Polat, İdris. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Müdafaa Risâlesi: Tahkîk ve Tahlîl". *Diyanet İlmî Dergi* 61/3 (2025), 1111-1146. https://doi.org/10.61304/did.1674028

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Müdafaa Risâlesi: Tahkîk ve Tahlîl*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 11 Nisan 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

İdris Polat
Dr. / Ph.D.
Diyanet İşleri Başkanlığı / Directorate of Religious Affairs
https://ror.org/007x4cq57
https://orcid.org/0000-0002-2333-9862
polatidris1@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) kadılık görevinde karşılaştığı eleştirilere cevaben kaleme aldığı ve Osmanlı hukuk düşüncesi açısından dikkate değer olan *Risâle fî'z-zebbi 'an ḥarîmi'ş-şerîʿa* adlı risâlesini ilmî neşir yöntemiyle gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır. Müellif hicrî 958 (m. 1551) yılında kaleme aldığı bu risâlede, yalnızca şahsî bir müdafaa sunmakla kalmayıp öfke, adalet, cesaret ve kadılık makamının sınırları üzerine aklî ve naklî delillerle kapsamlı değerlendirmeler yapmaktadır. Risâle, Osmanlı yargı sisteminin işleyişi, kadıların sorumlulukları ve ahlâkî meziyetleri gibi konularda önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Çalışmada eserin tahkiki gerçekleştirilmiş, iki nüsha farklılıkları aparatla gösterilmiş ve metinde yer alan ayet, hadis ve şahıs adları kaynaklarıyla tespit edilmiştir. Daha önce ilmî literatürde tahkiki yapılmamış olan bu risalenin gün yüzüne çıkarılması, Osmanlı yargı ahlâkı üzerine yapılan çalışmalar açısından yeni bir zemin oluşturmakta ve hukuk–ahlâk–tasavvuf ilişkisini anlamada ihmal edilmiş bir metni araştırmacıların hizmetine sunmaktadır. Bu yönüyle risale, kadılık ve adalet anlayışı üzerine yapılan araştırmalara katkı sağlayacak özgün bir metin olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Taşköprülüzâde, Risâle, Kadılık, Adalet, Osmanlı Hukuku, Tahkik.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Taskopruluzade Ahmed Efendi's Treatise of Defense: Critical Edition and Analysis*

Research Article

Received: 11 April 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

This study aims to introduce into scholarly literature a critical edition of a treatise authored by Tashkopruluzādah Ahmad Afandi, written in response to criticisms he faced during his tenure as a judge (qāḍī) in the Ottoman legal system. Far from being a purely personal defense, the treatise presents a structured and reasoned argument concerning the limits of judicial authority, the ethical dimensions of judgeship, and the interplay between anger, courage, and justice. By engaging with both rational and scriptural sources, the author examines the moral qualifications required of a judge, emphasizing the necessity of balancing firmness with clemency in the implementation of justice. The treatise offers valuable insights into the operation of the Ottoman judiciary, shedding light on the expectations placed upon qāḍīs and the ethical norms underpinning their rulings. This study includes a critical edition of the text based on the comparison of two manuscript copies and offers a concise analysis of its legal and ethical content. As such, the treatise is not only a historical document of personal vindication but also a unique source for understanding Ottoman legal culture and its moral underpinnings. Since no previous scholarly edition of this treatise has been undertaken, the present work fills a significant gap in the literature and provides a reliable text for further study. By highlighting the neglected connections between law, ethics, and Sufism, this edition also opens new perspectives for comparative research on the intellectual foundations of Ottoman judicial practice. By making this text available to the academic community, the study provides a foundation for further research into the judicial, ethical, and political thought of the Ottoman Empire.

Keywords: Sufism, Tashkopruluzādah, Treatise, Judgeship, Justice, Ottoman Law, Critical Edition.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Tashkopruluzādah Ahmad Afandi (d. 968/1561) stands as one of the foremost figures of the Ottoman intellectual and legal tradition, whose scholarly legacy and writings shaped not only the madrasa tradition but also the moral and juridical dimensions of the office of judgeship. His defense treatise, composed in 958/1551 and constituting the focus of our study, was written in response to the criticisms he encountered during his tenure as a judge; yet in essence, it assumes the character of a comprehensive text reflecting Ottoman legal culture, the conception of justice, and judicial ethics. In this respect, the treatise is both a personal defense document and an intellectual representation of justice and judicial practice in the Ottoman context.

Our research is devoted to the critical edition and analysis of this treatise, which contains Tashkopruluzādah's replies to the accusations directed against him during his judgeship. Beyond its character as a personal apologia, the treatise emerges as a multifaceted source that addresses the duties and responsibilities of the judge and the moral qualities of anger and courage. The study aims to produce a scholarly edition of this text and to reassess it within the framework of Ottoman legal thought. For the Ottoman judge was regarded not merely as an executor of law but as a representative of social order and justice. The rulings of judges were shaped within the framework of sharʿī principles and the community's moral sensibilities; in this process, the judge's ability to balance emotions and virtues such as anger, mercy, and courage played a vital role. In this regard, the treatise is an original and exceptional source for understanding the Ottoman perception of justice and judicial ethics.

Our study is limited to the establishment of textual integrity through the critical comparison of two manuscript copies of the treatise and the analysis of its content. The copy numbered 1873 in the Library of the Presidency of Religious Affairs has been taken as the principal manuscript, while the incomplete copy preserved in the Balıkesir Public Library has been used comparatively. Thus the reliability of the text has been enhanced. Accordingly, the aim is to introduce this treatise-hitherto not studied academically within the literature of Ottoman law and ethics-into the scholarly world and to provide a new perspective for research on the institution of judgeship. For this purpose, a critical edition has been prepared, and the treatise has been analyzed with reference to key issues such as judicial practice, the balance of anger and courage, the principle of testimony, and obedience to political authority.

Methodologically, the study is based on the classical procedures of textual criticism (taḥqīq). The manuscripts were collated, and necessary adjustments in orthography and expression were made. Furthermore, in the course of content analysis, the treatise's connections with the Qurʾān, ḥadīth,

jurisprudential, and ethical literature have been identified; the parallels between Tashkopruluzādah's views and those of earlier Islamic thinkers such as Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and al-Māwardī have been demonstrated. The treatise itself consists of an introduction, four sections (maqāṣid), and a conclusion. The introduction discusses human temperament, the discipline of the soul, and the balance of anger and lust, as well as the moral corruption that arises when these forces fall into excess. In the first section, it is argued that the judge must control anger and display courage when necessary. The second addresses the preservation of impartiality among litigants; the third emphasizes the principle of judging in accordance with the apparent (ẓāhir) state of witnesses; and the fourth discusses the limits of judicial authority in relation to political power. The conclusion examines the duty of enjoining right and forbidding wrong (al-amr bi'l-maʿrūf wa'n-nahy ʿani'l-munkar), the functioning of the ḥisba institution, and the responsibilities of the muḥtasib.

The findings of this study demonstrate that the treatise is not merely a personal defense but a document that illuminates the nature of the Ottoman office of judgeship, judicial ethics, and the juridical-moral framework. In responding to the criticisms leveled against him, Tashkopruluzādah in fact clarified the limits of the office of judgeship, the means by which justice is to be realized, and the ethical responsibilities of the judge. His conception of justice, developed around concepts such as anger, courage, forbearance, and compassion, goes beyond expressing an individual stance to reflect the deeper structures of Ottoman legal thought. The first scholarly introduction of this treatise fills an important gap in studies on the institution of Ottoman judgeship and the conception of justice, while also offering a better understanding of Tashkopruluzādah's personality and intellectual world. In this way, the work reveals not only the normative dimension of Ottoman legal culture but also its moral foundations, thereby laying the groundwork for future academic studies.

Giriş

Osmanlı hukuk sistemi, İslâm hukukunun temel prensiplerine dayanan ve kadılar eliyle yürütülen bir adalet mekanizmasına sahiptir. Kadılar yalnızca hukukî normları uygulamakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına da hizmet eden önemli bir otorite konumundadır. Bu bağlamda, kadılık müessesesi üzerine yazılmış eserler, yalnızca hukukî açıdan değil, Osmanlı toplumunun adalet telakkisini anlamak açısından da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Kadılık kurumu, dönemin sosyal, siyasal ve hukukî dinamikleri içinde değerlendirilmiş, kadıların kararlarını etkileyen faktörler, yetki sınırları ve hukukî sorumlulukları üzerine pek çok tartışma yapılmıştır. Bu bağlamda, kadıların adalet anlayışları, verdikleri hükümler ve yöneticilerle olan ilişkileri, Osmanlı hukuk düşüncesinde önemli bir mesele olarak ele alınmıştır.[1]

Bu bağlamda, Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa'nın tahkîkini yaptığımız bu *Risâle*'si, bir Osmanlı kadısının kendisine yöneltilen eleştirilere karşı geliştirdiği savunma ve hukukî argümanları içeren önemli bir risâle olarak öne çıkmaktadır.[2] Ancak eser, yalnızca bir şahsî müdafaa metni olmanın ötesinde, Osmanlı yargı sistemine, kadılık müessesesine ve adalet anlayışına dair ilmî ve ahlakî değerlendirmeler içermektedir. Müellif, kadılık görevinde kendisine yöneltilen eleştirilere karşı, öfke, cesaret ve yumuşak huyluluk kavramları çerçevesinde bir adalet anlayışı geliştirmiştir.

Bu çalışmada, Taşköprülüzâde'nin isim vermeden kaleme aldığı *Risâle*'sinin tahkiki yapılarak akademik literatüre kazandırılması amaçlanmaktadır. Tahkik sürecinde, araştırmalarımız neticesinde ulaşabildiğimiz iki nüsha karşılaştırılmış, metin üzerindeki olası hatalar tespit edilerek orijinal şekliyle düzenlenmiştir. Eserin Osmanlı hukuk geleneği içerisindeki yeri

---

1 Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Eren Yay., 2000), 40-44; Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı'da Kadılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 4349-; İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994), 11-14.

2 Araştırmalarımız neticesinde risâlenin iki nüshasına ulaşabildik. İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b Halîl er-Rûmî Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi'ş-şerî'a* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 0001873); Taşköprülüzâde, *Risâle fi'l-gadab* (Balıkesir: Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, 536/15).

belirginleştirilerek, kadılık müessesesi ve hukukî etik açısından sunduğu katkılar değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, *Risâle*'nin Osmanlı hukuk tarihi ve İslâm hukuk düşüncesi açısından bir referans kaynağı oluşturmasını hedeflemektedir.

Bugüne kadar üzerinde herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olan bu risâle, Osmanlı hukuk geleneğinin anlaşılmasına yönelik önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Günümüze kadar fark edilmeyen risâlenin ilk defa tahkik edilerek araştırmacıların hizmetine sunulması, Osmanlı dönemi hukuk anlayışını ve kadılık müessesesini anlamada yeni imkânlar sunacaktır.[3] Bununla birlikte müellifin hukuk anlayışına ve kadılık makamına dair ayrıntılı bir değerlendirme yapmak makalenin sınırlarını zorlayacağı için çalışma, eserin temel çerçevesini ortaya koymakla sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle, tahkik edilen metnin ilerleyen akademik çalışmalara zemin oluşturması hedeflenmektedir.

Ayrıca, bu *Risâle* yalnızca müellifin şahsî savunması olmanın ötesinde, Osmanlı yargı sisteminin işleyişine, kadıların hukukî yetki ve sorumluluklarına, dönemin adalet anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın en önemli katkılarından biri, Taşköprülüzâde'nin hukukî savunmasını gün yüzüne çıkarmak ve ilerleyen akademik incelemeler için sağlam bir zemin oluşturmaktır.

1. Taşköprülüzâde'nin Hayatı, Eğitimi

Taşköprülüzâde ailesine dair bilgiler, büyük ölçüde müellifin kendi kaleminden çıkan eş-*Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* adlı eserinde aktardıkları üzerinden şekillenmektedir.[4] Aile, Cengiz istilaları döneminde İran'dan Anadolu'ya göç ederek Kastamonu civarına yerleşmiş ve Osmanlı ilmiye geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. İlk ilmî faaliyetleri yürüten aile fertleri arasında Mahmûd (ö. ?), Ahmed (ö. ?) ve Hacı Safâ b. Ahmed (ö. 879/1474-75) yer alsa da ilimde yüksek mertebeye ilk ulaşan Mevlânâ Hayreddîn Halîl b. Kâsım (ö. 902/1496-97) olmuştur.[5] Fatih Sultan Mehmed döneminde Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapan Hayred-

[3] Taşköprülüzâde üzerine yapılan çalışmalarda eser hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bk: Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021); Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Ahmet Sürüri, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152.

[4] İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

[5] Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 206.

din Efendi'nin ilmî mirasını oğlu Mustafa b. Halîl (ö. 935/1529), Yavuz Sultan Selim devrinde sürdürmüş; müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Bu köklü ilmî silsile, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ile zirveye ulaşmış ve nesiller boyu kesintisiz şekilde devam etmiştir.[6] Ahmed Efendi, bu ilmî mirası yalnızca devam ettirmekle kalmamış, aynı zamanda *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*'de ayrıntılı bir şekilde belgelemiştir.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, 14 Rebîülevvel 901 / 2 Aralık 1495 gecesi Bursa'da doğmuştur.[7] Ailenin lakabı, Kastamonu'nun Taşköprü kazasından kaynaklanmakta olup kaynaklarında "Taşköprülizâde", "Taşköprülüzâde" ve "Taşköprizâde" gibi farklı şekillerde kaydedilmiştir.[8] Modern araştırmalar ve akademik yaygın kullanım için "Taşköprülüzâde" biçimi uygun görülmüştür.[9] 7 Cemâziyelâhir 968 / 16 Şubat 1561 tarihinde vefat eden Ahmed Efendi, İstanbul'da Seyyid Velâyet Türbesi'nin haziresine defnedilmiştir.[10]

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, ilk eğitimini Ankara'da müderrislik ve müftülük yapan babası Muslihuddîn Mustafâ Efendi'den almış, babası kendisine "Ebu'l-Hayr" künyesini vermiştir. Sarf ve nahiv eğitimine Yetim Alaeddîn Efendi'den (ö. 920/1514) başlamış, kısa bir süre amcası Kıvâmüddîn Kâsım Efendi'den (ö. 919/1513) ders almıştır. Amcasının vefatının ardından babasıyla Amasya'ya taşınarak mantık, kelâm ve felsefe alanlarında yoğun bir eğitim görmüş; ardından farklı hocalardan hadis, tefsir, fıkıh, astronomi ve cedel gibi ilimlerde dersler alarak icazetini tamamlamıştır.[11] Ahmed Efendi'nin hocaları arasında dayısı Abdurrahmân Abdî Çelebi (ö. 954/154 7), Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548), Mîrim Çelebi (ö. 954/1547), Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1547), Muhyiddîn Seydî Muhammed el-Kocevî (ö. 931/1525), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525) ve Muhammed et-Tûnîsî el-Magûşî (ö. 947/1540) gibi dönemin önde gelen âlimleri yer alır.[12] Bu hocalarından aldığı eğitimle hem naklî hem de aklî ilimlerde derinleşmiş, eserlerinde bu çok yönlü birikimini yansıtmıştır.

---

6 Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 11-13; Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmiye'si*, ed. Ahmet Yaşar (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 40/41-42.

7 Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152.

8 Celil Güngör (ed.), *Taşköprü'den İstanbul'a: Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler* (Kastamonu-Taşköprü: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006).

9 Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 9-11.

10 Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", 2011.

11 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 851-852; Mehdin Çiftçi, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016), 37.

12 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 854.

