Sadriüşşeria'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsun-Kubub Meselesi*, 142-151.

23 Örnek için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 98; Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi meseleti'l-ibtiyârâti'l-cüz'iyeye* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 720), 1b; Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 19a; Mehmed Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz'iyeye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 488), 149b; Tirevî Abdi Efendi, *Risâle fi'l-ibtiyârâti'l-cüzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772), 226a; Muhammed Çankırdî, *et-Talîk alâ vecbü't-tabkik ve't-tabkik alâ el-irâdeti'l-cüz'iyeye fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3211), 94b.

vî'nin görüşlerinden "leyhte ve aleyhte olanları" açıklamak istemiştir. Yani o eserini bazı noktalarda müellifi desteklemek bazı noktalarda da eleştirmek üzere kaleme almıştır. Bu anlamda Üsküdârî'nin risalesini diğer irâde-i cüz'iyeye eserlerinden farklı kılan en önemli hususlardan biri cüz'î iradenin ontolojisine getirdiği eleştirilerdir. Bu sebeple Üsküdârî, Mâtürîdî mezhebinin savunusunu yapmış değildir. Hatta Eş'arî mezhebine yönelik tavrından dolayı Birgivî'yi eleştirmiş ve Eş'arî mezhebinin hakkını teslim etmeye çalışmıştır. Zikredilen özelliklerinden dolayı onun risalesi klasik bir irâde-i cüz'iyeye risalesi değildir. Ancak gerek konusu gerek Birgivî'nin eseri üzerinden konuyu inceleme tarzı onun risalesini ilgili literatürle irtibatlandır-mamıza imkân vermektedir.²⁴

Üsküdârî, Birgivî'den iki pasaj aktarmıştır. Birgivî'den yaptığı ilk alıntıyla müellif, irâde-i cüz'iyenin hâl olması fikrini eleştirmiş ve Allah'ın ezeli ilmi ile kader/takdir arasındaki ilişkinin ancak cebr-i mutavassıt görüşüyle anlaşılacağını ifade etmiştir. Bu anlamda Üsküdârî'nin risâlesi, 18. yüzyılda Mâtürîdîliği benimseyen alimler tarafından savunulan irâde-i cüz'iyeyi eleştirmesi ve daha genel anlamda efâl-i ibâd bahsine Hanefî-Mâtürîdîlerden farklı bir çözüm teklif etmesi hasebiyle gelenek içerisinde farklı bir yaklaşım tarzını temsil etmektedir. İkinci alıntısında Üsküdârî, Birgivî'nin Eş'arîleri cebr-i mahz olarak adlandırmasını eleştirmiş ve Eş'arîlerin benimsediği yorumun doğruluğuna işaret etmiştir.²⁵

İrâde-i cüz'iyeye teorisini benimseyen Mâtürîdî mütekellimler, hâdis iradenin taallukunu veya hâdis kudretin sarfını irâde-i cüz'iyeye/ihtiyâr-ı cüzî/kasd/kesb gibi kavramlarla açıklamış ve onun hâl olduğunu benimseyerek yaratmaya konu olmadığını iddia etmişlerdir. İrâde-i cüz'iyenin yaratmaya konu olmaması, insanın fiillerinde bir tür ihtiyara sahip olduğunun ve dolayısıyla teklifi temellendirmenin en

24 Her ne kadar irâde-i cüz'iyeye vb. isimlendirmenin Mâtürîdîliği benimseyen yazarlar tarafından bilinçli olarak tercih edildiğini ifade etsek de gerek irâde-i cüz'iyeye teorisi gerek bu isimlendirme eleştirilere muhatap olmuştur. Başka bir deyişle Üsküdârî gibi Mâtürîdîliği benimsemesine rağmen bir kişi irâde-i cüz'iyeye teorisini eleştirebilir ya da eserin başlığında irâde-i cüz'iyeye vb. terkipler geçmesine rağmen [Bu noktada müstensihin o ismi vermiş olabileceği her daim göz önünde bulundurulmalıdır.] irâde-i cüz'iyeye görüşünü eleştirebilir. Örnek için bk. Ali Tilimsânî, *Bahsü'l-ihtiyârî'l-cüzî mine't-Tarîkati'l-Mubammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772), 217a-225b; Süleymânî Maksud b. Şah, *Risâle fi meseleti'l-ihtiyârî'l-cüzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 672), 71a-91a.

25 Üsküdârî'nin Eş'arîlere karşı yaklaşımında farklılıklar dikkat çekecektir. Risalenin hemen başında Eş'arî düşüncüyü ihtiyar fikrinden dolayı eleştirir gibi görünse de sonlara doğru tavrı tamamen Eş'arîlikten yana olacaktır.

önemli aracı haline gelmiştir. İşte Üsküdârî'nin temel eleştirinden biri cüz'î iradenin ontolojisi hakkında olup Mâtürîdîlere yöneliktir. Üsküdârî, cüz'î iradenin hariçte varlığının olmadığını kabul etmekle diğer Mâtürîdî mütekellimlerle hemfikirlerdir. Hatta Üsküdârî de tam da bu sebeple Hanefî-Mâtürîdîlerin Eş'arî ve Mu'tezilî'den farklı olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Eş'arîler cüz'î iradenin yaratılmış olduğunu kabul ettiklerinden dolayı kulun muztar ve mecbur olduğunu benimsemişlerdir. Bunun aksine Mu'tezilîler cüz'î iradenin yaratıcısının kul olduğunu ifade ederek kulda müessir bir kudret ispat etmişlerdir. Bununla birlikte Üsküdârî cüzî iradenin yaratmaya konu olmamasını reddederek Mâtürîdîlerden ayrılmaktadır. Yani Üsküdârî, cüzî iradenin hâl olmasını kabul etmemektedir. Hâllere hiç atıfta bulunmaması ve cüz'î iradenin nefsü'l-emrdeki varlığının yaratılmaya muhtaç olduğunu ifade etmesi²⁶ bunun delili olarak görülebilir. Aynı zamanda *Kasîde-i nûniyye* haşiyesi ve tercümesinde irâde-i cüz'iyyenin hâl olmasına da değinmez.²⁷ Bu bağlamda Üsküdârî ile 18. yüzyıl müellifleri arasındaki temel fark irâde-i cüz'iyyenin nefsü'l-emrdeki varlığının yaratmaya konu olup olmamasıyla ilgilidir. Peki nefsü'l-emrdeki varlığın yaratmaya muhtaç olması ne demektir?

Nefsü'l-emr tartışmaları ve hâllerle ilişkisi dikkate alındığında Üsküdârî'nin bu açıklamasını anlamak kolay değildir. Nitekim nefsü'l-emrin, “bir şeyin itibar ve varsayımaya dayanmaksızın hariçte veya zihinde mevcut olması”²⁸ yorumu dikkate alındığında bir şeyin nefsü'l-emrde mevcut olması demek hariçte veya zihinde mevcut olması demektir. Üsküdârî'nin bu yorumu kabul ettiği varsayımından hareket edildiğinde nefsü'l-emrde var olan cüzî iradenin hariçte ya da zihinde var olması gerekmektedir. Nefsü'l-emrde mevcut olan cüzî irade, hariçte mevcut değildir. Bu durumda cüzî iradenin zihinde mevcut olması gerekmektedir. Peki zihinde mevcut olan bir şeyin yaratmaya muhtaç olduğu nasıl iddia edilir?

