

Sayı/Issue: 40



Yıl/Year: 2018

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 40 • Yıl / Year 2018

Sahibi / Owner TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına
Prof. Dr. Raşit Küçük
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Managing Editor Erdal Cesar

Yayın Kurulu /
Editorial Board Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın,
Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen,
Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen,
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar,
Prof. Dr. Ömer Türker, Doç. Dr. Mustakim Arıcı,
Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan,
Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan,
Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu,
Dr. Mustafa Demiray

Yayın Danışma Kurulu /
Advisory Board Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM)
Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern)
Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky)
Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi)
Yayın Sekreteri / Assistant Editor Selman Üstündağ (TDV İSAM)

Tashih / Proofreading İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Okan Kadir Yılmaz,
Abdülkadir Muhammed Ali

Tasarım / Graphic Design Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak
Baskı / Printed by TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Serhat Mah. Alinteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
Sertifika No. 15402

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) yayımlanan akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database,
ATLA Religion Database ve *Index Islamicus* tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 40 • Yıl/Year 2018

Makaleler / Articles

Medine Harem Bölgesinin Tespiti: Eleştiriler Bağlamında Bir Buhârî Rivayetinin Serüveni

/ Determination of Medina *Haram* Region: A Disputed Narration in *Şaḥîḥ al-Bukhârî*

1

TAHİR AYAS

Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîrüddîn-i Tûsî'de İdeal

Yönetim Ontolojisi / The Perfection of the Social Body:

Naşîr al-Dîn al-Tûsî's Ontology of Ideal Political Power

47

KAMURAN GÖKDAĞ

تحقيق «رسالة في تحقيق معنى الحرف» للسيد الشريف الجرجانيّ

/ Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Risâle fî tahkik-i ma'ne'l-harf* Başlıklı

Risâlesinin Tahkikli Neşri

69

SAHİP AKTAŞ / صاحب آفتاش

تحقيق «الوارد الشارد الطارد شبهة المارد» للشيخ علاء الدولة السيمناني

/ Alâuddevle-i Simnânî'nin *el-Vâridü's-şâridü't-târid şubhete'l-mârid*

Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

95

KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN / كبرى زُمُرُوت أَوْرْحَان

Araştırma Notları / Research Notes

- Kutbüddin eş-şirâzi'ye *el-Keşşâf* şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler /
New Data on the Authorship of *Sharh al-Kashshâf* Attributed to
Quşb al-Din al-Shirâzi
M. TAHA BOYALIK 175

Kitâbiyat / Book Reviews

- Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*
HARUN YILMAZ 183
- Joel Blecher, *Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across
a Millennium*
MUSTAFA MACİT KARAGÖZOğLU 189
- Fukuzo Amabe, *Urban Autonomy in Medieval Islam:
Damascus, Aleppo, Cordoba, Toledo, Valencia and Tunis*
İREM GÜNDÜZ-POLAT 193

Vefeyat / Obituary

- Bir İstanbul Âşığı ve Sanat Tarihi Üstadı Semavi Eyice'nin Ardından
(1922-2018)
ENİS KARAKAYA – SEMA DOğAN 197

Medine Harem Bölgesinin Tespiti: Eleştiriler Bağlamında Bir Buhârî Rivayetinin Serüveni

Tahir Ayas*

Bazı hadislerde Mekke gibi Medine'nin de harem bölgesi olduğundan bahsedilmektedir. Hz. Ali'nin kılıcının kınında muhafaza ettiği bildirilen sahîfede yer alan rivayette, Medine'nin harem bölgesinin sınırları, şehrin kuzey ve güneyinde bulunan Âir (Ayr) ve Sevr dağları olarak tespit edilmiştir. Ancak bu dağların, özellikle Sevr dağının Medine'de mevcudiyetinin bilinmediği gerekçesiyle erken dönemden itibaren rivayete eleştiriler yöneltilmiş, hadisin bu kısmında bir vehim olduğu ileri sürülmüştür. Bunun neticesinde söz konusu hadisi nakleden râvilerin ve eserine alan musanniflerin, tenkitlerin etkisinde kalarak hadisin ilgili kısmı üzerinde birtakım tasarruflarda buldukları ileri sürülmüştür. Eleştirilerin merkezinde ise Buhârî ve eseri *el-Câmiu's-sahîh* yer almaktadır. Bu makale Medine'nin harem sınırlarını Ayr ve Sevr olarak belirten rivayetin râvilerine ve hadise eserinde yer veren Buhârî'ye yöneltilmiş tenkitleri tahlil edip, başlangıçta rivayete yöneltilmiş eleştirilerin hadisin metni üzerindeki yansımalarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylece hadis metinlerinde meydana gelmiş kasıtlı kasıtsız pek çok tasarruf örneğinin yanında, metne yönelik eleştiriler neticesinde meydana gelebilecek tasarruflara da dikkat çekme amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Medine, Sevr dağı, Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, hadis tenkidi, râvi tasarrufu.

Giriş

Hem Kur'ân-ı Kerim'in hem de hadislerin beyanına göre Mekke Allah Teâlâ tarafından harem bölgesi olarak tespit edilmiştir.¹ Buna dayanarak

* Araştırma Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ORCID 0000-0002-8801-0726 tahirayas_61@hotmail.com

1 Nitekim Mekke'den bahisle, "Biz onları kendi katımızdan bir rızık olarak, her şeyin ürünü'nün toplandığı, güvenli ve kutlu bir yere yerleştirmedik mi!" (el-Kasas 28/57); "Çevrelerinde insanlar kapılıp götürülürken (Mekke'yi) dokunulmaz ve güvenli bir yer yaptığımızı görmediler mi?" (el-Ankebût 29/67) buyrulmuştur. Mekke'nin fethi günü irat ettiği hutbesinde Allah resulü de, "Allah'ın yerleri ve göğü yarattığı gün Mekke'yi harem kıldığını ve kıyamete kadar da böyle kalacağını" ifade buyurmuştur (Buhârî, "Sayd", 10; Müslim, "Hac", 445-46). İslâm dininde harem bölgesi olarak tespit edilen yerler, buralara has hükümler, konu hakkında farklı görüşler, kaynaklar ve bazı yorumlar için bk. Ögüt, "Harem", s. 127-32.

şehrin belli bir bölümünde² kan dökmek amacıyla silâh taşınması, avlanma dahil olmak üzere herhangi bir canlıya şiddet uygulanması, kesmek veya yolmak suretiyle bitkilerine zarar verilmesi haram kılınmıştır. İslâm'ın ikinci kutsal şehri konumundaki Medine'nin böyle bir hususiyeti bulunup bulunmadığı konusunda ise âlimler ihtilâf etmişlerdir.³

Medine'nin haremliği, tespit edilebildiği kadarıyla en erken (hicretin akabinde) Medine vesikasında söz konusu edilir. Vesikanın maddelerinden biri, “Medine vadisinin anlaşma tarafları için harem kılınmış” olduğudur.⁴ Bunun yanında Hz. Ali (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi pek çok sahâbîden, açıkça Hz. Peygamber'in Medine'yi harem kıldığına, burada avlanmanın yasak olduğuna dair rivayetler nakledilmiştir. Medine'nin harem bölgesi olduğuna delâlet eden bu hadislerde sınır tespitinin farklı şekillerde yapıldığı görülür. Bu hadislerin bir kısmında herhangi bir sınıra işaret edilmeden sadece Hz. Peygamber'in, “Medine'yi harem kıldım”⁵ veya “Medine haremdir”⁶ ifadesi yer alır. Sınır tespitinin “taşlık”⁷ ve “dağ” gibi genel isimlerle yapıldığı rivayetler de vardır.⁸

2 Mekke haremının sınırları için bk. Öğüt, “Harem”, s. 128.

3 Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler Mekke gibi Medine'nin de özel hükümler gerektiren bir harem bölgesi olduğu görüşündedir (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, III, 323-24). Hanefiler'e göre ise Medine'nin harem bölgesi yoktur (Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 196; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 187). Medine'nin harem bölgesi olduğunu ifade eden rivayetlerin bir kısmını mensuh addeden ya da tevil etmeye çalışan, bazısını da haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle dikkate almayan Hanefiler bu konuda aksi yönde nakledilen/yorumlanabilecek rivayetleri esas almışlardır (bk. Yılmaz, *İslâm Hukuku Açısından Mekke ve Medine Haremi*, s. 217-23).

4 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 504; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 255; Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, s. 96-102.

5 Abdullah b. Zeyd b. Âsım'dan Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “İbrâhim Mekke'yi harem kıldı ve ehli için dua etti. Ben de İbrâhim'in Mekke'yi harem kıldığı gibi Medine'yi harem kılıyorum...” (Müslim, Hac, 454; İbn Abbas'tan gelen benzer bir rivayet için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295).

6 Sehl b. Huneyf aracılığı ile nakledilmektedir: Resûlullah Medine'ye işaret etti ve “Burası harem ve güvenilir bir yerdir” buyurdu (İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295).

7 “Taşlık” olarak verdiğimiz bu ifade rivayetlerde “harre” (حرّة) veya “lâbe” (لابة) olarak gelmektedir. Yâkût el-Hamevî'nin naklettiğine göre bu taşlar sanki ateşte yanmış gibi siyahtır (bk. *Mu'cemü'l-büldân*, II, 245). Muhammed Hamîdullah ise “Lâbe, lav kelimesinin eski Arapça'sıdır ve volkanik lavların yayılması ile oluşmuş ova anlamına gelir. Harre ise etrafa yayılmış lavların sıcaklığı ile yanmış taş veya toprakları belirtir” açıklamalarını yapmaktadır (Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 30). Harre ve lâbe için ayrıca sırasıyla bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 357; II, 617-18.

8 Konuyla alâkalı Zeyd b. Sâbit aracılığı ile gelen rivayet şöyledir. Şürahbil b. Sa'd anlatıyor. Zeyd ile çarşıdaydık. Oradakiler bir kuş yakalamışlardı, Zeyd'i görünce kuşu bana bırakıp kaçtılar. Zeyd kuşu aldı ve serbest bıraktı, ardından başıma vurarak, “Bilmiyor

Büyük bir bölümünü Hz. Ali'nin kılıcının kınında muhafaza ettiği *sahîfe* rivayetinin teşkil ettiği hadislerde ise Medine'nin harem bölgesinin sınırları için Ayr ve Sevr dağlarına işaret edilir. Bu rivayetlerin bir kısmında sınırlardan biri net olarak belirtilmek yerine müphem lafızlarla ifade edilmiştir. Her iki sınırın müphem zikredildiği hadisler yanında sınırlardan birini Uhud dağı olarak belirten rivayetler de bulunmaktadır.

Hz. Ali'nin elinde bulunan bu sahîfede,⁹ Hz. Peygamber müslümanların zimmeti, zekât, diyet gibi bazı konulara değinmekte, Medine'nin harem olduğunu belirtmekte ve bunu ihlâl edenin lânete duçar olacağından bahsetmektedir. Rivayetin metni şöyledir:

Ali b. Ebû Tâlib, "Bizim yanımızda, Allah'ın kitabından ve şu sahîfeden başka okunan yazılı bir şey yoktur" dedi. (Rivayeti nakleden Yezid b. Şerik dedi ki) Bundan sonra Ali, o sahîfeyi çıkardı. İçinde (diyet konusunda) yaralamalar ve develerin yaşları ile alâkalı birtakım hükümler vardı. Onda şunlar da vardı: Medine'nin *Ayr dağı ile Sevr dağı arasında / Ayr dağından şuraya kadar* olan sahası harem bölgedir. Kim Medine'nin bu haremi içinde (kitap ve sünnete aykırı) bir iş yapar yahut bir bidatçıyı barındırırsa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun. Ondan kıyamet günü hiçbir tövbe ve hiçbir fidyeye kabul olunmaz. Her kim kendi efendilerinin izni olmadan başka bir kavmi veli edinirse Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun. Ondan kıyamet günü hiçbir tövbe ve hiçbir fidyeye kabul olunmaz. Müslümanların emanı birdir. Onların en aşağı olanları dahî bir harbîye eman verdiğinde, o eman bütün müslümanlarca muteber olur. Kim bir müslümanın verdiği

musun? Resûlullah Medine'nin iki taşlığı arasını harem kıldı" buyurdu (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 150; ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295; yine kuş avlanma vakasını muhtevî, iki taşlıktan bahseden Abdurrahman b. Avf ve Ubâde b. Sâmî'ten gelen rivayetler için sırasıyla bk. Bezzâr, *el-Müsned*, III, 221; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VI, 67. Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan gelen Medine'nin iki taşlığı arasında avlanmanın yasak olduğunu muhtevî bir diğer rivayet grubu için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295; Müslim, "Hac", 459, 460. Hz. İbrâhim'in Mekke'yi harem kılmasına atıfta bulunan ve Medine'nin de iki taşlık arasının harem kılındığını ifade eden, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saïd el-Hudrî'den gelen rivayetler için sırasıyla bk. Müslim, "Hac", 458; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295. Enes b. Mâlik aracılığı ile nakledilen ve harem bölgeye "iki dağ arası" olarak işaret edilen rivayetler için bk. Buhârî, "Et'ime", 28; Müslim, "Hac", 462; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 68).

9 Hz. Ali'nin bu sahîfesi, hadis kaynaklarındaki ilgili rivayetlerin bir araya getirilmesi suretiyle, Rif'at Fevzî Abdülmuttalib tarafından muhtevâsı tahlil edilerek *Sahîfetü Ali b. Ebi Tâlib* adıyla yayımlanmıştır (Kahire: Dârü's-selâm, 1406/1986). Hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılması açısından önem arzeden (*Sahife*, s. 37-50) bu sahîfe bazı Şii inançları ile ilişkilendirilebilecek unsurlar barındırması açısından da ayrıca önemlidir (bu konuda bk. Kuzudîşli, *Şia ve Hadis*, s. 127-32, 153-57).

ahdi bozarsa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun. Kıyamet günü ondan ne bir tövbe ne de bir fidye kabul olunur.¹⁰

Bu noktada, Medine'nin harem bölgesi için işaret edilen iki sınır üzerinden -özellikle Sevr dağı üzerinden- hadise eleştiriler yöneltilmiş, bu dağın/dağların Medine'de değil de Mekke'de biliniyor olmasından hareketle erken dönemden itibaren hadisin bu şekliyle doğru olmadığı ileri sürülmüştür. Görüleceği üzere, hadisi rivayet eden râviler ve eserlerine alan musannifler, bu eleştirilerin tesirinde kaldıkları gerekçesiyle, hadisin metninde ilgili kısımda birtakım tasarruflarda bulunmak durumunda kalmışlar ya da böyle bir şeyi yapmakla itham olunmuşlardır. Buhârî'nin (ö. 256/870) râvileri ve hatta bizzat Buhârî bu tasarrufu kasten yapmakla tenkit edilmişlerdir. Mesele biraz daha incelendiğinde Buhârî nüshalarının, dolayısıyla müstensihlerinin de bu tenkitten etkilendiği anlaşılmaktadır.

Bu makale Medine'nin harem sınırlarını Ayr ve Sevr olarak belirten rivayetin râvilerine, hadise eserinde yer veren Buhârî'ye ve Buhârî müstensihlerine yöneltilmiş tenkitleri tahlil edip, hadis hakkında ortaya atılmış eleştirilerin daha sonra hadisin metni üzerindeki yansımalarını tespit etmeyi hedeflemektedir.

Medine'nin haremliği ile ilgili rivayetler yukarıda da ifade edildiği gibi başta Enes b. Mâlik olmak üzere daha pek çok sahâbîden nakledilmiştir. Ancak ihtiyaç olmadıkça bu rivayetlere değinilmeyecek, araştırma, meseleye esas teşkil eden Hz. Ali'nin sahîfesi üzerinden takip edilecektir. Enes b. Mâlik'ten Amr b. Ebû Amr vasıtasıyla gelen rivayetlerin bağlamı ve bu rivayetlerin isnatları Hz. Ali'nin sahîfesinde yer alan rivayetten tamamen farklıdır.¹¹ An-

10 İki sınırın Ayr ve Sevr şeklinde açık geldiği sahife rivayetleri için bk. Tayâlisî, *Müsned*, I, 152; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IX, 263; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 51-52, 304, 428; a.mlf., *Kitâbüs-Sünne*, II, 542; Buhârî, "Ferâiz", 21; Müslim, "Hac", 467-68; "Itk", 20; Tirmizî, "el-Velâ ve'l-hibe", 3; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 97; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 258; Ebû Avâne, *Müsned*, III, 239-40; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 228, 254; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 191, 318; İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 32. İkinci sınırın "kezâ" şeklinde müphem geldiği rivayetler için bk. Buhârî, "Cizye", 10; 17, "Fezâilü'l-Medine", 1, "İtisâm", 5. Hz. Ali'den nakledilen sahife rivayetinin hiçbir tarihinde her iki sınır birden müphem değildir. Harem bölgenin "iki taşlık arası" olarak ifade edildiği sahife rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 267; İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 30. Sınıra mutlak olarak işaret edilen sahife rivayetleri için bk. Ebû Avâne, *Müsned*, III, 239; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 266; VI, 356.

11 Hayber dönüşü irat edildiği anlaşılan bu hadislerin tamamında Hz. Peygamber, Uhud'u gördüğünde, "Bu bizim kendisini sevdiğimiz kendisinin de bizi sevdiği bir dağdır" der ve ardından Medine'ye dönerek, "Hz. İbrâhim'in Mekke'yi harem kıldığı gibi ben de Medine'nin iki taşlığı arasını harem kılıyorum" buyurur (ilgili rivayetlerin bir kısmını görmek için bk. Buhârî, "Cihâd", 74, "Enbiyâ", 11, "Megâzi", 27; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*,

cak Âsım el-Ahvel (ö. 142/759) aracılığı ile gelen rivayetler sahîfe rivayetiyle benzeşir ve bu rivayetlerin bir kısmında her iki sınırdan da müphem olarak bahsedilir.¹² Bazı tenkitlere hedef olmuş bu rivayet, birtakım özellikleri sebebiyle konu dışında bırakılmıştır. Öncelikle rivayetin, Yezîd b. Hârûn kanalı hariç, hiçbir tarikinde sınırlardan birisi dahi açık olarak kayıtlı değildir. İlgili rivayetin çeşitli tariklerine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî, Müslim (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933) gibi musannifler yer vermiş olup metin açısından bazı farklılıklar olsa da rivayetler sınırlara dair herhangi bir farklılık içermez. Âsım'dan Yezîd b. Hârûn aracılığı ile gelen rivayetlerde ise harem bölgesine mutlak olarak işaret edilir.¹³ Ayrıca rivayet bir soru-cevap formuna sahiptir ve kanaatimizce Enes b. Mâlik bu soruya cevaben, sınırları açıkça söylemek yerine, soru sorana işaret ederek göstermek istemiştir.¹⁴

Ebû Hüreyre'den konuyla ilgili nakledilen rivayetlerin bir bölümünün de muhtevasının sahîfe rivayeti ile benzeştiği görülmektedir. Ebû Hüreyre'den "A'meş → Ebû Sâlih" kanalıyla gelen bu rivayetlerin bir kısmında mutlak olarak "Medine haremdir" denilirken¹⁵ bir kısmında sınırlara "iki taşlık" olarak işaret edilir.¹⁶ Bazı rivayetlerde ise iki sınır Ayr ve Sevr olarak açıkça belirtilir.¹⁷

Râfî b. Hadîc'den (ö. 73/692), "Hz. İbrâhim'in Mekke'yi harem kılması üzerine Hz. Peygamber'in de, 'iki taşlık arası' Medine'yi harem kıldığını"

II, 889; Said b. Mansûr, *Sünen*, II, 296; yine aynı tarikle gelen ancak sınırlara "iki dağ arası" şeklinde işaret eden rivayetler için bk. Buhârî, "Et'ime", 28, "Daavât", 35; Müslim, "Hac", 462; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 68).

12 Sahîfe rivayetinin belli bir pasajını içeren bu rivayetlerde genellikle Âsım el-Ahvel, Enes b. Mâlik'e Hz. Peygamber'in Medine'yi harem kılıp kılmadığını sormakta, Enes de, "Evet şuradan şuraya harem kıldı" cevabını vermektedir (Buhârî, "İ'tisâm", 6; Müslim, "Hac", 463; soru sormaksızın nakilleri için bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Medîne", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXI, 149-50 [Enes b. Mâlik'in cevabı "Şuradan şuraya" şeklindedir]).

13 Enes b. Mâlik kendisine yöneltilen "Medine harem midir?" sorusuna, "Evet Medine haremdir" cevabını vermektedir (İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 296; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 354; Müslim, "Hac", 464).

14 Bu rivayetlerin isnat şeması için bk. EK-I.

15 Müslim, "Hac", 469, 470.

16 Bezzâr, *el-Müsned*, XVI, 126. Bezzâr (ö. 292/905) söz konusu rivayetin ardından, "Biz bu hadisi Ebû Sâlih'in Ebû Hüreyre'den naklettiğini sadece A'meş'in rivayeti sayesinde biliyoruz" diyerek rivayetteki teferrüde dikkat çekmektedir.

17 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 321. Ebû Hüreyre'den nakledilen diğer rivayetlerin bir kısmında, Hz. İbrâhim'in Mekke'yi harem kılmasına atfen Hz. Muhammed'in de Medine'yi iki taşlık arası harem kıldığı ifade edilmektedir (Bezzâr, *el-Müsned*, XV, 237). Diğer bir rivayette ise Ebû Hüreyre, "Medine ceylanlarının yayıldıklarını görsem, onları ürktümen" demesinin ardından Resûlullah'in Medine'yi iki taşlık arası harem kıldığını söylemektedir (Müslim, "Hac", 471; Bezzâr, *el-Müsned*, XIV, 162).

ifade eden rivayetler nakledilir.¹⁸ Bunlara ilâveten bir rivayette Medine'nin "iki taşlık" arası harem bölge oluşunun, Râfi' b. Hadîc'de bulunan bir ceylan derisi üzerine yazılı olduğundan bahsedilir.¹⁹

Hiz. Ali'den nakledilen sahîfe rivayetleri büyük çoğunlukla "A'meş → İbrâhim et-Teymî → Yezîd b. Şerîk" tarikiyle gelmektedir. Ebû Hassân, Mâlik el-Eşter ve Ebû Cühayfe'nin bu tarikten farklı olarak Hiz. Ali'den naklettikleri sahîfe rivayetlerinde sınırlara ya "iki harre" olarak işaret edilir ya da mutlak haremlikten bahsedilir.²⁰ Ebû Hüreyre ve Râfi' b. Hadîc'den nakledilen rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde, Hiz. Ali'nin sahîfesinde herhangi bir şekilde Medine'nin sınırlarından bahsedilmediği veya iki sınıra isim verilmeden işaret edildiği, Ayr ve Sevr şeklindeki tasrihin ise daha sonra râviler tarafından yapıldığı söylenebilir. Nitekim sahîfe rivayetini A'meş'ten Zeyd b. Ebû Üneyse (ö. 125/743 [?]) kanalıyla alan Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) eserinde ilgili kısmın "المدينة حرم"; İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) eserinde ise "ما بين لابتيتها" şeklinde olduğu görülür.²¹ Ancak Medine'nin fizikî yapısı dikkate alındığında şehrin kuzey ve güneyden iki dağ; doğu ve batıdan ise iki siyah taşlık alan ile çevrili olduğu bildirilir. Bunun neticesinde Hiz. Peygamber iki taşlığa işaret eden, lâbe veya harre rivayetlerinde Medine'nin doğu-batı yönündeki sınırlarından bahsetmekte, Ayr ve Sevr dağlarını söz konusu ettiğinde ise şehrin kuzey-güney yönlerinden sınırını dikkate almış olmaktadır.²² Dolayısıyla gerek Hiz. Ali'den gerek Ebû Hüreyre'den nakledilen sahîfe rivayetlerindeki söz konusu farklılığa başka birtakım etkenlerin yol açtığı anlaşılmaktadır.

Hiz. Ali'den nakledilen sahîfe rivayetinin bütün tarikleri bir araya toplandığında üç farklı metin grubu ortaya çıkar: 1. Medine'nin harem bölgesine (Ayr, Sevr, kezâ şekillerinde) iki sınıra işaret etmek suretiyle değinen rivayetler, 2. Medine'nin harem bölgesine (haremdir, iki taşlık arası haremdir gibi) herhangi bir şekilde değinen rivayetler ve 3. Medine'nin harem kılınmasına hiç temas etmeyen rivayetler. Bu noktada ilk grup rivayetler esas malzemeyi teşkil ederken, yeri geldiğinde diğer rivayetler de ilgisi olduğu ölçüde konuya dahil edilecektir.

18 Bu rivayetler için bk. Müslim, "Hac", 456; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IV, 257-58.

19 Müslim, "Hac", 457; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 508.

20 Sırasıyla bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 267; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 356; V, 266.