1.1. Taşköprülüzâde'nin Görevleri ve Eserleri

Ahmed Efendi, 929/1523 yılında mülazemete yazılmış,[13] 931 Receb ayının sonlarında (Mayıs 1525) ilk görev yeri olan Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'ne günlük 25 akçe yevmiye ile atanarak tedris hayatına başlamıştır.[14] Ardından sırasıyla 1530'da İstanbul Hacı Hüseyinzâde Medresesi, 1531'de Üsküp İshakiye Medresesi, 9 Nisan 1536'da İstanbul Kalenderhâne Medresesi, 27 Eylül 1537'de İstanbul Mustafâ Paşa Medresesi,[15] 25 Mart 1539'da Edirne Çift Medreseler'de, 8 Ağustos 1539'da Sahn-ı Semân Medresesi ve 26 Kasım 1544'te Edirne Sultan Bayezid Medresesi'nde müderrislik yaparak Osmanlı ilmiyesinin en prestijli kurumlarında görev almıştır.[16]

Ahmed Efendi, kadılık görevine kişisel olarak istekli olmamakla birlikte, çevresindeki önemli şahsiyetlerin ısrarı ve manevi yönlendirmeleri sonucunda bu görevi kabul etmiştir. Özellikle Şeyhzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin tavsiyesi, onun karar vermesinde belirleyici bir rol oynamıştır.[17] Kadılığı, yalnızca idari bir görev olarak değil, aynı zamanda adaletin tesisi ve toplumun ıslahı açısından bir sorumluluk olarak görmesi gerektiği fikri, ona bu görevi kabul etme noktasında bir içsel meşruiyet kazandırmıştır.[18]

Müderrislik kariyerinde yükselmeye devam eden Taşköprülüzâde, Bursa kadılığına atanarak iki yıl boyunca bu görevde bulunmuş, ardından 53 yaşında tekrar Sahn-ı Seman Medresesi'ndeki görevine dönmüştür. 17 Şevval 958 / 18 Ekim 1551'de İstanbul kadılığına tayin edilmiş, ancak üç yıl sonra, 60 yaşına geldiğinde gözlerindeki rahatsızlık sebebiyle görme yetisini kaybetmiş ve bu nedenle görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.[19] Yaşının ilerlemesi ve görme yetisini kaybetmesine rağmen ilmî çalışmalarını sürdürmüş, bu süreçte Osmanlı ulema biyografileri açısından büyük bir öneme sahip olan *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserini tamamlamıştır.[20]

---

[13] XV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı medrese sisteminde uygulanan *mülâzemet*, öğrencinin eğitim sürecini tamamladığını gösteren resmî bir onay niteliği taşımaktaydı. Bu süreçten geçen kişiler, yalnızca ilmî yetkinliklerini belgelemekle kalmayıp aynı zamanda devlet bürokrasisinde ve medrese teşkilatında görev alma hakkı elde ediyorlardı (Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 178).

[14] Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 856.

[15] Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, ed. Derya Örs, çev. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 53.

[16] Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 857-858.

[17] Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 647-649.

[18] Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 179.

[19] Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 860-861.

[20] Fatih İbiş, *İlim Yolunda Taşköprülüzâde* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 36-37.

Taşköprülüzâde, Osmanlı düşünce geleneğinin önemli isimlerinden biri olup, kelâm, mantık, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve ilimler tasnifi gibi birçok alanda kıymetli eserler kaleme almıştır. Onun çalışmaları, önceki İslâm düşüncesinin ilmî mirasını sistematik hale getiren bir karakter taşımakta olup, eserleri Osmanlı düşüncesini anlamak açısından temel kaynaklar arasında değerlendirilmektedir.[21]

Özellikle *Mevzûâtü'l-ulûm* ve *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserleriyle tanınan Taşköprülüzâde, farklı disiplinlerde kaleme aldığı eserleriyle Osmanlı ilim dünyasında büyük bir etki bırakmıştır. 2014 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, onun ahlâk alanındaki eseri *Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye*'yi Türkçeye kazandırmış, 2019 yılında ise *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* yeni bir baskıyla yayımlanmıştır. Son yıllarda birçok eseri tahkik ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılmış, *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî, Tebyînu'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik, Kavâidu'l-hamliyyât* gibi risâleleri neşredilmiş, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* adlı eseri 2016 yılında yayımlanmıştır. Bunun yanı sıra, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, Osmanlı ulemasını tanıtan ilk biyografik çalışmalardan biri olup, Osmanlı ilmiye teşkilatını ve dönemin âlimlerini sistematik bir şekilde ele almaktadır. Bu eser, Taşköprülüzâde'nin ilmî otoritesini pekiştirmiş ve Osmanlı tarih yazıcılığında önemli bir yer edinmiştir.[22]

Miftâhu's-sa'âde ve *Misbâhu's-siyâde fî Mevzûâti'l-ulûm*, İslâm bilim geleneğinde ilimler tasnifi alanında yazılmış en kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilir. Bu eser, yaklaşık 150 ilmi tasnif ederek, ilimlerin birbirleriyle ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu yönüyle, Osmanlı medrese sistemindeki ilim anlayışını şekillendiren temel kaynaklardan biri olmuştur.[23] Mantık ve felsefe alanında yazdığı *Risâletü'ş-şuhûdi'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî* ve *Tebyînü'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik*, varlık anlayışı ve zihinsel kavramlar üzerine yaptığı analizleri içermektedir. Kelam alanındaki *el-Me'âlim fî ilmi'l-kelâm* ve *Hâşiyetu alâ Hâşiyeti's-Seyyidi'ş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, Osmanlı medrese sisteminde okutulan temel eserler arasında yer almıştır. Ahlâk ve siyaset alanındaki eserleri arasında *Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye* ve *Risâle fî beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye* öne çıkmaktadır. Bu eserler, Osmanlı düşüncesinde ahlâkî ve siyasî yapının nasıl şekillendiğine dair önemli fikirler içermektedir. Tıp alanındaki *Risâletü'ş-şifâ li edvâ'i'l-vebâ*, dönemin salgın hastalıklarına karşı alınması gereken önlemleri ele alarak, Osmanlı tıp geleneğine katkı sunmuştur.[24]

---

21 Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", 40/151-152.

22 Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 25.

23 Süruri, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Önsöz.

24 Mehmet Arıkan v.dğr., "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 3/928-930.

Sonuç olarak, Taşköprülüzâde'nin eserleri Osmanlı ilim geleneğinin temel yapı taşlarından biri olup, farklı disiplinlerde derinlemesine çalışmalar yapmış çok yönlü bir âlimin düşünsel mirasını yansıtmaktadır. Eserlerinin çokluğu göz önüne alındığında, detaylı bir inceleme için Tülüce'nin doktora çalışmasına başvurulabilir.[25]

2. Risâlenin Adı ve Taşköprülüzâde'ye Aidiyeti

Risâleye ait yaptığımız incelemeler neticesinde biri eksik olmak üzere iki nüsha tespit ettik. Bunlardan tam olan nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1873 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmua içerisinde yer almakta olup eserin başlığı, bu nüshada "رسالة في الذب عن حريم الشريعة" (*Risâle fî'z-zebbi 'an ḥarîmi'ş-şerî'a*) şeklinde kaydedilmiştir. Eksik olan diğer nüsha ise Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Mutasarrıf Ömer Ali Bey Bölümü, 536/15 numaralı mecmuada, 181b-188b varakları arasında yer almakta ve burada risâleye "رسالة في الغضب" (*Risâle fi'l-gadab*) adı verilmiştir.

Her iki nüsha da mecmua içinde yer almaktadır; fakat Diyanet nüshasında risâlelerin kataloglama sırasında birbirinden ayrılarak müstakil eserler şeklinde kaydedildiği anlaşılmaktadır. Balıkesir nüshasında mecmuanın ilk sayfasında, mecmua içinde yer alan risâlelerin adları yazılmıştır. Diyanet nüshası mecmuanın ilk nüshası olduğundan ilk sayfada mecmuadaki eserlerin isimleri yazılıdır. Ne var ki Taşköprülüzâde'ye ait risâlenin adının yazıldığı yer oldukça silik olduğundan, bu kısımda yer alan başlık tam olarak okunamamaktadır. Net olarak sadece "*Taşköprî*" ismi seçilebilmektedir, öncesindeki ibareler ise okunamayacak derecede siliktir. Yaptığımız okumalar sonucunda bu kısmın "*Edebü'l-kâdî*" ya da "*Emru'l-kâdî*" şeklinde olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Ancak yazının okunamaması sebebiyle katalog yazarlarının, müellifin eserden bahsettiği giriş bölümünde "Bu risâlede, meselenin gerektirdiği delilleri ortaya koyarak maksadın açıklığa kavuşmasını sağlayacak, aklî deliller ve naklî şahitliklerle hakikati beyan edeceğim. Ben bunu, yalnızca şeriatın yüce hükümlerini kalem ve dil ile müdafaa etmek için yaptım; öyle ki, sözlü beyan, gözle görülen bir hakikat derecesine ulaşsın."[26] ifadeleriyle eserin sebeb-i telifini belirtirken kullandığı "الذب عن حريم الشريعة" ibaresine dayanarak risâleye bu başlığı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Her iki nüshada da risâlenin metni içinde, müellif tarafından risâleye isim olarak açıkça verilmiş bir başlığa rastlanmamıştır. Bu durum, katalog yazarlarının, eserin içeriğinden hareketle isimlendirme yoluna gittiklerini göstermektedir. Nitekim Balıkesir nüshasında risâlenin ilk bölümlerinde "gadab" (öfke) kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve özellikle ka-

[25] Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 25-34.

[26] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1a.

dının öfkeli bir halde hüküm vermemesi gerektiği vurgulandığı için, bu nüshada *Risâle fi'l-gadab* adı uygun görülmüştür. Diyanet nüshasında ise risâle, bir mecmuanın ilk risâlesi olup, burada kadının hüküm verirken uyması gereken temel esasların uzun uzadıya işlendiği dikkate alınarak "Edebü'l-kâdî/Emru'l-kâdî" başlığı tercih edilmiştir. Mevcut veriler ışığında, Taşköprülüzâde'nin risâleye özel bir başlık koymadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine, bu çalışmayı kendisine yöneltilen eleştirilere bir cevap niteliğinde kaleme aldığını ifade etmiştir.[27]

Ayrıca dikkate değer bir konu ise risâlenin önsözünün, müellifin *el-Lüccetü'z-zâhire* adlı eserinin giriş kısmıyla küçük değişiklikler haricinde birebir örtüşmesidir.[28] Oysaki bu eserin devamında ele alınan konular önsözle uyuşmamaktadır. Ön sözde, müellife yöneltilen ithamlar ve verdiği hükümlerle ilgili eleştirilere, sözlü cevaplarının yetersiz kalması nedeniyle yazılı olarak karşılık verme niyeti ifade edilirken;[29] risâlenin devamında bu savunma temasına yer verilmemekte, bunun yerine iman, ibadet, ahlâk, riyâzet ve içsel arınma gibi konularda ahlâkî öğütler ile bireysel erdemlere dair genel içerik sunulmaktadır. Bu durum, Arıcı'nın da dikkatini çekmiş; nitekim o, "Müellifin dibacedeki ifadelerine bakılırsa *el-Lüccetü'z-zâhire*'nin bir manifesto olarak görülebilmesi mümkündür. Bu manifesto merkezinde Sünnî kelamı ve Hanefî fıkhının yer aldığı, felsefî ahlak ve tasavvuf adabı anlatısıyla taçlanmış bir içeriğe sahiptir. Ne var ki eserin tamamlanmamış olması müellifin meramının ne olduğunu tam olarak keşfetmeye olanak tanımamaktadır."[30] değerlendirmesinde bulunmuştur.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, Arıcı'nın eksik olarak değerlendirdiği bu giriş metninin aslında üzerinde çalıştığımız risâleye ait olmasıdır. Zira Taşköprülüzâde'nin kendisine yöneltilen ithamlara dair kaleme aldığı bu manifesto niteliğindeki giriş, hem *Lüccetü'z-zâhire*'de hem de risâlede yer almakta; ancak söz konusu ithamlar ve müellifin cevapları yalnızca risâlede detaylandırılmaktadır. Önsözde öfke ve şecaat kavramlarına dair ayrıntılı açıklamalar bulunmakta; öfkenin nefsânî bir zaaf, şecaatin ise emir âlemine ait bir meziyet olduğu ifade edilmektedir. Bu önsözün ardından gelen esas bölümde ise Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen ithamları

[27] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2a.

[28] *el-Lüccetü'z-zâhire fi sa'âdeti'd-dünyâ ve'l-âhire*, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin ahlâk ve nasihat türünde kaleme aldığı eserlerinden biridir. Eserde dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşmanın yolları, İslâm ahlâkı, toplumsal düzen ve bireysel erdemler çerçevesinde ele alınır. Müellif hem felsefî hem de dinî kaynaklardan yararlanarak pratik ahlâk ilkelerini okuyucuya sunar. Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 191-195.

[29] Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 201-202.

[30] Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 193.

dört başlık altında toplayarak her birine ayrıntılı cevaplar vermektedir. Bu yönüyle, *Lüccetü'z-zâhire*'nin giriş metni, aslında bu risâlenin önsözüdür. Kanaatimizce tahkîkini yapmakta olduğumuz bu risâlenin giriş kısmı ya müellifin kendi tercihiyle *Lüccetü'z-zâhire*'ye eklenmiş ya da müstensihler tarafından sehven o eserin girişine dâhil edilmiştir.

Eserin Taşköprülüzâde'ye aidiyetine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Her iki nüshada da risâlenin müellifi bizzat kendisini açıkça tanıtmaktadır. Nitekim giriş kısmında müellif şöyle demektedir: "Zayıf kul, Rabbinin lütuf ve merhametini uman, Ahmed b. Mustafa b. Halîl der ki: Ben, ömrüm elli yedi yıla ulaştığında, hayat yıldızımın batmaya yaklaştığını, bedenimde çözülme ve zayıflık alametlerinin belirginleştiğini gördüm…"[31] Bu ifadeler, risâlenin hem müellifine aidiyetini teyit etmekte hem de yazıldığı dönemin müellifin hayatında nasıl bir safhaya tekabül ettiğini göstermektedir. Ayrıca *Lüccetü'z-zâhire* adlı eserinde de benzer ifadeler yer almakta ve burada da aynı giriş metni kullanılarak bu risâlenin ona ait olduğu kuvvetli biçimde doğrulanmaktadır.

2.1. Risâlenin Telif Tarihi ve Sebebi

Müellifin risâleyi elli yedi yaşında ve İstanbul kadılığı görevinden sonra kaleme aldığını belirtmesi, eserin telif tarihinin hicrî 958 (m. 1551) olduğunu açıkça göstermektedir.[32] Taşköprülüzâde, İstanbul kadılığı görevine başlarken Hanefî mezhebinin temel esaslarına bağlı kalacağına ve yalnızca şer'î deliller doğrultusunda hükmedeceğine dair Allah'a söz verdiğini belirtmiş, bu kararlılığı neticesinde görev sürecinde karşılaştığı yoğun tenkit ve ithamların söz konusu risâleyi kaleme almasına gerekçe olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir:

"Ancak, şehir halkı nezdinde bu davranışım övülmedi. Beni kınama ve eleştiri oklarına hedef kıldılar, adaleti tesis etmek üzere yaptığım işleri inkâr ettiler, göklerin çatlayacağı, dağların sallanacağı derecede ağır ithamlarda bulundular. Çünkü onlar, gözleriyle görüp kulaklarıyla işittiklerinin aksine, babaları ve dedelerinin geleneğini taklit etmenin etkisi altındaydılar. Kendime yöneltilen bu ithamları defalarca sözlü olarak reddetmeye çalıştım. Ancak cevaplarımı yetersiz bularak, bunları benim uydurduğum hurafeler ve ortaya attığım dayanaksız iddialar olarak değerlendirdiler. Bunların akla uygun olmadığını ve nakilden de destek bulmadığını zannettiler. İşte hakkın savunma gayreti beni harekete geçirdi ve içinde bulunduğum durumu aydınlatacak, hedefimi açıkça ortaya koyacak, aklî deliller ve naklî şahitler içeren bir risâle yazmaya karar verdim."[33]

Taşköprülüzâde, risâlesinde kendisine yöneltilen eleştirileri sistematik

[31] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1b.

[32] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1a.

[33] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1b.

biçimde ele almakta ve bunları dört ana başlık altında tartışmaktadır. Birinci maksatta, hüküm verirken hilmi (yumuşak huyluluğu) öfkeye, merhameti sertliğe tercih ettiği yönündeki ithamı reddeder.[34] İkinci maksatta, hasımlar arasında gereğinden fazla yumuşak davrandığı iddiasına karşı çıkar.[35] Üçüncü maksatta, şahitler hakkında yalnızca zâhirî adaletle yetinmekle suçlanmasına cevap verir.[36] Dördüncü ve son maksatta ise, siyaseten hüküm uygulamadığına dair eleştirileri çürütmeye çalışır.[37] Böylece müellif, hem şahsına yöneltilen ithamları tek tek cevaplandırmakta hem de kadılık görevinde izlenmesi gereken adalet, tarafsızlık ve hukukî ölçülere dair kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Risâlenin yazılma gerekçesi, kaynaklardaki bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde, eleştirilerin kökeninin yalnızca İstanbul kadılığı dönemine değil, büyük ihtimalle Bursa kadılığı yıllarına kadar uzandığını düşündürmektedir. Nitekim Bursa'daki görevinde askerlerle yaşanan bir gerginlik sonucunda Taşköprülüzâde'nin görevden alındığı anlaşılmaktadır. Bu hadise hakkında ne müellifin kendisi ne de dönemi ele alan kaynaklar ayrıntılı bilgi vermektedir. Bununla birlikte, Taşköprülüzâde'nin oğlundan nakledildiğine göre, olay Taşköprülüzâde'nin bir tür uyuşturucu etkisi bulunan "berş" adlı ilacın kullanımı sonrasında Sultan'ın askerlerinden birine vurması ve askerlerin de onu öldürme kastıyla ayaklanması neticesinde gerçekleşmiştir.[38] Müellifin risâlesinde kendisine yöneltilen "hüküm verirken korkak davrandığı" şeklindeki eleştirilerin, bu askerî olay sırasında takındığı tavra yönelik olduğu düşünülebilir. Ayrıca, risâlenin hatime bölümünde "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" konusunu ele alarak bu vazifenin Sultan'a karşı kim tarafından ve nasıl icra edilmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunması, onu görevden azleden sultana yönelik dolaylı bir mesaj olarak da yorumlanabilir.