Üsküdârî'nin yaratma konusunda Birgivî'ye yönelttiği eleştiri bu bağlamda dikkate değerdir. Nitekim Birgivî, yaratmayı ma'dûmun îcâdı olarak tanımlamıştır. Üsküdârî'ye göre müellif bu sözle mutlak olarak ma'dûmun îcâdını ve harici veya zihni varlık vermeyi kast etmişse bu kabul edilebilir. Ancak ona göre bu faydası olmayan bir görüştür. Müellif bu sözle, ma'dûmun hariçte îcâdını ve ona hari-

26 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihitiyâr* (Kemankeş, 556), 57b.

27 Mehmed Emin Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerbi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 142), 47a.

28 Murat Kaş, “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric Ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 77.

ci varlık vermeyi kast ederse bu Üsküdârî'ye göre kabul edilemez. Dolayısıyla yaratma Üsküdârî'ye göre yalnızca dış dünya ile irtibatlı değildir. Nitekim lügavi ve örfi olarak yaratma lafzının, zihinde ma'dûmun icâdı ve zihni varlık vermek olarak isimlendirilmesi konusunda bir tartışma yoktur. Zira asıl tartışma lügavi veya örfi isimlendirme hakkında değil nefsü'l-emrdeki gerçeklikle ilgilidir.²⁹

Cüzî iradenin ontolojisi hakkındaki farklı yorumlarına rağmen Üsküdârî, cüzî iradenin varlığını teslim eder ve bu konuda Eş'arîlerle Mâtürîdîlerin ittifak halinde olduğunu beyan eder. İnsan fiilleri konusunda onun asıl eleştirisi Eş'arîlere değil kulun fiilde hiçbir dahlinin olmadığını iddia eden Cebriyledir. Üsküdârî'ye göre kudret ve iradenin reddi dini ve teklifi anlamsız kılacağından cebrî düşünce geçerli olmayan bir görüştür.³⁰ Üsküdârî'ye göre doğru olan görüş cebr-i mutavassıttır. Bu görüş hem muhakkiklerin hem de Eş'arîlerin görüşüdür.³¹

Üsküdârî'nin cebr-i mutavassıt görüşüne yakınlığı Allah'ın ilim ve iradesinin taalluk ettiği şeyin meydana gelmesiyle yakından irtibatlıdır. Nitekim Allah'ın ilmi ve iradesi bir fiile taalluk ettiğinde bu fiilin meydana gelmesi zorunludur. Aynı şekilde ilmi ve iradesi bir fiilin yokluğuna taalluk ettiğinde o fiil de imkânsız olacaktır. Böyle düşünüldüğünde cebr-i mutavassıttan başka bir çıkış yolu yoktur. Nitekim Birgivî'nin de dile getirdiği Zeyd örneğinde Allah Teâlâ ezelde Zeyd'in bir fiili yapacağını bildiğinde, kuldan onu ihtiyarıyla yerine getirmesini irade ettiğinde, fiilin kuldan ihtiyarla sadır olması Allah'ın takdiri ve Levh-i Mahfûz'da yazmasıyla-
dır.³² Bununla birlikte Birgivî tarafından verilen bu örnek her ne kadar kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemine dayanmış olsa da bu kıyas kıyas mea'l-fâriktir. Çünkü fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. Oysa Amr'ın fiillerinin yaratıcısı Zeyd değildir. Dolayısıyla böyle bir konuda Allah'ın fiilleri ile Zeyd'in fiillerini kıyaslamak hatalı sonuçlara sebep olabilir.³³

Birgivî'nin Eş'arîleri kast ederek, cebrîlik vesvesesinden kaçısın olmadığını ifade etmesi de Üsküdârî'ye göre kabul edilebilir değildir. Nitekim Hz. Ömer'in meşhur olan, "Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum." anlayışı dikkate alındığın-

29 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtiyâr* (Kemankeş, 556), 57b.

30 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtiyâr* (Kemankeş, 556), 57b.

31 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtiyâr* (Kemankeş, 556), 58a.

32 Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasideti'n-Nûniyye* (Kasideczade, 142), 47a; Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtiyâr* (Kemankeş, 556), 57b.

33 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtiyâr* (Kemankeş, 556), 58a.

da Eş'arîlerin fiil ve terke mecburuz iddiası anlamsız değildir. Zira biz herhangi bir fiili yapmak ya da terk etmez konusunda Allah'ın ilmi ve iradesine bağlıyız. Başka bir ifadeyle biz ihtiyarımızla bir fiili yerine getirme ve terk etmeden önce fiil ve terk konusunda ihtiyarımızda mecbur olduğumuzu bilmeyiz. Çünkü ancak fiil ve terkten sonra Allah'ın ilmi ve iradesi ihtiyarla gerçekleştireceğimiz veya terk edeceğimiz fiile taalluk ettiğini biliriz. Oysa fiil ve terkten önce bunu bilemeyiz.³⁴

Birgivi'nin “Eş'arîler ile cebr-i mahz arasında hakikatte bir farklılık yoktur.” sözü de asla kabul edilemez. Üsküdârî'ye göre Eş'arîlerin tuttuğu bu yol Birgivi'nin iddia ettiğinin aksine selefin yolu olarak kabul edilebilir. Nitekim Eş'arîler, cebrîlerin hilafına ihtiyarında mecbur da olsalar yaratılmış ihtiyarı kabul ettiklerinden cebrîlerden mutlak surette ayrılmışlardır. Tam da bu sebeple Üsküdârî, Eş'arî düşüncenin teklifi temellendiremediği fikrine itiraz eder. Evveleminde Eş'arîlere göre kulların fiilleri cansız varlıkların fiilleri gibi değildir; zira fiillerinde muztar bile olsa ihtiyar tahakkuk etmiştir. O yüzden Eş'arîlere göre teklifin sahih olduğu teslim edilmelidir. İztırarı fiillerden dolayı dünya hayatında övgü ve yerginin hak edilmesine gelince Üsküdârî'ye göre Eş'arîlerin benimsediği fiile mahal olma (ya da mukarenet) fikri yeterlidir. Ahirette sevap ve ikâba gelince bunlar zaten Allah'ın fiilidir ve Allah dilediği gibi tasarrufta bulunabilir; fiillerinden dolayı sorgulanamaz.³⁵

Birgivi eleştirilerinden hareketle Üsküdârî'nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı hakkında birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır. Üsküdârî, meselenin teklifin temellendirilmesiyle yakından alakalı olduğunu bildiğinden dolayı cebrî düşüncüyü çağrıştıracak sözlerden bilinçli bir şekilde uzak durmuştur. Söylem düzeyinde cüzî ihtiyar, ihtiyar ve kesb kavramlarını kullanması bunun örneğidir. Nitelim *Şerh-i Fıkh-ı Ekber*'de Üsküdârî'nin yaklaşımı, kesb ve ihtiyar merkezlidir. Mutlak bir cebrî savunmaz insanın fiillerinde bir dahli olduğunu ifade eder:

“Bu kimse bu imanın yaratılmasıyla mümin olduktan sonra kendi kesb ve ihtiyarıyla kafir olsa o kimse imanının yaratılmasıyla sabit ve devamlı oldu. Ve dahi Allah Teâlâ bir kimseyi küfür üzerine yahut iman üzerine cebr eyledi. Belki bir alây-ı eşhas oldukları halde yarattı. Yani iman ve küfre kabiliyetleri olduğu halde yarattı. Sonra dileyen ihtiyar ve kesbiyle kafir oldu. Neuzu billah pes iman ve küfür kulun kendi ihtiyar ve kesbiyle olan fiillerinden bir fiildir.”³⁶

34 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihdiyâr* (Kemankeş, 556), 58b.