21 Ebû Avâne, *Müsned*, III, 239-40; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 30.

22 Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 143; Rifâî, *el-Ehâdîsü'l-vâride fi fezâilî'l-Medîne*, s. 40-41; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, s. 171; Çelikkol, "Hicri Birinci Yüzyılda Medine Şehri", s. 1-4; Bozkurt - Küçükbaşçı, "Medine", s. 305. Medine şehrinin fizikî yapısı hakkında bk. Ali Hâfız, *Fusûl*, s. 15-17; Watt, "al-Madîna", s. 994; Hamîdullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 55-75.

Rivayete yöneltilen tenkitlere geçmeden önce kaynaklardan, özellikle coğrafi kaynaklardan hareketle rivayette geçen iki dağın Medine’de bulunup bulunmadığı veya Medine’de hangi dağların bulunduğu meselesine değinmek gerekmektedir.

Medine’nin Coğrafi Yapısı

Medine şehri kuzey ve güneyinden dağlar, doğu ve batısından siyah taşlık arazilerle (harre veya lâbe) çevrili geniş bir düzlük üzerinde yer alır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve Medine halkı şehrin sınırlarına kimi zaman karşılıklı iki dağdan, kimi zaman da iki taşlık araziden hareket ederek işarette bulunmuştur. Rivayetler dikkate alındığında daha çok taşlık arazilerden hareket edildiği görülür. Esasen bu kullanıma Medine’nin harem kılındığına işaret eden rivayetler haricinde de sık başvurulur. Söz gelimi Hz. Peygamber’in, oruçlu olduğu halde eşi ile cinsel ilişkide bulunan bir sahâbiden kefâret için son olarak bir sepet hurmayı Medine’nin muhtaçlarına dağıtmasını istediğinde sahâbînin, “İki taşlık arasında benden fakiri mi var?” karşılığını verdiği nakledilir.²³ Burada problem şehrin kuzeyinde ve güneyinde bulunan ve harem bölgeyi içine alan sınırları tayin eden dağların hangi dağlar olduğudur. Rivayetlerde Ayr, Sevr ve Uhud olarak ifade edilen bu dağların hangileri olduğu coğrafi kaynaklardan tespit edilmeye çalışılacaktır.

Genel Coğrafi Kaynaklar

Medine’de Sevr (ve Ayr) isminde bir dağın olup olmadığını tespit için coğrafi kaynaklara kronolojik olarak bakıldığında en erken Ya’kübî (ö. 292/905’ten sonra) *el-Büldân* isimli eserinde, “Medine’nin biri Uhud diğeri Ayr olmak üzere iki dağı” olduğunu söyler, herhangi bir şekilde Sevr’i söz konusu etmez.²⁴

Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), Ayr’ın “Medine taraflarında bir dağ” olduğu bilgisini nakleder.²⁵ Sevr’in ise Mekke’de Hz. Peygamber’in (hicret esnasında) sığındığı bir dağ olduğunu söyler, ardından Hz. Peygamber’in Ayr ile Sevr arasını harem kıldığına dair hadisine atıf yaparak Ebû Ubeyd

23 Buhârî, “Savm”, 30. Selmân-ı Fârîsî’ye, henüz müslüman olmadığı dönemde, Hz. Peygamber’in geleceğinin müjdelendiği bir rivayette, onun alâmetleri arasında “iki taşlık (harre) arasında bir yere hicret edeceği” haber verilir (Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, I, 261). İmam Mâlik’in “Harreteyn sınırları dışında kalan hadis gücünü yitirir” ifadesi için bk. Ögüt, “Ehl-i Hadîs”, s. 510.

24 Ya’kübî, *el-Büldân*, s. 151.

25 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, III, 984.

Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851) tarafından rivayete yöneltilen tenkitleri zikreder.²⁶

Zemahşerî (ö. 538/1144), coğrafya ve tarih sözlüğü niteliğindeki eserinde Ayr'ın Medine'de,²⁷ Sevr'in ise Mekke'de bir dağ olduğunu belirtir.²⁸

Yâkût el-Hamevî de (ö. 626/1229), Sevr'in Mekke'de Resûlullah'ın hicret esnasında gizlendiği mağaranın bulunduğu dağ olduğunu söyler.²⁹ Ebû Ubeyd'in tenkidini aktaran Yâkût "ilâ kezâ", "ilâ Uhud" şeklindeki rivayet farklılıklarına işaret ettikten sonra meşhur olanın ilk şekil olduğunu dile getirir.³⁰ "Âir" maddesinde Medine'de bu isimde bir dağ bulunduğu ve bulunmadığı yönündeki zıt ifadeleri nakleden³¹ Yâkût, "Ayr" maddesinde Sevr'in Mekke'de Ayr'ın Medine'de birer dağ olduğunu, Ayr-Sevr rivayetinin bir mânası olmadığını söyler. Çünkü Medine'deki Ayr dağı ile Mekke'deki Sevr dağı arasının harem olmadığını, rivayetdeki Sevr hakkında bazı şeyler söylendiğini ve bazı hadis ehline sahih olanın Ayr-Uhud olması gerektiğini ifade eder.³² Yâkût el-Hamevî, aynı adla anılan farklı yerleri bir araya toplamayı amaçladığı, *el-Müşterik vaz'an el-müfterik suk'an* isimli eserinde Sevr adında beş farklı yerin olduğunu belirtir. İlkini Mekke'deki meşhur Sevr dağı olarak veren Yâkût ikincisi için Ayr-Sevr hadisine işaret eder. Medine'de Ayr ve Sevr isminde dağların bulunmadığı yönünde bir tenkidi aktaran Yâkût, Ayr'ın mevcudiyeti üzerinde durur ancak Sevr konusunda bir şey demez.³³

Tarih-coğrafya ansiklopedisi niteliğindeki eseri ile tanınan Mağribli Ebû Abdullah el-Himyerî de (ö. 900/1395) Sevr için "Mekke'de Allah resulünün Hz. Ebû Bekir ile gizlendiği, Kur'ân-ı Kerim'de de zikri geçen mağaranın bulunduğu dağ" olduğu bilgisini verir.³⁴

26 Ebû Ubeyd el- Bekrî, *Mu'cem*, I, 348.

27 Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 221.

28 Zemahşerî, *el-Cibâl*, s.72.

29 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 86.

30 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 87.

31 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 73.

32 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 172. *Mu'cemü'l-büldân* üzerine kaleme aldığı ihtisar çalışması ile tanınan Hanbelî âlimi İbn Abdülhak el-Bağdâdî de (ö. 739/1338) Sevr'in Mekke'de Resûlullah'ın gizlendiği bir dağ olduğunu ifade eder, Ebû Ubeyd'in tenkidini aktarır ve rivayetin farklı şekillerde yorumlandığını belirtir (*Merâsüdül-ittilâ'*, I, 302); ayrıca Medine'de Ayr adında birbirine mukabil iki farklı dağın olduğunu söylediğini nakleder (*Merâsüdül-ittilâ'*, II, 974).

33 Yâkût el-Hamevî, *el-Müşterik vaz'an*, s. 91.

34 Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, s. 151, 425.

Genel coğrafya kaynaklarına bakıldığında Sevr'in, "Mekke'de Hz. Peygamber'in hicret esnasında Hz. Ebû Bekir'le birlikte sığındıkları mağaranın bulunduğu dağ" olduğu yönünde ortak bilgi verdikleri görülmektedir. Buna mukabil Medine'de Ayr adında bir dağın mevcudiyetinde herhangi bir problem görülmemektedir.³⁵ Medine özelindeki coğrafi kaynaklarda ise mesele biraz farklılaşmaktadır.

Medine Özelinde Kaleme Alınmış Kaynaklar

Medine'ye dair kaleme alınmış en erken çalışmalardan İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver'e*sinde, Uhud dağı geniş sayılabilecek ölçüde ele alınır³⁶ ve Mekke'deki Sevr dağından bahsedilir³⁷ ancak Medine'deki Sevr dağı herhangi bir şekilde söz konusu edilmez. Eserde Medine'nin haremliğine işaret eden rivayetler yer almaz. "Uhud hakkında gelen rivayetler" bölümünde de aynı durum geçerlidir.

İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), Medine'deki Sevr dağı hakkında bilgi veren en eski kaynaktır. O, tarihte Medine'de yaşanmış önemli olaylar, şehrin coğrafi yapısı, bu şehirde bulunmanın faziletleri, Mescid-i Nebvî başta olmak üzere şehrin diğer mescitleri gibi konuları genellikle hadisler ışığında incelediği *ed-Dürretü's-semîne fî ahbârî'l-Medîne* isimli eserinde ilgili hadisi ve Ebû Ubeyd'in söz konusu tenkidini nakleder ve ardından şu açıklamayı yapar: "Medine halkı Sevr dağını bilir. O Uhud'un arkasında küçük bir dağdır. Bunu inkâr etmezler."³⁸

Muhibbüddin et-Taberî'nin (ö. 694/1295) *el-Ahkâm*'ında,³⁹ güvenilir olduğunu belirttiği -aslen Basralı olmakla birlikte hayatını Medine'de geçiren ve orada vefat eden- Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Mezrû' el-Basrî'den (ö. 699/1300)⁴⁰ naklettiği bir kayıta, Uhud'un hizasında, sol tarafından arkasına düşecek şekilde, küçük, Sevr denilen bir dağ bulunduğu belirtilir. İbn Mezrû' ayrıca bu toprakları bilen insanlardan pek çok kimseye bu soruyu yönelttiğinde aynı cevabı aldığını haber verir. Bunları aktaran Taberî, böylece rivayette Sevr'in zikrinin isabetli olduğunu anladıklarını ve buradaki problemin

35 İbn Hacer'in İbnü's-Sid el-Batalyevsi'nin (ö. 521/1127) *el-Müselles* ve Zübeyr b. Bekkâr'ın *Ahbârü'l-Medîne* isimli eserleri yanında başka atıflarla da Medine'de Ayr adında bir dağ olduğunu ispat etmeye çalışmasına dair bk. *Fethu'l-bârî*, IV, 98-99.

36 Bk. I, 79-86.

37 Bk. I, 80-81.

38 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, s. 52.

39 Müellif ve eseri hakkında bk. Hatiboğlu, "Muhibbüddin et-Taberî", s. 38-39.

40 Hakkında bk. Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latife*, II, 176.

büyük ulemânın, şöhret bulmaması sebebiyle bu dağ hakkındaki bilgisizliklerinden, bu konuda gerekli araştırmayı yapmamalarından kaynaklandığını söyler.⁴¹

Kıraat ve hadis alanında döneminin önde gelen âlimlerinden Kutbüddin el-Halebî ise (ö. 735/1335), *Sahihu'l-Buhârî* şerhinde⁴² yine aynı isimden ancak farklı olarak şu bilgileri verir: Abdüsselâm b. Mezrû' el-Basrî Medine'de iken yanındaki bir rehber kendisine Medine'nin dağlarından vb. bahsetmektedir. Abdüsselâm b. Mezrû' Uhud'a vardıklarında, hemen onun yanında bulunan küçük bir dağı rehberine sorar ve adının Sevr olduğunu öğrenir. Halebî ardından "İşte böylece rivayetin sahih olduğunu anladım" demektedir.⁴³

İbn Mezrû' el-Basrî'nin talebesi Cemâleddin el-Matarî (ö. 741/1340)⁴⁴ Medine'nin unutulmaya yüz tutmuş yönlerini tanıtmayı amaçladığı eserinde, rivayete yöneltilen tenkitleri zikrettikten sonra benzer ifadeler sarfeder, bu isimde bir dağın var olduğu bilgisinin rivayeti eleştirenlere ulaşmadığını, şayet böyle bir dağ bilinmese sonradan gelenlerin seleften bu bilgiyi nakletmeyeceklerini söyler.⁴⁵

Medineli Ebû Bekir b. Hüseyin el-Merâgî (ö. 816/1414)⁴⁶ Medine'ye dair kaleme aldığı bir muhtasar çalışmasında sonraki Medineliler'in se-

41 Rivayet küçük farklılıklarla şu kaynaklarda geçmektedir: Münâvî, *Keşfü'l-menâhic*, II, 443; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 187; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, X, 228.

42 Müellif ve eseri hakkında bk. Toksarı, "Kutbüddin el-Halebî", s. 484.

43 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 187; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, X 228-29.

44 Hakkında bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, 42-3; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, II, 413-15.

45 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 182. *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı sözlüğü ile tanınan Firûzâbâdî (ö. 817/1415) söz konusu eserinde Mekke'deki meşhur Sevr dağına değinir, bununla birlikte Medine'de de bu isimde bir dağın olduğunu söyler. İlgili hadise işaret eden Firûzâbâdî, Ebû Ubeyd ve başka âlimlerin hadisteki Sevr'i Uhud'un tashife uğramış hali olarak görmelerine katılmaz, ardından Abdüsselâm b. Mezrû' el-Basrî'den gelen Taberî'nin kaydettiği bilgileri Taberî'ye işaret etmeksizin aktarır. Devamında ise Affüddin el-Matarî'nin (?), babasından (muhtemelen Cemâleddin el-Matarî) yazıp kendisine gönderdiği, "Uhud'un kuzeye bakan arka tarafında, yuvarlak, küçük, Sevr denilen bir dağ bulunduğunu Medine ahalisinin bildiği" ifadesine yer verir (s. 360). Firûzâbâdî, bir diğer eserinde, sıhhati üzerinde ittifak olunmuş bu hadise, sadece Medine'de böyle bir dağ bilinmediği noktasından hareket ederek, bu kadar çabuk vehim bulunduğu iddiasının yöneltilmesine şaşırıldığını belirtir. O ayrıca mekânların ve şehirlerin adlarının unutulma, değişikliğe uğrama, farklılık gösterme gibi sebeplerden dolayı, bu hususta kesin bilginin görme yoluyla (العيان المشاهد) elde edileceğini söylemektedir (*el-Megânim*, s. 82. Bu neşir eserin sadece coğrafi adlarla ilgili beşinci bölümüdür).

46 Kahire'de doğup ömrünün yaklaşık kırk yılını burada geçirmekle birlikte daha sonra Medine'ye yerleşmiş, elli yıl Medine'de yaşamış, bu şehrin kadılık, hatiplik ve imamlık görevlerini üstlenmiş ve bu şehirde vefat etmiştir (Zirikli, *el-A'lâm*, II, 63).

leflerinden Uhud'un kuzey yönünden arka tarafında, Sevr denilen küçük bir dağ olduğunu naklettiklerini ve bunu bizzat müşahade ettiğini söylemektedir.⁴⁷

Şehir tarihçiliği alanında, özellikle Medine hakkında uzmanlaşmış olan Nüreddin Ebü'l-Hasan es-Semhûdî (ö. 911/1506) Medine üzerine yazdığı *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* isimli eserinde bu konuyu ele almıştır.⁴⁸ Rivayet farklılıkları ile birlikte ilgili hadisleri aktaran Semhûdî, iki dağ ile kastın "Ayr" ve "Sevr" olduğunu ifade eder.⁴⁹ Ardından şu izahatta bulunur: "Ayr" Medine'de büyük, meşhur bir dağdır. "Sevr" ise Uhud'un arkasında küçük bir dağdır. Bu durum âlimlerden bir topluluğa gizli kalmış, onlar da hadisi müşkil addetmiş, "Sevr Medine'de değil Mekk'e'dedir" demişlerdir.⁵⁰ Ayr'ın şöhretinde âlimler arasında problem olmadığını, garabetin Sevr'de olduğunu belirten Semhûdî, Ebû Ubeyd'in hadis hakkındaki ifadelerini de aktarır. Ebû Ubeyd'in ve başkalarının "Medine ehli böyle bir dağ bilmez" eleştirisine itiraz olarak Medine ve Mekke ehlinin bilmediği başka meşhur yerlerin de olduğuna dair nakiller yaparak karşılık verir⁵¹ ve bu hususu ancak ilim ehlinin bilebileceğini belirtir. Sevr'in Medine'de, Uhud'un arkasında bir dağ olduğuna dair -yukarıda da naklettiğimiz- pek çok âlimden alıntı yapar.⁵²

47 İbn Hacer, *Fethul-bârî*, IV, 99. İbn Hacer, *Ahbârü'l-Medîne* muhtasarından bahsetmektedir. İbnü'n-Neccâr'ın *ed-Dürretüs-semîne*'sinden hareketle yapılmış bir çalışmadır (eser hakkında bk. <http://www.taibanet.com/showthread.php?t=2039> [erişim tarihi: 15.10.2017]).

48 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 89-96.

49 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 90.

50 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 92.

51 Yaptığı nakillerden biri şöyledir: "Rivayet Sevr lafzıyla sahihtir. Sadece bilinmemesinden hareketle râvilerin hata ettiğini söylemek gerekmez. Zira mekânların adları değişebilir, unutulabilir ve insanlar bunu bilmeyebilir. Mekk'e'de Muhassir vadisini ve daha başka yerleri sormuştum da kimse bana bunlar hakkında bir şey diyememişti" (Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 94). Semhûdî, "el-Beyân ve'l-intisâr sahibi" dediği tespit edemediğimiz bir müelliften bu nakilleri yapmaktadır (benzer ifadeler için bk. Zerkeşi, *İ'lâmüs-sâcid*, s. 228-29).

52 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 94-96. Beyhakî, Ebû Ubeyd'in söz konusu tenkidini ihtisaren aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Bana Ebû Ubeyd'den ulaştığıma göre o, *Kitâbü'l-Cebel*'de şöyle der: Medine'de Sevr denilen küçük bir dağın olduğu bilgisi bana ulaştı" (*Ma'rifetüs-sünen*, VII, 441 [بَلَّغَنِي أَنَّ فِي كِتَابِ الْجَبَلِ: بَلَّغَنِي أَنَّ بِالْمَدِينَةِ: بَلَّغَنِي أَنَّ فِي كِتَابِ الْجَبَلِ: بَلَّغَنِي أَنَّ فِي كِتَابِ الْجَبَلِ]). Semhûdî ise Beyhakî'ye atfla bu bilgiyi Ebû Ubeyd'in hocası olan Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya (ö. 209/824 [?]) nispet eder (*Vefâü'l-vefâ*, I, 94). Öncelikle isnadı açısından problemlili olan ve sadece bu iki kaynaktan tespit edebildiğimiz mezkûr nakilde adı geçen her iki âlime de *Kitâbü'l-Cebel* adında bir kitabın izâfesi görebildiğimiz kadarıyla vâki değildir (Ebû Ubeyd'in *Garibü'l-Musannef* isimli eserinde, dağlara tahsis ettiği bölümde de konuyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır). Ayrıca Ebû Ubeyd'in tenkidinin tam zıddı yönde ifadeler içermesi rivayetin muhtevaş bakımından da problemlili olduğunu göstermektedir. Şehven iki kaynaktan birinde yanlış

Görüldüğü üzere Medine özelinde kaleme alınmış günümüze ulaşan kaynaklarda Medine’de Sevr adında bir dağın mevcut olduğu bilgisi yer alır. İlâveten hadisin geçtiği muteber hadis koleksiyonları üzerine şerh çalışması yapan müellifler -özellikle Buhârî üzerine şerh yazan ve bu konuya değinmeden geçmeyen şârihler- Medineli âlimlerden veya günümüze ulaşmayan Medine’ye özel bazı kaynaklardan yaptıkları alıntılarla Ayr ve Sevr’in Medine’de olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.⁵³

Son Dönem Çalışmaları

Klasik kaynakların yanında son dönemde kaleme alınmış bazı eserlerde ve akademik çalışmalarda da bu konuya değinilmiştir. Eyüp Sabri Paşa (ö. 1308/1890) Arap yarımadasındaki yerleşim merkezlerinin, özellikle Mekke ve Medine’nin farklı pek çok yönünü ele aldığı *Mir’âtü’l-Haremeyn* isimli çalışmasının Medine’ye ayırdığı bölümünde, “Uhud’un arkasında küçük, Sevr denilen bir dağcık olduğunu” söylemektedir.⁵⁴

Kâmil Miras (ö. 1957) *Tecrîd-i Sarîh*’te, Enes b. Mâlik’ten gelen ve her iki sınırı müphem olarak belirten rivayetin şerhinde, ilk sınırın Âir olduğunu, ikincisinin Buhârî’nin bu babdaki bütün rivayetlerinde müphem geldiğini, fakat bunun Uhud olduğunun Abdullah b. Selâm’dan gelen rivayetle tasrih edildiğini söyler. Müslim’de ikinci sınırın Sevr olarak mervî olduğunu ancak bunun tenkit edildiğini belirten Miras, bu tenkide cevap mahiyetinde Fîrûzâbâdî’den alıntılar yapar ve Medine’nin harem bölgesinin Âir dağı ile Uhud veya Sevr dağları arasında olduğunu belirtir.⁵⁵

M. Fuâd Abdülbâkî (ö. 1968) Müslim’in *el-Câmiu’s-sahîh*’inde ilgili rivayete düştüğü ta’likte söz konusu hadisin Buhârî’nin eserinde yer aldığını ve onun râvilerinin rivayetlerinde zayıflık ve şüpheden söz edilemeyeceğini belirtir. Mu’sab ez-Zübeyrî ve Ebû Ubeyd gibi âlimlerin hadisin metnini eleştirdiklerini, daha sonra gelen Ebû Ubeyd el-Bekrî, İbnü’l-Esîr ve Yâkût

zabtedilmiş olan bu naklin Ma’mer b. Müsennâ’ya izâfesi daha doğru görünmekle birlikte sıhhati noktasındaki problemler daha çok öne çıkmaktadır. Bu kitabın Ma’mer b. Müsennâ’ya ait *Kitâbü’l-Hayl* olduğu düşünülebilir. Ancak bu kitapta herhangi bir şekilde Ayr ve Sevr’den bahsedilmemektedir.

53 Nevevî (ö. 676/1277) konuya dair alıntılarının ardından en son kendi düşüncesini “Medine’de Sevr adında bir dağın olması muhtemeldir, adı Uhud veya başka bir şey olsun onun adı gizli kalmıştır” (قُلْتُ وَيَحْتَمِلُ أَنْ تُورَا كَانَ اسْمًا لِحَبْلِ هُنَاكَ إِنَّمَا أُحَدِّدُ وَإِنَّمَا غَيْرُهُ فَحَفَنِي اسْمُهُ) diyerek açıklamaktadır (*el-Minhâc*, IX, 143).

54 Eyüp Sabri Paşa, *Mir’âtü’l-Haremeyn*, II, 220.

55 Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, VII, 228-9; ayrıca bk. a.mlf., “Âir”, *İslâm Türk Ansiklopedisi*, I, 192.

el-Hamevî'yi hataya sevkettiklerini söyler ve Medine'de Sevr'in olduğuna dair uzunca nakiller yapar.⁵⁶

TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde de "Medine'nin güneyinde yer alan ve Medine haremının sınırlarından birini teşkil eden dağ" şeklindeki giriş bilgisiyle "Âir" maddesinde şu bilgiler verilmektedir:

Mekke gibi Medine'nin de bir haremî vardır ve bu saha Zülhuleyfe yakınlarındaki Âir (Ayr: عير) dağıyla Uhud dağı ve Küçük Sevr dağı arasında kalan bölgedir. Âir, Mescid-i Nebevî'nin yaklaşık 8 km. güneyinde, Sevr ise 8 km. kuzeyindedir... Bazı müellifler Medine'de Âir ve Sevr adında dağlar bulunmadığını, bunların Mekke civarında yer aldığını iddia ederlerse de bu yanlıştır. Çünkü Mekke'de olduğu gibi Medine civarında da Sevr ve Âir adlı dağlar vardır.⁵⁷

Hz. Ali'den gelen sahîfe rivayetlerini bir araya toplayarak neşreden Rif'at Fevzî Abdülmuttalib'e göre ise hadiste vehim olduğu iddiasını ele alan âlimler, Medine'nin kuzeyinde ve güneyinde bu isimde dağlar bulunduğunu tahkik etmişler ve böylece asıl vehmin "Medine'de Ayr ve Sevr adında dağlar bulunmadığı" iddiasında olduğunu ortaya koymuşlardır.⁵⁸ Rif'at Fevzî konuya dair İbn Hacer, Semhûdî ve M. Fuâd Abdülbâkî'den alıntılar yapmaktadır.

Yine son dönemde yapılan bazı çalışmalarda da Medine'de Sevr adında bir dağın bulunduğu haritalar üzerinde ortaya konmaya çalışılmış, bugün Uhud'un arkasında kalan dağın isminin Sevr olduğu belirtilmiştir.⁵⁹

Coğrafi kaynaklar ve şerhlerde verilen bilgilerden hareketle şunları söylemek mümkündür: Tenkitler kısmında görüleceği üzere Mus'ab ez-Zübeyrî ve açıkça belirtilmeyen bazı adlar haricinde rivayette Ayr'ın zikredilmesinde herhangi bir problem yoktur; coğrafi kaynakların verdiği bilgiler de rivayetin bu kısmını destekler. Genel kaynaklar ısrarla Mekke'de Hz. Peygamber'in hicret esnasında Hz. Ebû Bekir ile sığındığı Sevr dağından bahsetmekteyken, Medine özelinde kaleme alınmış kaynaklar ve bir kısım şerhler, Medine'de de Uhud dağının arka tarafında, Sevr adında küçük, meşhur olmamış bir dağın varlığından söz etmektedir.