İstanbul kadılığı yıllarında ise değirmen davası gibi bazı tartışmalı meseleler gündeme gelmişse de görevden ayrılışının sebebinin herhangi bir anlaşmazlık değil, göz rahatsızlığı olduğu anlaşılmaktadır.[39] Dolayısıyla risâledeki savunma üslubu, İstanbul'daki bazı eleştirilere de cevap verir

[34] Taşköprülüzâde, *Risâle fi 'z-zebb*, 4b.

[35] Taşköprülüzâde, *Risâle fi 'z-zebb*, 5b.

[36] Taşköprülüzâde, *Risâle fi 'z-zebb*, 6a.

[37] Taşköprülüzâde, *Risâle fi 'z-zebb*, 7a.

[38] Ebü'z-Ziya Bedreddin Hasan el-Bûrînî, *Terâcimü'l-aʿyan min ebnâi'z-zaman*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1959), 1/74. Nitekim Bûrînî'ye göre, Ahmed Efendi Bursa kadılığı sırasında berş kullanımı nedeniyle yaşadığı sıkıntılar sonrası bir daha kullanmamaya yemin etmiş; aniden bırakması sonucu gözlerine inen "ıslaklık" sebebiyle görme yetisini kaybetmiştir. (a.g.e. 74.)

[39] Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 36.

nitelikte olsa da eserin telifinde belirleyici etkenin Bursa kadılığı sırasında yaşanan askerî kriz ve bunun ardından gelen itibar zedelenmesi olabileceği değerlendirilmektedir. Bu yönüyle eser, hem iki dönemin eleştirilerine karşı bir savunma metni hem de müellifin adalet, tarafsızlık ve hukuk anlayışının yazılı bir ifadesi olarak görülebilir.

2.2. Risâlenin Kaynakları

Taşköprülüzâde, risâlesini kaleme alırken başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler olmak üzere, klasik İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerinden geniş bir kaynak yelpazesine başvurmuştur. Hadis rivayetlerinde özellikle Buhârî (ö. 256/870) (*el-Câmiʿu's-sahîh*), Müslim (ö. 261/875) (*el-Câmiʿu's-sahîh*), Tirmizî (ö. 279/892) (*el-Câmiʿu'l-kebîr/Sünen*), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) (*Sünen*), İbn Mâce (ö. 273/887) (*Sünen*) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i gibi temel hadis külliyatından yararlanmış; bunları hem lafzen hem de manen aktararak delillendirmiştir. Ayrıca İbn Ebî'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Gadab*'ı gibi ahlâkî muhtevalı eserlerden ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı gibi fıkıh-hadis sentezine dayalı çalışmalardan istifade etmiştir. Hanefî fıkıh literatürü içinde ise *el-Fetâvâ't-Tetârhâniyye*, *el-Hâniyye, el-Hulâsa, el-Muhît, el-Vâkiʿâtü'l-Hüsâmiyye, Tecdîdü'n-nasîr fi'l-fetâvâ* (*el-Velvâlicî*) ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* gibi metinlerden doğrudan alıntılar yapmış; kadıların öfke hâlinde hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğine dair hükümleri bu kaynaklar üzerinden delillendirmiştir. Bunun yanı sıra Mâverdî'nin (ö. 450/1058) el-*Ahkâmu's-sultâniyye*'si gibi siyasetnâme türündeki eserlerden yararlanarak kadılık görevine dair teorik çerçeveyi güçlendirmiş; ayrıca tarih, edebiyat ve ahlâk literatüründen İbn Abdilhakem'in (ö. 257/870) *Futûhu Mısr ve'l-Mağrib'i*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam*'ı ve el-Âbî'nin (ö. 422/1030) *Nesrü'd-dür fi'l-muhâdarât*'ı gibi kaynaklara da atıf yapmıştır.

Taşköprülüzâde'nin risâlesinde dile getirdiği birçok görüş, doğrudan atıf yapılmaksızın İslâm düşünce geleneğinin önde gelen isimleriyle paralellik göstermektedir. İnsan varoluşunu ruh ve beden düalizmi üzerinden ele alışı,[40] İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ruhu maddeden bağımsız bir cevher olarak gören ve bedenle birleşimini ilâhî iradeye bağlayan yaklaşımıyla örtüşmektedir.[41] Nefsi ruh ile beden arasında bir bağ olarak konumlandırması ve ahlâkî mücadelenin merkezine yerleştirmesi ise[42] Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) nefsi hem birleştirici hem de imtihan alanı oluşturan bir unsur

[40] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2a-2b.

[41] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâʾ*, thk. Hasan Zâde Âmülî (Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbiʿ li-Mektebi'l-İʿlâm el-İslâmî, 1996), 46-50.

[42] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2b.

olarak değerlendiren tasviriyle benzerlik arz eder.[43] İnsan bedeninin dört unsurdan (ateş, toprak, hava, su) meydana geldiğini ve bunların farklı oranlarının ahlâkî eğilimleri belirlediğini vurgulaması,[44] kökenleri Antik Yunan hekimi Galen'e dayanan ve İbn Sînâ tarafından *el-Kânûn fi't-tıbb*'da geliştirilen hılt-mizaç teorisinin ahlâkî boyutla yeniden yorumlanmış hâlidir.[45] Bunun yanında, kadılık görevini insanın yaratılış gayesi ve ahlâkî sorumluluklarıyla irtibatlandırması,[46] İbnü'l-ʿArabî'nin (ö. 638/1240) mikrokozmos anlayışı,[47] Gazzâlî'nin kalp-nefis-organ dengesi[48] ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) ruhun hâkimiyeti vurgusuyla ortak bir zeminde buluşur.[49] Böylece Taşköprülüzâde, farklı dönem ve geleneklerde dile getirilen metafizik, tıbbî ve ahlâkî yaklaşımları kendi risâlesinde bütünleştiren özgün bir perspektif ortaya koyar.

Sonuç olarak Taşköprülüzâde'nin bu risâlesi, İslâm düşüncesinin farklı alanlarından beslenen bütüncül bir eserdir. Müellifin Kur'an ve hadislerden getirdiği delilleri, fıkhî ve tasavvufî kaynaklarla harmanlaması, esere hem ilmî hem de ahlâkî bir derinlik kazandırmaktadır. Bu yönüyle risâle, yalnızca şahsî bir müdafaa metni değil, aynı zamanda İslâm hukukunun temel ilkeleri ile ahlâkî öğretilerin iç içe geçtiği seçkin bir ilmî metin olarak değerlendirilebilir.

2.3. Risâlenin Konusu ve Muhtevası

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, bu risâlesini, özellikle kadılık görevinde bulunduğu dönemlerde kendisine yöneltilen ithamlara cevap vermek amacıyla kaleme almıştır. Metin, doğrudan bir "kadılık kurumunu tanıtma" eserinden ziyade, müellifin şahsına yönelen eleştirileri reddeden bir müdafaa niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, risâlede yer alan cevaplar çerçevesinde kadılık makamının mahiyeti, kadının ahlâkî sorumlulukları, adaletin iç dünyada tesis edilmesi ve dış dünyaya yansıması gibi konulara da temas edilmiştir. Eser, mukaddime, dört maksat ve hatime bölümlerin-

[43] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmu'd-din* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 876-878.

[44] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2b-3b.

[45] Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı* (İstanbul: Say Yayınları, 2. bs., 2013), 360.

[46] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 4a.

[47] Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/340-341.

[48] Gazzâlî'ye göre kalp, bedenin tüm organlarını yöneten bir hükümdar gibidir. Organlar ve nefis ise bu hükümdara bağlı hizmetkârlar konumundadır. Kalp, nefis ve beden arasındaki bu ilişki dengeli olduğunda insanın dış davranışlarında da tutarlılık ve doğruluk hâkim olur. Bu iç denge ve kontrol sağlanamazsa, dışarıya yansıyan davranışlar da bozulur ve ahlâkî sapmalar kaçınılmaz hâle gelir. Gazzâlî, *İhyâ*, 1062-1063.

[49] Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 128-130.

den oluşmakta olup, her bölüm müellifin kendi tecrübeleri ve ilmî birikimi doğrultusunda hem teorik hem de pratik örneklerle zenginleştirilmiştir.

Taşköprülüzâde, mukaddimede insanın hem emir âlemine ait ruh hem de halk âlemine ait bedenle donatılarak yaratıldığını, bu iki yönün nefis aracılığıyla birleştiğini belirtir. Nefse yerleştirilen öfke (gadab) ve şehvet kuvvetlerinin hem imtihanın hem de bedenin maslahatlarının gereği olduğunu, ancak aşırılık veya yetersizlik hâlinde insanı hayvanî ya da şeytanî mertebeye düşüreceğini vurgular. Ona göre "İnsan ancak bu iki kuvveti (öfke ve kuvveti) dengeli bir hâle getirerek kâmil olabilir" ve bu denge cesaret ile iffetin doğmasına, bunların da pek çok güzel ahlâkın kaynağı olmasına yol açar. Kur'an âyetleri ve hadisler ışığında mizacın farklı unsurlarını (ateş, toprak, hava, su) açıklayan müellif, bu çeşitliliğin hem dünya düzeni hem de âhiret saadeti için ilâhî bir rahmet olduğunu ifade eder. Bu ahlâkî denge anlayışını kadılık görevine taşıyan Taşköprülüzâde, mükellefleri üç sınıfa ayırır: yalnız kendi nefsiyle sorumlu olanlar, ailesiyle birlikte sorumlu olanlar ve toplumun idaresiyle yükümlü olanlar. Kadılar ve yöneticiler bu son grupta yer alır; onlara düşen ilk görev "nefsi tezkiye", ikinci görev aile içinde adalet, üçüncü görev ise şehir halkı arasında adaleti tesis etmektir. "Kadılar ve yöneticiler hakkında Allah'ın hücceti daha kuvvetli ve daha şiddetlidir" diyen müellif, bu ağır sorumluluğun ancak adalet ve istikametle yerine getirilebileceğini, aksi takdirde övünülen makam ve malların âhirette kurtuluş vesilesi olmayacağını hatırlatır.[50]

Birinci maksatta Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen "hilmi (yumuşak huyluluğu) öfkeye, merhameti sertliğe tercih ettiği" ithamlarını reddeder ve öfke (gadab) kuvvetinde hem aşırılığın hem de yetersizliğin kötülüğünü ele alır, asıl hedefin cesaret (şecaat) ile orta yolu bulmak olduğunu vurgular. Çocuklukta öfke eğilimi baskınken, tasavvuf ehliyle beraberliğin bereketiyle bu halin şecaatin dalları olan hilm, rikkat, hamiyet ve gerekli durumlarda şiddete dönüştüğünü belirtir. Hz. Peygamber'in, Allah'ın haramları çiğnendiğinde öfkelendiğini; mazlumlara karşı ise merhametli olduğunu hatırlatarak kendi tavrını bu sünnete dayandırır. Kur'an'dan *Öfkelerini yutanlar*[51] ve *Mü'minlere karşı alçak gönüllü ol*[52] gibi âyetlerle; hadislerden öfke kontrolünü öğütleyen rivayetlerle ve fukahânın kadıların öfkeliyken hüküm vermekten kaçınması gerektiğine dair sözleriyle iddiasını destekler. Böylece, kadının hem hilm hem de gerektiğinde şiddet gösterebilmesinin, şecaat kökünden gelen bir denge olduğunu ortaya koyar.[53]

İkinci maksatta Taşköprülüzâde, "hasımlar arasında yumuşak

[50] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2a-4b.

[51] Âl-i İmrân 3/134.

[52] el-Hic, 15/88.

[53] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 4b-5b.

davrandığı" ithamını reddederek, yumuşaklığın (rikkat) övgüye değer bir ahlâkî meziyet olduğunu, ancak bunun ölçülü uygulanması gerektiğini vurgular; kadının hasımları kasıtlı şekilde korkutmaması, onlara karşı dengeli bir tavır sergilemesi gerektiğini *et-Tatârhâniyye* ve diğer fıkhî kaynaklardan nakillerle temellendirir.

Üçüncü maksatta ise, "şahitlerde zâhirî adaletle yetinmek" suçlamasına karşı çıkarak, şer'î usulde hâkimin bâtınları araştırma yükümlülüğünün bulunmadığını, bunun hem meşakkatli hem de uygulanabilir olmadığını belirtir. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye talimatı, Resûlullah'ın (s.a.s.) zâhire göre hüküm verdiğini bildiren hadisler ve İbn Dakîk el-Îd'in Bahnesâ kadısını bâtına göre hükmettiği için azletmesi gibi örneklerle, dinin genel düzeni korumak ve herkese uygulanabilir olmak amacıyla zâhire dayalı hükmü esas aldığını ortaya koyar.[54]

Dördüncü maksatta Taşköprülüzâde, "siyasetle amel etmediği" yönündeki ithamı iki kısım siyaset anlayışı üzerinden değerlendirir. Birincisi, yöneticilerin hevâlarına göre, şer'î sınırların dışına çıkarak koydukları hükümler olup bunun hiçbir şekilde câiz olmadığını İbnü'l-Cevzî'nin sert eleştirileriyle aktarır. İkincisi ise müctehid olmayan yöneticilerin, zamanın icaplarına binaen mezhep içindeki zayıf görüşleri tercih etmeleridir ki, bu ancak sultanlar için bazı şartlarda caizdir. Ancak kadıların, atama berâtlarında da vurgulandığı üzere, yalnızca mezhebin en sahih görüşlerine göre hükmetmeleri gerektiğini belirtir. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinden nakille, sultanlara mahsus dokuz uygulamayı sıralar ve bunların kadılarca uygulanamayacağını, zira kadılık görevinde şer'î hükümler dışında bir yola başvurmanın meşru olmadığını vurgular. Nûreddîn Zengî ile Şeyh Ömer arasında geçen mektuplaşma örneğini aktararak da adaletin ancak şer'î esaslara tam bağlılıkla sağlanacağını gösterir.[55]

Hatime bölümünde ise emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ʿani'l-münkerin farz-ı kifâye olduğunu, bu görevin özellikle âlimler eliyle yürütülmesi gerektiğini delillerle ortaya koyar. Sultanın, ülkenin genişliği ve işlerin çokluğu sebebiyle bu vazifeyi yerine getirecek âlimleri görevlendirmesinin zorunlu olduğunu, aksi hâlde sorumlu tutulacağını ifade eder. Görevi yürütenleri iki sınıfa ayırır: diliyle nasihat edenler ve hem diliyle hem eliyle müdahale eden "muhtesib"ler. Muhtesibin uyması gereken yedi esas ile münkerin tanımı ve şartlarını ayrıntılı olarak açıklarar. Hatimenin sonunda, hisbe uygulamasında müdahale edilecek kişinin mükellef veya mükellef olmayan (çocuk, deli) olmasına göre hükmün değişmediği, bu tür münkerlerin toplumun korunması için engelleneceği belirtilir. Müdahalenin ancak şer'an münker sayılan, fiilen mevcut ve açıktan işlenen eylemlere yönelik

[54] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 5b-7a.

[55] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 7a-8b.

olacağı; tecessüsün yasak olduğu, ictihada açık meselelerde müdahale edilmeyeceği vurgulanır. Ardından, mescitlerde, çarşı-pazarda, yol ve kamusal alanlarda, hamamlarda, meclislerde ve harcamalarda görülen başlıca münker örnekleri sıralanır; bunların önlenmesinin muhtesibin görevi olduğu ifade edilir. Böylece Taşköprülüzâde, teorik çerçevenin yanında, pratikte hangi fiillere nasıl müdahale edileceğini de somut şekilde ortaya koyar.[56]

2.5. Risâlenin Diyanet Nüshası

Bu nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu'nda, 1873 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. On üç varaktan oluşan yazma eser nesih hat ile yazılmış olup, her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Satır başlarında işaretlemeler, kenar notları ve kırmızı mürekkeple yapılan vurgular dikkat çekmektedir. Yazmanın başında 18 Şevval 958 [19 Ekim 1551] İstanbul tarihi yer almakta; ancak ferâğ kaydına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Katalog kayıtlarında eser, *Risâle fi'z-zebbi ʿan harîmi'ş-şerîʿa* başlığıyla tanımlanmıştır. Risâlenin başlangıcında, müellifin eseri elli yedi yaşında kaleme aldığına dair beyanı yer almakta; bu ifade, istinsah tarihinin müellifin vefatına yakın bir döneme ait olduğunu ve nüshanın müellif hattına yakın olabileceğini düşündürmektedir.