35 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ihdiyâr* (Kemankeş, 556), 58b.

36 Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerh-i Fıkh-ı Ekber* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 405), 21a-b.

Yine *Kaside-i Nûniyye* şerhinde de mutlak cebr anlayışını reddeder ve cebrin teklifi anlamsız kılacağını savunur:

“el-Hâsıl abd cemî‘ efâlinde mecbur değildir. Zira eğer abd için asla ihtiyâr olmayıp cemî‘ efâlinde mecbur olsa emir ve nevâhî ile teklif sahih olmazdı.”³⁷

Bu cümleleri okuyan biri pekâlâ Üsküdârî'nin Mâtürîdî mezhebini benimsediği hükmüne varabilir. Nitekim Hayâlî haşiyesinde Üsküdârî, Ehl-i hakkın kesb hakkındaki yaklaşımını aktarır. Eş'arîlere göre kesb, kulun kudretinin fiilin varlığında bir dahli olmaksızın ihtiyari fillere mukarinetinden ibarettir. Mâtürîdîlere göre ise murâd edilen şeye kudret ve iradenin sarfından ibarettir. Başka bir deyişle kasd ve iradedir. Bundan dolayı kulun ihtiyari fiillerinde dahli vardır.³⁸ Üsküdârî, ihtiyarın kesb olduğunu ifade ederek³⁹ geleneğin görüşünü devam ettirir. Ancak onun kesb yorumu Mâtürîdîlerden farklıdır ve Eş'arîlerin yorumuna yaklaşmıştır. Son tahlilde Üsküdârî'nin insan fiilleri konusunda, döneminde etkili olan Mâtürîdî görüşten ayrıldığını ifade etmekte bir beis yoktur. Evvelemirde Üsküdârî, irâde-i cüz'iyenin hâl olması fikrine karşıdır. Ona göre kulun teklifinin sahih olması için kulda ihtiyar ve kudret gereklidir ancak bu ihtiyarın hâl olmasına gerek yoktur. Nitekim cebr-i mutavassıt olmakla nitelenen Eş'arîler de fiillerdeki dahli, mukarinetle açıklamışlar ve kesbi de böyle yorumlamışlardır. Üsküdârî'ye göre doğru olan görüş de budur.

Üsküdârî'nin insan fiilleri konusundaki tavrında Hayâlî'nin belirleyici olduğunu ifade edebiliriz. Hayâlî, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebinin kesb yaklaşımlarındaki farklılığa işaret etmiştir. Buna göre yürüme ve titreme hareketinde olduğu gibi kulun bazı fiillerinde ihtiyar ve kudretinin varlığı zaruri olarak bilinmektedir. Fakat kulun bu kudret ve iradesinin tesiri hakkında ihtilaf vardır. Bu sebeple kesb olarak isimlendirilen ihtiyar-ı cüzî araştırmaya muhtaçtır. Eş'arîlere göre kesb, kulun kudretinin ihtiyari fiile -fiilin varlığa gelmesinde medhali olmaksızın- mukarin olması demektir. Bazılarına göre⁴⁰ kesb, kudret ve iradenin sarfından ibarettir. Hatta bu

37 Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerbu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2193), 12a. Krş. Hayâlî, *Şerbu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 56-57.

38 Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerbi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (Kasidicizade, 142), 3b. Krş. Hayâlî, *Şerbu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 56.

39 Üsküdârî, *Şerbu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 11b-12a. “Ol ihtiyâr kulların kesbleridir.”

40 Hayâlî burada Teftâzânî'yi kastetmiş olabileceği gibi Mâtürîdîleri de kastetmiş olabilir.

anlamda kesb, kasd ve iradedir. Ancak bu kasd ve iradenin fiilde dahli vardır.⁴¹ İki ekol arasındaki farka dikkat çeken Hayâlî'nin Eş'arîlerle ittifak halinde olduğu söylenebilir.⁴² Nitekim Hayâlî, “Ehl-i hak”ın yaklaşımını kesble ifade etmiş ve kesbi, kulun kudretinin mukarin olması şeklinde ifade etmiştir⁴³ ki bu Eş'arîlerin kesb yorumudur. Hayâlî'ye göre önemli olan husus cebrîlerle Eş'arîler arasındaki farkı teslim etmektir. Zira mutlak cebr, teklifi anlamsız kılar. Ayrıca Hayâlî'nin gerek *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde gerekse *Şerbu'l-Akâid* haşiyesinde cüzî ihtiyarın ontolojisi hakkındaki tartışmalara girmemesi bilinçli bir tercih gibi görünmektedir. Zira cüzî ihtiyarın ve/veya kasdın hâl olduğunun beyan edilmesi Eş'arî yorumdan keskin bir şekilde ayrılmayı ifade etmektedir.

2.4. Yazma Nüshanın Özellikleri

2.4.1. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nr. 556

Söz konusu risalenin tek nüshasına ulaşılmıştır. Eser, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş bölümü 556 numaralı yazma eserin 57a-58b varakları arasında yer almaktadır. Risalenin bulunduğu mecmua 122 varaktan müteşekkildir ve Emir Hâce Kemankeş el-Üsküdârî adıyla meşhur Seyyid Abdülkâdir tarafından Üsküdar'daki Atik Valide Sultan Câmî'ne vakfedilmiştir.⁴⁴ Mecmuada yer alan eserlerin birçoğu Mehmed Emin Üsküdârî'ye aittir. Ancak Emir Padişah Muhammed Emîn b. Buhârî'nin (ö. 987/1579) *Risâle fi beyâni'l-basili bi'l-mastar* (29b-37a), Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (76b-86b) gibi farklı eserler de vardır. Üsküdârî'ye ait olmayan eserlerin farklı bir hat ve mürekkeple yazıldığı görülmektedir. Üsküdârî'nin eserleri ise aynı hat ve mürekkeple yazılmış olup eserlerin kenarlarında yer alan minhüvâtlarda da aynı hat ve mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca Üsküdârî, kendi risalelerinin dibace kısmında mutlaka ismine yer vermiştir. Aynı zamanda yazma eserin 1b sayfasında aynı hat ve mürekkeple Üsküdârî'nin ismi yer almaktadır.⁴⁵ Zikredilen karineler eserin müellif nüshası olduğunu göstermektedir.

41 Hayâlî, *Şerbu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 56.

42 Arpaguş, Hayâlî'nin efâl-i ibâd konusunda Eş'arîlikle Mâtürîdîliği cem ettiğini ifade eder. Bk. Hatice Kelpetin Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'iyeye Yorumu”, 247.