56 Müslim, "Hac", 467 (II, 431-34, dn. 4).

57 Ağırakça, "Âir", s. 200-1.

58 Rif'at Fevzî, *Sahîfe*, s. 27.

59 Mekke'de ve Medine'de Sevr adında dağlar bulunduğuna dair bk. Şürrâb, *el-Meâlimü'l-esîre*, s. 84; Medine haritası için ayrıca bk. s. 39. Sevr'in Mekke'de bir mağara, Medine'de Uhud'un arkasında bir dağ olduğuna dair fotoğraf ve haritalar için bk. Şevki Ebû Halil, *Atlasü'l-hadisî'n-nebevî*, s. 109 (Ayr için bk. s. 280); ayrıca bk. Özben, *Hadislerde Geçen Yer İsimleri*, s. 82 (Ayr için bk. s. 76); Örenç, *Hadislerde Kutsal Mekân Algısı*, s. 339-40.

Erken dönem ve nispeten geç dönemde kaleme alınmış *genel nitelikli coğrafi kaynaklarda* Sevr'in Medine'de bulunduğu bilgisi yer almamasına mukabil daha geç tarihli *Medine özelindeki kaynaklarda* ve şerhlerde bu yönde mâlûmatın bulunması dikkat çekmektedir. Ayrıca Medine özelinde erken dönemde kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış çalışmalardan İbn Şebbe'nin *Târih*'inde de Medine'deki Sevr dağının herhangi bir şekilde söz konusu edilmemesi ilk bakışta bir problem arz etmektedir.⁶⁰ Bu noktada pek çok kaynakta yer alan söz konusu hadisin muhtevassından hareketle Medine'de bu adda bir dağın varlığına kanaat getirildiği söylenebilir. Ancak ilk dönemde yazılan coğrafya kaynaklarının konuları genel olarak ele aldığı, daha sonraki Medine'ye özel eserlerde konunun uzmanlarınca detaylı olarak işlendiği, İbn Şebbe'nin *Târih*'inde de esasında Medine'nin haremliğinin hiç söz konusu edilmediği dikkate alındığında bu konudaki ışkalin ortadan kalkacağı söylenebilir. Ayrıca verilen bilgilerde dağın bizzat müşahede edildiği vurgusu da dikkat çekmektedir. Genel nitelikli kaynakların tenkitlere atıfta bulunmakla yetinmeleri onların da Ebû Ubeyd ve diğer âlimlere tâbi olarak bu kaniya vardıklarını düşündürmektedir.

Anlaşılan o ki Medine'de Sevr adında bir dağı bazı Medineliler ile birlikte başta Ebû Ubeyd olmak üzere bir kısım âlime gizli kalmıştır. Bu noktada Sevr dağının -hicret gibi müslümanlar için çok mühim bir olay sırasında adının geçmesinin etkisiyle de- Mekke'de şöret bulmuş olmasının, tenkitte bulunan Ebû Ubeyd ve diğer âlimleri yanıltmış olabileceği düşünülebilir. Aynı zamanda Uhud'un da yine etrafında cereyan eden bir savaş sebebiyle ayrıca şöret bulmuş olması, zaten küçük olduğu belirtilen Sevr'i gölgelemiş olabilir.

Rivayete yöneltilen tenkitlerin bir kısmında Sevr yerine Uhud önerilmekte, rivayetin aslının Ayr-Uhud olduğu söylenmektedir. Medine'nin haremliği ile ilgili rivayetlerin bir kısmında Uhud'un söz konusu edilmesi, yani Hz. Peygamber'in Uhud'a bakarak ona ve Uhud ehline övgüde bulunmasının

60 İbn Zebâle'ye (ö. 199/814'ten sonra) *Ahbârü'l-Medîne* adında bir eser izâfe edilir. Günümüze ulaşmamış olan bu eser yeniden inşa suretiyle neşredilmiştir (Medine 2003). Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*'da ondan çokça alıntı yapar. Medine'deki Sevr dağı ile ilgili olarak İbn Zebâle'ye herhangi bir atıfta bulunmadığı gibi onun Medine'nin haremliği hususunda Ayr-Uhud rivayetine yer verdiğini belirtir (I, 93). İbn Zebâle, Medine'nin haremliğine işaret eden muhtelif rivayetler nakletmekle birlikte (bk. *Ahbârü'l-Medîne*, s. 188-91), atıflardan anlaşıldığı kadarıyla sahife rivayetine yer vermemiştir. Bu durum, söz konusu eserde de Medine'deki Sevr dağının söz konusu edilmediği ileri sürülerek, ilk anda bir problem olarak nitelendirilebilecekse de eserin tamamının günümüze ulaşmamış olması sebebiyle kesin bir netice elde etmek mümkün değildir.

peşinden Medine'nin iki taşılığı arasını harem kıldığını belirtmesi, adı geçen âlimleri bu şekilde bir tenkide yöneltmiş olabilir.⁶¹

Medine'de küçük de olsa Sevr isminde bir dağ olduğu ifade edilmekle birlikte Buhârî hariç bütün hadis kaynaklarında Ayr-Sevr şeklinde geçen bu rivayete, Sevr üzerinden eleştiriler yöneltmiştir. Bunun neticesinde hadis bazı zorlama yorumlara tâbi tutulmuştur. Fakat mesele bununla sınırla kalmamıştır. Birazdan aktaracağımız açıklamalarda da görüleceği üzere, eleştiriler başta Buhârî olmak üzere hadisçilerin bu hadise yaklaşımını etkilemiş, rivayetin Ayr-Sevr şekliyle hatalı olduğunu düşünenler hadis üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmuş ya da bulunmakla itham edilmiştir.

Rivayet bağlamında ortaya atılan tenkitlerin “rivayete yöneltilen tenkitler” ve “rivayete yöneltilen tenkitlerin bir sonucu olarak hadisin râvilerine, Buhârî'ye ve *el-Câmi'us-sahîh* müstensihlerine yöneltilen tenkitler” olmak üzere iki grupta incelenmesi mümkündür. Burada önce rivayete yöneltilen eleştiriler, ardından bu eleştirilerin sebep olduğu tasarruflar ya da tasarruf iddiaları ele alınacaktır.

Rivayete Yöneltilen Tenkitler

Kaynaklarda rivayete yöneltilen tenkitler bağlamında tespit edebildiğimiz en erken eleştiri, meşhur dilci Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) aittir. Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadîs* isimli eserinde, Resûlullah'ın Medine'yi iki taşlık arası harem kıldığını dair söz konusu hadisinde geçen “lâbe” kelimesini açıkladıktan sonra, “Başka bir hadiste Resûlullah, Ayr ile Sevr arasını harem kılmıştır” der ve ardından şu açıklamalarda bulunur:

Bu hadis Iraklı râvilerin rivayet ettiği bir hadistir. Medineliler, Medine'de “Sevr” denilen bir dağ bilmez. Sevr Mekke'dedir. Anlaşılan o ki hadisin aslı “Ayr'dan Uhud'a kadar” şeklinde olmalıdır. Ben Medineliler'e Sevr'i sordum, onu bilemediler. Bu hadis Iraklılar'ın rivayetidir. Medineliler Sevr'i bilmez. “Sevr, Mekke'dedir” demişlerdir. Ayr'ın ise Medine'de olduğu mâlumdur, ben de onu gördüm.⁶²

Ebû Ubeyd hadiste Sevr'in zikredilmesini problemlili görür. Medine'nin yerlilerinin, şehirlerinde bu isimde bir dağı bilmediklerini bizzat kendilerine

61 Yine Hz. Peygamber'in Uhud ve Ayr dağlarını birlikte zikrettiği bir diğer rivayette, “Uhud bizi sever biz de Uhud'u severiz ve o cennet kapılarından bir kapı üzerindedir. Ayr ise bize buğzeder biz de ona buğzederiz ve o cehennem kapılarından bir kapı üzerindedir” buyurduğu nakledilir (Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, VI, 315).

62 Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadîs*, I, 189.

sorarak teyit ettiğini belirten Ebû Ubeyd, rivayeti nakleden râvilerin Iraklı olduklarını söyler,⁶³ dolayısıyla onların Medine'nin coğrafi yapısını Medine'nin sakinleri gibi bilemeyeceğini gerekçe göstererek hadisi tenkit eder. Daha sonra rivayete yöneltilen diğer tenkitlerin ve rivayet üzerinde vuku bulduğu iddia edilen bütün tasarrufların sebebi -Ebû Ubeyd haricinde ortaya atılmış eleştirilerin de etkili olma ihtimali ile birlikte- Ebû Ubeyd'in bu açıklamaları olabilir.

Erken tenkitlerden bir diğeri Ebû Ubeyd'in muasırı nesep âlimi Muş'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851) tarafından dile getirilmiştir. Kaynaklar Muş'ab'ın, "Medine'de Ayr ve Sevr diye bir dağ bulunmadığını" ileri sürdüğünü kaydeder.⁶⁴ Yeğeni Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870), Medine'de Âir adında bir dağın varlığından bahsederken, Muş'ab, "ne Ayr ne Âir ne de Sevr adında bir dağın Medine'de mevcut olduğu" görüşündedir.⁶⁵ Burada, asıl meselenin "Sevr" ibaresi üzerinde dönmesine rağmen "Ayr"ın zikredilmesinin de problem olarak görülmesi dikkati çeker.

İbn Battâl (ö. 449/1057), Buhârî şerhinde Ebû Ubeyd ile birlikte Taberî'den (ö. 310/923), bir grup Medinelî'nin, Medine'de Sevr adında bir dağ bilmediklerini nakleder.⁶⁶ Her ne kadar Taberî'nin konuya dair net ifadelerini tespit edemesek de o da erken dönemde rivayete tenkit yönelten isimler arasında değerlendirilebilir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) Muş'ab ez-Zübeyrî'ye ilâveten başka âlimlerin de bu iki dağın Medine'de olduğunu inkâr ettiklerini bildirir. Ancak herhangi bir isim vermez.⁶⁷

Rivayetin aslının "Ayr'dan Uhud'a" şeklinde olması gerektiğini söyleyen Ebû Ubeyd, bu görüşünde yalnız değildir. Hattâbî (ö. 388/998) Ebû Dâvud şerhinde konuyla ilgili olarak, "Bazı âlimler Ehl-i Medine'nin Medine'de Sevr diye bir dağ bilmediklerini, Sevr'in Mekke'de olduğunu ve hadisin aslının

63 Ebû Ubeyd bu hadisi isnatsız tahrîç etmektedir. Sınırı Ayr ve Sevr olarak belirten rivayetlerin neredeyse tamamının isnadı "A'meş → İbrâhim et-Teymî → babası (Yezîd b. Şerik et-Teymî) → Ali" şeklinde, tamamen Iraklı (Kûfe) isimlerden oluşur. Ebû Ubeyd, Iraklı Ebû Muâviye ed-Darîr (ö. 195/810) kanalıyla eserlerinde pek çok rivayete yer vermektedir. O, aynı zamanda bu rivayeti A'meş'ten alan râviler arasında da yer almaktadır. Ebû Ubeyd'in A'meş'in hadislerine çoğunlukla Ebû Muâviye aracılığı ile ulaşması, burada rivayeti nispet ettiği Iraklı râvi grubunun da Ebû Muâviye vasıtası ile aynı isimler olabileceğini düşündürmektedir.

64 "Resûlullah'ın böyle buyurduğu nakledilmiştir ancak Medine'de Ayr ve Sevr diye bir dağ yoktur. Bu hadisin mânasını en iyi Allah bilir" ifadeleri için bk. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 348; ayrıca bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, IV, 489; Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 143.

65 İbn Kurkûl, *Metâliu'l-envâr*, V, 66.

66 İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, IV, 537.

67 Kâdî İyâz, *İkmâl*, IV, 489.

'Ayr'dan Uhud'a' şeklinde olması gerektiğini ileri sürdüler" der.⁶⁸ Mâlikî fakih ve hadisçi Mâzerî ise (ö. 536/1141) isim vermeden, bazı âlimlerin, Sevr'in râviden kaynaklanan bir hata olduğu ve doğrusunun Uhud olacağı şeklinde görüş belirttiklerini söyler.⁶⁹ Her iki âlim de muhtemelen Ebû Ubeyd'e işaret etmektedirler. Ebû Ubeyd'le hemfikir olan bir isim ise Hâzîmî'dir (ö. 584/1188). O, konuyla ilgili olarak "Ayr Medine'de bir dağdır. Bir hadiste Allah resulü Ayr ile Uhud arasını harem kılmıştır. Bu rivayet sahihtir. İfadenin 'ilâ Sevr' olduğu söylenmişse de, bunun bir anlamı yoktur" demektedir.⁷⁰

Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli (ö. 581/1185) İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre'si* üzerine kaleme aldığı şerh çalışmasında, "Medine, Ayr-Sevr arası harem bölgedir" hadisinde vehim bulunduğunu, Çünkü Sevr'in Mekke'de bir dağ olduğunu söyler. Ona göre çoğunluğun nezdinde hadisin lafzı "ما بين عير الي كذا" şeklindedir.⁷¹

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *Câmiu'l-usûl*'de Medine topraklarında bu isimde bir dağ olmadığını fakat hadisin Ayr-Sevr şeklinde geldiğini söyler. Bazı âlimlerin "hadisin Ayr-Uhud şeklinde olması umulur, râvilerin tahrifine uğramıştır" dediklerini de nakleder.⁷² Aynı eserinde bir başka yerde hadisin Ayr-Uhud şeklinde olabileceğini dile getirir.⁷³ *en-Nihâye*'de ise Mekke'deki Sevr dağına işaret ettikten sonra, az da olsa rivayetlerin bir kısmının Ayr-Uhud şeklinde nakledildiğini, rivayetlerin çoğu Sevr olarak gelse ve böyle meşhur olsa da bunun râvi hatası olduğunu söyler.⁷⁴

Ayr'ın Medine'de bir dağ olduğunu belirten Kastallânî (ö. 923/1517), Ebû Ubeyd tarafından rivayetteki Sevr ibaresine yöneltilmiş tenkidi aktarır.⁷⁵ İkinci sınırın "kezâ" olarak geldiği rivayetler yanında Sevr ve Uhud şeklinde nakledilen rivayetlere dikkat çeker ve Uhud'un Medine'de Sevr'in ise Mekke'de olması hasebiyle Uhud rivayetinin tercih edildiğini belirtir. Bazılarının bunu râvinin hatası olarak açıkladığına, bazılarının da Ayr-Sevr rivayetine farklı yorumlar getirdiklerine işaret eder.⁷⁶ Enes

68 Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, II, 223.

69 Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 117; Kâdî İyâz, *İkmâl*, IV, 489.

70 Hâzîmî, *el-Emâkin*, s. 703; aynı rivayet için bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, III, 83. Nevevî, *el-Minhâc*'da Ebû Ubeyd ve Hâzîmî ile ismini vermediği başka âlimlerin de Ayr-Uhud görüşünde olduklarını kaydeder (IX, 143).

71 Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, IV, 134.

72 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, VIII, 26.

73 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, IX, 305.

74 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 226.

75 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, III, 328-39.

76 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 243.

b. Mâlik'ten gelen, "Biz Uhud'u severiz..." rivayetindeki iki dağı, "Ayr ve Uhud" olarak açıklayan Kastallânî, Sevr rivayetinin, Sevr dağının Mekke'de bulunması sebebiyle müşkil kabul edildiğini söylese de "Medine'de de Sevr adında bir dağ olduğuna dair görüş, sika râviler vehimle suçlanamayacağı için evlâdır" der.⁷⁷

Buraya kadar zikrettiğimiz tenkitlerde şu hususlar öne çıkmaktadır: Bazı âlimler bu rivayette Sevr'in zikredilmesini problemlili görüp hadisin aslının, sahih olan halinin "Ayr'dan Uhud'a" şeklinde olacağını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Ayr ifadesinde de problem olduğu gerekçesiyle rivayete tenkit yöneltmiştir. Bu eleştirilerde hareket noktası Medine'de Sevr diye bir dağ özellikle Medine halkının bilmediğidir. Eleştiriler hadisi nakleden râvilerin bu Sevr kısmında vehimde buldukları üzerinde yoğunlaşır.

Burada dikkat çeken husus bu âlimlerden bazılarının Sevr yerine Uhud ismini önermeleri, rivayetin bu şeklinin sahih olduğunu ileri sürmeleridir. Ancak Medine'nin haremliğine işaret eden rivayetler içerisinde sadece Abdullah b. Selâm'dan (ö. 43/663-4) gelen rivayette Uhud'a işaret edildiği, sahife rivayetinin ve diğer rivayetlerin hiçbir tarikinde Uhud'un söz konusu edilmediği görülmektedir.⁷⁸

Görebildiğimiz kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'i ile muahhar bazı kaynaklarda,⁷⁹ Abdullah b. Selâm'dan gelen bir haberde, ikinci sınır için "Uhud dağı" bilgisi mevcuttur.⁸⁰ Buhârî de *et-Târihu'l-kebir*'inde Abdullah b. Selâm'ın biyografisinde söz konusu rivayete yer verir.⁸¹ Rivayet şöyledir:

Abdullah b. Selâm'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Medine Ayr'dan Uhud'a kadar harem bölgedir. Resûlullah onu harem kılmıştır. Ben onun tek bir ağacını kesmem, kuşunu avlamam."

Rivayet Abdullah b. Selâm'dan "Muhammed b. Ebû Yahya el-Eslemî → Ubeydullah b. Huneys el-Gifârî" kanalıyla nakledilmekte ve Fudayl b.

77 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 231 (القول بأن بالمدينة أيضًا جبلًا اسمه ثور أولى لما فيه من عدم توهيم) (الثقات).

78 İbn Asâkir'in *Târihu Medineti Dimaşk* adlı eserinde "مَا بَيْنَ عَيْرِ، الْيَ بَدْرَ" şeklinde Uhud ve Sevr yerine Bedir'den bahsedilir (XLII, 396). İbn Asâkir'in rivayeti aldığı isnatta ki râvilerden Ebû Ya'lâ kendi eserinde bu rivayete "Ayr-Sevr" şeklinde yer vermiştir (*el-Müsned*, I, 228). Dolayısıyla burada bir tashiften bahsedilebilir ya da bir tahkik hatası düşünülebilir.

79 Meselâ bk. Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâre*, IX, 458.

80 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIX, 197; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XIII, 170.

81 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 18-19.

Süleyman'dan itibaren dağılım göstermektedir. Hadisin kendisinden üç farklı kola ayrıldığı Fudayl b. Süleyman (ö. 186/801), İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ında zikredilmesi⁸² dışında münekkitler tarafından tenkit edilmiş bir râvidir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) "leyse bi-sika", Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) "leyyinü'l-hadis", Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) "yüktebü hadisüh leyse bi'l-kavî" ve Nesâî (ö. 303/915) "leyse bi'l-kavî" değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Ayrıca İbn Hacer münkerü'l-hadis olarak nitelendiğinden ve münker hadisleri bulunduğuundan bahseder.⁸³

Yine İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ında yer verdiği⁸⁴ hadisin bir diğer râvisi Ubeydullah b. Huneys el-Gifârî, Medineli olması sebebiyle ayrıca bir öne mi haiz olmakla birlikte, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) "metrûk" olarak nitelmesi haricinde hakkında kaynaklarda herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır.⁸⁵

Belâzürî (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân*'ında "Ebû Mes'ûd el-Kattât → İbn Ebû Yahyâ el-Medenî → Ca'fer b. Muhammed → babası (Muhammed el-Bâkır; Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib)" isnadıyla Resûlullah'ın Uhud veAyr arasını harem kıldığına dair bir rivayet nakleder.⁸⁶ Ancak bu rivayetin isnadında kopukluk bulunmaktadır. Zira Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) Hz. Peygamber'e yetişememiş olup onunla arasında en az bir râvi daha bulunmalıdır.

Bunlardan hareketle ikinci sınırı Uhud olarak veren rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği anlaşılmaktadır. Rivayetin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i istisna edilirse nispeten geç döneme ait Taberânî'nin *el-Mu'cem*'i ile birlikte hadis kaynağı vasfı taşımayan eserlerde yer alması da bu ihtiyatı destekler.

Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği rivayette ikinci sınır Uhud şeklindedir. Ancak burada ilk sınırın müphem olarak bulunması (ما بين كذا و أحد) ayrıca dikkat çekmektedir.

82 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 316.

83 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 292.

84 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 67.

85 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 353.

86 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 18.

Tenkitlelerin Rivayet Üzerindeki Yansımaları

Rivayeti Sevr dağının Medine’de bulunmadığı gerekçesiyle tenkit eden âlimlerin bu eleştirilerinin hadisi rivayet eden râvileri, eserine alan musannifleri ve şerhini konu edinen şârihleri etkilediği, sonuçta rivayetin bazı zorlama yorumlara tâbi tutulduğu görülmektedir. Daha dikkat çeken râvilerin veya musanniflerin hadisin metnine müdahalede bulunmak durumunda kalmaları veya bununla itham edilmeleridir. Çalışmanın bu bölümünde söz konusu eleştirilerin rivayet üzerindeki yansımaları tetkik edilmeye çalışılacaktır.

Rivayetin Ayr-Sevr şeklinin doğru olacağı ihtimalinden hareket eden bazı şârihler coğrafi kaynakların verdiği bilgilerden ve rivayete yöneltilen eleştirilerden sonra, farklı yorumlar getirme çabasına girmişlerdir. Buna göre rivayette geçen her iki dağ da esasında Mekke’de bulunmakta, Hz. Peygamber de bu noktada Mekke’de bu iki dağ arası kadar mesafenin Medine’de de harem bölgesi olduğunu söylemek istemiş olmaktadır.⁸⁷ Ya da Mekke’de Ayr dağı ile Sevr dağı arasını harem kıldığı gibi Medine’yi de harem kıldığını belirtmektedir.⁸⁸ Bir diğer yorum da Hz. Peygamber’in Medine’nin etrafındaki iki dağı mecazen Ayr ve Sevr diye isimlendirdiğidir.⁸⁹ Mekke’deki Sevr’den Medine’deki Ayr’a kadar harem olduğu şeklinde yorumlandığı da söylenmiştir.⁹⁰

İlgili kısımdaki söz konusu farklılıkları, hadisin râvilerinin vehmi, hatırlayamaması gibi sebeplerle açıklayan âlimler bulunmakla birlikte daha ilginç olan, bunun hadisin râvilerince veya ilgili rivayetleri eserine alan müelliflerce kasten yapıldığının ifade edilmesidir.⁹¹ Öyle ki bununla itham edilen Buhârî’nin râvileridir ve hatta bizzat Buhârî’nin kendisidir.⁹² Bu eleştirile-

87 İbn Kudâme, *el-Mugni*, III, 324; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemül-büldân*, II, 87; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, I, 93.

88 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemül-büldân*, II, 87.

89 İbn Kudâme, *el-Mugni*, III, 324; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, I, 93.

90 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemül-büldân*, II, 87; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, I, 93.

91 Hadis metinlerinde tebdil, takdim, tehir, tashif, tahrif türünden râviler tarafından meydana gelen değişikliklere fazlaca örnek bulmak mümkündür. Burada söz konusu olan ise kasıtlı bir müdahaledir (daha geniş bilgi için bk. Şeref Mahmûd el-Kudât, *Esbâbü teaddüdîr-rivâyât fi’l-hadis’in-nebeviyyi’ş-şerîf*, Amman: Dârü’l-furkân, 1985; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009).

92 Buhârî’ye yöneltilmiş benzer bir tenkit için bk. Erul, “Tasarrufâtür-ruvât”, s. 204. Ancak burada, söz konusu rivayette ayakların meshi yanında yüz ve dirseklerin de meshedilmesinden bahsedilmesinin rağmen bu detay üzerinde durulmaması (söz gelimi Tahâvî, buradaki meshin “yıkamak” olduğu kanaatindedir. *Şerhu meâni’l-âsâr*, I, 34); İbn Ebû Şeybe’nin *el-Musannef*’inde kısa olarak nakledilen rivayetin aynı isnatla Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde uzadığı iddia edilirken İbn Ebû Şeybe’deki uzun

ri “hadisin râvilerine”, “Buhârî’ye” ve “Buhârî’den *el-Câmiu’s-sahîh*’ini alan râvilere, kitabını kopya eden müstensihlere dolayısıyla nüshalara” yönelik eleştiriler olmak üzere üç grupta incelemek mümkündür.