Yazmanın kâğıdı nohutî renkte olup filigransızdır. Mürekkep olarak siyah ve kırmızı renkler kullanılmıştır. Konu başlıkları, cümle sonları ve açıklanacak kelimeler kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Yazmanın son kısmında, dikişlerin koptuğu ve eserin cildinden ayrıldığı belirtilmektedir.

2.6. Risâlenin Balıkesir Nüshası

Bu nüsha, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi koleksiyonunda 536/15 numarasıyla kayıtlıdır. Arap harfleriyle istinsah edilmiş olan risâle, 182a-189a varakları arasında yer almaktadır. Ancak bu kısımlar, müstakil bir eser şeklinde değil, bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Kütüphane kataloğunda eser, *Risâle fi'l-gadab* adıyla kaydedilmiş olup son kısmının eksik olduğu belirtilmiştir. Katalog kaydında risâlenin 181b-188b varakları arasında olduğu bilgisi yer almakta; ancak bu bilgi yazma içeriğiyle örtüşmemektedir. Zira risâle, yazmada fiilen 182a-189a varakları arasında yer almaktadır.

Mecmuanın ön yaprağında, "رسالة في الغضب ناقص" (*Risâletun fi'l-gadab, nâkısun*) ifadesine yer verilerek risâlenin eksik olduğuna dikkat çekilmiştir. Yapılan incelemede, varak ve sayfa numaralarının sistemli bir sırayı takip etmediği ve bazı bölümlerin eksik olduğu tespit edilmiştir. Sayfaların dizilişi şu şekildedir: 182a-1, 182b-3, 183a-4, 183b-5, 184a-6, 187b-7, 188a-8, 188b-9, 189a-10, 184b-11, 185a-12, 185b-13, 186a-14, 186b-16, 187a-17. Bu sıralamadan, 2. ve 15. sayfaların eksik olduğu anlaşılmakta-

[56] Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 8b-12a.

dır. Ayrıca, dördüncü maksadın yalnızca bir kısmı yer almakta; devamı ve hâtime bölümü nüshada bulunmamaktadır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na yaptığımız müracaata binaen eserin orijinalinin incelemesi neticesinde "eserin orijinali ile YEK Portal'daki görüntülerin birebir aynı olduğu", ancak "reddâdelerin bazılarında tutarsızlık olduğu" ve "ciltlenme sırasında eserin bazı sayfalarının karışmış olduğu" tarafımıza bildirilmiştir.

Nüshayı istinsah eden müstensihin özensiz çalıştığı da dikkat çekmektedir. Bazı satırların eksik bırakıldığı, bu eksikliklerin kenar boşluklarında giderilmeye çalışıldığı; satır sıralarının karıştığı ve metin üzerinde düzeltme işaretlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu tür müdahaleler, kimi zaman satırların üstü çizilerek, kimi zaman ise yönlendirici işaretlerle yapılmıştır. Bu durumlar hem metnin okunabilirliği hem de güvenilirliği açısından dikkatle değerlendirilmelidir. Tahkik sürecinde bu hususların göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

2.6. Tahkikte İzlenen Yöntem

Bu çalışmada, iki yazma nüsha esas alınmıştır:

• Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Nüshası (ن)

• Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi Nüshası (أ)

Diyanet nüshası, müellif hattına daha yakın olduğu izlenimi verdiği ve giriş kısmında müellifin risâleyi kaleme aldığını açıkça belirttiği için (ن) harfiyle işaretlenmiş ve esas nüsha olarak tercih edilmiştir. Balıkesir nüshası ise, eserin bir mecmua içerisinde yer almasına rağmen metin bütünlüğünü büyük oranda koruması ve bazı farklılıkların tespiti açısından faydalı olması nedeniyle (أ) harfiyle işaretlenmiş ve karşılaştırma nüshası olarak değerlendirilmiştir. Bu nüshada yer alan eksiklikler ve kenar notları, tahkik sürecinde dipnotlarda ayrıca gösterilmiş; böylece mukabele açısından çalışmaya katkı sağlamıştır.

Tahkik çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları ölçü alınmış; metnin orijinal dil yapısı korunmuş, ancak metni daha okunaklı hale getirmek amacıyla imlâ düzenlemeleri yapılmıştır. Açıklamalar ve gerekli görülen ilave notlar, ilgili bölümlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere dipnotlarda belirtilmiştir.

Sonuç

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin kadılık görevi sırasında, kendisine yöneltilen birtakım ithamlara cevap vermek amacıyla hicrî 958 (m. 1551) yılında kaleme aldığı risâle, yalnızca kişisel bir müdafaa metni değil; aynı zamanda 16. yüzyıl Osmanlı hukuk anlayışını, kadılık kurumunun ahlâkî temellerini ve dönemin yargı etiğini yansıtan kıymetli bir ilmî belgedir. Risâlenin telif tarihi, müellifin kadılık görevinde bulunduğu yıllara, özellikle bu dönemde yaşanan tartışma ve eleştirilere tekabül etmektedir. Risâle, mukaddime, dört maksat ve hatime olmak üzere tertip edilmiş; girişte

insanın mizacı, nefs terbiyesi ve ahlâkî faziletlerin önemi ele alınmış, maksat bölümlerinde ise ithamlara cevap verilirken kadılık mesleğinin şer‘î ve ahlâkî esasları fıkıh ve ahlâk literatüründen delillerle ortaya konmuştur. Eserin kaynakları arasında *el-Muhît, et-Tatârhâniyye, Şerhu't-Tahâvî, el-Vâki‘âtü'l-Husâmiyye* gibi fıkıh kitaplarının yanı sıra hadis ve sahâbe uygulamalarına dayalı nakiller de yer almaktadır.

Tahkik çalışmasında, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndeki 001873 numaralı nüsha (ن) esas alınmış; Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi'ndeki 536/15 numaralı nüsha (أ) ise karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Diyanet nüshası, müellife açık nispeti ve istinsah tarihinin yakınlığı nedeniyle güvenilir bir esas teşkil ederken, Balıkesir nüshası eksik olmasına rağmen metin varyantları ve istinsah farklarının tespitinde önemli katkı sağlamıştır. Ancak bu nüshada, esas alınan Diyanet nüshasından farklı bir metin kaydına rastlanmadığından, ayrıca bir varyant kaydı düşülmemiştir. Tahkik sürecinde İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir.

Bu neşir ile birlikte risâle, hem metin olarak istikrarlı bir yapıya kavuşturulmuş hem de dağınık katalog kayıtlarından çıkarılarak sistematik bir kimliğe büründürülmüştür. Böylece eser, Osmanlı dönemi kadılık pratiğini, zâhire göre hüküm verme ilkesini, hâkimin ahlâkî sorumluluklarını ve hisbe kurumuna dair uygulamaları birinci elden belgeleyen güvenilir bir kaynak olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Tahkikin ortaya koyduğu metin, yalnızca klasik fıkıh ve ahlâk literatürüne katkı sağlamakla kalmayıp, Osmanlı yargı düşüncesinin incelenmesi için kaynak teşkil etmekte; aynı zamanda kişisel bir müdafaadan yola çıkarak adalet, fazilet ve ilim arasındaki ilişkiyi gösteren tarihî bir şâhidiyet belgesi niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu tahkik, hem metin neşirlerinde metodolojik bir örnek teşkil etmekte hem de Osmanlı hukuk ve ahlâk düşüncesi üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar için sağlam bir zemin sunarak yeni araştırmalara kapı aralamaktadır.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Anıl, Yaşar Şahin. *Osmanlı'da Kadılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Arabî, Muhyiddîn İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Arıcı, Müstakim - Mehmet Arıkan (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

Arıkan, Mehmet v.dğr. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi". İslam Düşünce Atlası. ed. İbrahim Halil Üçer. 3/926-932. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Bûrînî, Ebü'z-Ziya Bedreddin Hasan. *Teracimü'l-aʿyân min ebnâi'z-zamân*. ed. Selâhaddin el-Müneccid. Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1959.

Çiftçi, Mehdin. *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016.

Efendi, Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb. *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*. ed. Derya Örs. çev. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Tek cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Güngör, Celil (ed.). *Taşköprü'den İstanbul'a: Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler*. Kastamonu-Taşköprü: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

İbiş, Fatih. *İlim Yolunda Taşköprülüzâde*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Eren Yay., 2000.

İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiye'si*. ed. Ahmet Yaşar. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.

Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ'*. Thk. Hasan Zâde Âmülî. Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbiʿ li-Mektebi'l-İʿlâm el-İslâmî, 1996.

Sürüri, Ahmet. *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl er-Rûmî. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprülüzâde, *Risâle fi'l-gadab*. Balıkesir: Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi Koleksiyonu, 536/15.

Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi'ş-şerî'a.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ: Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı*. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Tülüce, Hüseyin Adem. *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل لنا الشريعة شِرعة، والسُّنة منهاجًا، وأجرى منها على ألسنة الحُكَّام عذبًا فراتًا ثجاجًا، وأوقد من مشكاة[57] الشريعة لمن أطاعها سراجًا وهاجًا. وأنزلها دواءً لنظام العالَم، إذا عولج بها اعتدل العالِم مزاجًا. فنحمده على أن صيّرنا من خدّام شريعته، وكفانا ذلك فخرًا وابتهاجًا، وهدانا إلى الملة الحنيفية، لنردع بها عن المتمردين اعوجاجًا. ونصلي على سيدنا محمد، الذي أشرقت شمس المعارف من لسانه، حتى أعقبت لغسق الجهالة انفراجًا، وسرت في الكون أنواره الساطعة، حتى أفادت الآفاق والأنفس ابتلاجًا. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، من المهاجرين والأنصار، والذين دخلوا في دين الله أفواجًا، وكانوا بعده أَمَنَةً لأمته، ولحريم شريعته سياجًا.

أما بعدُ، فيقول العبد الضعيف الرَّاجِي رحمة ربه اللطيف، أحمد بن مصطفى بن خليل، عفا الله تعالى عنهم بمنه الجميل، إني حينما بلغت من العمر سبعًا وخمسين سنة، وكان كوكب العمر قريبًا من الأفول، وظهرت في البدن[58] أمارات الانحلال والذبول، وكنت كما قال الشاعر [59]:

وقعدت أنتظر الفناء كراكب عرف المحل فبات دون المنزل

ابتليت بقضاء دار السلطنة السنية، قسطنطينية المحمية. ووقع ذلك بتقليد مولانا السلطان الأعظم، والخاقان الأكرم، ظل الله في الزمان، باسط بساط الأمن والأمان، المطاع أمره في الساهرة، والمطيع نفسه الكريمة للشريعة الظاهرة، الحامي بهمته العلية الملة الحنيفية، والساعي بصلاحه في إجراء الأحكام الحنفية .وهو الذي تضعضع بسطوته القاهِرةِ قلاعُ الكفرةِ ذوي [1/و] الطغيانِ، وتزلزل بشوكتِهِ الباهرةِ إيوانُ الفجرةِ البغيانِ. ألا وهو السلطانُ ابنُ السلطانِ، السلطانُ سليمانُ ابنُ السلطانِ سليم خان[60]. اللهم عَمِّرْ أُولاهُ وأُخراهُ، ويسِّرْ له من العملِ أولاهُ وأُخراهُ، وهَبْ له ملكًا دائمًا، وعمرًا مديدًا، وارزُقْهُ حكمًا رشيدًا، وقولًا سديدًا. ولَمّا كان الامتثالُ لأمرِهِ العالي واجبًا على الأداني والأعالي، امتثلتُ أمره الخطيرَ، وباشرتُ ذلكَ الأمرَ الخطيرَ، ووقعتِ المباشرةُ له في اليومِ الثامن عشر من شهر شوالٍ المكرمِ، لسنةِ ثمانٍ وخمسين وتسعمائةٍ الهجرية.

ثم إنّي عاهدتُ الله تعالى حين المباشرةِ على أن ألزمَ حدودَ الشريعةِ المصطفَويةِ، وأن لا أعملَ إلا بما ذكره السادةُ الحنفيةُ. فاجتهدتُ في حفظِ العهدِ المذكورِ بالبدنِ والخُلُدِ، ومعَ ذلكَ لم تُحمد سيرتي عند أهلِ البلدِ، وفوقوا سهامَ اللومِ والعذلِ، وأنكروا عليَّ ما عملتُهُ من إقامةِ العدلِ، وطعنوا في شأني بأمورٍ، تكادُ السماواتُ يتفطرنَ منها، والجبالُ تمورُ، لأنهم شاهدوا خلافَ ما عملتُهُ بأبصارِهم وأسماعِهم، وغلبةُ تقليدِ الآباءِ والأجدادِ في طباعهم.

وكثيرًا ما دفعتُ عن نفسي هذه المطاعنَ باللسانِ، إلا أنهم وزنوا أجوبتي بكفَّةِ النقصانِ، وظنوا أنها خرافاتٌ ابتدعتُها، ومقالاتٌ اخترعتها، ولا مستندَ له في العقلِ، ولا يؤيده [61] أمرٌ من جهةِ النقلِ، فهزَّتني حميةُ الحقِّ إلى أن أكتبَ رسالةً أذكرُ فيها ما يفي بالمقامِ، وأبيّنُ فيها ما يستبينُ به المرامُ، من الأدلةِ العقليةِ، والشواهدِ النقليةِ. وما فعلتُ ذلكَ إلا للذبِّ عن حريمِ الشريعةِ بالقلمِ واللسانِ، بحيثُ يوصلُ البيانُ إلى رتبةِ العيانِ. لئلا يظنَّ مَنْ يَخلفُ هؤلاءِ من المقلِّدين أولي الأهواء، أنَّ ما صدرَ عن أسلافهم المتعدين هو الأمرُ

---

57 مشكوة: هكذا في الأصل، وهو الموافق لما جاء في رسم القرآن الكريم [النور: 53].

58 في نسخة (أ) تنتهي الصفحة الأولى هنا، والصفحة الثانية ناقصة.

59 وهو المتنبي (ت. 453هـ/ 965م).

60 السلطان سليمان ابن السلطان سليم خان، المعروف بسليمان القانوني، حكم الدولة العثمانية من 251٠ إلى 6651م، وُصف بأعظم سلاطين العثمانيين بسبب توسعات إمبراطوريته وإصلاحاته القانونية والإدارية. (ت. 479هـ/6651م).

61 «لـه / يؤيده»: هكذا في الأصل، والظاهر أنَّ الإشارة إلى «خرافات» و»مقالات»، وهما جمعان مؤنثان، فينبغي أن يعود الضمير عليهما بصيغة التأنيث، أي «لها / يؤيدها». ولكن أثبتنا ما في الأصل محافظةً على أمانة النص، وأشرنا إلى ما يقتضيه السياق.

الواردُ [أ/ظ] في الدينِ. وكم دخلَ في الشريعةِ أمثالُ هذه البدعِ الشنيعةِ، بعدمِ إنكارِ العلماءِ على من يعملُ بها، بل عدَّ بعضٌ منها من محاسنِ الشريعةِ وآدابِها. واللهُ تعالى هو الرقيبُ على العبادِ، وهو المستعانُ لكلِّ حاضرٍ وبادٍ، ألا إنَّ ربَّكم لَبالمرصادِ.

ثم إنه سنح لي بعد هذا القول الفصل أن ألحق بذلك الكلام في العدل[62]، والرسالة مرتبة على مقدمةٍ ومقاصدَ أربعةٍ وخاتمةٍ.

[المقدمة]

أما المقدمة، ففي بيان الحكمة في التكليف، واعلم أن الله عز شأنه وبهَرَ سلطانُه، متصرفٌ في ملكه وملكوته بجميع صفاته وأسمائه الجلالية والجمالية. ولما أراد الله سبحانه وتعالى أن يجعل في الأرض خليفةً يعرفه ويعبده وينصره ويعمر أرضه، جعله جامعًا بين الروح الذي هو من عالم الغيب ليستعد لمعرفته وعبادته[63] ودخول جنتِه، وبين البدن الذي هو من عالم الشهادة ليستعد لنصرته وعمارة أرضه. ولهذه الجامعية يصلح الإنسان لكلتا النشأتين، بخلاف سائر المخلوقات.