43 Hayâlî, *Şerbu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 48.

44 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihitiyâr* (Kemankeş, 556), Zahriye kısmı.

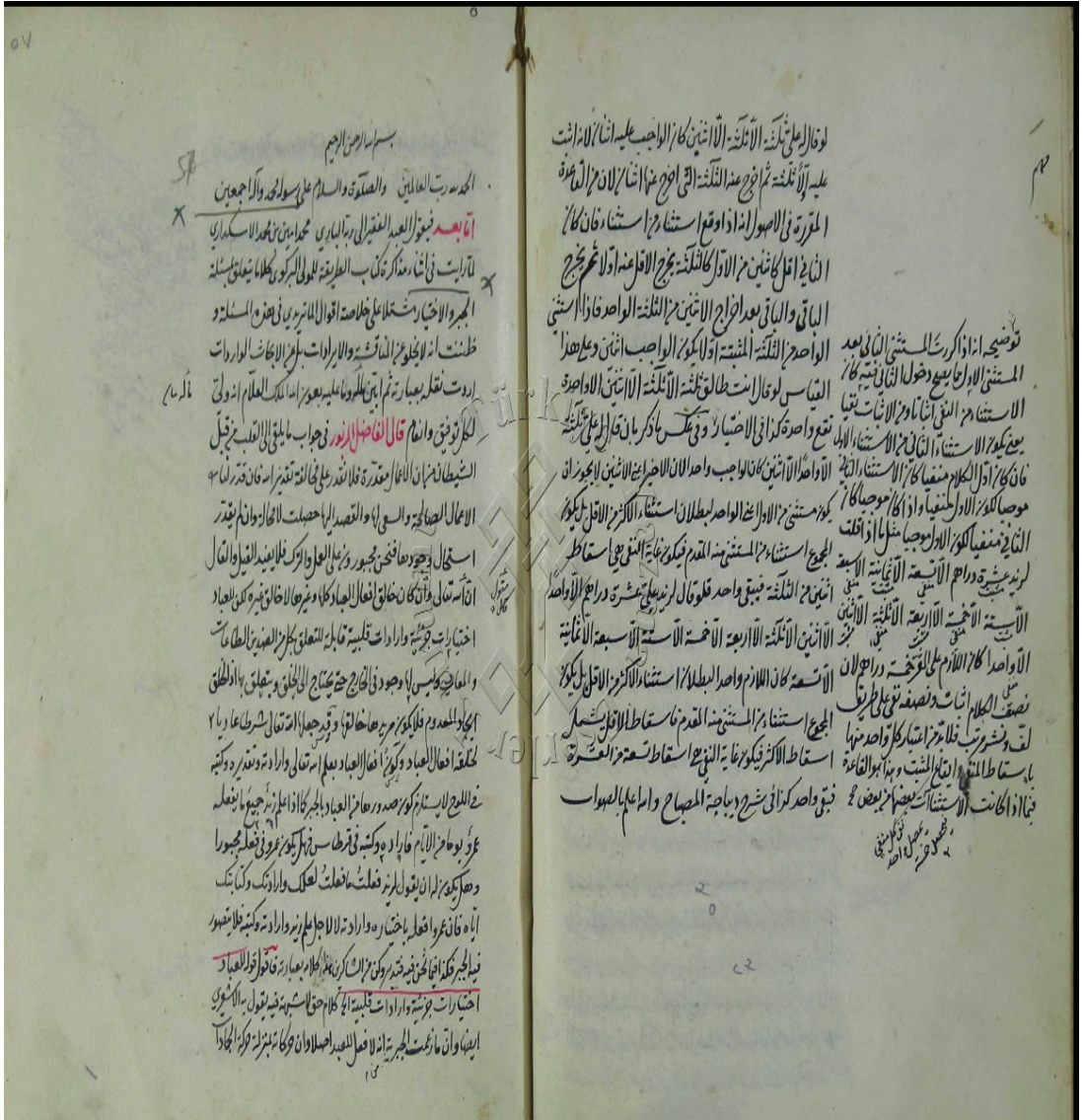
45 Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihitiyâr* (Kemankeş, 556), 1a.

Yazma eserin 57a-b ve 58a varakları arasında yer alan risâle, 23 satır olup 58b varağı 25 satırdır. Birgivi'ye ait olan kısımların üstü kırmızı bir mürekkeple çizilerek metinden ayrıştırılması sağlanmıştır.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem ve Nüsha Görüntüleri

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshanın hâmişinde bulunan tashih, minhüvât gibi kayıtlar metnin dipnotunda gösterilmiştir. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş nüshası ڪ ile gösterilmiştir. Paragraflandırmada metnin kendi bütünlüğü dikkate alınmıştır. Tahkikli metinde Birgivi'ye ait olan ibareler bold ile gösterilmiştir. Tercümede de aynı uygulama devam ettirilmiştir. Tercüme esnasında metnin anlaşılmasını sağlamak üzere tarafımızca eklenen kısımlar köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

Nüsha Görselleri



Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nr. 556, vr. 56^b-57^a, İlk sayfa.



Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nr. 556, vr.58^b-59^a, Son sayfa.

Kaynakça

- Akkirmânî, Mehmed. *Risale-i irâde-i cüz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 488, 149b-166b.
- Arıkan, Sara. *İmam Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkbu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdüârî'nin Şerbu'l-Fıkbi'l-Ekber'i*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'îyye Yorumu”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârîfin esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Tahran: Mek-tebetü'l-İslâmiyye, 1967.
- Beybâzârî, Mehmed. *Şerbu'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581, 17b-33a.
- Birgivi, Mehmed Efendi. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. Şam: Dâru'l-kalem, 2011.
- Borsbuğa, Mustafa - Coşkun Borsbuğa. “İrade-i Cüz'îyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin “el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Efâli'l-İbâd” Adlı Risalesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin “Hâşiye 'alâ Risâletü'l-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Efâli'l-İbâd” Adlı Haşiyesi”. *ATEBE* 4, 57-100.
- Borsbuğa, Mustafa. “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İhtiyârâtü'l-Cüz'îyye ve'l-İrâdâtü'l-Kalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahlîk ve Tercümesi”. *Kader* 19/1 (2021), 233-321.
- Çankırdî, Muhammed. *et-Talîk alâ vecbü't-tabkîk ve't-tatbîk alâ el-irâdeti'l-cüz'îyye fi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3211, 94b-104b.
- ed-Debbâğî, Ahmed el-Maraşî. *er-Risâletü'l-münciyye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-cebriyye*. thk. Mah-mûd Nefise. Kahramanmaraş: 2021.
- el-Konevî, Halil b. Mehmed. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848, 1b-21a.
- el-Pehlevânî, Musa b. Abdullah el-Tokâdî. *Risâle fi ihtimâlâtü'l-vakia fi efâl-i ibâd*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 159b-160a.
- Erel, Sami Turan. “Tahlîkî “el-Kevkebüs-Sârî fi Hakikatü'l-Cüz'î'l-İhtiyârî”li-Abdülğânî İsmâil en-Nâblusî”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35/(2015), 135-174.
- Fenârî, Molla. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi*. 2 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şakâ'ik fi bakki ebli'l-bakâ'ik*. sad. İsmail Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Gökdağ, Kâmuran - Mehmet Zahit Tiryaki. “Mehmed Emin Üsküdüârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