Bazı âlimler konuya, hadisin metnine kasıtlı bir müdahaleden ziyade râvilerin zabt kusuru açısından yaklaşmışlardır. Buna göre rivayette, tenkitler neticesinde bir tebdil değil râvilerin unutulması, ezberleyememesi, hatırlayamaması ve dolayısıyla bu ikinci sınırı “kezâ” olarak ifade etmeleri şeklinde bir zabt kusuru söz konusudur. Söz gelimi “Medine şehri Ayr-Sevr arası harem bölgedir” hadisinde vehim bulunduğu kanaatinde olan Süheylî, çoğunluğun hadisi “ما بين عير الى كذا” lafzıyla rivayet ettiğini, râvinin hadiste geçen yerin ismini unutup onu “كذا” ile müphem hale getirdiğini ifade etmektedir.⁹³ Süheylî’ye göre çoğu râvinin, hadisi müphem olarak rivayet etmesinin sebebi râvilerin unutulmasıdır. Ancak görüleceği üzere onun meseleyi râvilerin unutkanlığı ile açıklaması isabetli değildir. Ayrıca Süheylî’nin ilk iddiasının aksine rivayetlerin büyük kısmı Sevr şeklinde açık olarak kayıtlıdır.

Hadis hakkında ortaya atılan tenkitlerin büyük bir kısmında ise “metne kasıtlı müdahale edildiği” iddiası söz konusudur. Buna göre ilk olarak hadisi rivayet eden râvilerin, eleştirilerin etkisinde kalıp, kasıtlı olarak hadisin metnine müdahil oldukları, hatalı olduğunu düşündükleri Sevr’i ya “kezâ” şeklinde müphem hale getirdikleri ya Sevr’in üzerine çizgi çektikleri ya da yerini boş bıraktıkları ifade edilir.⁹⁴ İlâve olarak ikinci sınırın “Uhud” olarak kaydedildiği ancak birinci sınırın yani Ayr’in müphem zikredildiği, Ahmed b. Hanbel rivayeti için, Ayr’a yöneltilen tenkitlerin bir neticesi olarak benzer bir tasarruftan bahsedilebilir. Kâdî İyâz *İkmâlü’l-Mu’lim*’de şöyle der:

rivayetin (I, 16) gözden kaçırılması ve rivayetlerin isnat şeması çizilerek tasarrufun hangi râviden kaynaklanabileceği tetkik edilmeden müdahalenin Buhârî’ye mâl edilmesi (İbn Hacer ve Aynî tasarrufun, Buhârî’nin hadisi aldığı Âdem b. Ebû İyâs’tan kaynaklandığı kanaatinde dirler. *Fethu’l-bârî*, X, 82; *Umdetü’l-kârî*, XXI, 193) problem olarak gözükmektedir.

93 Süheylî, *er-Ravzü’l-ünüf*, IV, 134.

94 Bu yönde ifadeler için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, II, 87; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ’*, I, 92-3. Dil ve gramer yönünden hatalı nakledildiği düşünülen rivayetler karşısında takınılacak tavrın nasıl olacağı hususu ihtilâflıdır. İştirildiği gibi nakledileceğini söyleyenler yanında (Hatîb, *el-Kifâye*, I, 416-20) düzeltilerek rivayet edilmesi gerektiğini savunanlar da vardır (Hatîb, *el-Kifâye*, I, 428-33). Hatîb el-Bağdâdî, lahnın ıslahının câiz olduğu hususunda icmâ olduğunu belirtir (ayrıca bk. İbn Abdülber, *Câmi’*, s. 108-12; Kâdî İyâz, *el-İlmâ’*, s. 183-6; Polat, *Metin Tenkidi*, s. 95-99). Bunların yanında bu tür hadislerin rivayet edilmemesi ya da mânanın dikkate alınması, mânaya tesir ediyorsa o takdirde düzeltme yapılması gerektiği şeklinde farklı görüşler de ileri sürülmüştür (konuya dair görüşler için bk. İfrenî, *Fethu’l-mugîs*, s. 26-31; Şehrî, *Lahnü’r-ruvât*, s. 23-37).

“Ayr” ve “Sevr” adları bir başka hadiste “kezâ kezâ” olarak gelmiştir. a) Ya râvileri bu iki ismi zabt edemedi. b) Ya da Mus’ab ez-Zübeyrî ve başka âlimlerin bu iki kelimeyi inkârlarından dolayı onları “kezâ” şeklinde ifade ettiler...”⁹⁵

Kādî İyâz bu ilk ifadeleriyle bağlamı ve isnadı farklı olan Enes b. Mâlik rivayetlerini de meselenin içine katmış olmaktadır.⁹⁶ Ancak anlaşıldığı kadarıyla Enes b. Mâlik’ten gelen rivayetler söz konusu problemin kapsamına girmemektedir. Bu rivayetlerin bizzat Enes b. Mâlik’ten, kendisine yöneltilen soruya cevaben, müphem olarak nakledildiğini düşünmekteyiz.

Her ne kadar sahîfe rivayeti için dile getirilmese de Kādî İyâz rivayette meydana gelen değişikliğin iki sebebi olabileceğini söyler: Birincisi, Süheylî’nin de işaret ettiği gibi, hadisin râvilerinin her iki sınırı hıfz edemesidir. Diğeri ise hadisin râvilerinin ilgili kısımda tenkitlerin etkisinde kalarak tasarrufta bulunmalarıdır. Böylece râvilere yönelik ilk kasıtlı müdahale eleştirisi Kādî İyâz’dan gelmiş olmaktadır.

Her iki ismin müphem olarak zikredildiği rivayetler hakkında, râvilerin zabt açısından kusurlu olabilme durumlarına ilâveten, bazı âlimler tarafından ileri sürülen, “hem Ayr’ın hem de Sevr’in Medine’de olmadığı” yönündeki ifadelerin etkili olduğunu belirten Kādî İyâz, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’indeki sadece Sevr’in açık olarak kaydedildiği, ikinci ismin müphem geldiği sahîfe rivayetleri için ise şunları söyler:

Buhârî’nin kitabındaki râvilerin çoğu “Ayr”ı zikretmiş, “Sevr’e gelince, onun bu hadiste zikredilmesinin hatalı olduğunu düşündükleri için, onlardan kimi bunu ya “kezâ” şeklinde rivayet etmiş ya da yerini boş bırakmıştır.⁹⁷

Kādî İyâz’ın müphem bırakmaktan ziyade Buhârî râvilerinin rivayetteki ikinci adın yerini boş bıraktıkları şeklindeki açıklaması dikkat çekicidir. Halbuki *el-Câmiu’s-sahîh*’te böyle bir durum söz konusu değildir.

Bunun yanında bizzat Buhârî’nin kendisinin de eleştirilerin etkisinde kalarak hadiste ikinci sınırın yerini boş bıraktığı ifade edilmiştir. İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284) Buhârî’nin bab başlıkları üzerine kaleme aldığı çalışmasında şöyle der:

95 Kādî İyâz, *İkmâl*, IV, 489; ayrıca bk. Kādî İyâz, *Meşâriku’l-envâr*, I, 136.

96 Sehârenpûrî de (ö. 1927) bu rivayetleri bahse dahil etmektedir (*Bezlül-mechûd*, IX, 386).

97 Kādî İyâz, *İkmâl*, IV, 489.

el-Câmiu's-sahîh'in temel nüshalarında (*ümmehât*) “min Ayr ilâ...” olarak, sonu boş bırakılmış bir şekilde, vâki olan bu ifade, bir başka tarikten “min Ayr ilâ Sevr” şeklinde gelmiştir. Görünen o ki Buhârî, Medine ehlinin Medine’de Sevr adında bir dağ bulunduğunu inkâr etmesinden hareket ederek, bunu (yani Sevr kelimesi) kasten düşürmüştür... Buhârî’nin nez-dinde onun vehim olduğu düşüncesi ortaya çıkınca onu ıskat etmiş, hadisin geri kalanını zikretmiştir...⁹⁸

İbnü’l-Müneyyir’in eleştirisinin dikkat çeken yönü, doğrudan Buhârî’ye yönelik olması ve bunu kasıtlı olarak yaptığını düşünmesidir. Buna göre Buhârî, rivayete yöneltilen eleştirilerin etkisinde kalmış ancak senedini güvenilir bulduğu bu hadisi eserine almaktan da geri durmamıştır. Bunu yaparken de hadiste şüpheli gördüğü yeri boş bırakmıştır. Kâdî İyâz boş bırakma eylemini Buhârî’nin hadisi aldığı râvilere izâfe ederken İbnü’l-Müneyyir Buhârî’ye atfetmektedir.

Bir yeri boş bırakma ve daha sonra tekrar dönüp o yeri doldurma tavrı Buhârî’nin eserini yazarken başvurduğu yollardan biridir. Diğer taraftan Buhârî’nin eserini tamamlayamadığı, müsvedde halinde bıraktığı,⁹⁹ daha sonra tekrar dönüp doldurmak üzere boşluklar bıraktığı ancak bunlara fırsat bulamadığı da ileri sürülmüştür.¹⁰⁰ Bu açıdan Buhârî’nin tenkide uğramış olan bu rivayeti eserine aldığı ancak bunu yaparken şüpheli olan ikinci sınırın yerini boş bıraktığı düşünülebilir. Ancak burada karşımıza ikinci sınırın “كنا” şeklinde mervî olduğu rivayetler yanında, *el-Câmiu's-sahîh*’te açıkça “Sevr” olarak kayıtlı tek rivayet çıkacaktır. Buhârî’de söz konusu rivayet beş yerde nakledilmektedir. “Yüninî nüshası esas alınarak neşredilmiş Buhârî baskılarında” sadece “Ferâiz” bölümündeki rivayette ikinci sınır “Sevr” olarak kayıtlıdır. Diğer rivayetlerde ise “kezâ” şeklinde müphemdir.

Bir rivayette geçen biraz müstehcen bir kelimenin yerinin Buhârî tarafından boş bırakıldığı ve daha sonra müstensihler tarafından doldurulduğu belirtilmiştir.¹⁰¹ Buradan hareketle Buhârî’nin ilgili kısımdaki boş bırakma ey-

98 İbnü’l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, s. 153.

99 Buhârî şârihlerinden Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 435/1044) onun son düzeltmeleri (tehzib) yapmadığını söyler (*el-Muhtasarü'n-nasîh*, I, 150); (Buhârî’nin, eserini müsvedde olarak bıraktığı yönündeki bir başka ifade için bk. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, I, 23-24; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 170-71). Kastallânî burada tam aksi görüştedir ve eserde görülen düzensizliklerin daha sonraki rivayetlerden kaynaklandığını söylemektedir.

100 Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, s. 69.

101 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 189-90; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 34; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 191.

leminin müstensihlere, daha sonraki râvilere metne müdahale etme imkânı verdiği, dolayısıyla Sevr olarak kayıtlı tek rivayetin de bundan kaynaklandığı düşünülebilir. Bu konuyu biraz ileriye bırakarak müstensihlere varmadan, hadisi rivayet eden râvilerin (ve eserine alan musanniflerin) rivayet üzerinde bir tasarrufunun olup olmadığını tespit etmek için söz konusu hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilerek incelenmesi gerekmektedir.

İbn Hacer, şerhinde daha önce herhangi bir âlime nispet etmeden naklettiği,¹⁰² “Buhârî, vehim olduğunu düşündüğü için bilerek Sevr’i müphem bırakmıştır” ifadelerini, bu sefer, şerhinde de istifade ettiği Buhârî şârihi İbnü’t-Tîn es-Sefâkusî’ye (ö. 611/1214)¹⁰³ atfen verir:

“Buhârî, hata olduğunu düşündüğü için bunu (ipham etmeyi) kasten yapmıştır” sözüne gelince, bu olsa olsa İbnü’t-Tîn’in hatasıdır. Bu ifadeyi Buhârî’nin râvilerinin bir kısmı müphem olarak nakletmiştir. Buhârî ise “Cizye” bölümünde bu hadise yer vermiş ve Sevr’i de açıkça zikretmiştir.¹⁰⁴

İbnü’t-Tîn Buhârî’nin kasıtlı bir müdahalesinden bahsederken, İbn Hacer ise burada eleştirilmesi gerekenin Buhârî değil, hadisin senedindeki râviler olduğunu söyler, ancak herhangi bir râviye işaret etmez. Ona göre Buhârî, hadisi işittiği gibi nakletmiştir.

Kâdî İyâz ve İbn Hacer gibi isimler tarafından hadisin râvilerine yöneltilen *ikinci sınırı zabt edememe* ve *tenkitlerden etkilenerek bu ikinci sınır üzerinde tasarrufta bulunma* şeklindeki değerlendirmelerin hadisin isnat şeması üzerinden tetkiki yapılmalıdır. Burada nüsha farklarına geçmeden önce Hz. Ali’den gelen sahife rivayetinin -Medine’nin haremliğine temas eden tariklerinin- isnat şeması verilerek metindeki olası tasarrufların izleri sürülmeye, bahis mevzuu tenkide dayanak teşkil eden farklılıkların hadisin râvilerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı veya hangi râviden kaynaklandığı tespit edilmeye çalışılacaktır (isnat şeması için bk. EK-2).¹⁰⁵

102 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 98.

103 Hakkında bk. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü’n-nûr*, I, 242.

104 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 99.

105 Tablo hazırlanırken Yünîni nüshasına göre neşredilmiş *Sahih-i Buhârî* baskıları esas alınmıştır.

EK-2'deki şemada görüldüğü üzere söz konusu rivayet Hz. Ali'den beş râvi vasıtasıyla nakledilmektedir. Hâris b. Süveyd,¹⁰⁶ Ebû Hassân, Mâlik el-Eşter¹⁰⁷ ve Ebû Cuhayfe¹⁰⁸ tariklerinde herhangi bir dağılım göstermemektedir. Rivayet “İbrâhim et-Teymî → Yezîd b. Şerîk” aracılığı ile A'meşe gelmekte, A'meş'ten itibaren talebeleri vasıtasıyla farklı pek çok tarike ayrılmaktadır.

İkinci sınırın müphem bıraktığı rivayetler sadece Buhârî tarafından nakledilmiştir. Hadis diğer bütün kaynaklarda Ayr-Sevr şeklinde açık olarak nakledilir. Ayr'ın Âir olarak yazımı ve Sevr'in bazı rivayetlerde Ayr'dan önce zikredilmesi haricinde “iki harre arası”, “iki lâbe arası” ve “Medine haremdir” şeklindeki üç rivayet ayrıca dikkat çekmektedir.

Ebû Avâne ve İbn Hibbân'ın “Ubeydullah b. Amr → Zeyd b. Ebû Üneyse” kanalıyla A'meş'ten naklettikleri, mutlak olarak ve iki taşlık şeklinde Medine'nin harem kılındığından bahseden rivayetler; Hz. Ali'den Ebû Hassân aracılığı ile gelen “iki harre arası” şeklindeki rivayet ve Mâlik el-Eşter ile Ebû Cuhayfe'nin naklettiği mutlak haremlikten bahseden rivayetler diğer bütün rivayetlere muhalif kalmaktadır. Bu durum manen rivayet, zabt kusuru, rivayetlerin tedahülü gibi sebeplerle açıklanabilir.

Buhârî, eserinde sahîfe rivayetini, Medine'nin harem kılındığına temas eden kısmıyla birlikte, beş yerde zikreder.¹⁰⁹ Bunların dördünde ikinci sınır müphemdir. İkinci sınırın açık olarak kaydedildiği tek rivayetin tetkikini biraz ileriye bırakarak şema üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışalım.

Öncelikle rivayeti nakleden râvilerin hemen hepsi -Kâsım b. Sellâm'ın da işaret ettiği gibi- Irak bölgesindedir. Burada A'meş'ten rivayeti alan Süfyân, Vekî ve Hafs isimleri öne çıkar. Zira bu isimlerden gelen rivayeti eserine alanlar arasında rivayetin her iki şeklini de kitaplarına kaydetmiş musanniflerin varlığı dikkat çeker. Bu da ilk anda meydana gelen farklılığın bu isimlerin talebelerinden kaynaklandığını düşündürmektedir.

106 Dârekutnî, Şu'be'nin “A'meş → İbrâhim et-Teymî” aracılığı ile Hâris b. Süveyd'den yaptığı rivayetlerde, A'meş'in diğer talebelerine muhalif kaldığını, mahfuz olanın Süfyân es-Sevrî ve ona tâbi olarak nakilde bulunanların rivayetleri olduğunu söyler (*el-İlelül-vâride*, IV, 154).

107 Taberânî rivayetin ardından isnadda teferrüt bulunduğunu söyler (*el-Mu'cemül-evsat*, V, 266).

108 Taberânî burada da bir teferrüde işaret etmektedir (*el-Mu'cemül-evsat*, IV, 356).

109 Sahîfe rivayeti Buhârî'de mezkûr tarik haricinde, “Mutarrif → Şa'bî → Ebû Cuhayfe → Ali” kanalıyla da nakledilir (bk. “İlim”, 39, “Diyât”, 24, 31, “Cizye”, 171). Ancak bunların hiçbirisinde Medine'nin haremligi kısmı yer almaz. Hz. Ali'den farklı bir senet ile gelip Medine'nin haremligi kısmına temas etmeyen diğer sahîfe rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 170, 369.

Vekî b. Cerrâh'tan Muhammed b. Selâm el-Bikendî aracılığı ile rivayeti alan Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde ikinci kısım müphem iken aynı rivayeti Ebû Saîd el-Eşec aracılığı ile Vekî'den alan Müslim'de ikinci sınır "Sevr" şeklinde açıktır. Ayrıca Müslim bu rivayeti "Ali b. Hucr → Ali b. Müshir" kanalıyla yine A'meş'ten naklettiği bir isnatla birlikte zikretmektedir. Özellikle birkaç hocasından birden aldığı rivayetlerde metinlerde ve eda sîgalarında meydana gelen farklılıklara temas etme özelliği ile öne çıkan Müslim'in burada, diğer farklılıklara temas etmekle birlikte, rivayetin ilgili kısmı hakkında sessiz kalması dikkat çekicidir.

Rivayet dokuz ayrı kaynaktan Süfyân es-Sevrî'den gelir ve sadece Buhârî'nin eserinde ikinci sınır *kezâ* ile ifade edilir. Söz konusu rivayete, Muhammed b. Kesîr'den, Buhârî ile birlikte Ebû Dâvud ve Fazl b. Hubâb aracılığı ile İbn Hibbân da yer vermekte ancak farklılık sadece Buhârî'de müşahade edilmektedir. Aynı durum Abdurrahman b. Mehdî'nin talebeleri arasında da tekrarlanmaktadır. Rivayeti doğrudan İbn Mehdî'den alan Ahmed b. Hanbel ile hocaları vasıtasıyla İbn Mehdî'ye ulaşan Müslim ve İbn Hibbân'ın eserlerinde hadis Sevr lafzı ile tahriç edilmişken Buhârî'de ikinci sınır yine müphemdir.

İsnat şemasında dikkat çeken zincirlerden biri de Hafs tarikidir. Zira rivayeti Hafs b. Gıyâs'tan oğlu Ömer b. Hafs aracılığı ile alan Buhârî ikinci sınırı müphem kaydetmekteyken hadisi Ömer b. Hafs'tan Fehd b. Süleyman vasıtasıyla alan Tahâvî "Ayr-Sevr" şeklinde zikreder. Hadisi Hafs'tan oğlu Ömer yerine Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr el-Hemdânî vasıtasıyla alan Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de ikinci sınırı Sevr olarak açık şekilde kaydetmektedir.

Tabakat-rical kaynaklarında hadisin râvileri hakkında "metinlerde veya isnatlarda kasten değişiklik yaptıkları" şeklinde veya bu bağlamda yorumlanabilecek herhangi bir değerlendirme tespit edilememektedir. Kâdî İyâz ve İbn Hacer, kasıtlı veya kasıtsız, problemi hadisin râvilerine atfetseler de elde ki verilere göre herhangi bir râvi öne çıkmamaktadır.¹¹⁰

110 Buhârî, Muhammed b. Beşşâr ve Muhammed b. Sellâm'dan hadisi tek başına ve ikinci sınırı müphem olarak almaktadır. Bu iki ismin kasıtlı kasıtsız rivayette bir tasarrufları düşünülebilir. Ancak Muhammed b. Kesîr ve Ömer b. Hafs b. Gıyâs aracılığı ile kayıtlı olan ikinci sınırın müphem zikredildiği rivayetler için böyle bir şey düşünülemez. Zira isnat şemasında da görüldüğü üzere bu iki isimden hadisi başka musannifler de almış olup Buhârî'nin hilâfına ikinci sınırı açıkça kaydetmişlerdir. Yani tespit edilebilecek cerh ifadelerinden yola çıkarak hadisin ilgili kısmındaki değişikliğin Muhammed b. Kesîr veya Ömer b. Hafs b. Gıyâs'tan kaynaklandığı söylenemez. Aksi durumda bu isimlerden hadisi alan Müslim, Ebû Dâvud gibi musannifler için bu defa da müphem ifadeyi Sevr şeklinde açıkça kaydettikleri şeklinde yine bir tasarruf ihtimali karşımıza çıkacaktır.

Şu durumda veriler, hadise yer veren bütün musannefat içerisinde, ikinci sınıra müphem olarak yer vermekte tek kalan Buhârî'ye işaret etmektedir. Yukarıda bu doğrultuda bazı tenkitler zikredilmişti. Ayrıca hocaları veya çağdaşlarının hadisteki ikinci sınır hakkındaki görüşlerinin yanı sıra bizzat Buhârî'nin de bu ikinci sınırın Sevr olarak zikredilmesini vehim olarak değerlendirdiği nakledilir. Bu, *el-Câmiu's-sahîh*'in en önemli nüshalarından birine sahip Radiyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252),¹¹¹ nüshasının kenarında aktardığı bir notta ifade edilmektedir. Sâgânî nüshasında bulunan ve Firebrî'nin (ö. 320/932) tashih ettiği, "Bağdat nüshası" olarak bilinen nüshadaki bu notta Buhârî, hadisi aktaran "A'meş'in Sevr dediğini ve hata ettiğini" belirtir.¹¹² Yani rivayet A'meşe kadar Sevr şeklinde açık olarak nakledilmiştir. Buhârî Sevr'in hatalı olduğunu düşünmektedir. Bu da iki ihtimali ortaya çıkarır: İlki *el-Câmiu's-sahîh*'teki "kezâ" ifadelerinin failleri, Buhârî'nin, tespit edilebilen ilk tenkitlerle muasır olan hocalarıdır. Bu durumda Buhârî hadisi işittiği gibi eserine almış, A'meş'ten sonra metinde meydana gelen olası tassarrufları uygun görmüş ve -aldığı metne sadık kalmak adına- bunlara göz yummuş olacaktır. Ancak isnat tablosu üzerinden yaptığımız değerlendirmeler neticesinde herhangi bir râvinin bu rivayette bir dahlinin olmadığı ortaya çıkmıştı. İkinci ihtimal ise Sevr olarak aldığı hadise bizzat Buhârî'nin kendisinin müdahalede bulunmuş olmasıdır. Burada da akla şu soru gelmektedir: Eleştirilere ilâveten Buhârî'nin kendi ifadeleri de işin içine katıldığında, mademki Buhârî Sevr üzerinde birtakım müdahalelerde bulundu, niçin bunu ilgili hadisin bütün metinleri üzerinde yapmadı da Kitâbü'l-Ferâiz'deki hadis, açıkça Sevr şeklinde eserde kendine yer buldu?¹¹³ Zira Buhârî rivaye-

111 Hakkında bk. Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 282-84; Görmez, "Sâgânî, Radiyyüddin", s. 487-89; Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II", s. 11-17. İmam Buhârî'nin yaşadığı dönemde yazıldığını ve Buhârî'nin talebesi Firebrî'nin tashih kaydını içerdiğini ifade ettiği mühim bir *Sahîh-i Buhârî* nüshasına vâkıf olan Sâgânî'nin, kendi nüshasını bu nüshayla ve başka nüshalarla da karşılaştırıp müşahede ettiği nüshalar arasındaki lafiz farklılıklarını yansıtmaya gayretine giriştiği ve esas aldığı nüshalar için rumuzlar belirleyerek bahsi geçen farklılıklara titiz bir şekilde işaret ettiği ifade edilmiştir. Sâgânî nüshasını diğerlerinden farklı kılan özelliğinin Firebrî'nin tashih ettiği ve "Bağdat nüshası" olarak bilinen nüshaya dayanması itibariyle Firebrî'den sonra oluşan nüshalar arasındaki birtakım farklılıkları bizzat Buhârî'nin veya Firebrî'nin notlarıyla çözüme kavuşturması olduğu belirtilmiştir (Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II", s. 17; ayrıca bk. a.mlf., *Sâgânî'nin Sahîh-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları* [uzmanlık tezi], Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016).

112 Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II", s. 28, 46. İfade şu şekildedir: قال ابو عبد الله كذا قال الاعمش عائر الى ثور أخطأ الاعمش في ثور.

113 Problemin râvilerden kaynaklanması durumunda Buhârî'nin bu tek Sevr rivayetine yer vermekle farklı amaçlar taşıdığı düşünülebilirdi. İlk olarak Buhârî, Sevr şeklinde açık olarak bu tek rivayete yer vermekle, diğer rivayetlerde müphem gelen ikinci

tin metninde kasıtlı bir müdahalede bulunduysa bunun ilgili bütün rivayetlerde olması beklenirdi.