ثم إن الروحَ لما كان في غاية التقدُّس ونهاية التنزه، لكونه من عالم الأمر، وأن البدنَ لما كان في غاية الظلمة ونهاية الكثافة، لكونه من عالم الخلق، بل من عالم الكون والفساد، لم يمكن ارتباطهما واجتماعهما طوعًا، فضلًا عن التعاون في المصالح. ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى أمرًا ذا جهتي اللطافة والكثافة، وجعله كالبرزخ الجامع بينهما، وهي النفس التي هي بمنزلة شَرَك الصيادين، تنشب الأبدانُ بها توافر الأرواح. وهي التي بها صار الروح حاكمًا في البدن، ومتصرِّفًا فيه تصرف السلطان في ملكه. وصار البدن مسخّرًا لحكمه، ومطواعًا لخدمته، ومذعانًا لأمره ونهيه، وذلك قهر إلهي متضمن لألطاف لا يسع العقل إحصاءها.

ثم إن الله عز وجل، جعل النفس [2/و] مأوى كل شر، ومنبع كل فساد، بإيداعه فيها قوة الغضب والشهوة. وذلك لأمرين: أحدهما تحقيق[64] معنى الابتلاء، وثانيهما احتياج البدن في إتمام مصالحه إليهما، لأن البدن يحتاج إلى دفع المضار عنه، وحفظ بنيته عن الفساد، ولا يتيسر ذلك إلا بالقوة الغضبية. وأيضًا البدن يحتاج إلى ما يمنعه عن الانحلال، ويحفظ نسله عن الانقطاع، ولا يتيسر له ذلك إلا بالقوة الشهوانية. وهاتان القوتان مادّة كل شر، ومنبع كل فساد. لأن الإنسان بالإفراط فيهما ينسلخ عن الإنسانية، ويلتحق برُمرة الشياطين أو الحيوانات. وبالتفريط[65] تنزل إلى نوع النباتات أو الحيوانات.

وتحقيقُ ذلك: أن الله سبحانه وتعالى جعل المزاج الحاصل في البدن على مراتب متفاوتة بحسب التركيبات المتنوعة، كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 41]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: 84]، إلى غير ذلك من الآيات. وإنما جعل كذلك ليتفاوت في اختيار العلوم والحرف هِمَمُ العباد[66]، ويكمل بذلك أمر المعاش والمعاد. وهذا معنى كون اختلاف الأمة رحمةً.

فمن واحدٍ يغلبُ على مزاجه الأجزاءُ الناريةُ، فيغلبُ عليه الحرارةُ واليبسُ، ويشبهُ بصَلصالٍ من نارٍ، فيناسبُ طبعُهُ طبعَ الشيطانِ، المخلوقِ من ﴿مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [الرحمن: 51]. وهذا هو الْمُرادُ بشياطينِ الإنس، فيغلبُ فيه القوةُ الغضبيةُ، وما يتولَّدُ منها من الْكِبْرِ، والعجبِ، والحقدِ، والحسدِ، ونحوِ ذلك. ومن واحدٍ يغلبُ على مزاجه الأجزاءُ الأرضيةُ، فيغلبُ فيه البردُ واليبسُ، ويكونُ كالحجارةِ أو أشدَّ قسوةً، فيبعدُ عن الإدراكِ كلَّ البُعدِ، ويغلبُ عليه الحمقُ، والخَرَقُ، وجمودُ الطبعِ، وخمودُ القلبِ. ومن واحدٍ يغلبُ فيه الأجزاءُ [2/ظ] الهوائيةُ، فيغلبُ عليه الحرارةُ والرطوبةُ، فيدخلُ في أقاطيعِ البهائمِ، ويكونُ أكبرَ همِّهِ الأغذيةُ، والأنكحةُ،

---

62 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

63 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

64 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

65 في نسخة (أ) زيادة: «فيهما".

66 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

والْمُهارشةُ، والمصارعةُ، إلى غير ذلكَ من الآثارِ الصادرةِ عن الحيواناتِ. ومن واحدٍ يغلبُ فيه الأجزاءُ المائيةُ، فيغلبُ عليه البرودةُ والرطوبةُ، وصاحبهُ يرغبُ في تسمينِ البدنِ وتربيتِها، وما يتحصَّلُ بهِ مقتضاهُ من الأسبابِ والآلاتِ، أولئك الذين ﴿اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾ [النحل: 701].

ثمَّ إنَّ الله سبحانه وتعالى، وإن جعل النفسَ مبدأَ كل شر ومنبعَ كل فسادٍ لحكمةٍ تقدّم ذكرها، لكن لما ابتلى الروحَ المخلوقَ على فطرةِ اللهِ التي فطر الناسَ عليها بالنفسِ المكدّر برذائلِ الأخلاقِ، أعانَ الروحَ على النفسِ بمقتضى عنايته الأزلية، ورحمته السرمدية، لسبق رحمته على غضبه، بإرسال الرسلِ من البشرِ، مبشّرين ومنذرين، ليرشدوا بذلك عبادَ اللهِ تعالى، إلى مستقرّ رحمتِه في مقعدِ صدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ. فأتوْا من عند اللهِ عزّ وجلّ بالشرائع المبيّنةِ للأحكامِ الدنيويةِ، بأن يتفقوا على مصالحهم بلا منازعةٍ، ويتناصفوا في حقوقهم بلا مدافعةٍ، وخصوا من لدنه بالإشاراتِ والإنذاراتِ الأخرويةِ، ليرغبوا في الطاعاتِ، وينزجروا عن المعاصي، ليكون سببًا لخلاصهم يوم يُؤخذ بالنواصي، حتى يتم لهم بمجموع ما ذكر الوصولُ إلى السعادات الفاخرةِ في شأنِ الدنيا والآخرة[67].

فالروحُ الذي قدّر له السعادةُ الأزليةُ بغلبةِ صفةِ الجمالِ على صفةِ الجلالِ عند خلقه، يعدّلُ القوى النفسانيةَ، ويردُّها من الإفراطِ والتفريطِ إلى الوسطِ بينهما، بمجاهداتٍ صعبةٍ، وعباداتٍ شاقةٍ، بيّنها الشارعُ، ولهذا «حُفَّت الجنةُ بالمكارِه» [68]، فيستخدمُ ذلك الروحُ النفسَ قدر ما يهمُّه في أمرِ المعاشِ والمعادِ، ويخالفُها فيما لا يعنيه. وأما الروحُ الذي [3/و] قدّر له الشقاوةُ الأزليةُ بغلبةِ صفةِ الجلالِ على صفةِ الجمالِ عند إيجاده، فلا يرفعُ بالعباداتِ الواردةِ في الشرعِ رأسًا، ولا يقبلُ هدى اللهِ الذي أُرسل به النبيُّ صلى الله عليه وسلم أصلًا، فلا يعدّلُ ذلك الروحُ شيئًا من القوتين، إذ «كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» [69]، بل يخدمُ ذلك الروحُ النفسَ الأمارةَ بالسوءِ، ويطيعُها في كل ما يشتهيهِ، ويميلُ إلى شهواتها التي تلقيه في مهاوي الخذلانِ، فيكونُ من الأخسرين) أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا([الكهف: 301-401]، ولهذا «حُفَّت النارُ بالشهواتِ» [70].

فالإنسانُ لا يكونُ كاملاً، ولا يستحقُّ رضوانًا من اللهِ، إلا بتعديلِ كلٍ من القوتين المذكورتين. فيتولدُ من تعديلِ القوةِ الغضبيةِ الشجاعةُ، وينشعِبُ منها كثيرٌ من الأخلاقِ الحميدةِ، وهي كبرُ النفسِ، وعظمُ الهمةِ، والصبرُ، والنجدةُ، والحلمُ، والسكونُ، والتواضعُ، والشهامةُ، والاحتمالُ، والحميةُ، والرقّةُ. ويتولدُ من تعديلِ القوةِ الشهويةِ العفّةُ، وينشعِبُ منها محاسنُ الأخلاقِ، وهي الحياءُ، والصبرُ، والدعةُ، والنزاهةُ، والقناعةُ، والوقارُ، والرفقُ، وحسنُ السمتِ، والورعُ، والانتظام، والسخاءُ. فالإنسانُ بالصورةِ لا يكونُ إنسانًا بالمعنى، إلا باجتماعِ الشجاعةِ والعفّةِ في شأنه.

فالناسُ في أمرِ هذا التعديلِ أصنافٌ: منهم من لم يتيسرْ له التعديلُ أصلًا، فهؤلاء الذين انسلخوا عن لوازمِ الإنسانيةِ، والتحقوا بما عداها من الأنواعِ. ومنهم من يتيسرُ له التعديلُ، ولكن لم يرسخْ قدمُهُ عليه، فربما يزلُّ عنه، إما إلى جانبِ الإفراطِ، أو إلى جانبِ التفريطِ، فهؤلاء الذين خلطوا عملًا صالحًا وآخرَ سيئًا. ومنهم من ثبتَ على الاستقامةِ، وملكَ على تعديلِ القوتينِ، فهؤلاء همُ المقربون، فلهم روحٌ وريحانٌ، وجنةُ نعيمٍ. لكنَّ هذه الاستقامةَ أمرٌ صعبٌ، بحيثُ لا يهتدي إليها إلا الأقلون، ولهذا قال اللهُ عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 17].

ولهذه الصعوبةِ قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «شَيَّبَتْنِي سُورةُ هودٍ» [71]، إذ قد ورد فيها: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا

---

67 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

68 «حُفَّتِ الجَنَّةُ بِالمَكارِهِ، وحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَواتِ»، أخرجه البخاري بلفظ: «حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ»، كتاب الرقاق، باب: حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، (7846)؛ ومسلم، كِتَابُ الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، (3282).

69 «كلٌّ ميسّرٌ لما خُلِقَ له»، أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب: فسنيسره للعسرى، (9494)؛ ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب: كيفيَّة خلق الآدمي، (7462).

70 سبق تخريجه.

71 أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، (2853).

أُمِرْتَ﴾ [هود: 211]. وذلك لأنَّ حد الاعتدال أدقُّ [3/ظ] من الشعرِ، وأحدُّ من السيفِ. والصراطُ الموضوعُ على متنِ جهنمَ في النشأةِ الأخرويةِ، إنما هو لامتحانِ هذا الاعتدالِ. فمن غلب عليه جانبُ الإفراطِ يهوِي في نارِ جهنمَ، ومن غلب عليه جانبُ التفريطِ يهوِي في زمهريرِها، ومن ثبتَ على الاعتدالِ يمرُّ على الصراطِ كطرفةِ العينِ، أو كالبرقِ الخاطفِ، أو كالريحِ الهابّةِ، أو كالطيرِ، أو كأجاويدِ الخيلِ والركابِ. وذلك التفاوُتُ إنما هو بحسبِ مراتبِ قربه من الاعتدالِ وبُعدِه عنه.

ثم إن المكلفَ إما أن يكونَ راعيًا لنفسه، وإما أن يكونَ راعيًا له ولأهله وعياله، وإما أن يكونَ راعيًا لهؤلاء ولأهلِ بلدته. فهذه ثلاثةُ أصنافٍ، فيجبُ على الأولِ منهم تزكيةُ الأخلاقِ بالمجاهداتِ والعباداتِ الشاقةِ، ويُستفادُ ذلك من جهةِ ورثةِ الأنبياءِ، وهم العلماءُ الراسخونَ، والأطباءُ الروحانيونَ.[72] وعلى الثاني منهم، بعد تزكيةِ الأخلاقِ، رعايةُ تدبيرِ المنزلِ، ويُستفادُ ذلك من جهةِ العلماءِ والفُقهاءِ. وعلى الثالثِ منهم، بعد ما ذكر، رعايةُ تدبيرِ المدينةِ، ويُستفادُ ذلك من جهةِ القضاةِ والحكامِ. إذا عرفَت هذا، فاعلمْ أنَّ القضاةَ والحكامَ يجبُ عليهم أولًا تزكيةُ الأخلاقِ، لأنه الواجبُ على كل مكلفٍ. وثانيًا: إقامةُ العدلِ بين الأهلِ والأولادِ إن كان لهم أهلٌ وعيالٌ. وثالثًا: العدلُ بين أهلِ البلد. وقد وردَ في الحديثِ: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته»[73]، وبهذا ظهرَ أنَّ القضاةَ والحكامَ تكون حجةَ اللهِ تعالى عليهم آكد وأشدّ، ولا يفكّهم يومَ الجزاءِ إلا عدلُهم في الأمورِ المذكورة.

ويا حسرتا عليهم إن فرّطوا في شيءٍ منها، ويا لَهْفَا عليهم أنهم مع شدةِ الحجةِ عليهم، وحملهم الأمانةَ الكبرى التي أشفقَ من حملِها السماواتُ والأرضُ والجبالُ، ووقوعهم في أمرٍ خطيرٍ، أحجمَ عن الدخولِ فيه سادات العلماءِ، يفرحون بما آتاهم اللهُ من المالِ والجاهِ، ويغترون بهذه اللذةِ الفانيةِ، ويتكالبون عليها، [4/و] ويأكلُ بعضهم لحمَ بعضٍ لأجلِها، ويغفلون عما أُعدّت لهم من الأهْوالِ يومَ القيامةِ،[74] ولا يُنجيهم عنها إلا العدلُ والاستقامةُ، التي شيَّبت سيدَ الأنبياءِ، وسندَ الأصفياءِ، صلواتُ الله عليه وعلى جميعِ الأنبياءِ.

المقصدُ الأوَّلُ:

في دَفْعِ رَمْيِهِمْ إِيّايَ بِاخْتِيَارِ الحِلْمِ عَلَى الغَضَبِ، وَالرِّقَّةِ عَلَى الغِلْظَةِ

ودفعه من وجهين: الأول أن العقلَ والنقلَ متطابقان على أن الإفراطَ في القوةِ الغضبيةِ، والتفريطَ فيها، مذمومانِ،[75] بل[76] المقصدُ الأقصى من العباداتِ كسرُ سورةِ الغضبيةِ، وردُّها إلى التوسُّطِ بين التهورِ والجبنِ الذي هو الكمالُ. ويُسمى هذا الوسطُ بالشجاعةِ. وقد تقرر في موضعه أن الحلمَ والرقّةَ من فروعِ الشجاعةِ. فالنقصُ للحكامِ هو الغضبُ والإحجامُ، الذيْن هما طرفا الحلمِ، وهما المنافيان لإجراءِ الأحكامِ. وكذلك الغلظةُ واللينُ، الذيْن هما طرفا الرقّةِ، وهما المنافيان لإجراءِ الأحكامِ. ولا منافاةَ بين الحلمِ والشدةِ، لأنهُما من فروعِ أصلٍ واحدٍ، وهو الشجاعةُ.[77] ولعدمِ المنافاةِ بينهما جمعَ اللهُ سبحانه وتعالى بينهما، وقال في مدحِ الصحابةِ رضي الله عنهم: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 92]. فالشجاعةُ، هي لكونها توَسُّطًا بينَ التهورِ والجبنِ، تكونُ كمالًا. وهي من حيثُ كسرُ التهورِ في موضعٍ لا يليقُ فيه التهورُ تُسمى حلمًا. ومن حيثُ تركُ الجبنِ في موضعٍ لا يليقُ فيه الجبنُ تُسمى شدةً. فلا منافاةَ بينهما، لكونهما من فروعِ أصلٍ واحدٍ.

---

72 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

73 أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، (0025)؛ ومسلم، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، (9281).

74 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

75 في نسخة (أ): إنما المقصد

76 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن. وفي نسخة (أ) سقطت ورقة بعد هذه الصفحة، وتبدأ القراءة من 11ب.

77 في نسخة (أ) من أول المقصد الأول إلى هنا وقع اضطراب شديد، حيث كُتبت العبارات في المتن والهامش، ثم شُطبت بعض المواضع وأُعيدت في الهامش مرة أخرى، فظهر النص مختلطاً، غير أن مضمونه يوافق ما في النسخة (ن) مع شيء من الاضطراب في الترتيب.

ثم إني كنتُ في زمنِ الصِبى على الإفراطِ في القوةِ الغضبيةِ، حتى إن المولى الوالد رَوح الله روحه يحكي في ذلك حكاياتٍ غريبةً يستبعِدُها السامعون عني، وكان رحمه الله يحمد الله عز وجل على زوالها عني. وكان سببُ الزوالِ: أني كنتُ في أوانِ الشبابِ أصاحبُ أصحابَ الطريقةِ من الزهادِ والعبادِ، أطباءِ الأمراضِ الروحانيةِ، [4/ظ] قدس الله أسرارهم، فبدَّلَ الله سبحانه وتعالى ببركةِ صحبتهم ذلك الغضبَ إلى الحميةِ والشدةِ، اللتين هما من فروعِ الشجاعةِ، وإلى الحلمِ والرقّةِ، وهما من فروعِها أيضًا.