- Ansiklopedisi*. 2019. 17 Ağustos 2014. <https://islamansiklopedisi.org.tr/uskudari-mehmed-emin>
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülcinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4943, 1b-10a.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Mubammediyye fî's-sîreti'l-Abmediyye*. 2 Cilt. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1203.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Dersaadet: 1322.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa. *Şerbu'l-kasîdeti'n-nûniyye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye, 1317.
- Kalaycı, Mehmet. “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”. *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlîmler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kaş, Murat. “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric Ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 58-87.
- Kılaç, F. Sümeyye. *Sadrüşşeria'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsün-Kubub Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kır, Saliha. *Mehmed Emin Üsküdari ve Şerb-u Kaside-i Nuniyye fî İlmî'l-Akâid İsimli Eserin Kelam Açısından Tablîli*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans 2023.
- Köksal, Asım Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28/(2012), 1-44.
- Maksud b. Şah, Süleymânî. *Risâle fî meseleti'l-ihitiyârî'l-cüz'î*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 672, 71a-91a.
- Özdiñç, Rıdvan. “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/(2016), 185-202.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîb*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerbu Ta'dîli'l-ulûm*. thk. Mustafa Borsbuğa Mahmut Ay. Ankara: Dıyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Sezer, Mehmet Zahit. *Mehmed Emin Üsküdarî'nin “Şerbu Mebbasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid” İsimli Risalesinin Tabkik, Tercüme ve Tablîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans 2023.
- Sosyal, Mehmet Fatih. “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-definiyye fî hakki'l-irâdetü'l-cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5

Kılaç, “Mehmed Emin Üsküdârî'nin *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtîyâr* İsimli Eseri: Tahkik, Tahlil ve Tercüme”

(2015), 31-68.

- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerbu'l-Akâidi'n-Nesefti*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: 1988.
- Tilimsânî, Ali. *Babsü'l-ibtîyârî'l-cüzî mine't-Tarîkati'l-Mubammediyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772, 217a-225b.
- Tirevî Abdi Efendi. *Risâle fi'l-ibtîyârî'l-cüzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772, 226a-229b.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideczade, 142, 1b-88a.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Risâle bimâ yeteallevbu el-cebr ve'l-ibtîyâr*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, 556, 57a-58b.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Şerb-i Fıkıh-ı Ekber*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şerîyye, 405, 1b-49a.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Şerbu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2193, 1b-29a.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Telbisü Tehâfütî'l-Hukemâ*. çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmüsü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 10. Basım, 1992.

B. Neşir (Tahkik)

1. Risalenin Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين. أما بعد، فيقول العبد الفقير إلى ربه الباري محمد أمين بن محمد الإسكداري: لما رأيت في أثناء مذاكرة كتاب الطريقة للمولى البركوي كلاماً يتعلق بمسألة الجبر والاختيار مشتملاً على خلاصة أقوال الماتريدي في هذه المسألة، وظننت أنه لا يخلو عن المناقشة والإيرادات؛ بل عن الأبحاث الواردة، أردت نقله بعبارة ثم أبين ما له وما عليه بعونه الله الملك العلام إنه ولي لكل توفيق وإنعام.

قال الفاضل البركوي في جواب ما يلقي إلى القلب من قبل الشيطان من أنّ الأعمال مقدّرة، فلا نقدر على مخالفة تقدير الله؛ فإن قدر لنا الأعمال الصالحة والسعي لها والقصد إليها حصلت لا محالة، وإن لم يقدر استحال وجودها، فنحن مجبرون على العمل والترك، فلا يفيد القيل والقال. قال: ^{٤٦}؛ أنّ الله تعالى وإن كان خالق أفعال العباد كلّها وغيرها، لا خالق غيره؛ لكن للعباد اختيارات جزئية وإرادات قلبية قابلة للتعلق بكل من الضدين: الطاعات والمعاصي، وليس لها وجود في الخارج حتى يحتاج إلى الخلق ويتعلق بها؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم ^{٤٧}؛ فلا يكون مريدها خالقها، وقد جعلها الله تعالى شرطاً عادياً لخلقه أفعال العباد. وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر؛ كما إذا علم زيد جميع ما يفعله عمرو يوماً من الأيام، فأرادته وكتبه في قرطاس، فهل يكون عمرو في فعله مجبوراً؟ وهل يكون له أن يقول لزيد: فعلت ما فعلت لعلمك وإرادتك وكتابتك إياه؟ فإن عمراً فعله باختياره وإرادته، لا لأجل علم زيد وإرادته وكتبه، فلا يتصوّر فيه الجبر؛ فكذا فيما نحن فيه. فتدبر وكن من الشاكرين. ^{٤٨} هذا كلام بعبارة.

فأقول: قوله: **لِلْعِبَادِ اخْتِيَارَاتٍ جَزْئِيَّةٍ وَإِرَادَاتٍ قَلْبِيَّةٍ** الخ. كلام حق لا شبهة فيه، يقول به الأشعري أيضاً، وأنّ ما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً، وأنّ حركاته بمنزلة حركة الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار، باطل. لأننا نفرّق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره

٤٦ ك: مقول | والمثبت من الطريقة المحمدية للبركوي: قل

٤٧ | والمثبت من الطريقة المحمدية للبركوي. فما لا يوجد لا يكون مخلوقاً

٤٨ محمد أفندي بركوي، الطريقة المحمدية وسيرة الأحمديّة (دمشق: دار الكلام ٢٠١١)، ١٩٩، ٢٠٠.

دون الثانی. وأيضاً، لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صحّ تكليف؛ لبطلان تكليف الجماد بالضرورة، ويكون عبثاً؛^{٤٩} أيضاً ولم يكن له فائدة أصلاً، تعالى عن ذلك. وأما قوله: **وليس لها وجود في الخارج حتى يحتاج إلى الخلق ويتعلق بها**، ففيه بحث. لأننا سلّمنا أنّ ليس لها وجود في الخارج، لكن لا شبهة في أنّ لها وجوداً في الذهن ونفس الأمر، فيحتاج وجودها فيه إلى الخلق. فإن قلنا إن خالقها هو الله تعالى كما قال به الأشعري، يثبت كون العباد مضطرين ومجبورين فيها، وإن قلنا إن خالقها هو العبد، يلزم إثبات القدرة المؤثرة للعباد، وهو مذهب المعتزلة.

قوله: **إذ الخلق إيجاد المعدوم**. إن أراد به أنّ الخلق إيجاد المعدوم مطلقاً وإعطاء الوجود الخارجي أو الذهني له، فمسلّم؛ لكن غير مفيد له. وإن أراد أنّ إيجاد المعدوم في الخارج وإعطاء الوجود الخارجي له لا غير، فهو ممنوع، لا بد له من دليل وبدونه غير مسموع. ولا نعني بالخلق إلا الإيجاد.