Kaynakların verdiği bilgilere göre *el-Câmiu's-sahih*'te bu ikinci sınırın Sevr şeklinde açıkça kayıtlı olup olmadığı konusu ihtilâflı olduğu gibi kayıtlıysa da bunun hangi kitapta olduğu hususu da ihtilâflıdır. Bu durum hadisin ilgili kısmındaki farklılıklar için bir başka noktaya işaret etmektedir: Müstensihler ya da nüsha râvileri. Buhârî'nin açıklaması¹¹⁴ ve diğer âlimlerce ortaya atılan tenkitler doğrultusunda, hadisin Sevr şekliyle hatalı olduğunu düşünen Buhârî'nin müstensihleri hadisin metnine müdahalede bulunmuşlardır.

Buhârî nüshaları arasında hadislerin sıhhatine, eserin güvenilirliğine tesiri olmayan birtakım farklılıkların olduğu belirtilmiştir. Nitekim bu farklılıkları belirten ve ortadan kaldırmayı amaçlayan çalışmalar da erken dönemden itibaren yapılagelmiştir.¹¹⁵ Ele aldığımız sahife rivayeti hakkında tespit ettiğimiz bazı ifadeler, söz konusu hadiste geçen Sevr ifadesinin, nüshadan nüshaya farklılık arzettiğini göstermekte, dolayısıyla müstensihlerin metne müdahalede bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir. Bu noktada Buhârî'de açık olarak kayıtlı Sevr'in daha sonra müstensihlerce tasrih edilmiş olup olmadığı veya "kezâ" şeklindeki rivayetlerin fâilinin müstensihler olup olmadığı tetkik edilmeye çalışılacaktır.

sınırın Sevr olduğunu açıklamak amacını taşımış olabilir. Ancak bizzat kendisinin, Sevr şeklinin hatalı olduğunu söylemesi bu ihtimali devre dışı bırakmaktadır. Diğer bir ihtimal ise Buhârî "Ayr-kezâ" rivayetleri yanında "Ayr-Sevr" rivayetine yer vermekle bu ikinci rivayetin illetli olduğunu göstermeyi amaçlamış olabilir. Zira Buhârî'nin, eserinde takip ettiği böyle bir âdeti olduğundan bahsedilir (İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, I, 256; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 149-50). O isnadında yahut metninde ihtilâf bulunan bazı hadislerle farklı şekilleriyle yer verip bunlar arasından hangisinin doğru olduğunu açıklamış ya da rivayetin muhtelif şekillerine yer vererek bir problem bulunduğuna işaret etmek istemiştir. Burada Buhârî'nin sahife rivayeti hakkında herhangi bir açıklaması bulunmaz. Ayrıca görüleceği üzere metnin ilgili kısmına dair nüshalar arası farklar da Buhârî'nin böyle bir amacı gütmüş olma ihtimalini devre dışı bırakmaktadır.

114 Buhârî'nin bazı izahlarının nüsha farklarına sebep olması hakkında bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'ü's-Sahih*, s. 15-17.

115 Meselâ bk. Ebû Ali el-Gassânî, *Takyidü'l-mühmel ve temyizü'l-müşkil*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân – M. Aziz Şems, I-III, Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1421/2000; Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr*; Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'ü's-Sahih*. Ebû'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi nüshalar arasında ciddi farklar olduğunu savunan âlimler yanında İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) gibi bu farkların ciddi olmadığı kanaatinde olan âlimler de vardır (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 167-68). Humeydî'nin (ö. 488/1095) "âlimunların recmi rivayetinin Buhârî'nin bazı nüshalarında bulunmadığı, bunun *el-Câmiu's-sahih*'e sonradan sokuşturulan hadislerden olduğu" yönündeki ifadesi ve İbn Hacer'in buna cevabı için bk. *Fethu'l-bâri*, VII, 160.

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de isim vermeden, "Buhârî rivayetlerinin tamamı ikincisini müphem bırakma hususunda müttefiktirler. Müslim'de ise 'ilâ Sevr' olarak kayıtlıdır" ifadelerini aktarır.¹¹⁶ Aynî, aynı ifadeleri "Ben derim ki" diyerek nakleder.¹¹⁷ Kastallânî de bunu tekrarlar.¹¹⁸ Burada söz konusu rivayetin bütün tariklerinin "ilâ kezâ" şeklinde geldiği söylenir. Ancak Yûnînî nüshasına göre tabedilmiş elimizdeki Buhârî baskılarında bir yerde Sevr'in açıkça kaydedildiği görülür. İbn Hacer "Buhârî'nin kasıtlı olarak ikinci sınırı müphem bıraktığı" şeklindeki eleştiriye cevap verirken "Buhârî'nin "Cizye" bölümünde bu hadise yer verdiğini ve Sevr'i açıkça zikrettiğini" belirtir.¹¹⁹ Ancak Buhârî'nin Sevr'i açık olarak kaydettiği yer Yûnînî nüshasının esas alındığı elimizdeki baskılara göre "Cizye" bölümünde değil "Ferâiz" bölümündedir. "Cizye" kitabında kayıtlı her iki rivayette de ikinci sınır "كذا" şeklindedir. Bu, İbn Hacer'in hâfızasından verdiği bir anlık cevap sonucu ortaya çıkmış bir hata olabileceği gibi şerhinde kullandığı/gördüğü nüshalar ile adı verilmeyen söz konusu tenkidin sahibinin, Aynî'nin¹²⁰ ve elimizdeki baskıların dayandığı nüshaların, hadisnin ilgili kısmında, farklılıklar taşıdığına da işaret edebilir.

Şerhinde Yûnînî nüshasını esas almakla birlikte çeşitli nüshalar arasındaki farklılıklara dair verdiği bilgilerle öne çıkan Kastallânî, "Ferâiz" bölümündeki ilgili rivayette, "Ebû Zer nüshasında 'ilâ Sevr' yerine 'ilâ kezâ' ibaresinin bulunduğunu" söyler.¹²¹ Ebû Zer rivayeti esas alınarak gerçekleştirilmiş bir baskıda da "Ferâiz" kitabındaki söz konusu rivayetin ikinci sınırı "kezâ" şeklindedir.¹²² Esasında bu baskıda ilgili rivayetin bütün tariklerinde ikinci sınır müphem olarak takdim edilmiştir. Sagânî nüshasında da Ferâiz kitabındaki bu rivayetin "ilâ kezâ" şeklinde kayıtlı olduğu belirtilmiştir.¹²³

116 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 98.

117 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, X, 228. (قلت: اتفقت روايات البخاري كلها على إيهام الثاني، ووقع عند مسلم: (إلى نور

118 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, X, 320.

119 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 99.

120 "Cizye" kitabında kayıtlı (Muhammed b. Sellâm'dan gelen) "min Ayr ilâ kezâ" rivayetindeki kezâ hakkında söylediği "Uhud olabilir" ifadelerinden hareketle Aynî'nin kullandığı nüshada da "Cizye" kitabında Sevr'in müphem olarak yer aldığı anlaşılır (*Umdetü'l-kârî*, XV, 94). "Cizye" bölümündeki Muhammed b. Kesîr'den gelen diğer rivayet de *Umdetü'l-kârî*'de "kezâ" şeklindedir (XV, 102).

121 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, X, 441. Yûnînî nüshasına göre tabedilmiş bazı *Sahîh-i Buhârî* baskılarında, "Ferâiz" kitabında kayıtlı bu rivayetin kenarına, metni tashih etme anlamında bir *sah* ifadesi düşülmüş ve Ebû Zer nüshasında "ilâ kezâ" şeklinde olduğu belirtilmiştir (*el-Câmiu's-sahîh* [Muhammed Züheyr], VIII, 158).

122 *el-Câmiu's-sahîh li'l-Buhârî min rivayeti* (Abdülkâdir Şeybe), III, 590.

123 Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II", s. 28, dn. 62.

Ebû Muhammed el-Asîlî'nin (ö. 392/1002) talebelerinden olan ve şerhinde de Asîlî nüshasını esas alan Mühelleb b. Ebû Sufre, Hafs b. Gıyâs'ın "ilâ kezâ"; Muhammed b. Kesîr'in ise "ilâ Sevr" dediğini belirtir.¹²⁴ Yani rivayet Asîlî nüshasındaki "Cizye" bölümünde İbn Hacer'in işaret ettiği gibi açık olarak kayıtlıdır.

İbn Hacer'in hocalarından Muhammed b. İbrâhim b. İshak el-Münâvî (ö. 803/1401) konuya dair şunları söyler:

Bu hadisi İbn Mâce dışında *Kütüb-i Sitte* müellifleri eserlerine¹²⁵ almış, Tirmizî hariç diğerleri rivayeti burada [Kitâbü'l-Menâsik, bâbu haremî'l-Medîne] zikretmişlerdir. Tirmizî ise "Hibe" ve "Velâ" babında, Hz. Ali'den zikretmiştir. Buhârî "ilâ Sevr" dememiştir; bütün tariklerinde "ilâ kezâ" demmiştir. Ebû Muhammed el-Asîlî rivayeti hariç. Onda "Cizye" ve "Muvâzaa" kitabında "ilâ Sevr" şeklinde vâkidir.¹²⁶

Buradan anlaşıldığına göre Aynî ve "İkinci sınırların tamamı müphemdir" diyen diğer âlimler, Asîlî nüshasını görmemiştir. İbn Hacer ise ya söz konusu nüshayı görmüştür ya da bu bilgiyi hocasına dayanarak vermiştir.¹²⁷

Yani a) bütün rivayetlerde ikinci sınırı müphem olarak nakleden bir nüsha (Ebû Zer nüshası), b) "Cizye" kitabında ikinci sınırın açık olarak geldiği bir nüsha (Asîlî nüshası) ve c) "Ferâiz" kitabında ikinci sınırın açık olarak geldiği bir nüsha (Yünînî nüshası)¹²⁸ olmak üzere üç farklı durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Buhârî'nin bir tek rivayeti de olsa açık olarak kaydettiğini söyleyip onun rivayetin ilgili kısmında tasarrufta bulunmadığını söylemek veya Buhârî'nin hepsini müphem kaydettiğinden bahsetmek isabetli olmayacaktır.¹²⁹ Zira bizzat Buhârî tarafından Sevr'in açık olarak kaydedildiği bir rivayet var mıdır, varsa hangisidir, bu husus net değildir.

124 Mühelleb b. Ebû Sufre, *el-Muhtasarü'n-nasîh*, III, 26.

125 Söz konusu rivayet Nesâî'nin *el-Müctebâ*'sında değil *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında nakledilmektedir.

126 Münâvî, *Keşfü'l-menâhic*, II, 442-43.

127 Dolayısıyla İbn Hacer'in "Cizye" kitabında rivayetin Sevr şeklinde olduğunu belirtmesi hata değildir.

128 Yünînî, nüshasını oluştururken Ebû Zer, Asîlî, Ebü'l-Vakt (ö. 553/1158) ve İbn Asâkir (ö. 571/1176) olmak üzere dört nüshayı esas almıştır (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 183). Buradan hareketle Yünînî'nin "Ferâiz" kitabında ikinci sınırı Sevr olarak kaydettirmesinin Ebü'l-Vakt veya İbn Asâkir nüshalarından kaynaklandığı söylenebilir.

129 Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, İbn Hacer'in Buhârî hakkındaki mülahazalarını aktarır, Cizye kitabına işaret etmesine hiç değinmez ve "Ferâiz" kitabındaki açık Sevr lafzından hareketle Buhârî'ye yöneltilen eleştiriyi geçiştirmeye çalışır (*Sahîfe*, s. 29-30).

Buhârî, A‘meş’in Sevr dediğini ve bununla hata ettiğini belirttikten sonra bu ikinci sınırı eserine nasıl almıştır? Herhangi bir râvinin müdahalesinden bahsedemiyorsak ya Buhârî bu hadisi bütün hocalarından Sevr olarak almış, eserine öyle kaydetmiş, tenkitler ve Buhârî’nin açıklaması doğrultusunda müstensihlerin bazıları bunu “kezâ” yapmıştır. Ya da Buhârî hocalarından Sevr olarak dinlemiş ancak eserine alırken bunu “kezâ” yapmış veya Sevr’in yerini boş bırakmış, müstensihlerden kimi bunu Sevr olarak tasrih etmiş, kimi boşluğu Sevr ile doldurmuş, bazıları da herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Rivayetin nüshadan nüshaya farklılık göstermesinin sebebi de bu her iki durumdaki olası müstensih müdahaleleridir.

Asîlî nüshasının “Cizye” kitabındaki ikinci sınırın açık olarak nakledildiği hadisten hareketle Buhârî’deki ilgili hadisin bütün tariklerinin müphem olmadığı ve tabii olarak bu tasarrufu yapanın Buhârî olmadığı neticesine ulaşılabildi. Ancak meselenin Asîlî nüshası ile açıklanması yeterli görünmemektedir. Zira Kâdî İyâz *Meşâriku’l-envâr*’da şöyle demektedir:

İbnü’s-Seken’in Kitâbü’l-Cihâd’ında “Ayr’dan Sevr’e” şeklindedir. Bu hadisin tamamıdır. Asîlî’de Ayr’dan sonrası boş bırakılmıştır. Diğer râvilerde “ila kezâ” şeklindedir. Sevr’in burada vehim olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı bazıları onu düşürmüş bazıları ise [“kezâ” şeklinde] müphem hale getirmiştir.¹³⁰

Buhârî baskılarında “Kitâbü’l-Cihâd”da söz konusu rivayet yer almaz. Muhtemelen o, “Kitâbü’l-Cizye”deki rivayetten bahsetmektedir. Nitekim aynı eserinde naklettiği şu ifadelerinden bu husus anlaşılmaktadır:

Buhârî’de Hz. Ali hadisinin Muhammed b. Kesîr rivayetinde [“Cizye”, 17] “Ayr’dan Sevr’e” şeklindedir. Yine İbnü’s-Seken nüshasında Vekî’ rivayetinde [“Cizye”, 10] ve Cürçânî’de de [ö. 373/983] de böyledir. [Ebû Zeyd el-Mervezî ise [ö. 379/989] ise üzerine çizgi çekmiştir. Müslim’deki A‘meş rivayetinde [yani bütün rivayetlerde, ikinci sınır Sevr olarak] sabittir. Neseî’deki [ö. 295/908] Ali hadisinde ve Ebû Nuaym’da [el-İsfahânî (ö. 430/1039)] Sevr yerine “ila kezâ” şeklindedir.¹³¹

Ayrıca Ebû Zer rivayeti esas alınarak yapılmış neşirde “Kitâbü’l-Humus” ile birlikte “Kitâbü’l-Cizye” bölümü “Kitâbü’l-Cihâd”ın birer babı olarak geçmekte olup müstakil bölüm değillerdir. Dolayısıyla her iki açıklamada kastedilen rivayet aynıdır.

130 Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr*, II, 390.

131 Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr*, I, 136.

Kādî İyâz'ın gördüğü Asîlî nüshasında Sevr'in yeri boşken, Münâvî'nin gördüğü Asîlî nüshasında boşluktan bahsedilmez ve sınırın Sevr olarak kayıtlı olduğu söylenir. Kādî İyâz bu ikinci açıklamasında Mervezî nüshasında Sevr'in üzerine çizgi çekildiğini söyler. Cürcânî ve Mervezî nüshalarını bir araya getirmeye çalışan ve daha çok Mervezî nüshasına itibar eden Asîlî'nin¹³² Sevr'in yerini boş bırakma sebebi muhtemelen Mervezî'nin bu tasarrufudur.

İbnü's-Seken (ö. 353/964) nüshasındaki açık olarak kayıtlı Sevr rivayetinden¹³³ hareketle de tasarrufu yapanın Buhârî olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak bizzat İbnü's-Seken'in Buhârî'de geçen muğlak/müphem bırakılmış pek çok ismi açıklaması,¹³⁴ benzer bir müdahaleyi burada da akla getirecektir.

Buhârî tarafından müphem bırakılmış ifadelerin daha sonra müstensihlerce tasrih edilmiş olduğuna dair örnekler yanında bizzat Buhârî tarafından rivayetin metninde boş bırakılan bir yerin müstensihler tarafından doldurulması ve Buhârî'nin bu sahîfe hadisinde de şüpheli gördüğü yeri boş bıraktığı şeklinde eleştirilmesi akla şu soruyu getirecektir: Acaba burada da nüshalar arasındaki farklar, özellikle Sevr'in açık olarak kaydedilmesi, Buhârî tarafından müphem olarak kaydedilen yahut yeri boş bırakılan bu ifadenin daha sonra kimi müstensihlerce tasrih edilmesinden, yerinin doldurulmasından mı kaynaklanmaktadır?

Bu iki ihtimal dikkate alındığında, Buhârî'deki bütün tariklerin müphem olarak kayıtlı olduğu yönündeki tenkidin doğruluk payının bulunabileceği akla gelmektedir. Bu durum Buhârî'nin, hata olduğunu düşündüğü için, kasten ikinci sınırı Sevr olarak eserine almadığı sonucuna götürecektir. Ancak bu neticeyi engelleyen bazı hususlar vardır: Buhârî'nin bazı izahlarının müstensihler tarafından metne çekilmesi; müstensihlerin Buhârî'den sehven kaynaklandığını düşündükleri hataları düzeltme görevini üstlenmeleri;¹³⁵ müstensihlerin Sevr ifadesinin üzerine çizgi çektiklerine dair açık ifadeler. Bu hususlardan hareketle müstensihlerin bu ikinci sınırı "kezâ" yapabileme ihtimalleri Buhârî hakkındaki eleştirilerde ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.

132 Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'us-Sahîh*, s. 7.

133 Kādî İyâz'ın yukarıdaki açıklamalarının yanı sıra bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 537 ("Bu 'kezâ' lafzı, *Sahîh-i Buhârî*'nin bazı temel nüshalarında ve İbnü's-Seken rivayetinin bazı kitaplarında "Ayr'dan Sevr'e" şeklinde vâkidir").

134 Buhârî tarafından muğlak (müphem) bırakılmış bir adın İbnü's-Seken tarafından tasrih edilmesine dair bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191; benzer bir örnek için bk. Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, s. 87.

135 Nüsha râvilerinin tashih amaçlı müdahalelerine örnekler için bk. Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, s. 215-19.

Müstensih müdahalesi Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*'i ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i için de geçerlidir. Bazı şerhlerde rivayetin Ayr-Uhud şekline atıf yapılırken Taberânî ile birlikte Ahmed b. Hanbel de zikredilir.¹³⁶ Oysa görüldüğü üzere *el-Müsne'd*'de ikinci sınır Uhud iken ilk sınır "kezâ" şeklindedir. Bu durumun, Sevr yanında Ayr dağının Medine'de bulunmadığı yönündeki tenkitlerin bir sonucu olarak daha sonra müstensihlerin metne bir müdahalesi neticesinde gerçekleştiği düşünülebilir. Mâzerî, Müslim nüshalarının bazısında "إلى ثور" yerine "إلى كذا" ifadesinin bulunduğunu söyler.¹³⁷ Müslim'de ikinci sınırların tamamının Sevr şeklinde açık olduğu görülür. Burada Sevr'in hatalı olduğunu düşünen müstensihlerin ifadeyi müphem hale getirdiği söylenebilir. Bu da benzer müstensih müdahalesinin Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i için de geçerli olduğuna işaret etmektedir.

Buhârî'nin eserini telif süreci dikkate alındığında söz konusu farklılıkların Buhârî'nin, eseri üzerinde daha sonra yaptığı değişikliklerden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak bu hususta Buhârî'nin ne gibi değişiklikler yaptığına dair kaynaklarda bir kanaate ulaştırılacak bilgi bulunmamaktadır.¹³⁸

Sorulması gereken bir diğer soru da Buhârî'nin, A'meş'in Sevr dediğini ve bununla hata ettiğini belirttiikten sonra tenkit edilmiş bu rivayeti eserine niçin aldığıdır? Buhârî'de kayıtlı rivayetler isnat açısından herhangi bir problem ihtiva etmemektedir. Bu durum Buhârî'nin, isnadını yeterli bulduğu bir rivayeti metninde problem bulursa da eserine almayı uygun gördüğü sonucuna götürecektir. Ancak ihtilâflı olan, tenkit edilmiş ilgili kısmın rivayetin mânasına etki edecek; zayıf sayılmasını, tahriç edilmemesini gerektirecek bir durum arzemediği için onun böyle davranmış olduğu söylenebilir. Nitekim Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde benzer örneklerin bulunduğu ve bunların herhangi bir problem teşkil etmeyeceği belirtilmiştir.¹³⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Erken dönemden itibaren, Medine'nin harem bölgesinin sınırlarını Ayr dağı ile Sevr dağı arasında kalan bölge olarak belirten rivayete, Medine'de bu isimde dağların, özellikle Sevr adında bir dağın bilinmediğinden hareketle eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirilerin söz konusu hadis üzerindeki yansımalarını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada öncelikle Medine'de adı geçen

136 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 82; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, X, 228; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, VI, 13; Şinkitî, *Kevserü'l-maâni'd-derârî*, XIV, 204.

137 Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 117.

138 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 170.

139 Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 337-41.

dağların mevcudiyeti tetkik edilmeye çalışılmış, Medineli isimlerin ve Medine şehrine has kaynakların verdiği bilgilerin neticesinde tenkitlerin isabetsiz olduğu anlaşılmıştır. Zira ispat nefye mukaddemdir. Medine şehri ile özel olarak ilgilenmiş, bu şehre dair eser kaleme almış âlimlerin, Sevr dağı'nın varlığına dair verdikleri bilgiler karşısında, Medine ehlinde bir kısım insanın bu dağı bilmemeleri bir değer ifade etmese gerektir. Sevr dağı'nın Mekke'de şöhret bulmuş olmasının, ilâveten Uhud dağı'nın da Medine'de meşhur olup arkasında kalan küçük Sevr'i gölgelemiş olmasının, ayrıca rivayetlerdeki Medine-Uhud vurgusunun tenkitte bulunan Ebû Ubeyd ve diğer âlimleri yanıltmış olabileceği düşünülebilir.

Her ne kadar isabetsiz de olsa Sevr (ve Ayr) üzerinden rivayete yöneltilen tenkitler rivayetin toptan zayıf yahut asılsız görülmesine değil zorlama yorumlara ve eleştiriler doğrultusunda rivayetin metni üzerinde birtakım tasarruflara sebep olmuş veya böyle bir ithamı gündeme getirmiştir. Bu noktada hadis edebiyatında benzer örneklerin olup olmadığı tetkik edilmesiyle rivayetlere yöneltilen eleştirilerin -hadisin rivayeti, kitaplara kaydı, şerhi ve kayıtlı olduğu kitabın istinsahı/nakli gibi muhtelif aşamalarda- hadis metinleri üzerindeki yansımaları takip edilebilir.¹⁴⁰

Kaynaklardan hareketle Mekke'de olduğu gibi Medine'de de Sevr adında bir dağı olduğunun ortaya konmasıyla, Mekke'deki Sevr dağı dikkate alınarak hadis hakkında yapılan zorlama yorumların isabetsiz olduğu anlaşılmıştır.

¹⁴⁰ Bununla hadis metinlerine râvilerin inançları, itikadî veya fikhî görüşleri muvacesesinde müdahalelerini kastetmiyoruz. Bu yönde bir çalışma için bk. Erul, "Tasarrufâtü'r-ruvât". Burada kastedilen ise rivayetin metninin, tenkitlere sebep olan kısımdan ya tamamen izâlesi yahut metin üzerinde tenkidi bertaraf edecek, geçiştirecek bazı tasarrufların ortaya konmasıdır. Buna Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl* inde ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef* inde yer verdiği şu rivayet örnek gösterilebilir. Huzeife b. Yemân ile Sehl b. Huneyf'in (ö. 38/658-59) Hz. Ömer tarafından cizye toplama konusunda görevlendirildiğine işaret eden rivayet hakkında Ebû Ubeyd, "Çokları rivayette geçen ismi böyle, 'Sehl b. Huneyf' şeklinde nakletmiştir. Ancak bu adın doğrusu 'Osman b. Huneyf' olmalıdır" notunu düşer (*Kitâbü'l-Emvâl*, s. 120). Hz. Ömer'in haraç ve cizye toplama görevi ile Irak'a gönderdiği isim, kaynaklarda, aynı zamanda Sehl'in kardeşi olan, Osman b. Huneyf (ö. 41/661?) olarak geçer (Hz. Ömer'in Huzeife ve Osman b. Huneyf'i cizye toplama görevi ile gönderdiğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Rivayetler için bk. Buhârî, "Ashâbü'n-nebi", 8; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VI, 103; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 350. Osman b. Huneyf hakkında bk. İbn Abdülber, *el-İstîâb*, III, 1033; Hatîb, *Târih*, I, 531). Benzer rivayetlerde bu ismi Osman b. Huneyf olarak kaydeden İbn Ebû Şeybe, Ebû Ubeyd'in naklettiği bu hadisi aynı isnatla ihtisaren aktarır ve "İbn Huneyf" demekle yetinir. Bu durum, farklı ihtimalleri de (meselâ ihtisar) düşündürebileceği gibi, İbn Ebû Şeybe'nin, Ebû Ubeyd vb. âlimlerin tenkitlerinden ya da rivayetin doğru şekilden haberdar olup bu doğrultuda rivayete bir müdahalede bulunmuş olabileceğini akla getirmektedir.