ثم إني أحدثُ بما منَّ اللهُ عليَّ من نعمةٍ، من غيرِ عجبٍ يلحقني، ويعلمُ اللهُ ذلك مني،[78] وهو: أني بحمد الله سبحانه وتعالى أحمي حُرُمَ الشريعةِ عن كل سفيهٍ وظالمٍ، ولا أخافُ في ذلك لومَةَ لائمٍ، وأشدُّ على الظلمةِ المعاندين. عملًا بما روي عن عائشةَ رضي الله عنها، أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان لا يغضبُ إلا إذا انتهكت حرمةُ الله تعالى، وكان إذا غضبَ لا يقومُ لغضبِه شيءٌ. وأيضًا: أني[79] أحلمُ على المظلومين، وأرقُّ على الضعفاء والمساكين، وأخفضُ جناحي لهم. والحمدُ لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الوجهُ الثاني في دفعِ الطعنِ المذكورِ: النقلُ من الكتابِ والسنةِ وأقوالِ الفقهاءِ. أما الكتابُ: فقوله تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 431]، وقوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: 88]. وأما السنةُ: فما روي عن أبي هريرةَ رضي الله عنه، أن رجلاً قالَ: يا رسولَ اللهِ، أوصني. قالَ: «لا تغضبْ»، فردَّدَ مرارًا، قالَ: «لا تغضبْ»[80]. ثم قالَ: «ليس الشديدُ بالصُّرَعةِ، إنما الشديدُ الذي يملكُ نفسَه عندَ الغضبِ»[81]. وعَن أبي سعيدٍ رضي الله عنه، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنه قالَ: «اتَّقُوا الْغَضَبَ فَإِنَّهُ جَمْرَةٌ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ»[82].[83] وما روي عن أبي بكرةَ رضي الله عنه، قالَ: سمعتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ "[84].

وأما قول الفقهاء، فما ذكر في «الخانية»[85]، وهو: أن القاضي يقضي وهو مستوفٍ حظه من الطعامِ والشرابِ، ولا يقضي وهو جائعٌ، ولا شبعانُ، ولا غضبانُ، ولا كظيظٌ من الطعامِ، ولا مأخوذًا به أحدُ الأخبثين، ولا به نعاسٌ أو نومٌ[86]. وما ذكر في «الخلاصة»[87]، من «أن القاضي لا يمازحُ أحدًا، فإن دخلَه هَمٌّ أو غضبٌ أو نعاسٌ كفَّ عنه حتى يذهب، ولا يتعبُ نفسه في طولِ المجلسِ، ولكن يجلسُ في طرفَيِ النهارِ. [5/و] وكذلك المفتيُ والفقهُ، ولا يقضي وهو جائعٌ. وقال مشايخنا: لا ينبغي أن يتطوَّعَ بالصومِ في اليومِ الذي يريدُ الجلوسَ

---

78 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

79 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

80 أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، (6116)؛ ومسلم، كتاب البر والصلة، باب وصية النبي ﷺ، (9062).

81 أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب ليس الشديد بالصُّرَعة، (4116)؛ ومسلم، كتاب البر والصلة، (9062).

82 أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الأدب، مَا ذُكِرَ فِي الْغَضَبِ مِمَّا يَقُولُهُ النَّاسُ، (48352).

83 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

84 أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، بَاب: هَلْ يَقْضِي الْقَاضِي أَوْ يُفْتِي وَهُوَ غَضْبَانُ، حديث رقم: (9376).

85 يُعدّ كتاب الفتاوى الخانية، المسمّى أيضًا بالفتاوى قاضيخان ، من الكتب الفقهية المهمة في المذهب الحنفي، وهو من تصنيف الإمام فخر الدين حسن بن منصور الفرغاني الحنفي (ت. 295هـ)، أحد كبار فقهاء الحنفية في القرن السادس الهجري، لا يُخلط بينه وبين صاحب «الهداية» برهان الدين المرغيناني (ت. 395هـ).

86 فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني، فتاوى قاضيخان، تحقيق سليم مصطفى البدري، بيروت: دار الكتب العلمية، 9002، ط1، ج2، ص982.

87 كتاب "خلاصة الفتاوى" هو مؤلَّف فقهي في المذهب الحنفي، من تأليف الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المعروف بافتخار الدين البخاري توفي عام (245هـ)، يُعدّ هذا الكتاب من المراجع المهمة التي تجمع الفتاوى والمسائل الفقهية وفقًا للمذهب الحنفي، (مخطوط).

فيه»[88]. وما ذكر في «التاتارخانية» [89] نقلًا عن «مختصرِ خواهر زاده»[90]، لا ينبغي للقاضي أن يكون فظًّا غليظًا، وينبغي أن يشتدَّ حتى يستوفي عن صاحبِ الحقّ من غيرِ جبرٍ به، وأن يلين حيث ينبغي ذلك، من غيرِ ضعفٍ، ولا يترك شيئًا من الحقّ. ولا يقضي إلا وهو مقبلٌ على الخصمِ، مفرّغٌ نفسهُ [91].

وما نقل «الولوالجي» [92]، أنه يجب أن يكون القاضي بعد أن يكون مجتهدًا بصيرًا بالحلالِ والحرامِ، وعارفًا بعاداتِ الناسِ، معروفًا بالحلمِ والعفافِ والزهدِ [93]. وما ذكر في «الواقعاتِ الحساميّة» [94]، ومن استُقضي وهو ممن يصلح للقضاءِ لدرايتهِ وبصرهِ بالحلالِ والحرامِ، واختلافِ الناسِ، مع حلمٍ وعفافٍ، ونزاهةٍ عن الطمعِ، فلا بأسَ[95]. وما ذكر في «التاتارخانية»، نقلًا عن «المحيط»[96]، أن القاضي لا يقضي وهو غضبانُ[97]. وما ذكر فيها أيضًا نقلًا عن «المنية»[98] : ويكرهُ أن يقضي بين الناسِ وهو غضبانُ[99]. وما ذكر فيها أيضًا نقلًا عن «الخزانة»[100]: ويكرهُ تنفيذُ الحكمِ في عشرةِ أحوالٍ: في حال الغضبِ، والجوعِ، والعطشِ، والحاقبِ، والحاقنِ، والراكبِ،

---

88 إفتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، خلاصة الفتاوى، مكتبة السليمانية، مجموعة طرنوالي، رقم 547، ورقة 202.

89 الفتاوى التاتارخانية هو كتاب فقهي مهم في المذهب الحنفي، جمعه المؤلف من أكثر من ثلاثين كتابًا. سُمِّي بهذا الاسم نسبةً إلى تاتارخان، أحد كبار الأمراء والوزراء في الهند الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري. يُنسب تأليف الكتاب إلى عالم بن العلاء الأندربتي، الدهلوي الهندي توفي عام (687هـ).

90 مختصرِ خواهر زاده هو كتاب فقهي في المذهب الحنفي، اختصر فيه المؤلف كتاب «الفتاوى» للخواهر زاده، محافظًا على أهم المسائل والفروع الفقهية مع ترتيبها وتلخيصها. أُلّف هذا المختصر خدمةً لطلاب العلم وتيسيرًا للرجوع إلى مسائل الخواهر زاده، ويُنسب إلى فقيه حنفي من علماء ما وراء النهر في القرن التاسع الهجري.

91 عالم بن العلاء الأندربتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص.64

92 كتاب "الفتاوى الولوالجي» هو من كتب الفتاوى المهمة في المذهب الحنفي، ويُنسب إلى الإمام ظهير الدين أبو المكارم إسحاق بن أبي بكر الحنفي الولوالجي، توفي عام (045هـ).

93 الولوالجي، الفتاوى الولوالجية، ج4، ص23.

94 «الواقعات الحسامية» هو كتاب في الفقه الحنفي، يُنسب إلى الإمام حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري، المعروف بالصدر الشهيد (ت. 635هـ). يُعتبر هذا الكتاب من كتب «الواقعات» أو «الفتاوى». (مخطوط).

95 صدر الشهيد (ابن مازه)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010، ص. 021.

96 برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازه البخاري الحنفي (ت 616هـ)، من كبار فقهاء الحنفية في ما وراء النهر في القرن السادس الهجري، تميز بسعة الاطلاع وإتقان الفروع الفقهية، وكان من أعلام المدرسة الماتريدية. من أشهر مؤلفاته المحيط البرهاني في الفقه النعماني، وهو موسوعة فقهية حنفية كبيرة جمع فيها أقوال المتقدمين، ورتبها على أبواب الفقه، ويعد من المراجع الأساسية في الفقه الحنفي المتأخر) .ابن مازه البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق محمد أكرم صابر الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 4241هـ/4002 م).

97 عالم بن العلاء الأندربتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص.46

98 كتاب «المنية» أو كما يُعرف غالبًا باسم «المنية في فقه الحنفية» هو من تأليف الفقيه الحنفي الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت. 735هـ).

99 عالم بن العلاء الأندربتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص.46

10 0 خزانة الفقه كتاب في الفقه الحنفي، ألّفه الإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت. 373هـ)، جمع فيه مسائل العبادات والمعاملات على مذهب الإمام أبي حنيفة، ورتّبه على الأبواب الفقهية المعروفة، فصار من المتون المعتمدة عند المتأخرين، وله شروح وحواشٍ عديدة) . الإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. خزانة الفقه. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 6241هـ/5002م).

والماشي، والمريضِ، والوجيعِ. ويقضي في حالٍ يكونُ أجمَعَ، وأرهَبَ، وعقلهُ وفهمهُ بخيرٍ[101].

المقصدُ الثاني

في دَفْعِ رَمْيِهِم إِيَّايَ بِالرِّفْقِ بِالمُتَخَاصِمِينَ

ودفعه من جهة العقل: أن الرفق ناشئ عن الرقة، وهي من الأخلاق الحميدة، على ما مرَّ تحقيقه. ومن جهة النقل: هو ما ذكر في الفتاوى «التاتارخانية» نقلًا عن السَّغنَاقِيِّ[102]: ويخرج للقضاء في أحسن ثيابه، وأعدل أحواله، ولا ينبغي له أن يتعب نفسه في طول المجلسِ، ولكن يجلس في طرفَي النهارِ، أو ما طابَ. وكذلك الفقيه والمفتي، ولا يمازحُ الخصومَ، ولا أحدًا منهم، ولا يضحكُ في وجهِ أحدِهما، وكذلك لا يومئُ إلى أحدِهما أبدًا، ولا يُعبِّسُ وجهه [أ/ظ] عليهما،[103] ولا على أحدِهما، ولا يعجِّلُ الخصومَ لإتيانِ حججهم، ولا يُخوِّفُ الخصومَ. ومعناه: أن يتكلفَ تخويفَ الخصوم[104]. وفي شرح الطحاوي [105]: ولا يُخوِّفُ الخصومَ، يعني لا يقولُ: أقم حجتك، وإلا أقضي بينك، أو أُبطل دعواك، بل يؤجِّله إلى المجلسِ الثاني أو الثالث "[106].

وما ذكر في «الواقعاتِ الحساميّة»،[107] من أنَّ الخصمينِ إذا تشاتما بين يدي القاضي، ولم ينتهيا بالنهي، فإن حبسَهُما أو عزَّرهُما عقوبةً فحسنٌ، صيانةً لماءِ المجلسِ، وإن عفا عن ذلك، فحسنٌ، وإن فعلَ ذلك أحدُهما بصاحبِهِ، عاقبَهُ إذا طلبَ صاحبُهُ[108].

ثم إني أعملُ تارةً بالقولِ الأولِ، وذلك إذا وقعَ التنازعُ بين الخصمينِ من شدتهما، ووقاحتهما، واستهانتهما مجلسَ الشريعةِ. وأعملُ أخرى بالقولِ الثاني، وذلك إذا وقعَ التنازعُ بينهما حرصًا على إظهارِ مدَّعاهُ، واهتمامًا لتفهيمِ مرادِهِ. وأما إذا وقعتِ الشِّدةُ من أحدِ الخصمينِ على الآخرِ، فأسكتُ عنهُ، إلا إذا طلبهُ صاحبهُ، عملًا بالمنقولِ المذكورِ، كما مرَّ آنفًا.

المقصدُ الثَّالثُ

في دَفْعِ رَمْيِهِم إِيَّايَ بِالاكْتِفَاءِ بِظَاهِرِ العَدَالَةِ فِي الشُّهُودِ

والسبب في ذلك ما ذكر في «الفتاوى التاتارخانية»، نقلًا عن «الفتاوى الكبرى»[109]، وهو أنه ليس يلزمُ القاضي أن يبحث عن سرائر المعدَّلين ليقف عليها[110]. قال الفقيه أبو الليث[111]: لو استقصى القاضي في مثل

101 عالم بن العلاء الأندرپَتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص 56.

102 النهاية في شرح الهداية شرح لمتن الهداية للمرغيناني، ألفه الإمام الفقيه الحنفي حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي) ت 417هـ)، اعتُبر من أوسع شروح الهداية وأدقّها، إذ جمع فيه مسائل الفقه الحنفي مع دلائل وترجيحات محكمة، واستند إلى مقارنة بخمس عشرة نسخة خطية، فصار مرجعًا هامًا للفقهاء ولا يزال يُدرس ويُستفاد منه

103 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

104 عالم بن العلاء الأندرپَتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص 56-66.

105 شرح مختصر الطحاوي للجصاص هو من الكتب المهمة في الفقه الحنفي، وقد تولّى الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت. 073هـ)، شرح كتاب مختصر الطحاوي للإمام أبي جعفر الطحاوي (ت. 123هـ)، أحد أئمة الحنفية الكبار.

106 أبو بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ج8، ص11.

107 . في نسخة (أ) سقطت الورقة التي تلي هذه الصفحة (51)، وتستأنف القراءة من الصفحة اللاحقة

108 صدر الشهيد (ابن مازه)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010، ص. 212.

109 الفتاوى الكبرى للإمام صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري) ت. 635هـ)، جُمع فيه عدد من كتب الفتاوى الحنفية المتقدمة، فصار من المصادر المهمة في المذهب. وقد اختصره الفقيه جمال الدين الكُونوي وأضاف إليه زيادات تحت عنوان منتخب من الفتاوى الكبرى.

110 عالم بن العلاء الأندرپَتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص.471

111 الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السَّمرقندي الحنفي تُوفِّي سنة (373هـ).

هذا، لَضَاقَ الأمرُ عليه وعلى الناسِ، لأنه لا يوجدُ مؤمنٌ من غيرِ عيبٍ، فلا ينظرُ إلا إلى غلبةِ الصلاحِ. فإذا كان الصلاحُ غالبًا، ويجتنبُ الكبائرَ، ولا يُؤذي مسلمًا ولا مُعاهدًا، ولا كسبه حرامٌ، فهو عدلٌ [112].

فإذا كان كذلك في زمانهم، فما ظنُّك في زماننا؟

وذكر عمرُ رضي الله عنه في كتابه إلى أبي موسى الأشعري، وتعليمه شرائط القضاء: «والمسلمون عدولٌ بعضهم على بعضٍ، إلا مجلودًا في حدٍّ، ومجرَّبًا عليه شهادةُ زورٍ، أو ظنينًا في ولاءٍ أو قرابةٍ، [6/و] فإن الله تعالى تولى منكم السرائرَ، ودرأ عنكمُ البينات» [113]. ويؤيدُ هذا المنقولَ ما روى ابن عباسٍ رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون إليّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعضٍ، فأقضي له على نحوِ ما أسمعُ منه، فمن قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه، فلا يأخذنه، فإنما أقطعُ له قطعةً من النارِ» [114]. ولا يخفى على المتأمل أن المفهوم من هذا الحديثِ أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم ربما يقضي بظاهرِ العدالةِ، مع أنه أعرف الناسِ بسرائرهم.

ولقد سمعتُ بعضًا من إخواني في الله، وهو الموثوقُ به في نقله وروايته، أن الإمامَ العالمَ العاملَ الشيخَ ابن دقيق العيد[115]، روح الله روحه، كان قاضيَ القضاةِ بمحروسةِ مصر. وقد ولِّي شابًا عارفًا باللهِ تعالى قضاءَ بهنسَا، وهي قضيةٌ من أعمالِ مصر. وقد تخاصمَ إلى قاضي بهنسَا يومًا شيخٌ ضعيفٌ وشابٌّ قويٌّ في بقرةٍ، وللشابِّ بيّنةٌ عليها، وتفرَّسَ القاضي أن الحقَّ مع الشيخِ، مع دلالةِ البيّنةِ بحسب الظاهرِ على خلافِ ما فهمه القاضي، فرقَّ قلبُ القاضي على الشيخِ الضعيفِ، فغلبَ عليه الحالُ، فنادى إلى البقرةِ، فقال: يا بقرةُ! فقالتِ البقرةُ: نعم. قالَ القاضي: أنتِ لمن؟ قالَتِ البقرةُ: لهذا الشيخِ. فحكم بها للشيخِ. وقالَ ابنُ دقيق العيدِ بمصرَ في الساعةِ التي حكمَ فيها قاضي بهنسَا بالبقرةِ للشيخِ: الآنَ حكمَ قاضي بهنسَا بباطنِ الشرعِ ولم يحكمْ بالظاهرِ، وإنا قد عزلناه عن القضاءِ. وفي اليومِ المذكورِ أيضًا ترافعَ رجلانِ إلى قاضي بهنسَا في حادثةٍ أخرى غير حادثةِ البقرةِ، فقال قاضي بهنسَا: الآنَ قد عزلني ابنُ دقيق العيدِ بمصرَ، والعزلُ مرٌّ، وإنا قد عزلناه وأولاده عن الولايةِ. وبعدَ ستةِ أيامٍ أو نحوها، عُزِلَ ابنُ دقيق العيدِ عن القضاءِ، ولم يتولَّ أحدٌ من أولاده بعده.