وأما أن هل يطلق لفظ الخلق على إيجاد المعدوم في الذهن ونفس الأمر، هو إعطاء الوجود الذهني له لغةً أو عرفاً؟ فلا بحث لنا عنه، فإن بحثنا في الحقائق النفس الأمرية لا في الإطلاقات اللغوية أو العرفية.

ثم قوله: **وقد جعلها الله شرطاً عادياً، أي مداراً محضاً غير مؤثر لخلق أفعال العباد؛ كلام حق**، يقول به الأشعري أيضاً. وأما قوله: **وكون أفعال العباد بعلم الله وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر**. ففيه بحث أيضاً. لأن إن أراد أن كون أفعال العباد بعلم الله وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون العباد مجبورين في أفعالهم كمجبرية الجمادات في الحركات والسكنات بلا قصد واختيار، فمسلّم. لكن غير مفيد له، لأنه بصدده^{٥٠} إبطال مذهب الأشعري القائل بأنّ للعباد اختيارات لا كالجمادات، لكنها من خلق الله تعالى والعبد مضطر فيها، وإنما يبطل به مذهب الجبرية. وإن أراد أن كون أفعال العباد بعلم الله وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون العباد مجبورين في إراداتهم واختياراتهم لأفعالهم، فممنوع. لأنّ الله تعالى إذا علم في الأزل أنّ زيداً مثلاً سيفعل فيما لا يزال الفعل الفلاني، وأراد منه اختياره^{٥١} لهذا الفعل وصدوره عنه باختياره، وقدره وكتبه في اللوح، فلا جرم في أنه يضطر في اختياره له.

٤٩ ك: ولا يرد ذلك على الأشعري القائل بأنّ العبد مجبور في إرادته لأفعاله لجواز أن يكون التكليف داعياً لاختيار الفعل كما قال الفاضل الخيالي في حاشية شرح العقائد.

٥٠ ك: ويصرح به في الكلام الآتي

٥١ ك: فإن قلت يجوز أن يريد من صدور هذا الفعل مفوضاً إلى اختياره ولم يرد اختياره له حتى يلزم الجبر قلنا هذا مخالف لظاهر قوله تعالى وما تشاؤون إلاّ أنّ يشاء الله أي ألاّ إن يشاء الله مشيئكم كما في أكثر التفسير وظاهر قوله ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن.

قوله: **كما إذا علم زيد جميع ما يفعله عمرو الخ.** فمع كون قياس الغائب على الشاهد قياس^{٥٢} مع وجود الفارق، لما تقرر في محلّه أنّ خالق أفعال العباد هو الله تعالى عند أهل الحق، وأنّه خالق وفاعل بالاختيار، وأنّ الفعل الاختياري يتوقف على الحياة والقدرة والعلم والإرادة، فهي مبادئ الأفعال الاختيارية، فلها مدخل في إيجادته تعالى لأفعال العباد، بخلاف زيد، فإنه ليس بخالق لأفعال عمرو، فلا مدخل لعلمه وإرادته لها فيها، بل لو انعدم زيد وعلمه وإرادته رأساً، لوجد فعل عمرو بإيجاده تعالى.

ثم قال هذا الفاضل: وهذا الجواب هو الحاسم لهذه الوسوسة، وهو معنى قول السلف: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين. وأما على قول الأشعري بالجبر المتوسط، أعني كون أفعال العباد باختيارهم لا بالاضطرار كما تقول الجبرية، فإنه جبر محض، ولكن الاختيار من الله تعالى بالجبر والاضطرار، فنحن مختارون في أفعالنا مضطرون في اختيارنا. فهذا معنى الجبر المتوسط، فلا محيص من هذه الوسوسة. هو مخالف لقول السلف، إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة، فأبى نفع في وجود اختيارٍ اضطراري^{٥٣}

أقول: ما قاله في تحقيق الجبر المتوسط، وأنه مذهب الأشعري: كلام حق، وأنه مذهب جميع المحققين. وأما ما قاله من أنه لا محيص من هذه الوسوسة على هذا القول، ففيه بحث. لأنّنا نجيب عنها مع القول بما ذهب إليه الأشعري: بأنّنا لا نعلم كوننا مجبورين في إرادتنا للفعل أو الترك ما لم نفعله أو نتركه باختيارنا. إذ بعد الفعل أو الترك يعلم أنه قد تعلّق علمه تعالى وتقديره وإرادته بفعلنا أو تركنا باختيارنا. وأما قبل الفعل أو الترك، فلا نعلم ذلك، فنفرّ من قدر الله إلى قدر الله تعالى كما قال عمر رضي الله تعالى عنه.

فقول الموسوس: الأعمال مقدّرة، فلا نقدر على مخالفة تقدير الله تعالى. مسلم. لكننا نقول: لم نعلم بعد أن تقدير الله تعالى على أيّ وجه وقع في الأزل، فضلاً عن المخالفة له، وإنما نريد أن نفعّل ما قدره في الأزل.

ثم قوله: وهو مخالف لقول السلف، أي قول الأشعري بالجبر المتوسط مخالف لقول السلف، وهو ما ذكره من أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. أقول: لا يخالف أصلاً، فإن مرادهم أن لا جبر كما قال الجبرية من أنّ لا قصد ولا اختيار لنا أصلاً، ولا تفويض إلى العبد بالكلية، بل للعبد قصد واختيار، وإن كانوا مجبورين في الاختيار.

٥٢ ك: فان قلت هذا مجرد نظير لأقياس قلنا مقصدنا بيان عدم صلاحية للقياس وبقاء وعده بلا دليل.

٥٣ اضطرار | انظر: بركوي، الطريقة المحمدية، ٢٠٠

قوله: إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة. ممنوع. كيف؟ والفرق بينهما ظاهر، لأنه إذا كان له اختيار، وإن كان مضطراً فيه، لا تكون حركته كحركة الجماد، وهو مصحح للتكليف، كما صرح به العلامة التفتازاني في شرح العقائد.^{٥٤} ويكون التكليف مفيداً أيضاً لأنه يكون داعياً لاختيار الفعل، كما صرح به الفاضل الخيالي^{٥٥}، فبينها بون بعيد.

فمن هذا ظهر ضعف قوله: فأَيُّ نفعٍ في وجود اختيارٍ اضطراري؟^{٥٦} فإن قلت: إذا كان العبد مجبوراً في اختياره لفعل الطاعات وتركها، سلمنا أنه يصح تكليفه بناء على ما مرّ من تحقق نفس الاختيار، وإن كان مضطراً فيه. لكن كيف يترتب عليه المدح والذمّ والثواب والعقاب؟

قلنا: يجوز أن يمدح ويذم باعتبار المحلية، كالمدح بالحسن والذم بالقبح، والثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيما هو خالص حقّه، فلا يسأل عن لميتها، كما لا يسأل عن لمية خلق الإحراق عقيب ماس النار، لأنه مالك الملك على الإطلاق، كما صرح به الفاضل الخيالي.^{٥٧} تم.

٥٤ سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن برهان الدين عبد الله التفتازاني، شرح العقائد النسفي، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: ١٩٨٨)، ٥٨.