Çalışmada söz konusu hadisin bütün tarikleri bir araya getirilmiş ve hadisin metninin ilgili kısmında bir problem/tasarruf olduğu görülmüştür. Bu durumun kimden kaynaklandığı noktasında akla gelecek ilk ihtimal râvilerin zabt problemi olmalıydı. Ancak her ne kadar bazı âlimler tarafından bu husus dile getirilse de tenkitler “kasıtlı müdahale” noktasında yoğunlaşmıştır.

Bu kasıtlı müdahalenin sahibinin ilk olarak râviler olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Hadisi rivayet eden râvilerin tenkitlerden etkilenerek veya kendi bilgileri doğrultusunda (burada büyük çoğunluğunun Iraklı olduğu hatırlanmalıdır) metin üzerinde tasarrufta buldukları düşünülebilir. Nitekim bu minvalde tenkitler de bulunmaktadır. A’meşe kadar, “Sevr” kelimesinin açıkça ifade edilmesi suretiyle gelen rivayet, kitaplara kaydedilene kadar geçen süreçte bazı tasarruflara mâruz kalmış olabilir. Ancak tespit ettiğimiz bilgilerden hareketle herhangi bir râvinin tasarrufta bulunduğu bahsetmek mümkün değildir. Rivayette ikinci sınır üzerindeki değişikliklerin, ister kasıtlı olsun ister kasıtsız olsun, hadisin râvilerinden kaynaklandığını söyleyemeyiz.

Sadece Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahih*’inde “kezâ” şeklinde nakledilmesi; ortak tariklerden alınan rivayetlerde diğer musanniflere muhalif olarak Buhârî’nin eserinde hadisin “kezâ” olarak kayıtlı olması; Buhârî’nin Sevr kelimesinin bu hadiste zikredilmesinin hata olduğunu açıkça beyan etmesi ve bu bağlamda tenkitlerin hedefine oturması sebebiyle tasarrufun sahibinin Buhârî olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Hadisi eserine alan bütün müelliflerin hilâfına Sevr kısmının kapalı olduğu rivayetlere yer verme hususunda tek kalan Buhârî, rivayetin metnine hem kendi düşüncesi hem de tenkitler doğrultusunda müdahil olmuş olabilir. *el-Câmiu’s-sahih*’te bir yerde ikinci sınırın açık olarak Sevr şeklinde yer almasından hareketle böyle bir düşüncenin isabetsiz olduğu da söylenemez. Gerçekten de söz konusu kısma bir müdahalede bulunacaksa eğer sadece bu tek rivayeti bırakması anlamsız görünecektir. Fakat *Sahih*’te ikinci sınırın Sevr olarak bulunup bulunmadığı tartışmalı olduğu gibi Sevr lafzı eğer açıkça kayıtlı ise bunun hangi kitapta olduğu da ihtilâflıdır. Rivayetin tartışmalı kısmının nüshadan nüshaya farklılık göstermesi Buhârî hakkındaki eleştirilere ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.

Nüshaların hadisin ilgili kısmında farklılık göstermesi *musanniften sonra eser üzerinde yapılmış bir tasarrufu* akla getirmektedir. *el-Câmiu’s-sahih* râvilerinin/müstensihlerinin rivayetin metnine müdahale ettikleri söylenebilir. Muhtemel tek Sevr ifadesine ilâveten ilgili hadisin tartışmalı kısmındaki farklılıklar bu olası müstensih müdahalelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak müstensihlerin bu müdahalesinin mahiyeti nedir? Bu müdahale Buhârî tarafından müphem nakledilmiş bir ifadeyi tasrih etme, yeri boş bırakılmış

ikinci sınırı zikretme şeklinde mi yoksa Buhârî'nin açık kaydettiği ikinci sınırı rivayete yöneltilen tenkitler ve Buhârî'nin tenkitler doğrultusundaki düşüncesinin tesiriyle ipham etme şeklinde mi vuku bulmuştur? Bu noktada müstensihlerin, Buhârî'nin müphem (muğlak) bıraktığı bazı râvi isimlerini açıklama çabaları ilk ihtimali akla getirirse de onların Buhârî metni üzerinde tashih, ikmal amaçlı birtakım müdahalelerde bulduklarına dair örnekler; açıkça sahife rivayetindeki Sevr'e müdahale ettiklerine dair ifadeler, Buhârî'nin bazı açıklamalarının daha sonra metne yansıtıldığına dair uygulamalar ikinci ihtimali güçlü kılmaktadır. Ayrıca Buhârî haricindeki eserlerde de, meselâ Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'inin bazı nüshalarında, açık sınırların ipham edildiğinin belirtilmesi de bu hususu destekler.

Buna göre Buhârî metne herhangi bir müdahalede bulunmamış olup eserdeki bütün "kezâ" lafızlarının fâili müstensihlerdir. Bu noktada "niçin kimi Buhârî nüshalarının bazı bölümlerinde ikinci sınırın Sevr olarak nakledile geldiği" sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Şayet müstensihlerin bu yönde bir müdahalesi düşünülecekse bu tasarrufu bütün rivayetler üzerinde yapmaları beklenirdi.

Öncelikle kaynakların verdiği bilgilere göre Ebû Zer gibi bütün rivayetlerde ikinci sınırın "kezâ" olarak zikredildiği nüshalar bulunmaktadır. Sevr'in açık olarak ifadesi nâdiren bulunmaktadır. Bu da bazı müstensihlerin atlamış olabileceklerini gösterir. Ayrıca bir nüshada yerinin boş olduğu belirtilen sınırın başka bir kaynak tarafından yine aynı nüshada Sevr olarak zikredildiğinin belirtilmesi de bu tek Sevr ifadesini açıklığa kavuşturma noktasında önemlidir. Muhtemelen bir müstensih tarafından boş bırakılmış olan ikinci sınırın yeri, başka müstensihlerce, rivayetin kaynaklardaki diğer tariklerinden hareketle, Sevr olarak doldurulmuştur.

Netice itibariyle başta Kâsım b. Sellâm olmak üzere âlimlerin rivayete yönelttikleri tenkitlerin hadisi eserine alan Buhârî veya *el-Câmiu's-sahîh*'i kopya eden müstensih üzerinde etkili olduğu ve söz konusu rivayetin *el-Câmiu's-sahîh*'te birtakım tasarruflara uğrayarak tahriç edildiği/günümüze ulaştığı anlaşılmaktadır. Rivayete bazı zorlama yorumlar getirmeye çalışan şârihlerin de tenkitlerin etkisinde kaldığı görülmektedir. Müstensihlerin herhangi bir şekilde ancak kesin olarak rivayete müdahil oldukları söylenebilir. Daha muhtemel olan Buhârî tarafından açık kaydedilmiş sınırı müphem hale getirmeleridir. Buhârî için ise aynı kesinlik söz konusu değildir.

Buhârî nüshaları arasında bir kısmı hadislerin mânalarına herhangi bir tesiri olmayan, bir kısmı da hadisin anlaşılmasını doğrudan etkileyen farklılıklar bulunmaktadır. Bu rivayet özelinde bakıldığında, söz konusu

tasarrufların veya nüshalardan kaynaklanan farklılıkların hadisin anlamını veya sıhhatini etkileyen çok mühim farklılıklar içermemesi önemlidir. Bununla birlikte bu ve benzeri örneklerin tespiti nüsha farklılıklarının sebepleri, eserlerin intikal süreci, râvilerin/musanniflerin rivayetler karşısında ta-kindıkları tavır, Buhârî ve eserinin bazı özellikleri gibi hususları daha sağlıklı değerlendirebilme imkânı sunacaktır.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî, I-XI, Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1390/1970.
- Ağırakça, Ahmet, "Âir", *DİA*, 1989, II, 200-201.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, I-II, Demmâm: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/-21/1995-2001.
- Albayrak, Ali, *Buhârî Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler* (yayımlanmamış çalışma).
- Ali Hâfız, *Fusûl min târihi'l-Medîneti'l-münevvere*, Cidde: Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, 1417/1996.
- Aydın, Arafat, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/1 (2016): 7-50.
- Aydın, Arafat, *Sagâni'nin Sahîh-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları* (uzmanlık tezi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Azîmâbâdi, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415.
- Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut: Meketebetü'l-hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-XI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdülmuf'î Emin Kal'acî, I-XV, Kahire: Câmiatü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehâr: el-Müsned*, nşr. Mahfûzrahman Zeynullah v.dğr., I-XVIII, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409-30/1988-2009.
- Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Nebi - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, 2003, XXVIII, 305.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiü's-sahîh li'l-Buhârî min rivâyeti Ebî Zer el-Herevî an meşâyihihî's-selâse el-Küşmihenî ve'l-Müstemli ve's-Serahsî*, I-III, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2008.

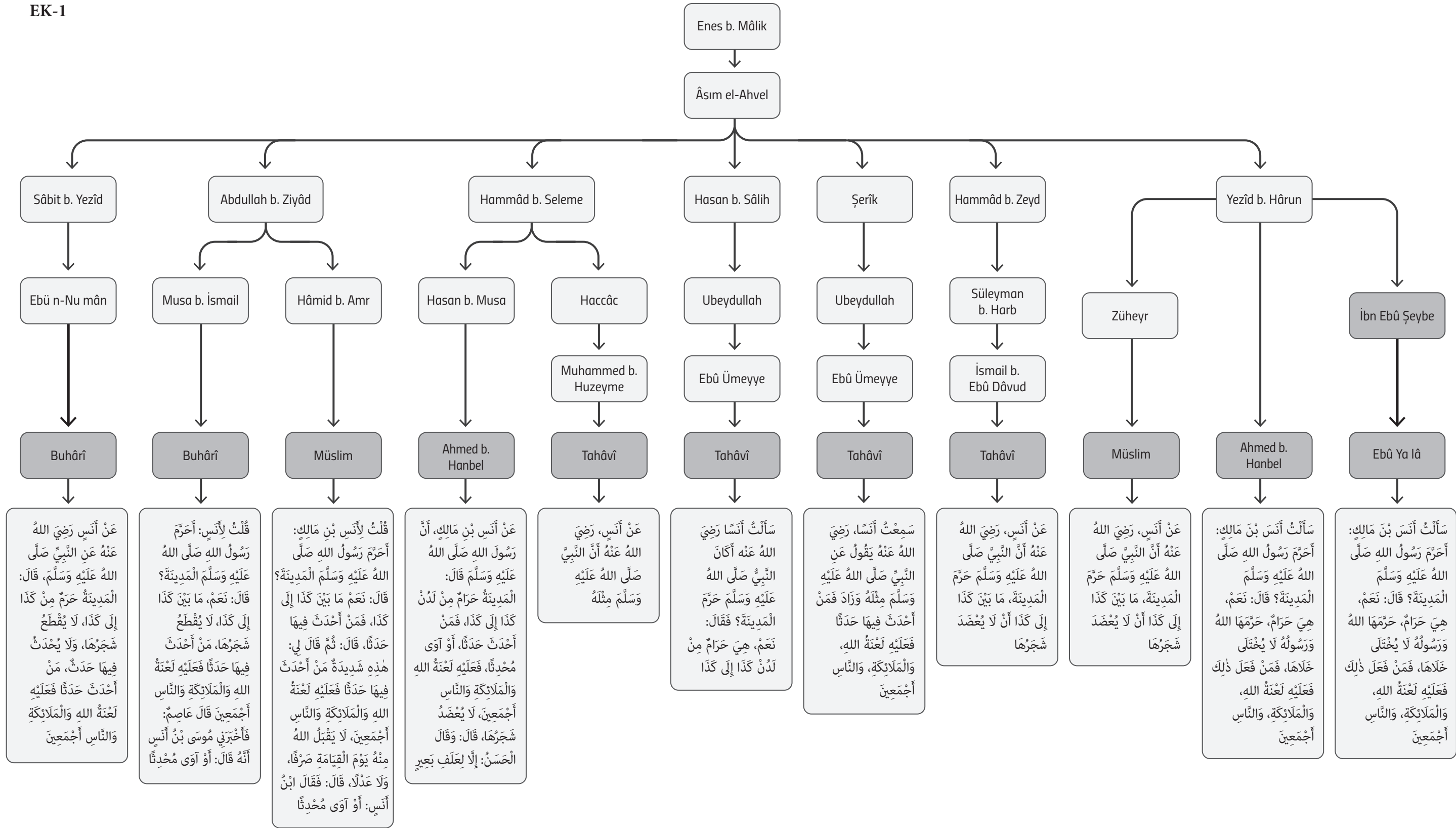
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, I-IX, Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Çelikkol, Yaşar, *Hicri Birinci Yüzyılda Medine Şehri (Fiziki, Demografik, İdari, İktisadi ve Sosyal Yapısı)* (yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Silefi, I-XV, Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Müsnedü Ebî Avâne*, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, I-V, Beyrut: Dârü'l-ma'rif, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. M. Ravvâs Kal'acî - Abdülber Abbas, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1406/1986.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi'*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadis*, nşr. M. Ali Beydûn, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. M. İmâre, Kahire: Dârü's-selâm, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984-86.
- Erul, Bünyamin, "Tasarrafâtü'r-ruvât fi mütûni'l-merviyât", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 42/1 (2001): 173-212.
- Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I-III, İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301-1306.
- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Firûzâbâdî, *el-Megânimü'l-mütâbe fi meâlimi Tâbe*, nşr. Hamed el-Câsir, Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1389/1969.
- Görmez, Mehmet, "Sâgânî, Radiyyüddin", *DİA*, 2008, XXXV, 487-89.
- Hamîdullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Mâhir Yâsin el-Fahl, I-II, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1435.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

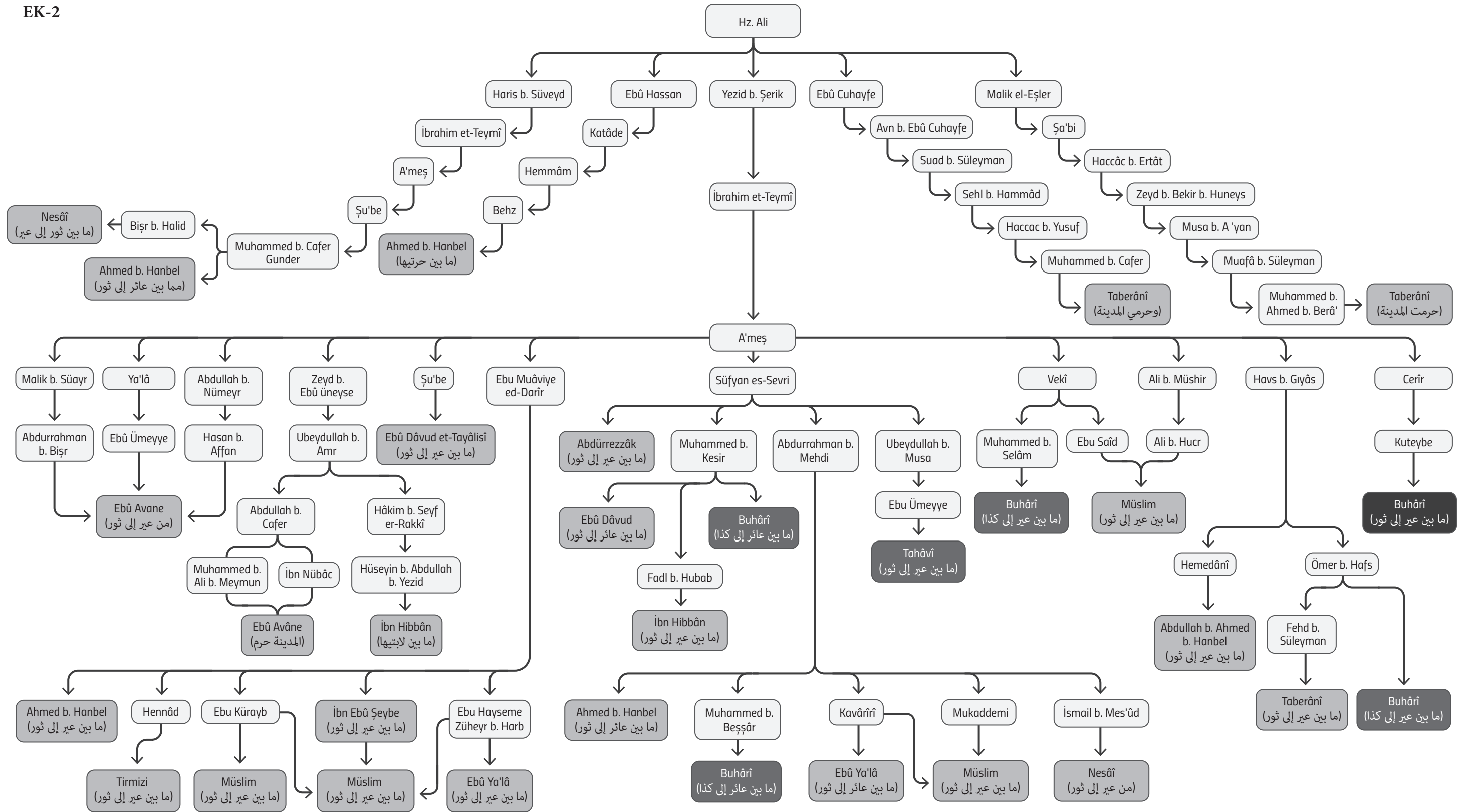
- Hatiboğlu, İbrahim, "Muhibbüddin et-Taberî", *DİA*, 2006, XXXI, 38-39.
- Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, I-IV, Halep: el-Matbaatü'l-ilmiyye, 1351-53/1932-34.
- Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka lafzüh ve'ftereka müsemmah mine'l-emkine*, nşr. Hamed el-Câsir, Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1415.
- Himyerî, İbn Abdülmün'im, *er-Ravzül-mi'târ fi haber'il-aktâr*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Müessesetü Nâsir li's-sekâfe, 1980.
- İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali M. el-Bicâvî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-cil, 1992.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâsidül-ittilâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*, I-III, Beyrut: Dârü'l-cil, 1402.
- İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, XLII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1417/1996.
- İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Beyrut: Dârü't-tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietis-sâmine*, nşr. M. Abdülmuîd Hân, I-VI, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî v.dğr., I-XIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-X, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1325-27/1907-1909.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr., I-II, Kahire: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Mugni*, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kurkûl, *Metâliu'l-envâr alâ sihâhi'l-âsâr*, nşr. Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, I-VI, Katar: Dârü'l-felâh, 1433/2012.
- İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*, nşr. Fehîm M. Şeltût, I-IV, Cidde: Dârü'l-İsfehânî, 1973.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- İbn Zebâle, *Ahbârü'l-Medîne*, nşr. Salâh Abdülazîz Zeyn Selâme, Medine: Merkezü buhûs ve dirâsâti'l-Medîneti'l-münevvere, 1424/2003.

- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, I-XII, Beyrut: Mektebetü'l-Halvânî, 1389-92/1969-72.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, nşr. Halil b. Me'mûn, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2011.
- İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî alâ ebvâbi'l-Buhârî*, nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, Amman: Dâru Ammâr, 1411/1990.
- İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *ed-Dürretüs-semîne fi ahbârî'l-Medîne*, nşr. Hüseyin M. Ali Şükri, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebü'l-Erkam, t.y.
- İfrenî, *Fethu'l-muğis bi-hükmi'l-lahn fi'l-hadis*, nşr. Abdülmecid Hayâlî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Kâdi İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-türâs, 1389/1970.
- Kâdi İyâz, *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmâil, I-IX, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kâdi İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ shâhi'l-âsâr*, I-II, Tunus: el-Mektebetü'l-atika, Kahire: Dârü't-türâs, 1978.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1323.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Matarî, Cemâleddin, *et-Ta'rif bimâ enseti'l-hicre min meâlimi Dâri'l-hicre*, nşr. Süleyman er-Rahîlî, Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 1426/2005.
- Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer I-III, Tunus: Beytül-hikme, 1987.
- Miras, Kâmil, "Âir", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, I-II, İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1941.
- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VII, Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, nşr. Abdülmecid Hayâlî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Mühelleb b. Ebü Sufre et-Temîmî, *Muhtasarü'n-nasih fi tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi's-sahîh*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, I-IV, Riyad: Dârü't-tevhîd, Dâru Ehli's-sünne, 1430/2009.
- Münâvî, Muhammed b. İbrâhim, *Keşfü'l-menâhic ve't-tenâkih fi tahrîci ehâdisi'l-Mesâbih*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrâhim I-V, Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-mevsûât, 2004.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire: Dârü'l-hadis, 1997.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, nşr. Hüseyin Abülmün'im eş-Şibli I-X, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1421/2001.

- Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, I-IX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, 1994, X, 510.
- Öğüt, Salim, "Harem", *DİA*, 1997, XVI, 127-132.
- Örenç, Aşır, *Hadislerde Kutsal Mekân Algısı* (doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Özben, Zübeyde, *Hadislerde Geçen Yer İsimleri (Buhârî Özelinde)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Özsoy, Abdulvahap, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, Kayseri: Fenomen Yayınları, 2016.
- Polat, Salahattin, *Metin Tenkidî*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2010.
- Rif'at Fevzi Abdülmuttalib, *Sahîfetü Alî b. Ebî Tâlib*, Kahire: Dârü's-selâm, 1406/1986.
- Rifâi, Sâlih b. Hâmid b. Saîd, *el-Ehâdisü'l-vâride fi fezâilî'l-Medîne*, Medine: Dârü'l-Hudayrî, 1413/1992.
- Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-II, Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1982.
- Sehârenpûrî, Halîl Ahmed, *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, nşr. M. Zekerîyyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî, I-XX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Sehâvî, Şemseddin, *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.
- Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2000.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah, *er-Ravzül-ünûf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bn Hişâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, I-VII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Süyûtî, *Tedribür-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, nşr. M. Avvâme, I-V, Medine: Dârü'l-yüsr - Cidde: Dârü'l-minhâc, 1437/2016.
- Şehrî, Melfî b. Hasan, *Mecmûu hadîsi fihî: Lahnür-ruvât ve eserühû fi rivâyeti'l-hadîs*, Kahire: Dârü'l-muhaddisîn, 1429/2008.
- Şevki Ebû Halîl, *Atlasü'l-hadîsi'n-nebevî mine'l-kütübî's-Sihâhi's-sitte*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 2005.
- Şinkitî, M. Hıdır, *Kevserü'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1995.
- Şürrâb, M. M. Hasan, *el-Meâlimü'l-esîre fi's-sünne ve's-sîre*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1411/1991.
- Taberânî, *el-Mucemül-evsat*, nşr. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.

- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, nşr. M. Zühri en-Neccâr - M. Seyyid Câdelhak, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, I-IV, Cize: Dâru Hecer, 1419-20/1999.
- Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh: Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed M. Şâkir v.dğr., I-V, Kahire: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Toksarı, Ali, "Kutbüddin el-Halebî", *DİA*, 2002, XXVI, 484.
- Watt, William Montgomery, "al-Madîna", *The Encyclopaedia of Islam (Eİ² [İng.])*, I-XI, Leiden: E. J. Brill, 1954-2002.
- Ya'kübi, *el-Büldân*, nşr. M. Emin Dannâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Yâkût el-Hamevî, *el-Müşterik vaz'an el-müfterik suk'an*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1986.
- Yılmaz, Nuray, *İslâm Hukuku Açısından Mekke ve Medine Haremi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.
- Zemahşeri, *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh*, nşr. Ahmed Abdüttevâb, Kahire: Dârü'l-fazile, 1999.
- Zerkeşî, Bedreddin, *İ'lâmü's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid*, nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ liş-şüüni'l-İslâmiyye, 1996.
- Zirikli, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.
- Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâre ev el-Müstahrec mine'l-ehâdisi'l-muhtâre minimmâ lem yuhrihü'l-Buhâri ve Müslim fi Sahihayhimâ*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, I-XIII, Beyrut: Dâru Hıdır, 1420/2000.
- <http://www.taibanet.com/showthread.php?t=2039> (erişim: 15.10.2017)





Determination of Medina *Haram* Region: A Disputed Narration in *Şahih al-Bukhārī*

Some prophetic traditions (*ḥadīth*) express that Medina is a *ḥaram* region, similar to Mecca. A majority of them do not specify the boundaries of Medina's *ḥaram* region, citing only geographical formations like mountains and stony areas. According to a tradition in the *ṣaḥīḥa* of 'Ali b. Abū Ṭālib, however, 'Ayr/'Ā'ir and Thawr Mountains were clearly determined as the north-south boundaries of the region. This tradition has been criticized since the early period on the basis that Thawr Mountain was unknown to the inhabitants of Medina. Moreover, it was also argued that a particular part of the tradition — the part that contains Thawr Mountain — was added as a result of the transmitter's delusions. Al-Qāsim ibn Sallām and other scholars found the mention of Thawr in the tradition to be unsound, given the details that the inhabitants of the city did not know about the mountain.