انظر ابن دقيق العيدِ، كيف أنكر على قاضي بهنسَا في تركه العملَ بظاهرِ العدالةِ مع إصابته في الحكمِ المذكورِ؟ وذلك لأن ابن دقيق العيد، مع علوِّ كعبه [6/ظ] في العلومِ الشرعيةِ،[116] لهُ مكانةٌ عظيمةٌ في الورعِ والتقوى واتباعِ السُّنةِ، ولهذا أنكرَ على القاضي المذكورِ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قالَ: «نحن نحكمُ بالظَّاهرِ، واللهُ يتولى السرائرَ» [117]، واللائقُ بالعبدِ أن يقفَ عندَ الظاهرِ، ولا يتعدَّى طورهُ بأن يُباشِرَ ما يتولاه اللهُ تعالى من السرائرِ.[118] وإنما أُمرنا بالعملِ بالظاهرِ ليعمَّ الحكمُ الخواصَّ والعوامَّ، كما هو المناسبُ للأحكامِ الشرعيةِ، وأما الحكمُ

---

112 انظر: أبو الليث السَّمرقندي، عُيُون الْمَسَائِل، ص322.

113 أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، ج41، ص042، (29791).

114 أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، بَابُ مَنْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ بَعْدَ الْيَمِينِ، (0862)؛ ومسلم، كتاب الأقضية، بَابُ الْحُكْمِ بِالظَّاهِرِ وَاللَّحْنِ بِالْحُجَّةِ، (3171).

115 ابن دقيق العيد (ت. ٧٠٢هـ/٢٠٣١م)، عالم مجتهد نشأ في مصر، وتضلّع في الفقه المالكي والشافعي، واشتهر أيضًا بتبحّره في علم الحديث وأصول الفقه. تولّى منصب قاضي القضاة للشافعية، وقام بالتدريس سنين طويلة. انظر: أحمد أوزَل، «ابن دقيق العيد"، دائرة المعارف الإسلامية التركية (إسطنبول: وقف الديانة التركي، 9991م)، ج 91، ص 704-904.

116 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

117 وإن كانت هذه الألفاظ لا ترد بهذا النص في المصادر الحديثية المعتبرة، فإن الشوكاني يُسهم في مناقشة إسناد حديث «إنما نحكم بالظاهر» بمثل هذا التقييم: بقوله: وكذلك حديث «إنما نحكم بالظاهر» وهو وإن لم يثبت من وجه معتبر فله شواهد متفق على صحتها، ومن أعظم اعتبارات الظاهر ما كان منه صلى الله عليه وسلم مع المنافقين من التعاطي والمعاملة بما يقتضيه ظاهر الحال. مرجع: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، بتحقيق محمد صبحي حسن حلاق (بيروت: دار ابن كثير، 3991)، 963/1.

118 في نسخة (أ)كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

بالبواطنِ فلا يهتدي إليه إلا الأقلونَ، فلا تُدارُ عليه الأحكامُ الشرعيةُ التي وردت لإرشادِ الخواصِّ والعوامِّ، وما ذلك إلاّ رحمةٌ من لدن عليمٍ حكيمٍ.[119] حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم حكمَ بالظواهرِ مع إمكانِ اطلاعهِ على السرائرِ، تعليمًا لأمتهِ وتعميمًا للأحكامِ الشرعيةِ [120].

المقصدُ الرابعُ

فِي دَفْعِ رَمْيِهِمْ إِيَّايَ بِتَرْكِ الْعَمَلِ بِالسِّيَاسَةِ

واعلم أن السِّياسة نوعان: إحداهما السِّياسة التي وضعها الولاةُ على ما تشتهيه نفوسُهم، والأخرى سياسةٌ اختارها المحدِّثون من الولاةِ، وهي الأقوالُ الضعيفةُ الواردةُ في المذهبِ، اختارها الملوكُ والولاةُ لاقتضاء الزمانِ العملَ بها. والعملُ بالنوع الأول منها لا يجوزُ في الشريعةِ أصلًا، حتى إن ابن الجوزي أنكرَ على من يعملُ بها أشدَّ الإنكارِ، وقال في كتابِ المنتظمِ: ومن خطأ القومِ تسميةُ الأفعالِ الخارجةِ عن الشرعِ سياسةً، فإنَّ الشرعَ هو السياسةُ، لا عملُ السلطانِ بهواه ورأيه. ووجهُ خطأ القومِ في ذلك أنَّ مضمونَ قولهم يقتضي أنَّ الشرعَ لم يرد بما يكفي في السياسةِ، فاحتجنا إلى تتمةٍ من آرائنا، فهم يقتلون من لا يجوزُ قتلهُ، ويفعلون ما لا يحلُّ فعلهُ، ويسمُّون ذلك سياسةً[121]، وهذا تعاطٍ على الشريعةِ يُشبهُ المراغمةَ. هذا كلامُه.

وأما السِّياسةُ بالمعنى الثاني، فيجوزُ العملُ بها[122] للولاةِ[123] إن اقتضى الزمانُ العملَ بها، مثلَ قتلِ السَّارقِ، فإنه جائزٌ للولاةِ دونَ القضاةِ. قال في الْمُنْيَةِ: [7/و] لِلإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَ السَّارِقَ سِيَاسَةً لِسَعْيِهِ فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ. ومثلُ حِلِّ ضربِ السَّارقِ حتى يُقرَّ، فإنه قولٌ منصوبٌ إلى الحسنِ بنِ زيادٍ، ومثلُ العملِ بإقراره، فإنه مما ذهب إليه بعضُ المتأخرين، وإن كانت الفتوى على خلافِ مذهبِهما، فلا يجوزُ للقضاةِ العملُ بالمذهبين المذكورين في زماننا هذا أصلًا. لأنَّ حضرةَ السُّلطانِ سلَّمه اللهُ وأبقاه وأعزَّه في أولاهُ وآخراهُ يُقلدهم على العملِ بأصحِّ الأقوالِ، وقد سمعنا هذا مرارًا من وزراءِ السلطنةِ وقُضاةِ العسكرِ، وهو المكتوبُ في منشورهم. قال في «الفتاوى التاتارخانية» نقلًا عن «المحيط»: وإذا أقرَّ بالسَّرقةِ مُكرهًا، فإقرارهُ باطلٌ، ومن المتأخرين من أفتى بصحتهِ[124].

وسئل الحسن بن زياد[125]: أيحلُّ ضربُ السارقِ حتى يُقرَّ؟ قالَ: ما لم يقطع اللحمَ ولا يظهرِ العظمَ. وقال في «الفتاوى التاتارخانية» أيضًا نقلًا عن «الفتاوى الكبرى»: والضربُ خلافُ الشرعِ، فلا يُفتى به. ثم نقل عن «الذخيرة» أن عصام بن يوسف [126] دخل على أميرِ بلخٍ، فأُتيَ بالسَّارقِ، أنكرَ السَّرقةَ، فقال الأميرُ لعصام: آيش نجب؟ فقال عصام: على المذهبِ، على المدعي البيّنةُ، وعلى المنكرِ اليمينُ. فقال الأميرُ: هاتوا بالسوطِ والعقابين، فضُرِبَ عشرةً، فأقرَّ وأحضَرَ السَّرقةَ، فقام عصام، وقال: سبحان الله، ما رأيتُ جورًا أشبهَ بالعدلِ من هذا! انتهى[127]

وبهذا يظهرُ أن عصام بن يوسف لم يُجوِّز ضربَ السارقِ حتى يُقرَّ، وإلا لما سمَّاهُ جورًا. فعلى هذا، لا يجوزُ للقضاةِ العملُ بها أصلًا، سواءٌ قلَّدَهُ السلطانُ على العملِ بالأقوالِ الصحيحةِ أم لا.

---

119 في نسخة (أ) كُتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

120 مسلم، كتاب الزكاة، بَاب ذِكْرِ الْخَوَارِجِ وَصِفَاتِهِمْ، (4601).

121 انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج1، ص711.

122 في نسخة (أ) به.

123 هذه هي الصفحة الأخيرة من نسخة (أ)، وبها تنتهي النسخة.

124 عالم بن العلاء الأندربتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص 923.

125 الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت. 402هـ/918م)، من كبار فقهاء الحنفية في الكوفة، وهو من أبرز تلامذة الإمام أبي حنيفة وأصحابه. عُرف بدقته في الفقه وكثرة روايته، وله آراء معتبرة في المذهب، وكان له إسهام بارز في نشر فقه الكوفيين وتدوينه.

126 عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة الباهلي البلخي هو أحد فقهاء المذهب الحنفي البارزين. توفي عام (312هـ).

127 عالم بن العلاء الأندربتي، الفتاوى التاتارخانية، ج11، ص 633 .s

وأمَّا عملُ الولاةِ بها، فقد جَوَّزَهُ الإمامُ الماورديّ[128]، وذكر في كتاب «الأحكام السلطانية» تسعةَ أمورٍ لم يُجَوِّزْ للقضاةِ العملَ بها، ويجوزُ العملُ بها للولاةِ، منها: أنَّ الحدَّ لا يُقامُ عندَ القضاةِ بالتهمةِ، بل بالبيّنةِ والإقرارِ، ويجوزُ ذلكَ للولاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ للولاةِ تعرُّفُ أحوالِ المتهمِ [ظ] من أعوانِ الإمارةِ، من غيرِ تحقيقِ الدعوى المفسَّرةِ، والرجوعُ إلى أقوالِهم في الإخبارِ عن حالِهِ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ لهم أن يُراعى شواهدُ الحالِ وأوصافُ المتهمِ في قوةِ التهمةِ وضعفِها، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ للأميرِ أن يُعجِّلَ حبسَ المتهمِ للكشفِ والاستبراءِ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنهُ أنَّهُ يجوزُ لهم مع قوةِ التهمةِ، أن يُضربَ المتهمُ ضربَ تعزيرٍ، لا ضربَ حدٍّ، ليأخذهُ بالصدقِ عن حاله فيما قُذِفَ به واتُّهِمَ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ للأميرِ فيمن تكرَّرت منه الجرائمُ، ولم ينزجرْ عنها بالحدودِ، أن يستديمَ حبسهُ إذا استضرَّ الناسُ بجرائمِهِ، حتى يموتَ بعدَ أن يقومَ بِقُوتِهِ وكسوتِهِ من بيتِ المالِ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ إحلافُ المتهمِ استبراءً لحالِه، وتغليظًا عليه في الكشفِ عن أمرِهِ في التهمةِ، غيرَ حلفِ الطلاقِ والعتاقِ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّ للأميرِ أن يأخذَ أهلَ الجرائمِ بالتوبةِ إجبارًا، ويظهرَ من الوعيدِ عليهم ما يقودُهم إليها طوعًا، سوى القتلِ فيما لا يجبُ فيه القتلُ، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّهُ يجوزُ للأميرِ أن يسمعَ شهاداتِ أهلِ المالِ، ومن لا يجوزُ أن يُسمعَ منه القضاةُ إذا كثُرَ عددهم، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ. ومنها أنَّ للأميرِ النظرَ في المواثباتِ [129]، وإن لم يُوجبْ غرْمًا ولا حدًّا، ولا يجوزُ ذلكَ للقضاةِ[130].

وهذه تسعةُ أمورٍ يختصُّ العملُ بها بالولاةِ، ولا يجوزُ للقضاةِ العملُ بها. وبهذا يظهرُ الفرقُ بين نظرِ الأمراءِ والقضاةِ في حالِ المتهمينَ قبلَ الثبوتِ، وأما بعدَ جرائمهم فيستوي في إقامةِ الحدودِ عليهم أحوالُ الأمراءِ والقضاةِ، ولا يكونُ ثبوتُها عليهم إلا بإقرارٍ وبيّنةٍ، كما مرَّ ذكرهُ.

هذه خلاصةُ ما ذكرهُ الماورديّ في الكتابِ المذكورِ، إلا أن الآبيّ [131] ذكرَ في كتابِه «نثر الدُّرِّ» أن السلطانَ نور الدينِ ملك الشامِ كان في زمنه بالموصلِ عالمٌ عارفٌ يُسمَّى بالشيخ عمرَ، [8/و] وكان السلطانُ نور الدينِ مُحبًّا له، ويستشيره في أمورِه. ثم إن السلطانَ أرسلَ إلى والي الموصلِ كتابًا وأمرَ فيه أن لا يُجريَ في بلدِهِ حكمًا غيرَ الأحكامِ الشرعيةِ، فشقَّ ذلكَ على الولاةِ، واجتمعوا عند الشيخِ عمرَ، والتَمَسوا منه أن يكتبَ إلى السلطانِ كتابًا بأنه لا بدَّ في البلدِ للمتعدِّينَ من زاجرٍ يعملُ بالسياسةِ، إذ ربما يعجزُ المظلومُ عنِ البيّنةِ. فكتبَ الشيخُ إلى السلطانِ على نحوِ ما قالوا. فلما وصلَ كتابُ الشيخِ إليه تأذَّى من ذلكَ، وأمرَ أن يُكتبَ جوابُهُ، وهو: أنَّ اللهَ تعالى عالمٌ بمصالحِنا ومفاسدِنا وزواجرِنا، فلو كان علمُهُ القديمُ يقتضي الزيادةَ على الأحكامِ الشرعيةِ التي هي عندنا اليوم، لأمرَنا، وبيَّنَ لنا في كتابِهِ أحسنَ بيانٍ، وأولى زاجرٍ، أو أمرَ لنا على لسانِ نبيهِ صلى الله عليه وسلم، لأنه حكيمٌ على الإطلاقِ، ورؤوفٌ بعبادِهِ. وحيثُ لم يُبينْ، عرفنا أنَّ الموجودَ من الأحكامِ الآن كافٍ في نظامِ العالَمِ، وإلى هذا يشيرُ قولهُ تعالى:)الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ([المائدة: 3]. ومن المعلوم أنَّ الزيادةَ على الكمالِ نقصٌ، فليسَ لنا مجالٌ سوى الشرعِ. ثم قال لأهلِ الديوانِ: لو سمعتُ في المملكةِ أمرًا على خلافِ الشرعِ، جعلتُ من يعملُ به نكالًا لأهلِ العالَمِ. فلما وصلَ كتابُ السلطانِ إلى الموصلِ، قال العلماءُ والفقهاءُ والزهادُ: انظروا إلى كتابِ السلطانِ، أمرَ بإجراءِ جميعِ الأمورِ على الشرعِ، وإلى كتابِ الشيخِ، التمسَ أن يكونَ على خلافِ الشرعِ.

---

128 الإمام الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي (ت. 054هـ/8501م)، فقيه وأصولي وقاضٍ شافعي بارز، وأحد أعلام الفكر السياسي الإسلامي. اشتهر بكتابه الأحكام السلطانية الذي عالج فيه قضايا الإمامة والسلطة والولايات، كما ألّف في الفقه والتفسير والأدب. تولّى القضاء في بغداد، فجمع بين التنظير العلمي والممارسة العملية.

129 النظر في الوثائق أو الاتفاقات التي لا تقتضي غرامة أو حدًا.

130 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد جاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 6002)، ص 223-423.

131 الشيخ الأُبَيّ هو منصور بن الحسين الرازي، المعروف بأبي سعد الآبي، مؤرخ وأديب عاش في العصر العباسي. توفي عام (224هـ)، من أبرز أعماله كتاب «نثر الدر في المحاضرات»، الذي جمع فيه أخبارًا وطرائف عن العرب في عصور مختلفة.

ولهذا كان السلطانُ نور الدينِ مشهورًا بالعدلِ والصلاحِ[132]، ومُوصوفًا بالفوزِ والفلاحِ، واشتهر في الآفاقِ بالعدلِ والإنعامِ، حتى كانت أيامهُ خلاصةَ الأيامِ، وذُكرت خصالهُ الحميدةُ على المنابرِ، وملئت بمناقبهِ الشريفةِ الكتبُ والدفاترُ. وكانَتْ وفاتهُ، روح الله روحهُ، في سنةِ ستينَ وخمسِمائةٍ.