٥٥ حاشية الخيالي على شرح العقائد، درسعادت: ٧٦، ١٣٢٢ شمس الدين احمد الخيالي.

٥٦ اضطرارٍ

٥٧ حاشية الخيالي على شرح العقائد، ٧٣ شمس الدين احمد الخيالي.

2. Risâlenin Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Hamd alemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selam resulü Hz. Muhammed ve onun ailesinedir.

İmdi Bârî [olan] rabbine muhtaç olan kul Mehmed Emin b. Mehmed el-Üskü-dârî dedi ki Molla Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-muhammediyye*'sini müzakere ederken cebr ve ihtiyar meselesiyle ilgili olan hususları ve bu konuda Mâtürîdîlerin görüşlerinin özetini ihtiva eden kısımları gördüğümde ve [bu bahsin] münakaşadan ve şüphelerden hatta varit olan araştırmalardan hâli olmadığını anladığımda Birgivi'nin sözlerini nakletmek ve lehine ve aleyhine olan hususları -Melikü'l-allâm olan- Allah'ın yardımıyla açıklamak istedim. Allah velidir. Bütün tevfiğ ve nimetlendirme ona aittir.

Fazıl Birgivi, amellerin mukadder olduğu ve Allah'ın takdirine muhalefet etmenin mümkün olmadığı konusunda şeytan tarafından kalbe düşen [şüphenin] cevabında şöyle demiştir:

“Allah Teâlâ bizim için sâlih amelleri ve ona çalışmayı ve ona kastetmeyi takdir etti. Şüphesiz böyle de olmuştur. Şayet takdir edilmeseydi (amellerin) varlığı imkânsız olurdu. Biz amel ve terke mecburuz. Bu konuda söylenenler bir fayda vermez. Muhakkak ki Allah Teâlâ, kulların fiillerinin hepsini ve onun dışındakileri yaratandır. Allah'tan başka yaratıcı yoktur. *Fakat kulun fiilinde, tâat ve masiyet gibi iki zıttan her birine taalluk eden cüzî ihtiyarı ve kalbî iradesi vardır. Onun (cüzî ihtiyar ve kalbî irade) dış dünyada varlığı yoktur ki yaratma ona taalluk etsin ve yaratıcıya muhtaç olsun.* Çünkü yaratma ma'dûmun icadıdır. Var olmayan bir şey yaratılmış da olmaz. Onu irade eden onun yaratıcısı da değildir. Allah Teâlâ iradeyi kulların fiillerinin yaratılması için âdî bir şart kıldı. Kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i Mahfûz'da yazması fiillerin kuldand cebrle sadır olduğu anlamına gelmez. Zira Zeyd, günlerden bir gün Amr'ın yapacağı şeylerin hepsini bildiğinde, onu irade ettiğinde ve bir deftere yazdığında, Amr fiilinde mecbur olur mu? Ya da Zeyd'e senin ilmin, iraden ve yazdığın şeyden dolayı fiillerimi yerine getirdim diyebilir mi? Amr, ihtiyar ve iradesiyle fiillerini gerçekleştirmiştir. Yoksa Zeyd'in bilmesi, irade etmesi ve yazması bunda etkili değildir. Amr'ın fiillerinde cebr tasavvur edilemez. Aynı şekilde bizim fiillerimizde de cebr yoktur. Düşün ve şükredenlerden ol”⁵⁸ Bu Birgivi'nin ifadesidir.

58 Mehmed Efendi Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* (Şam: Dâru'l-kalem, 2011), 199-200.

Derim ki onun, “**Kulun cüzî ihtiyarı ve kalbî iradesi vardır.**” vb. sözü, kendisinde şüphe olmayan doğru bir sözdür. Aynı şekilde Eş'ariler de bu görüşü benimser. Cebriyye'nin iddia ettiği, kulun asla bir fiili yoktur, kulların fiilleri kendisinde kudretin olmadığı cansız varlıklar gibidir, kasd ve ihtiyarları yoktur görüşü batıldır. Çünkü biz yürüme hareketi ile titreme hareketi arasındaki farkı zaruri olarak fark ederiz. Titreme hareketinin aksine yürüme hareketinin ihtiyarımızla olduğunu biliriz. Aynı şekilde eğer kulun kendine ait bir fiili olmasaydı mükellef tutulması sahih olmazdı. Zira cansız varlıklara teklifte bulunmak zaruri olarak batıldır. Yine [teklif] abes olurdu. Bundan dolayı teklifin faydası da olmazdı. Allah Teâlâ bundan münezzehdir.

Onun “**Onun (cüzî ihtiyar ve kalbî irade) dış dünyada varlığı yoktur ki yaratma ona taalluk etsin ve yaratıcıya muhtaç olsun.**” sözüne gelince bu konuda tartışma vardır. Biz onun (cüzî ihtiyar ve kalbî irade) hariçte varlığının olmadığını kabul ediyoruz. Fakat onun zihinde ve nefsü'l-emrde varlığı vardır. Onun (zihinde ve nefsü'l-emrdeki) varlığı yaratmaya muhtaçtır. Şayet biz Eş'arilerin iddia ettiği gibi, onun yaratıcısı Allah'tır dersek kulların fiillerinde muztar ve mecbur olduğu ortaya çıkar. Eğer onun yaratıcısı kuldur dersek kulda müessir bir kudret ispat etmiş oluruz ki bu Mu'tezile'nin görüşüdür.

Onun “**Çünkü yaratma ma'dûmun îcâdıdır.**” sözüne gelince eğer müellif bu sözüyle yaratma, mutlak olarak ma'dûmun îcâdı ve harici veya zihni varlık vermektir, demek istediye bu kabul edilir. Fakat bu onun için faydası olmayan bir şeydir. Bu sözüyle, ma'dûmun îcâdı hariçtedir ve başkasına değil ona harici varlık vermeyi kast ederse bu kabul edilemez. Ona bir delil gerekir. Delilin olmaması duyulmamış bir şeydir. Biz yaratma ile ancak îcâdı kastederiz. Yaratma lafzının zihinde ve nefsü'l-emrde ma'dûmun îcâdı olarak isimlendirilmesinin imkanına gelince yaratma, zihni varlık vermektedir [yargısı] lügavi veya örfidir. Bu konu hakkında bizimle tartışmaya gerek yoktur. Bizimle asıl tartışma lügavi veya örfi isimlendirme hakkında değil nefsü'l-emrdeki gerçeklerle ilgilidir.

Onun “**Allah Teâlâ iradeyi kulların fiillerinin yaratılması için âdî bir şart kıldı.**” sözüne gelince, yani kulların fiillerinin yaratılmasında müessir olmaksızın yalnızca medar olması, bu Eş'arilerin de benimsediği hak olan görüştür.