It has been argued that, influenced by the criticism, some transmitters and scholars categorizing the tradition made some changes to the relevant parts of the tradition. Al-Bukhārī and his work, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, stand at the center of criticism. This article aims to examine criticism addressed to the transmitters of the tradition that determines the boundaries as 'Ayr and Thawr as well as to al-Bukhārī who included this tradition in his collection. It also hopes to locate the reflections of initial critiques on the tradition's text. Therefore, it aims at underlining the fact that, aside from certain (un)intended additions to the tradition's texts, some additions may have been intended to compensate for critiques of the texts.

First, the article explores whether the mountains 'Ayr and Thawr actually exist in Medina based on geographic sources and studies of the city of Medina. Indeed, we understand that two small mountains do exist — one of them is to the south of the city with the name 'Ayr and the second one stands behind Mount Uḥud, named Thawr. Then the article outlines the scholars who criticized the tradition and their arguments in chronological order. These critiques could be due to several factors, including the small size of Thawr, the reputation of Mount Uḥud and the existence of another small mountain named Thawr in Mecca. These scholars' suggestion that the mountain mentioned is Mount Uḥud instead of Thawr does not seem to be accurate, due to the fact that the transmission has flaws in its isnād; it does not appear in the sound collections of prophetic traditions and it remains marginal to other transmissions.

When we compare all the chains of transmissions, including the *ḥaram* status of Medina, some chains are recorded vaguely in the form of "*kadhā*". Some scholars explain this difference by memorization deficiencies on behalf of transmitters. Some of them, on the other hand, suggest that the transmitters and collectors of prophetic traditions made intentional changes in response to critiques.

We locate this vagueness only in al-Bukhārī's work. The transmitters he received from were criticized, as was he, for leaving the second boundary blank and replacing it with the word "*kadhā*". When we contextualize the transmission chains through the light of biographical dictionaries, the transmitters seem not to have

made any changes to the tradition during the process of transmission. Therefore, the critiques are attributed to al-Bukhārī. In addition, al-Bukhārī's work notes that the form of this tradition with Thawr is incorrect. However, *Ṣaḥīḥ* includes this tradition with Thawr, which could mean that he would not make any changes to the text of the tradition based on this note. Indeed, some scholars such as Ibn Ḥajar try to neutralize the critiques by emphasizing this fact. The accounts on diverging information based on various copies of al-Bukhārī's work manifest that defending al-Bukhārī from the phrases including Thawr is inaccurate. They also indicate that some transmitters/editors of al-Bukhārī's work made some changes to the related section. Someone may think that al-Bukhārī made the change originally because his work quotes it in the form of "kadhā", contrary to other tradition cataloguers, despite their mutual transmitter sources and because al-Bukhārī states openly that the use of the word Thawr is incorrect. However, various copies of al-Bukhārī's work have diverging texts on the related part, leading us to approach the critiques of al-Bukhārī with caution. Initial critiques of the tradition and al-Bukhārī's opinion might have influenced the later copy editors and they might have made some changes to the related section. The accounts relate that some copies left the place of Thawr blank and some others crossed out the word Thawr. This article discusses the possibility of changes by later copy editors after the composer al-Bukhārī to the relevant section of the tradition.

We can argue that the copy editors of *Ṣaḥīḥ* made changes to the text of the tradition and the differences in the tradition in various copies could be due to the editors' alterations. However, we are not sure whether this alteration intended to clarify a vague point and repeat a blank section, or whether it intended to make a section ambiguous because of the critiques to the transmission of the second boundary and al-Bukhārī's opinions on the subject. This latter possibility is supported by certain examples of editors' alterations on al-Bukhārī's text in order to correct or complete it, phrases on their open changes on the word Thawr in the tradition in the *ṣaḥīfa* as well as by some points for which al-Bukhārī's notes were applied to the text. Some other works stating that clear boundaries were made ambiguous also support this argument. According to this, al-Bukhārī made no change to the text of the tradition and it was, in fact, the copy editors who added the word "kadhā". Besides, various answers appear to the question why certain manuscripts of Bukhārī's work record Thawr as the second boundary. If the later editors made an alteration at this point, we would expect them to do the same thing throughout the entirety of the transmissions. First, manuscripts that mention the second boundary as "kadhā" rarely mention Thawr with a clear signifier of boundary. Therefore, it has been suggested that some editors may have missed it. In addition, while one source records the boundary as blank in a manuscript, another source reports it as Thawr in the same manuscript. It seems probable that an editor left a blank space, which other editors filled in with Thawr with the help of notes in other sources.

Ultimately, it seems that *Ṣaḥīḥ* has survived to us through alterations by al-Bukhārī, who included the tradition in his work, or by later editors as a result of the critiques of some scholars, principally Qāsim b. Sallām. Some critiques of the commentators who tried to bring extreme interpretations to the transmission

were influential. Editors were in some way certainly involved in the process of some alterations of the tradition's transmission. Most likely, they changed the boundary, which was mentioned clearly in *Saḥīḥ al-Bukhārī*, to an ambiguous form. As for al-Bukhārī, he does not seem to have made a clear alteration to the text.

By looking at similar examples in the literature of prophetic traditions, we can trace the influence of critiques at various stages, such as transmissions, records on books, commentaries and reproductions of books and on the texts of traditions. Studies of this sort will bring more stable ground for discussions on the reasons for differences in manuscripts, the process of transmission of works, the attitudes of transmitters/cataloguers and al-Bukhārī and his work.

Keywords: Medina, Thawr, al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, ḥadīth criticism, alterations of transmitters.

Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîrüddîn-i Tûsî’de İdeal Yönetim Ontolojisi*

Kamuran Gökdağ**

Bu çalışmadaki maksat Nasîrüddîn-i Tûsî’nin, alışılacağı üzere, erdemli devlet(ler) - erdemli olmayan devletler, başka bir ifadeyle ideal devlet(ler) - ideal olmayan devletler tasnifini bir defa daha aktarmak değildir. Şüphesiz Tûsî’nin bu konudaki tasnifleri en iyi biçimiyle yine kendi metinlerinden, özellikle *Ahlâk-ı Nâsırî*’den okunabilir. Aksine buradaki amaç, ister erdemli olsun ister erdemli olmasın, Tûsî’nin metinlerindeki bütün iktidar biçimlerini ortak kesen ontolojik ilkenin ne olduğunu tespit etmek, bu ilkenin hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemleriyle ya da salt bilgi ve salt eylem alanlarıyla aynı anda kesişen bir metafora nasıl dönüştüğünü ve Tûsî düşüncesinde bu metaforun normatif bir teleoloji bağlamında *ideal* olan işleyişini göstermektir. Kavramsal çerçevesi bakımından *insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır* şeklinde Aristo’ya referansla kullanılan bu ilkeye mahiyeti bakımından ise, Aristo’nun öncesi ve özellikle hocası Eflâtun da (Platon) dahil olmak üzere, hemen hemen bütün klasik siyaset düşünürleri müracaat ederler. Başvurulan bu mahiyet, en kaba haliyle, insanî varoluşun ancak toplumsal bir bedende mümkün olduğu düşüncesidir. Tûsî düşüncesinde ise bu ilkenin özellikle belirlediği şey, insana özgü siyasi eylemin bir toplum içinde ya da bütün bireyleri aşkın toplumsal bir bedende tahayyül edilebileceğidir. Ancak Tûsî literatüründe, bu bedenin organlarını veya bileşenlerini bütünlüklü bir birliğe kavuşturarak yetkinleştiren sürecin ne olduğu, bu sürecin siyaset felsefesinin Aristocu kurucu ilkesiyle ilişkisinin nasıl kurulduğu sorusu henüz açıklıkla sorulmuş değildir. Tûsî’nin anlaşılmasında oldukça önemli olan bu sorunun mümkün cevabı, onun, söz konusu kurucu ilke bağlamında her biri insan doğasında köklenen bazı ikilikler arasındaki gerilimleri nasıl aştığını ya da elediğini ve bütün bu ikilikleri veya çoklukları birbirini onaylayarak bütünlükten bir birliğe nasıl kavuşturduğunu göstermekle bulunabilir.

Anahtar kelimeler: Nasîrüddîn-i Tûsî, toplumsal beden, içkinlik düzlemi, aşkınlık düzlemi, birlik/yetkinlik, ideal yönetim.

I. Giriş

Tarihsel olarak *ideal yönetimin* varoluşsal niteliklerine ilişkin birtakım arayışlar hep olmuştur. Bu arayışların genellikle ideal yönetimin kendinde, soyut,

* Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi BAP Birimi tarafından desteklenen “İslâm Siyasetname Geleneğinde İktidarın Değişken Niteliği” isimli proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Dr.Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
ORCID 0000-0003-1753-6496 kamurangokdag@gmail.com

çeşitli koşullardan ve pratiklerden uzak birtakım formüller tespit etmekle yetindiği varsayılan ütopyik siyaset tasarılarında sıkışıp kaldığı düşüncesi, her ne kadar gittikçe güvenilirliğini yitirse de, hâlâ genel bir kabul olarak hâkimiyetini korumaktadır. Bu tür ideal yönetim arayışlarının, bütün pratikleri aşkın bir teoriyi sürekli yeniden ürettiği ve mutlak dolaysız bir bilinç tasarımı olarak çeşitli kavramları ya da yaşamları formüle ettiği; örnek olarak kendinde bir adalet kavramını her an yeniden tanımladığı düşünülür. Çoğunlukla realist-rasyonalizm adına Eflâtuncu idealizm ya da ütopyik-idealizm eleştirisi olarak öne sürülen bu düşünce, ancak biri realist-rasyonalizmden ütopyik-idealizme diğeri ütopyik-idealizmden realist-rasyonalizme olmak üzere çift yönlü bir bağıntıyı gizleyerek işleyebilir. Bu eleştirinin gizlediği ilk şey, “ütopyik” siyasetlerin aşkın tasavvurlarında başvurduğu maddî ve rasyonel nedensel bağıntılardır. Aynı eleştirinin gizlediği ikinci şey, realist-rasyonalizmde içkinleştirilen aşkınlık düşüncesidir. Çift yönlü olarak işleyen bu bağıntının üstünün örtülmesi, biri aşkınlık diğeri içkinlik olmak üzere iki düzlem arasında tam bir zıtlık oluşturarak her ikisini de, kendi kabulleriyle örtüşmeyecek bir biçimde, yeniden kurar.¹ Bu yeniden kurma pratiği, bir taraftan aşkınlık düzlemindeki devlet tasarılarını bütün maddî nedensel bağıntılardan arındırılmış bir alan olarak, diğer taraftan içkinlik düzlemindeki devlet tasarılarını bütün aşkın bağıntılarından arındırılmış bir alan olarak radikalleştirerek birini diğerinin lehine ortadan kaldırır. Bu perspektif ise söz konusu bağıntılar aracılığı ile her iki düzlemin çakıştığı ortak bir alanın ve dolayısıyla bu alanda iki düzlem arasında gerçekleşen değiş-tokuşların üstünü örter. Ancak aşkınlıkla içkinliğin, tam da bu eşleşmez yanlarıyla, çakıştığı bu ortak alan hem söz konusu düzlemleri kendi ayırım ve farklılığı içinde hem de bu alanda gerçekleşen bütün siyasal pratiklerin iki boyutlu bağıntıları içinde kavranmasını mümkün kılabilir.

Her iki düzlemden aynı anda kopan ya da her iki düzlemle aynı anda ilişkilenen bu ortak alanda gerçekleşen değiş-tokuşlar daha ilk zamanlarda, örnek olarak realist-rasyonalizm geleneğinin başlangıcında kabul edilen

1 İçkinlik ve aşkınlık düzlemlerini “nefis” ve “beden” ayırımında temellenen şu iki düzleme karşılık olarak kullanıyorum. İçkinlik düzlemi nefis-beden ayırımındaki *bedene* dayalı “zorunlu ihtiyaçlar” üzerine yoğunlaşırken, aşkınlık düzlemi aynı ayırımdaki *nefse* dayalı “yetkinlik ihtiyaçları” üzerine yoğunlaşmaktadır. Yoğunlaşma noktalarının farklı olması, onlar bağlamında geliştirilen toplum tasavvurlarının da farklı olmasına sebep olur. Örnek olarak ütopyik ideal toplum tasarıları yalnızca aşkınlık düzlemine yani nefsin bedene dair ihtiyaçlardan kurtularak yetkinleşmesine dayanmaktadır. Bu düzlemler şu şekilde de ifade edilebilir: Biri beden-zorunlu ihtiyaçlar-toplum şeklindeki içkinlik düzlemi, diğeri ruh/nefis-yetkinlik ihtiyaçları-ideal toplum şeklindeki aşkınlık düzlemi (bu konuda daha geniş bilgi için bk. Gökdağ, “İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet”, s. 103-104, 111-12, 205-206).

Aristo ile ütöpik-idealizm geleneğinin başlangıcında kabul edilen Eflâton arasındaki ilişkide bile hemen kendisini gösterir. Aristo'da içkinleştirilmiş bir aşkınlık kurma pratiği, paradoksal bir şekilde, eş zamanlı olarak onun Eflâtoncu aşkınlık düşüncesi eleştirisine eşlik eder. Başka bir ifadeyle Aristo Eflâton'un ütöpik-idealizmini eleştirirken, aynı zamanda ondan devraldığı içerikle kendi siyaset felsefesine içkinleştirilen aşkın bir boyut katarak onunla ortak bir alanda buluşur. Her iki düşünürün sisteminde de bütün siyasal eylemler bir *gayeyle*- ki bu gaye Eflâton için "mutlak iyi" Aristo için ise "ortak iyi"dir- ilişkili olarak kavranır ve bu eylemlerdeki ideallik düşüncesi bu ilişkinin bağlamına yerleşir. Eflâton'un maddeyi aşkın olarak tasavvur ettiği bu gayeyi Aristo maddeye içkinleştirir yani her iki filozof da bütün siyasal eylemleri teleolojik-normatif bir yöntemle dayalı olarak açıklarlar. Böylece bu *gayeyi*, her iki düzlemin çakıştığı ortak alanda onunla ilişkilenen çeşitli yönetim şekillerinden yalnızca birine üstünlük veren, onu bazı ölçütlerle diğerlerinden ayırıştırarak belli bir yönde ya da normatif-teleolojik bir süreçte sistematik olarak düzenlemeye çalışan ideal siyasetin ideolojisi olarak görmek mümkündür.

Bu teleoloji her iki filozofun sisteminde de o kadar çok güçlüdür ki âdeta insanın "insan olma" süreciyle özdeşleşir. Burada Aristo'nun esas farklılığı, Eflâton'un kullandığı nedensel bağıntılar içinde kalmakla birlikte, bu teleolojiyi ya da insan olma sürecini tamamen toplumsal bir bedende içkinleştirmesidir. Böylece siyasî ideallik artık, Eflâton'da olduğu gibi yalnızca maddî nedensel bağıntıları tükettikten sonra koşullar üstü idealler ya da özlerin bilgisine ulaşan filozof-kral rehberliğindeki nesnel bir şehir-devletin varlığı ile değil, bir yönüyle koşullarla belli ölçüde sınırlandırılmış en iyi siyaseti araştıran nesnel-koşullu ideallik, diğer yönüyle toplumların hem doğal hem de edimsel nitelikleriyle ilişkili öznal-koşullu idealliklerdir. Aristo'ya göre aynı anda her iki ideallik türünü de araştırmak ya da kendi ifadesiyle, "Hem siyasetin en iyi formunun hangisi olduğunu hem de şu ya da bu halka uygun en iyi formun hangisi olduğunu incelemek aynı bilimin [siyasetin] görevidir."² Böylece Aristo hem normatif-teleoloji üzerinden Eflâton'un izinde kalarak ama onunla özdeş olmayacak bir biçimde aşkınlık düzlemiyle bağıntılı "en iyi siyaset" sorusunu sürdürür hem de onun izinden ayrılarak içkinlik düzlemiyle bağıntılı "koşullara göre en iyi" sorusunu sorar. Ancak bu soruların cevabında her iki filozofun da kullandığı nedensel bağıntılar insan doğasında köklenen bir ilkeden hareket etmektedir. Siyaset felsefesinin en başına, onun kurucu pozisyonuna yerleşen bu ilke, kavramsal çerçevesini Aristo'ya

2 Aristotle, *Politics*, 1288b15-25, s. 101.

borçludur: *İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır.*³ Ancak mahiyeti bakımından ise, Aristo'nun öncesi ve özellikle hocası Eflâtun da dahil olmak üzere,⁴ hemen hemen bütün klasik siyaset düşünürleri bu ilkeye müracaat etmiştir. Başvurulan bu mahiyet, en kaba haliyle, *insanî varoluşun ancak toplumsal bir bedende mümkün olabileceği* düşüncesidir. Bu ilkenin özellikle belirlediği şey, insana özgü siyasî eylemin ancak bir toplum içinde, başka bir ifadeyle bütün bireylerin toplamı ancak onları aşkın toplumsal bir bedende tahayyül edilebileceğidir.

Aristocu kuvve-fiil teorisinde örtülü normatif-teleolojik perspektife bağlı kalarak toplumsal bedende⁵ içkinleştirilen aşkınlık düşüncesinin, başka bir ifadeyle bedendeki içkin-aşkınlığın çerçevesini genişletip -bu en azından İslâm felsefesi tarihi için böyledir-toplum bilimi ya da ekonomi ve siyaset bileşenleriyle birlikte toplum adına kullanan ilk düşünürlerden biri filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'dir (ö. 1274). Nitekim Tûsî, amelî/pratik felsefenin, a) ahlâk b) ev yönetimi (ekonomi) c) şehir yönetimi (siyaset) şeklinde klasik üçlü tasnifini, birini diğeri lehine ortadan kaldırmadan, müstakil bölümler olarak inceleyen ilk düşünürlerin başında gelmektedir.⁶ Böylece Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, eğer söz konusu klasik tasnifi pratize eden ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilirse, kendisinden sonra gelen İslâm ahlâk felsefesi geleneğine ya da düşünürlerine kaynaklık ettiği ve bu konunun ise Tûsî'yi pratik bir başlangıç noktasına yerleştiği söylenebilir. Bu sebeple onun pratik olarak genişlettiği bu projenin toplumsal beden perspektifinden anlaşılması,

3 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1097b10-15, s. 11; a.mlf., *Politics*, 1253a5-10, s. 4, 1278b15-20, s. 75-76.

4 Plato, *The Republic of Plato*, 369a-369b, s. 44-45; Plato, *The Laws of Plato*, T 678d, 679a-b, s. 61.

5 "Toplumsal beden" kavramını kullanmayı tercih etmemizin öncelikli sebebi bizzat Tûsî'nin toplumsal işleyişi ve düzeni beden-organ metaforu üzerinden açıklama çabasıdır. Beden-organ metaforu Tûsî'nin de dahil olduğu İslâm siyaset düşüncesinde sıkça kullanılan ve kökleri itibariyle Hint düşüncesine kadar yayılan bir tarihe sahiptir. Bununla birlikte "toplumsal beden" kavramı çağdaş bazı gönderimlere de sahiptir. Bu kavramın işlevselci yorumu, bir "beden/organizma" olarak tahayyül etmeye dayanır. Burada her toplum bütünsel bir beden olarak kendisini oluşturan organların toplamının bir üst düzlemdeki halidir. Bedenin/toplumun varoluşu, korunması ve sürdürülmesi her organın ya da alt birimin işlevini yerine getirmesine bağlıdır. Bu düşüncenin temelleri, her ne kadar Spencer ve Durkheim'e dayansa da, en yetkin versiyonu Talcot Parsons'ta bulunabilir. "Beden" in toplumsal olarak kuruluşunu, şekillenişini ve kullarımlarını düşüncel pratiklerin merkezine yerleştiği düşünürlerin başında ise Bourdieu, Baudrillard, Faucault ve Deleuze gibi düşünürler gelir.

6 Bu anlamda *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin söz konusu geleneksel tasnifi pratize eden ayırıcı karakteristiğinin Tûsî'den sonraki ahlâk literatürüne kaynaklık ettiği söylenebilir (bu konuda yapılan bir araştırma için bk. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 25-103).

kendisinden sonra bu geleneğe katılan düşünürlerin de anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin klasik tasnifte yalnızca beden-nefis dikotomisinde ortaya çıkan ahlâkî içeriği değil, bununla birlikte ekonomik, toplumsal ve siyasal içeriği de öne çıkaran yaklaşımı kendisinden sonraki düşünürlere öncülük ettiğinden onun anlaşılması da kendisinden sonrakileri incelemektedir. Bu anlamda Tûsî'nin doğrudan aşkınlık ve içkinlik düzlemlerinin çakıştığı alandan konuştuğu ve ilk bakışta bu alanda oluşan klasik birikimi bütünüyle olumladığı söylenebilir. Ancak Tûsî'nin esas farklılığını ya da benzerliğini ortaya koyacak olan şey, onun, ilkesel olarak Yunan siyaset felsefesinde köklenen fakat metaforik gelişimi bakımında özellikle Hint ve Pers etkilerini de taşıyan bu ideal işleyişte ahlâkî ve siyasî fâiller olarak bireylerin doğa kavramı gereği çoğul potansiyellikler taşıyıp taşımadığına ilişkin tavrıdır. Onun bu tutumu, ister erdemli olsun ister erdemli olmasın bütün iktidar biçimlerini ortak kesen, hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemleriyle aynı anda kesişen beden-organ metaforunda sorunsallaştırdığı *ideal* işleyişi nasıl açıkladığında yatmaktadır.

II. Denge ve Özdeşliklere Dayalı Mizaç ya da *Birlik* Olarak Beden Metaforu

Tûsî'nin siyaset felsefesinde insan doğası, toplum ya da siyaset sürekli özdeş soru(n)lar olarak ele alınır. Antik Yunan'dan Tûsî'ye, hatta çeşitli farklılıkları ve antitezleri ile birlikte günümüze kadar uzanan bir çizgiye yerleşen bu özdeşlik düşüncesinin en önemli kaynağı, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesinin nefse ve bedene ilişkin ihtiyaçlar üzerinden ele alınarak aynı anda hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemiyle ilişkilendirilmesidir. Bu ilke üzerinden iki tür *beden* -insan ve toplum- aynı gayeye bağlı aynı nedensellik ilkesi ve aynı süreçlerle ilişkili olarak kavranır. Tûsî, bu düşüncesini hem beden organları hem de nefsin kuvveleri arasındaki birlik ve uyumun iç zorunluluğuna dayalı ihtiyaç teorisindeki mantıkla temellendirir. Bu anlamda onun düşüncesinde *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesi, aynı anda hem bedene dayalı içkinlik düzlemindeki ihtiyaçlar⁷ hem de nefse dayalı aşkınlık düzlemindeki ihtiyaçlar üzerinden açıklanır.⁸ Bu, Tûsî'nin Eflâtun'dan başlayarak Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ aracılığı ile kendisine kadar ulaşan ihtiyaç teorisinin ana çerçevesini sürdürdüğü anlamına gelir. İnsan doğasının toplumsal ve siyasal yaşam biçimleriyle ilişkisini soruşturan söz konusu klasik ihtiyaç teorisi, her ne kadar detaylarında her bir filozofu

7 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 239-40.

8 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 38-45.

özgün kılacak bir farklılığa sahip olsa da ana çerçevesi itibariyle aynı epistemolojik şemada söz konusu edilir. Beden ve nefis ayırımında köklenen bu şema, bedenın beslenme ve barınma gibi kendisine özgü ihtiyaçları ile nefsin yetkinleşme gibi kendisine özgü ihtiyaçları üzerinden açıklanarak toplum ile ideal toplum arasındaki bir ayırma dönüşür.