[الخاتمة]

أمَّا الخاتِمَةُ فَفي بَيانِ وُجُوبِ الأَمْرِ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ المُنْكَرِ،

وَبَيانِ وُجُوبِ مَنْ يَقُومُ بِذٰلِكَ [8/ظ] عَلَى السُّلطانِ

وَفِيهِ فَصْلانِ: الفَصلُ الأَوَّلُ: في وُجُوبِهِ

قالَ اللهُ تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 401]. وأما الأمر فيدل على الوجوب، وفي قوله تعالى: «منكم أمّةٌ» دلالةٌ على أنَّ هذا الوجوبَ بطريقِ الكفاية. وعن أبي بكرٍ رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنْ قَوْمٍ عَمِلُوا بِالْمَعَاصِي، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يُنْكِرَ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يَفْعَلْ، إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ» [133]. وعن حذيفة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والَّذِي نَفْسِي بِيدِه لتأْمُرُنَّ بالمَعْرُوفِ، ولتَنْهَوُنَّ عن المُنْكَرِ، أو ليُوشِكَنَّ الله يَبْعثُ عليكُم عَذَابًا مِنْ عِنْدِهِ، ثُمَّ تَدْعُونهُ، فلا يستجيبُ لكُم» [134]. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ» [135]. وعن العُرْس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيئَةُ فِي الْأَرْضِ، مَنْ شَهِدَهَا فَكَرِهَهَا كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا» [136].

وبهٰذه الأدلةِ اتضح لديك أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على كل مسلمٍ بطريق الكفاية، ولا يتعين لذلك إلا العلماء .ثم إنَّ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر إما باللسان أو باليد، والأول مما يتولاه الخطباء والوعاظ والمذكّرون، والثّاني مما يتولاه من العلماء من فُوِّضَ له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا بُدَّ للسُّلطان من أن يُنَصِّب من الوعَّاظ والمذكّرين ومن العلماء العاملين من يَقدر أن يقوم بهذه الأمور، وذلك لأن الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر واجب على كل مسلم مكلف قادر على التنفيذ، والسلطان منهم. فحيث لم يقدر على ضبط أحوال الممالك بأجمعها لاتساع المملكة، عمَّرَها الله في ظل واليها، تعذر عليه الوقوف على الجميع، فلا بد من إنابة من يقوم بذلك [9/و] من العلماء. وإن تساهل في ذلك يأثم ويستحق ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من الوعيد. ثمّ إنَّ لكل من الفرقتين آدابًا ومحاسن لا بد من التعرض لها هاهنا لتعم الفائدة.

أمَّا الفرقة الأولى، فلا بُدَّ لهم من التَّكلم في علم الآخرة، والتَّذكير بالموت، وأحوال القبر، وأهوال القيامة من الصراط والميزان وعذاب جهنم. ثم التَّذكير بأحوال الجنَّة وما فيها من النَّعيم الدائم، ليرهبوا أو يرغبوا. ثم التنبيه على عيوب النفس وآفاتها، وآفات الأعمال، وخواطر الشيطان، ووجه الحذر منها. ويذكر بآلاء الله سبحانه ونعمه، وتقصير العبد في شكره، ويعرف حقارة الدنيا وعيوبها وَتَصَرُّمهَا، وقلة عهدها، وخطر الآخرة وأهوالها. وتجنب هؤلاء عن إيراد القصص إلا قصص القرآن، لأنها بدعة نهى السلف عن استماعها. وكذا يتجنب عن

---

132 السلطان نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي (ت. 965هـ/4711م)، من أعظم ملوك بني زنكي بالشام والجزيرة. عُرف بعدله وجهاده ضد الصليبيين، وكان من أبرز من مهّد لظهور الدولة الأيوبية بقيادة صلاح الدين الأيوبي. اهتمّ بنشر العلم وبناء المدارس والمستشفيات، حتى لُقّب بـ الملك العادل.

133 أبو داود، السُّنن، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي،(8334).

134 أخرجه الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأمْرِ بالمَعْرُوفِ والنَّهْيِ عن المُنْكَرِ، (9032).

135 مسلم، الصَّحيح، كتاب الإيمان، بَابُ بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ، (94).

136 أبو داود، السُّنن، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي،(5434).

الإكثار من الأشعار، لأنها ربما تحرك ما في قلوب بعض المستمعين من العشق والشهوات. وكذا يتجنب عن الشطح والطامات التي يتعاطاها عوام الصوفية، ولا يجوز ذكرها في مجالس التذكير.

وأما الفرقة الثانية، فقد سموها السَّلف بالمحتسبين، وأرادوا بذلك من يغير المنكر ويأمر بالمعروف، لا باللسان فقط، بل به وباليد معًا. وليست هذه وظيفة القضاة، لأنهم لفصل الخصومات، وليس عليهم إجراء أحكام الاحتساب، إلا أن يفوض إليهم الحسابة أيضًا. وذلك لأن القضاة لا يجوز لهم القضاء في حق من لا يصح شهادتهم له، كالوالد والولد، ويجوز للمحتسبين أن يتعرضوا لهم. وأيضًا لا يجوز للقاضي أن يعزِّر الصبيان والمجانين لاقترافهم المعاصي، ويجوز للمحتسب ذلك. وأيضًا لا يمنع القاضي بيع أواني الذهب والفضة في السوق، ويجب على المحتسب منعه. وأيضًا لا يجوز للقاضي منع ما يخلُّ بالمرؤة، ويجوز ذلك للمحتسب، إلى غير ذلك من الأمور. ولا بد للمحتسب [9/ظ] من سبعة أمور: الأول: معرفة المنكر بلا تجسُّس منه، إذ قد ورد فيه النهي. الثاني: الوعظ والنصيحة بالتلطف والشفقة، لأن أذى المسلم بلا ضرورة حرام، وتخويفه بعذاب الآخرة، ويلقيه من الأخبار والأحاديث وآثار السلف ما يردع به الجاني عن جنايته. الثالث: التعنيف بالقول الغليظ بلا فحش، كقوله: يا أحمق، يا فاسق، يا جاهل، وأمثال ذلك. الرابع: التغيير باليد، مثل كسر آلات الملاهي كالمزامير والطنابير، وكسر دنان الخمور، وقلع أثواب الحرير والغصب. الخامس: التهديد والتخويف بعقوبة يستحقها الجاني شرعًا، اللهم إلا أن يَعرف أنه لا يرتدع بهذا القدر، ويزيد في التخويف على القدر المعلوم، ويُرخص له هذا الكذب، لأنه كالكذب لإصلاح ذات البين ونحو ذلك. السادس: الضرب باليد والرجل وغيرهما، ويجوز له تشهير السلاح إن احتاج إليه، مثلًا إذا أراد أحد أن يكره الأجنبية على الزنا، ولم ينفعه العنف، يجوز له الضرب بالسلاح، لكن في أطراف بدنه، مثل اليد والرجل. والسابع: أنه إذا كان المحتسب ضعيفًا، والجاني قويًا، يجوز له أن يستعين في ذلك بالملوك والسلاطين، وإن كان الأكثر على أنه يجوز له أن يقدم عليه، لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مسلم، وإن قُتِل عند المباشرة يكون شهيدًا.

ثم إن المحتَسَب عليه نوعان: مكلف، وغير مكلف. ومنع المكلف عن المنكر واجب، وذلك ظاهر. وأما منع غير المكلف عنه، فإن كان إنسانًا كالطفل والمجنون، فمنعهما عن المنكر واجب، كمنع الطفل عن شرب الخمر، ومنع المجنون عن الزنا، فإن ذلك مما يجب منعه، لا لكونه معصية في حقهما، بل لصيانة حق الله تعالى في الإنسان الذي خلقه لطاعته، عما حرَّم على جنس الإنسان، وإن لم يكن محرَّمًا على فاعله لجهة من الجهات، وهي العوارض المانعة عن أهلية التكليف. وكذا إن صدر المنكر عن البهيمة، [01/و] كإفسادها زرع الغير، فإنه يجب إخراجها عنه، لا لشخصها ولا لجنسها، بل لصيانة مال الإنسان. ثم إن المحتَسَب فيه، وهو العمل الذي يجري فيه الاحتساب، لكونه مستوجبًا للعتاب والعقاب، له شرائط:

الأول: كونه منكرًا في الشرع، سواء كان معصية من الفاعل لكونه مكلفًا، أو لا يكون معصية منه، كالصبي والمجنون، والمنكر أعم من المعصية.

الثاني: صدور المنكر عن الجاني حالًا، لأن الماضي منه لا يعاتب عليه، وأما العزم في الاستقبال، فإن كان الجاني مُقرًّا بعزمه فيه، يردعه عنه بالوعظ، وإن كان منكرًا له، فلا يتعرض له أصلًا، لأنه إساءة الظن في حق المسلم، وأنه حرام.

الثالث: عدم التجسُّس عن المنكرات، فإنه حرام بالنص. مثلًا إذا سمع من خارج البيت أصوات المزامير، والمكالمة الجارية بين الفُسَّاق، لا يهجم البيت. وأما إذا سمعها كل مَن في الخارج، يهجمه ويغيِّر المنكر إن وجد، لأن غلبة الظن في أمثاله قائمة مقام العلم، ونحن مأمورون بستر ما ستره الله، وإنكار ما أظهره الله. ثم إن الظهور لا يجب أن يكون بطريق الرؤية، بل يكفي أن يكون بطريق السمع والشم واللمس أيضًا.

الرابع: أن لا يكون الفعل المنكر مجتهدًا فيه، مثل النِّكاح بغير ولي، فإنه لا ينبغي للشَّافعي أن ينكره، ومثل أكل متروك التسمية، فإنه لا ينبغي للحنفي أن ينكره. وكل فعل كان منكرًا عند الله، فلا بد من منعه، وإن لم يكن منكرًا عند الفاعل بسبب جهله، مثلًا: من علَّق طلاق زوجته على فعل الغير، وجهل وقوعه،

فالمحتَسِب إن علم وقوعه، يزجره عن الاجتماع معها. وأما عكس ما ذكر، فبعكس الحكم المذكور، أعني أن كل فعل لا يكون منكرًا عند الله، فلا يمنعه المحتَسِب، وإن كان منكرًا عند الفاعل بسبب جهله، مثلًا: النكاح بغير ولي، غير منكر عند الله تعالى لوقوع الاجتهاد، ومنكر عند الشافعية، فلا يزجره المحتسب عن ذلك. إذا عرفتَ هذه الأصول الكلية في الاحتساب، ولنذكر نُبذًا من [01/ظ] الأفعال المنكرة، لأن استقصاءها خارجٌ عن طوق هذا المختصر، ونحصرها في سبعة أنواع:

الأول: منكرات المساجد، منها ترك الطمأنينة في الركوع والسجود، فإن المحتسِب يزجر فاعله عنه. ومنها اللحن في القرآن، فإنه يزجر قارئه عن اللحن، ويأمره بالتعلم، إلا إن لا يستطيع عليه، فإنه يمنعه عن الجهر، لئلا يُقتدى به. ومنها لبس الخطيب ثوبًا يغلب فيه الحرير، وحمله سيفًا محلّى بالذَّهب والفضة. ومنها منع القُصَّاص والوُعَّاظ عن الحكايات المزخرفة، والألفاظ المسجَّعة، والأشعار المتضمنة للعشق والوصال. ويجب أن يكون الواعظ ورعًا، وله سكينة ووقار، وعليه سيماء الصلاح، وأن يكون خالصًا عن البدعة والهوى. ومنها حضور النساء مجالس الوعظ والتذكير، وكذا يجب منعهنَّ عن حضور المقابر والتعازي والتهاني، إلا العجائز، فإنه لا بأس بحضورهن مجالس الوعظ من وراء الحجاب، ويخرجن بهيئة رثة. ومنها منع أهل الشعبذة والتلبيسات، وبائع التعويذات والمعاجين عن الجلوس في أبواب الجوامع. ومنها دخول المجانين والصبيان والسكارى المساجد، إلا المجنون الذي يغلب عليه الطهارة والسكون.

النوع الثاني: منكرات الأسواق، منها كذب البائع في قدر الثمن، ويجب منعه، ومنع من يعرفه ولا ينبه المشتري عليه. ومنها إخفاء البائع عيب المبيع، ولا بد من زجره، وزجر من يعلم عيبه ولا ينبه المشتري عليه. ومنها النجش: وهو زيادة الشخص ثمن المبيع ليغتر به المشتري. ومنها السوم: وهو أن يقول شخص للبائع أو المشتري: رد البيع، فإنني أبيعه لك بالزيادة، أو أشتري لك بهذا الثمن أحسن منه. ومنها تفاوت المكيال والميزان والذراع، فإنه حرام بالنص. ومنها ذكر الشروط المفسدة للعقد. ومنها بيع الصور وآلات الملاهي. ومنها بيع أواني الذهب والفضة، ولباس [11/و] الرجال من الحرير. ومنها التلبيس في بيع الأثواب الخَلِقَة.

النوع الثالث: منكرات الشوارع والمجامع ومنها وضع الأحجار والأشجار المضيقة للطرق، ومنها بيع الأطعمة في الطرق بحيث يضر المارة، ومنها تلويث الطرق، ومنها ربط الدواب على الطرق إلا مقدار الحمل والركوب، فإن في ذلك ضرورة، ومنها مرور حمل الشوكة في الأسواق، لأنه ربما يخرق ثياب المارة، ومنها إراقة أرواث المذابح ودمائها والجيف، فإنها مما يستكرهه طباع الناس، ومنها إلقاء القمامة والرماد وقشور البطيخ، إذ ربما ينزلق فيها أقدام المارة، ومنها إرسال الكلب العقور إلى الطرق.

النوع الرَّابع: منكرات الحمَّامات، ومنها التصاويرُ المنقوشةُ على أبوابها وجدرانها، إلا نقوش الأشجار، ومنها كشفُ العورةِ فيها، ومنها غمزُ الدلاَّكِ ما لا يجوزُ النظرُ إليهِ من البدن، ومنها الانبطاحُ على الأرضِ لتغميزِ الأعضاءِ، ومنها تغميسُ اليدِ المتنجِّسة والآنية المتنجسةِ في حوضِ الحمَّام، ومنها الإسرافُ في الماءِ، ومنها رشُّ الماءِ الذي اختلطَ بالصابونِ على ممرِّ الناسِ لئلا ينزلقَ الأقدامُ بهِ، ومنها وضعُ الحجارةِ الملساءِ لئلا ينزلقَ فيها الأقدام.

النوع الخامس: منكراتُ الضيافةِ والمجالسِ، منها فرشُ الحريرِ للرجال، وفرشُ عليها تصاويرُ، ومنها التَّبخرُ والشربُ في آنية الذهب والفضة، ومنها حضورُ آلاتِ الملاهي، والأطعمة المحرمة، والأشربة المسْكِرة، ومنها حضورُ المبتدعةِ وتكلمهم بكلمات البدعة، ومنها حضورُ المساخرِ وأربابِ الفحش وكلمات الغيبة.

النوع السَّادس: منكراتُ النَّفقاتِ، منها الإسرافُ في المطاعمِ والملابسِ والأوانِي والمساكنِ، ومنها إضاعةُ المالِ، مثل الإحراقِ والإغراقِ والإسرافِ للأجانبِ وتركِ الأهلِ والعيالِ، ومنها الإنفاقُ في المعاصي، ومنها الإنفاقُ بالرياءِ.

المراجع والمصادر

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2241هـ (1002م).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير، المعروف بـ «سنن الترمذي.'' تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 8991، ط1.

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. كتاب الغضب. تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 991ٍ، ط1.

محمد بن علي التاتارخاني. الفتاوى التاتارخانية. تحقيق: محمد عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 6991.

الولوالجي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. تجريد النصير في الفتاوى. تحقيق: لجنة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 8002.

صدر الشهيد (ابن مازه)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010.

.علي القاري. شرح مختصر الطحاوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 4991.

البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 3002.

ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر والمغرب. بيروت: دار الفكر، 6991.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2991.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق: أحمد جاد. بيروت: دار الكتب العلمية، 6002.

الأبيّ، منصور بن الحسين الآبي. نثر الدر في المحاضرات. تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ. بيروت: دار الكتب العلمية، 4002، 7 مجلدات.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، الكتاب المصنَّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، دار التاج – لبنان، مكتبة الرشد – الرياض، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، 9041هـ / 9891م، 7 مجلدات

الأوزجندي الفرغاني، فخر الدين الحسن بن منصور. فتاوى قاضيخان. تحقيق: سليم مصطفى البدري. بيروت: دار الكتب العلمية، 9002، ط1.

إفتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري. خلاصة الفتاوى. مكتبة السليمانية، مجموعة طرنوالي، رقم 547.

ابن مازه البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق محمد أكرم صابر الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 4241هـ/4002م.

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. خزانة الفقه. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 6241هـ/5002م.