Onun “**Kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i Mahfûz'da yazması, fiillerin kuldun cebirle sadır olduğu anlamına gelmez.**” sözüne gelince burada tartışma vardır. Çünkü bu sözüyle kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i [Mahfûz]'da yazmasıyla olması kulların fiillerinde mecbur olmalarını

gerektirmez. [Bu mecburiyet cansız varlıklardaki gibi değildir.] Zira cansız varlıklar, hareket ve sükunda kasd ve ihtiyarları olmaksızın mecburdurlar. Bu görüş kabul edilebilir. Fakat bu onun için faydası olmayan bir görüştür. Çünkü bu Eş'arî mezhebinin iptali mesabesindedir. Zira onlar, kulların cansız varlıklardan farklı olarak ihtiyarları olduğunu, fakat bu ihtiyarların Allah tarafından yaratıldığını ve kulların ihtiyarlarında muztar olduğunu benimsiyorlar. Böylece [Kulların cansız varlıklar gibi olduğunu ve ihtiyara sahip olmadığını benimseyen] Cebriyye mezhebinin görüşü batıl olur. Eğer bununla kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i Mahfûz'da yazmasıyla olmasının kulların ihtiyar ve iradelerinde mecbur olmalarını gerektirmediğini kastediyorsa bu kabul edilmez. Zira örneğin Allah Teâlâ ezelde Zeyd'in bir fiili olduğu hal üzere yapacağını bildiğinde, kuldan onu ihtiyarıyla yerine getirmesini irade ettiğinde, fiilin kuldan ihtiyarla sadır olması Allah'ın takdiri ve Levh-i Mahfûz'da yazmasıdır. Ancak kulun ihtiyarında muztar olmasında bir sakınca yoktur.

Onun **“Zeyd, Amr'ın yapacağı fiillerin hepsini bildiğinde...”** sözüne gelince, kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid olması [kabul edilmekle] birlikte, fiilin mahallinde karar kılmadığından bu, kıyas mea'l-fârıktır. Ehl-i Hakka göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Allah Teâlâ yaratıcı, fiillerini ihtiyarla yerine getirendir. İhtiyari fiil, hayat, kudret, ilim ve iradeye dayanır. Bu ihtiyari fiillerin ilkeleridir. Zeyd'in aksine kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından îcâd edilmesinde onun dahli vardır. Zira Zeyd, Amr'ın fiillerinin yaratıcısı değildir. Zeyd'in ilmi ve iradesinin, Amr'ın fiillerinde bir dahli yoktur. Hatta Zeyd, onun ilmi ve iradesi yok olsa da Amr'ın fiili Allah Teâlâ'nın îcâdıyla var olurdu.

Sonra fazıl Birgivî şöyle dedi:

“Bu cevaptır. Bu vesvesede o belirleyicidir. O, selefın, cebr ve tefvîz yoktur ancak iki durum arasında bir durum vardır, sözüdür. Eş'arîlerin görüşüne gelince o, cebr-i mutavassıttır. Şunu kastediyorum: kulların fiilleri ihtiyarlarıyladır yoksa cebr-i mahz olan Cebriyye'nin iddia ettiği gibi, ıztırarı değildir. Ancak Allah Teâlâ'dan olan ihtiyar cebr ve ıztırarladır. Biz fiillerimizde muhtar; ihtiyarımızda muztarız. Bu, cebr-i mutavassıtın anlamıdır. Bu vesveseden kaçınmanın yolu yoktur. Bu selefın görüşüne muhaliftir. Zira hakikatte Eş'arîler ile cebr-i mahz arasında bir fark yoktur. O halde ihtiyar ve ıztırarın ne anlamı var!”⁵⁹

59 Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 200.

Derim ki onun cebr-i mutavassıtın tahkiki hakkında söyledikleri budur. Eş'arîlerin ve muhakkiklerin çoğunun bu konuda benimsediği görüş doğrudur (haktır). Ancak **“bu vesveseden bir kaçış yoktur.”** sözüne gelince bu husus tartışmalıdır. Eş'arîlerin görüşleriyle ona cevap veririz. Zira fiilleri ihtiyarımızla yapmadıkça veya terk etmedikçe biz fiil ve terke irademizde mecbur olduğumuzu bilmiyoruz. Çünkü fiil ve terkten sonra Allah Teâlâ'nın ilim ve iradesinin, ihtiyarla fiili yapmamıza veya terk etmemize taalluk ettiği bilinir. Fiil ve terkten önce bunu bilmeyiz. Hz. Ömer'in (r.a.) söylediği gibi Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçırız.

Onun **“Ameller takdir edilmiştir. Allah Teâlâ'nın takdirine muhalefet etmeye güç yetiremeyiz”** [şeklindeki] damgalı sözüne gelince bu kabul edilir. Fakat biz, [Allah'ın takdirine] muhalefet etmek bir yana Allah Teâlâ'nın takdirinden sonra ezelde hangi şekilde meydana geleceğini bilmiyoruz, diyoruz. Allah ezelde takdir ettiği şeyi yapmamızı irade eder.

Sonra onun şu sözüne gelince: **“O, selefın görüşüne muhaliftir.”** Yani cebr-i mutavassıt olan Eş'arîlerin görüşü selefın görüşüne terstir. Zira selef, cebr ve tefvîz yoktur ancak iki durum arasında bir durum vardır, der. Derim ki asla muhalefet etmemişlerdir. Eş'arîlerin muradı cebrîlerin iddia ettiği gibi cebrin olmadığıdır. Nitekim cebrîler, asla bir kasd ve ihtiyarımızın olmadığını ve tamamıyla kullara bırakılmadığını söylüyorlar. Oysa (Eş'arîlere göre) ihtiyarlarında mecbur bile olsalar kulun kendine ait kasd ve ihtiyarı vardır.

Onun, **“Zira hakikatte Eş'arîler ile cebr-i mahz arasında bir fark yoktur.”** sözüne gelince bu kabul edilemez. Nasıl olur! O ikisi arasındaki fark açıktır. İhtiyarında muztar bile olsa kulun ihtiyarı var olduğunda kulun hareketleri cansız varlıkların hareketleri gibi olmaz. Bu teklifin sahih olması için yeterlidir. Nitekim bu hususu Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de açıklamıştır.⁶⁰ Aynı şekilde kulun teklifi bir fayda içerir. Zira fazıl Hayâlî'nin açıkladığı gibi teklif, ihtiyari fiil için dâi olur.⁶¹ **“İhtiyar ve ıztırarın ne faydası vardır.”** sözünün zayıflığı ortaya çıkar. Şayet sen, kul tâat fiilini yerine getirme ve terk etme konusunda ihtiyarında mecburdur, dersin daha önce geçtiği üzere ihtiyarında muztar olsa bile ihtiyar tahakkuk etmiştir ilkesine dayanarak onun teklifinin sahih olduğunu kabul ederiz. Ancak övgü, yergi,

60 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: 1988), 58.

61 Şemseddîn Ahmed b. Musa Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Dersaadet: 1322), 76.

ikâb ve sevap nasıl terettüp edecek? [dersen] övgünün hasen; yerginin kabih olması gibi mahalliyet itibariyle övülür ve yerilir, deriz. Sevap ve ikâb ise Allah'ın fiilidir. Fiillerinde [dilediği gibi] tasarrufta bulunur. Bu onun hakkıdır. Fazıl Hayâlî'nin açıkladığı gibi insanlara ateşin temas etmesinin akabinde yanmanın yaratılmasının gerçekleşmemesi sorulmadığı gibi onun öldürülmesinden de sorulmaz.⁶² Çünkü o mutlak olarak mülkün sahibidir. Bitti.

62 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerbi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 73.