Tûsî'ye göre, uçlara çekildiğinde bu iki düzlem arasında tam bir zıtlık kurulabilse de, onların her zaman birbirinden ayrışması pek mümkün değildir. Çünkü ona göre her ikisi de insan doğasında köklenen bu düzlemler arasında her zaman bir bağıntı söz konusudur. Ayrışma yanılısaması ya da görüntüsü ise bu bağıntı aracılığı ile düzlemlerden birinin diğerini nesneleştirerek temellük etmesiyle veya onu mülksüzleştirilmesiyle meydana gelir. Örnek olarak aşkınlık düzleminde nefisle ilişkili yetkinliklerden aklın baskınlığı, içkinlik düzleminde bedenle ilişkili ihtiyaçlardan arzunun ve öfkenin tamamen yok edildiğini ifade etmez; aksine bedene dair arzunun ve öfkenin kendilerine özgü bir dengede tutularak onlara egemen olan üstün bir konumun ele geçirilmesiyle oluşur.⁹ Buna karşılık bedenle ilişkili arzuların bu konuma yerleşmesi de nefse ait yetkinlikleri sınırlar. Tûsî, klasik felsefesinin normatif-teleolojisine bağlı kalarak birinci durumu bir bütünü, bileşiğin ya da bedenin sağlığı olarak kabul ederken¹⁰ ikinci durumu ise onun hastalığı olarak değerlendirir.¹¹ Dolayısıyla ister sağlıklı olsun ister hastalıklı olsun, insanın *insan olma* sürecinde her iki düzlem de bu baskın konuma yerleşme isteğiyle birbirine eşlik ederek etkin olabilir. Başka bir ifadeyle, insanın toplumsallığını diğer hayvanların toplumsallığından ya da onların biraradılığından ayıran esas şey, söz konusu iki düzlemin -işlevsellik düzeylerindeki koşullu değişken farklılıklarla birlikte- aynı anda etkin olduğu bir toplumsallık türü olmasıyla açıklanabilir. Biri diğerine eşlik ederek ancak etkin olabilen bu düzlemler -işlevsellik düzeyleriyle orantılı bir şekilde- her bir bireyin beden ve organları arasındaki ilişkide sağlık ve hastalık yatkinliklerini kodladıkları gibi aynı şekilde toplumsal beden ve organları arasındaki ilişkide de benzer yatkinlikleri kodlarlar.¹² Tûsî, söz konusu düzlemlere geri dönen ya da onlarda köklenen bu yatkinlikler arasındaki ilişkiyi ise mizaç teorisindeki *denge* mantığı bağlamında beden-organ metaforuna dönüştürerek onu her iki bedeni ortak kesen bir alanda kullanır.

9 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 89.

10 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 292-93.

11 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149-84, 190.

12 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 190, 292.

[1] Nasıl ki doktor organların bileşmesine (terekküb) göre bileşimin (terkip) bütününe ortaya çıkararak, vücut sağlığının gereği ve yetkin bir şekilde fiillerin kaynağı olan denge (i'tidal) yönünden insan vücudunun durumuna bakar (...), aynı şekilde evin idarecisinin de [dolayısıyla şehir yöneticisi de] tüm ev ehlinin [ve şehir halkının]¹³ yararını gözetmesi gerekir. Onun bakışı ilk amaç olan biraradalıkta (telif) varolan dengeye yönelik olmalıdır.¹⁴ (...) Dengeli (mutedil) mizaçların dört unsurun denklüğünde (tekâfi) ortaya çıktığı gibi, dengeli toplumlar da dört sınıfın denklüğünde (tekâfi) oluşur.¹⁵ (...) [dolayısıyla toplumsal anlamdaki denge] karşılıklı yardımlaşma (teâvün) ve dayanışma (tezâhür) hususunda bedenün uzuvları [organları] konumunda olan bir topluluğun görüş birliğinden doğar.¹⁶

Yukarıdaki pasajın arkaplanında Tûsî, Galenci mizaç teorisinin dört unsuruyla Eflâtuncu üçlü toplumsal sınıf ayırımını bir araya getirir. Tûsî, öncelikle dört unsurun tekil bedendeki ve toplumsal bedendeki karşılıklarını tespit eder, ardından ise bu unsurlar arasındaki dengeler bağlamında her iki bedendeki mizacın veya düzenin nasıl oluştuğunu soruşturur. İbn Miskeveyh'i takiben ona göre, su, ateş, hava ve toprak şeklindeki “dört unsur” sırasıyla önce bedenün organlarından beyin, kalp ve karaciğere¹⁷ sonra ise toplumsal sınıf ya da organlardan yöneticiler, koruyucular, tüccarlar ve ziraatçılara¹⁸ karşılık gelir. Bu organ ve sınıfların nasıl farklılaştığı sorusu ise hem tekil hem de toplumsal bedenlerdeki doğal karışımlar ve nitelikler ile ilişkilendirilerek oranlarından kaynaklı farklı baskınlık türleriyle açıklanır. Başka bir ifadeyle, ister tekil ister toplumsal olsun bu organların; kan, sarı safra, kara safra ve balgam şeklindeki “dört karışım” ya da “dört sıvı” ve onlara nispet edilen soğukluk,

13 Pasajlarda köşeli parantez içinde verilen ilâveler bizim metnin bütünlüğünü dikkate alarak söz konusu pasajı daha anlaşılır kılmak için yaptığımız ilâvelerdir.

14 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 190.

15 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 295.

16 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 293.

17 Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 32; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 35, 295. Tûsî her ne kadar dört unsurun toplumsal karşılığı olarak dört ayrı sınıf şeklinde bir tespit yapsa da bu unsurların tekil bedendeki karşılığı olarak, yukarıda geçtiği şekliyle, sadece üç organ tespit eder. Ancak onun, unsurların, organların ve sınıfların genel özelliklerine ve niteliklerine ilişkin açıklamaları dikkate alındığında, bedenün organlarından olan karaciğerin toplumsal sınıflardan hem *tüccarlar* hem de *ziraatçılara* karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

18 Tûsî bu sınıfları sırasıyla, “kalem ehli”, “kılıç ehli”, “muamele ehli” ve “ziraat ehli” olarak ifade eder. Ancak Eflâtun'un aynı kategori ya da sınıf içinde değerlendirildiği *tüccarlar* ve *ziraatçılar* Tûsî iki ayrı sınıf olarak değerlendirir. Böylece Eflâtun'un üçlü tasnifi dörtlü bir tasnife dönüşür (Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 295).

sıcaklık, kuruluk ve yaşlılık şeklindeki “dört nitelik”le ilişkilendirilen biçimleri onların herbirini işlevselliği bakımından diğerinden ayırıştırır. Örnek olarak kan, yaş ve sıcak nitelikleriyle, balgam yaş ve soğuk nitelikleriyle, kara safra kuru ve soğuk nitelikleriyle, sarı safra ise kuru ve sıcak nitelikleriyle diğerlerinden ayrışır.¹⁹ Buna göre mizaç teorisi, önce bedeni parçalar ve her bir parçayı işlevi bakımından bütünün içine yeniden yerleştirir. Meselâ tekil olarak insan bedenini, kendisini oluşturan parçalardaki işlevlerin tespit edilmesi ve bu işlevlerin olması gereken *denge* sınırlarında kalarak yeniden birliğe kavuşması için organlarına ayırıştırır. Ardından ise bu organlar, kendileri arasında pay edilen bedenin ortak ihtiyacı, sağlığı ya da yetkinliği için onların hizmetini değiş-tokuş eden bir *birlikte oluş* ya da *birlikte işleyişle* yeniden bir araya getirilir. Organlar arasındaki bu özgül ayırım, içkinlik düzlemiyle aşkınlık düzlemi arasındaki ayırımla, özellikle de bu düzlemlerin izdüşümleri olarak ahlâkta oluşan ayırımlarla desteklenir.²⁰ Yani iki düzlem arasındaki temel farklılık, bu organların işlevleri arasındaki farklılığın en önemli ölçütüdür. Tûsî, tekil bedenlerin ilkesini açıklayan mizaç teorisini bütün yüküyle birlikte toplumsal beden metaforuna da taşır. Böylece toplumsal beden de tıpkı tekil bir bedenin sağlık ya da hastalık yatkınlıklarıyla yaşama ilkesine göre organları arasındaki denge bağlamında düzenlenir.

Bu anlamıyla *denge*, her iki düzlemin de etkin olduğu bir tür kuvvetler ayrılığı ya da dengesine dayalı bir siyasal düzen arayışı olarak anlaşılmalıdır. Bu, her bir organın lâyük olduğu konuma yerleştiği, onun dışına taşmadığı; ancak bununla birlikte diğerleriyle karşılıklı ilişki içinde, onlarla birlikte işlevsel olduğu bir düzen fikridir. Başka bir ifadeyle burada denge, iki şeyi birlikte gösterir: a) İlk olarak, organların, sınıfların ya da toplumsal konumların olması gereken sınırları koruyan bir *dengede* durması; b) İkinci olarak ise bütün unsurların, ait oldukları bütünde aynı anda işlevsel olması yani eksiksiz olarak birlikte veya bir arada olmaları. Bu anlamıyla biraradalığın aslî koşulu olarak *denge* -Tûsî düşüncesinde oldukça önemli bir yer işgal eden *birliğin* nesnesine dönüşür. Böylece birliği siyasetin temel ilkesi haline getiren Tûsî'nin sürekli ısrar ettiği şey, toplumun ya da siyasetin bütün tekillikleri ya da bireysellikleri aşkın kendisine özgü bir tekillik, beden ya da *birlik* olduğudur.²¹ Ancak mizaç teorisinin her ne kadar toplumsal bedenin ardındaki kurucu ilke olarak dengeye dayalı birliği izah ettiği kabul edilse de, bu birliğin normatif teleolojisini tek başına açıkladığı söylenemez. Başka bir ifadeyle

19 Galenci mizaç teorisinin İslâm düşünürlerindeki görünümünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir araştırma için bk. Tiryaki - Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*.

20 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 37.

21 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 190.

mizaç teorisi, toplumu oluşturan organlardan birinin doğasına *iyi* kavramı iliştilirmediği sürece veya bu organlardan biri teolojik destek almadığı sürece, organlar arasındaki korelasyonun niteliğini açıklamakta yetersiz kalır. Mevcut içeriğiyle yalnızca erdemli, cahil, fâsık veya sapkın bütün toplumların ortak olduğu bir ilkeyi açıklar. Bunların birbirinden nasıl ayrıştığını görmek için toplumsallığın ilkesi olan *birlik* düşüncesinin kökenine daha yakından bakmak gerekir.

[2] Devletin ilkelerinin (mebâdî-i düvel) birlik (ittifak) olmasının sebebi şudur ki; insan bireylerinden her bir bireyin sınırlı bir gücü vardır, fakat çok sayıda birey toplandıkları zaman onları güçleri ister istemez her bir bireyin gücünün katı olur. Dolayısıyla o bireyler biraradalık (teellüf) ve birleşim (ittihâd) hususunda tek bir birey gibi oldukları zaman âlemde gücü onların gücü(nün toplamı gibi) olan bir birey doğmuş olur.²²

İster ideal olsun ister ideal olmasın Tûsî sistemindeki bütün siyaset biçimlerini ortak kesen bu gerekçe, biçimsel olarak birçok düşünüre ait gözükabilir ve ilk bakışta Tûsî'nin, ortak beden ya da toplumsal bedene ilişkin yukarıda yapılan tanımlamayı, herhangi aşkın bir norma başvurmaksızın salt içkinlik düzleminde kalarak başvurduğu bir gerekçe olarak da kabul edilebilir. Ancak bu pasaj esas anlamını, *birlik* (ittifak), *birleşim* (teellüf) ve *biraradalık* (ittihat) kavramlarının ahlâk ya da nefis teorisinin köklerinde bulmaktadır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin “medenî siyaset” adlı üçüncü bölümünde incelenen bu pasajdaki *birlik* düşüncesinin devletin ilkesi olarak değerlendirilmesi, sadece iki tür bedenin, birey ve toplum, birbirlerini içselleştirmesinin sonucunda oluşan kaba bir düzen fikriyle ya da salt kaba bir *güç* toplamıyla ilişkili değil, bununla birlikte bu birliğin ahlâkî yetkinliğin en üst aşaması olarak düşünülmesiyle de ilişkilidir:

[3] *Birlik*, yetkinlik ve şeref mertebeleri ve derecelerinin en son mertebesi ve en yüksek derecesi olmakla özel ve seçkin olduğu için, onun gerçek Bir olan *İlk İlke*'den gelen etkilerinin tüm sayılanlara sirayeti, gerçek Mevcut olan *İlk Neden*'den gelen varlık nurlarının tüm mevcudat üzerine feyzanı gibidir. Dolayısıyla birliğe daha yakın olan şeyin varlığı daha üstündür.²³

Burada İbn Miskeveyh'i takip ettiği²⁴ oldukça âşikâr olan Tûsî, her bir siyâsî pratiği ahlâkî, kozmolojik ve metafizik yükü ya da karakteristiği ile

22 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 293.

23 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 112,

24 Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 129-30.

birlikte düşünür. Bu sebeple Tûsî'nin çoğu zaman ahlâk, kozmoloji ve metafizik arasındaki ilişkilere dair tartışmaları aynı zamanda siyasete dair bir tartışma ile de örtüşür. Dolayısıyla pasaj [2]'de devletin oluşumuna dair görünüşte sadece içkinlik düzleminde kalınarak yapılan tanımlama, aslında metafizikle önemli ölçüde kaynaştırılmış kozmoloji ve ahlâkın yani aşkınlık düzleminin bir uzantısıdır. Buna göre toplumsal veya siyasal birliğin en güçlü biçimde ortaya çıktığı aşama, onun, çokluktan hiçbir iz barındırmayan ve her yönden salt *birlik* olan *ilk ilkeye* ya da *ilk nedene* en çok benzediği aşamadır. Ancak daha önce de söylendiği gibi, her ne kadar bu aşamaya kadar Tûsî özellikle *ilk nedene* benzerliği bağlamında *birlik* durumuna açıkça bir yetkinlik atfetmek istese de, bu yetkinlik, kendinde bir yetkinlik olarak bütün siyaset biçimlerini ortak kesen bir alanda konumlanır. Çünkü buradaki temel problem, birliğin varolduğu bir alan ile varolmadığı bir alan arasındaki ayrımı göstermek değildir. Aksine *birlik*, insanın doğası gereği her durumda bütün toplumların maddesi yani aynı anda hepsinin ortak nesnesidir. O halde Tûsî'nin buradaki soruşturmasını birlik ile birlik olmayan arasındaki ayrışmanın değil; *birlik* ile *gerçek birlik* ya da ona en çok bezeyen *ideal birlik* arasındaki bir ayrışmanın; daha doğru bir ifadeyle herhangi bir toplumsal birliğin *gerçek birliğe* yakınlık-uzaklık bakımından beliren konumundaki yetkinlik derecesine ilişkin yapılmak istenen araştırmanın birer adımları olarak görmek gerekir. Ancak Tûsî'nin bu yakınlık ve uzaklığın ölçütlerine dair perspektifi burada belirsizdir. Örnek olarak bu birliğin, aşkınlık düzlemindeki birlik mi, içkinlik düzlemindeki birlik mi yoksa her iki düzlemin birliği mi olduğu sorusu cevapsız kalır. Bu soru cevabını, bir bileşik olarak bireyin ya da toplumsal bireyin aşkınlık düzleminin yetkinliğiyle içkinlik düzleminin yetkinliği arasında kurulan Aristocu madde-suret ilişkisinde bulur. Tûsî'ye göre bütün toplumsal birlikler *bileşiktir* ve her bir bileşik kendisini oluşturan parçalarından farklı bir şeydir.

[4] Her bir bileşiğin, kendisiyle özelleştiği ve tekil olduğu bir hükmü, bir özelliği ve bir yapısı olduğu ve onun parçalarının onunla bu hususta [herhangi] bir ortaklığı bulunmadığı için, bireylerin her birinde varolan şeylerin aksine insan bireylerinin toplanmasının da biraradalık ve bileşim sebebiyle bir hükmü, bir yapısı ve bir özelliği vardır.²⁵

Tûsî, birleşikle onun parçaları arasındaki farklılığı, birleşimin yetkinliği ile parçalarının yetkinliği arasındaki bir farka da dönüştürür. Ona göre, “Tüm birleşiklerin yetkinliği, parçalarının ve yalınlarının yetkinliğinden farklıdır.”²⁶

25 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268.

26 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49.

Bu fark hem beden ve nefis arasındaki çakışmayı hem de buna bağlı olarak içkinlik düzlemiyle aşkinlik düzlemi arasındaki çakışmayı kuran noktaya geri dönüş, başka bir ifadeyle bu çakışmaların sıfır noktasına yani insan doğasına yeniden dönüşle temellendirilir. Buna göre insanın İnsan olarak yetkinliği, onun doğasında biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki tür bileşenin yetkinliğinden farklıdır. Birinci yetkinlik ya da teorik yetkinlik, insanın gücü ölçüsünde varlık mertebelerini kuşatması ve onların gerçek bilgisine ulaşmasıyla ikincisi ya da pratik yetkinlik ise onun bu bilgiye göre eylemesidir.²⁷ Bu yetkinlik türlerinin toplumsal bedendeki uzantıları ise şu şekildedir: Birincisi bireyler arasında ya da toplumsal bedenin bütün organları arasında görüş bakımından bir *birlik*ken, ikincisi ise bu organlar arasında eylem bakımından bir *birliktir*.²⁸ Bu durumda birer bileşik olarak hem insanın hem de toplumun yetkinliği yalnız başına bu yetkinliklerden farklıdır. Ona göre onların yetkinliği ne kendisi de birer yetkinlik olan erdemlerin yalnızca teorik olarak bilinmesiyle ne de onların sadece pratik uygulamasıyla -ki uygulamanın bizatihi kendisi de bir yetkinliktir- ortaya çıkar.²⁹ Bütün erdemlerin toplamından ya da Tûsî'nin kendi ifadesiyle birliğinden ortaya çıkan bu yetkinlik, biri diğere eşlik eden iki birlik sürecinin birbirini onaylayan birliğine yani iki düzlem arasındaki madde-suret ilişkisine dayanır.

[5] Dolayısıyla düşünmeyle (nazar) ilgili birinci yetkinlik sûret yerinde, ikinci yetkinlik ise madde yerindedir. Maddesiz sûret ve sûretsiz maddenin sağlamlık ve değişmezliğinin olamadığı gibi eylemsiz ilim [bilgi] zayı, ilimsiz [bilgisiz] eylem de muhaldir. Bundan dolayı ilim başlangıç, eylem ise tamamlıktır. *Her ikisinden birleşmiş olan yetkinlik [ise], insanın varlığının amacı dediğimiz şeydir. Çünkü yetkinlik ile amaç (garaz) anlamca birbirine yakındır ve her ikisi arasındaki fark izafetle sabit olur; amaç henüz kuvve sınırında olandır, fiil sınırına geldiğinde yetkinlik olur.*³⁰

Yukarıdaki hemen her bir cümleyi Aristo'dan okumak mümkündür.³¹ Tûsî'nin burada iki düzlemin yetkinlikleri arasında kurduğu ilişki, Aristocu madde-suret teorisindeki mantıkla kuvve-fiil teorisindeki mantığın buluşma noktasında yani belirli bir gayeye doğru ilerleyen teleolojide, işler. İki mantığın buluştuğu bu teleolojiyi, pasaj [3]'te *ilk ilke* ya da *ilk nedenle birlik* arasında kurulan ilişki bağlamında düşündüğümüzde; birlik düşüncesinin aynı anda

27 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 49-50.

28 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 269.

29 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 266.

30 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 50.

31 Örnek olarak bk. Aristotle, *Politics*, 1252b25-30, s. 3-4.

hem düzlem-içi hem düzlemler-arası *birliklere* hem de onun bu birliklerin ilkesi ve sebebi olarak işlev gördüğü üçüncü bir aşamadaki durumuna işaret eder. Başka bir ifadeyle, iki mantığın buluştuğu bu yer *birlik* kavramının bir suret ya da bir bilfiillik olarak aynı anda a) Hem her bir düzlemi oluşturan parçalar arasındaki iç-birlik/bütünlük b) Hem iki düzlem arasındaki toplam-birlik/bütünlük olarak c) Hem de onun her iki birlik sürecinin ilk ilkesi ya da ilk sebebi olduğu *gerçek birlik* şeklinde tasavvur edilmesine imkân verir. Belli bir teleolojide bir araya gelen madde-suret ile kuvve-fiil mantıklarının izin verdiği bu üçlü tasavvur şekli, pasaj [4]'teki parça-bütün ve parçaların yetkinliği ile bütünün yetkinliği arasında kurulan mantıksal ilişkiyle desteklendiğinde ise, her bir noktada oluşan birliklerin birbirinden farklı olmasına bağlı olarak onların yetkinliklerinin de birbirinden farklı olduğu netleşir. Böylece yetkinlikler, iki düzlemdeki karşılıklı konumların birbirini onaylamasıyla ardı sıra oluşur. Buna göre Tûsî, bu ontolojik zemine bağlı kalarak toplumsal *birlik* kavramını belli bir teleolojide ardarda gelen aşamalar veya konumlar biçiminde düşünür. İdeal ve ideal olmayan bütün toplumlar bilfiilleşme derecelerine veya edindikleri suretin durumuna göre bu konumlara yerleşirler. İşte Tûsî'nin ideal *birlikle* kastettiği şey, sadece iki düzlemdeki karşılıklı konumların birbirini onaylaması değil; aynı zamanda her biri kendi iç-birliğini sağlayan bu düzlemlerin birer bütün olarak birbirinin içeriğini onayladığı bir *birliktir*. Böylelikle toplumsal birlikteki ideallik düşüncesi de, Tûsî tarafından formüle edildiği haliyle, hem düzlem-içi hem de düzlemler-arası bütün konumların birbirini onayladığı bir bilfiillik ya da suret olarak *ilk ilke* veya *ilk nedene* en çok benzeyen tam gerçekleşimiyle oluşabilir.

Tûsî'nin insan doğasındaki ve buna dayalı olarak gelişen süreçlerdeki bütün bileşenlerin birbirini onaylayan durumları üzerine inşa ettiği ideal toplumsal birliğe ilişkin ısrarı, onun, aynı zamanda bu bileşenlerin birbirini onaylamadığı süreçleri de mümkün görmesiyle yakından ilişkilidir. Çünkü insan doğası, onda köklenen bütün süreçlerdeki karşılıklı konumların -en genel haliyle ona dayalı olarak gelişen iki düzlemin- birbirini mülksüzleştirmesine izin veren bir zaafı da barındırır. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin düşünce-sinde, bu iki düzlemdeki yetkinliklerin biri diğerinin gereği olsa da ve aralarındaki bağıntının kopmasıyla iki tarafa da bir yozlaşma ilkesi³² gelip yerleşse de aralarındaki ilişki zorunlu değildir. Yani karşılıklı konumlar arasında bir boşluğun oluşma ihtimali ya da birinin diğerini bir kalıntıya dönüştürerek

32 Örnek olarak Tûsî'nin zâhitler hakkındaki yorumu aşkınlık düzleminde oluşan bir yozlaşma biçimi şeklinde okunabilir. Tûsî'ye göre zâhitler içkinlik düzlemini tamamen dışlamakla, en azından böyle görünmekle, dengeden sapmaktadırlar (Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 52-53).

işlevsizleştirme ihtimali her zaman vardır. Karşılıklı konumlar ve dolayısıyla iki düzlem arasındaki bu *boşluk* ise, düzlemlerin birbirini mülksüzleştirme gücüne sahip olmasının sonucunda oluşur. Bir taraftan içkinlik düzlemi, zamanlaşımına uğramış kararsız bir bilfiillik ya da var olmayan bir içerik olarak zamana dahil olamamış salt bir bilkuvvellik şeklinde aşkınlık düzlemini yeniden kurarak onu mülksüzleştirme gücüne sahiptir. Diğer taraftan aşkınlık düzlemi de içkinlik düzlemini, yetkinlikte hiçbir paya sahip olmayan yanlış biçimler veya kendi onayından geçmemiş ve yalnızca gerçekliği gölgeleyerek gizleyen salt görünüşler ve eylemler şeklinde yeniden kurarak onu mülksüzleştirme gücüne sahiptir. Böylelikle Tûsî'nin *birlik* düşüncesindeki bu ısrarı, her bir konumun olması gereken denge sınırlarını aşmasıyla iki düzlem arasında oluşan boşluktaki mülk çatışmasını eleyen ortak bir mülke ulaşmanın çabasıdır. Buna göre Tûsî düşüncesinde son kertede ideal toplumsal *birlik*; nefis ile beden, teori ile pratik, bilgi ile eylem, birleşik ile parça, birey ile toplum, ahlâk ile siyaset ve aşkınlık düzlemi ile içkinlik düzlemi gibi ikilikler arasındaki mümkün boşlukta oluşan gerginliği eleyerek buradaki bütün ideal eklemlemeleri düzenleyen kavramsal bir bağlantıdır. Onun yetkinliği ise bütün bu ikiliklerin birbirini tam içselleştirmesiyle oluşan birliğin, hem bilme hem de eyleme tarzlarının en az artıkla veya artıksız bir şekilde işleyerek *gerçek bire* en çok benzeyen ideal uyumu ortaya çıkarmasıdır.³³ Bu ideal uyum bağlamında bilgi olmadan eylem, eylem olmadan bilgi; ya da aşkınlık olmadan içkinlik, içkinlik olmadan aşkınlık ölü gibidir.

O halde, eğer toplumsal *birlik* yukarıda söz konusu edilen denge ve özdeşlikler üzerine kuruluysa, bu birliğe tam-yetkinlik gücünü veren, onun sürekliliğini sağlayan *yasa* nedir? Bu sorunun cevabı, Tûsî'yi *birlik* düşüncesini başka bir sahneye taşımaya zorlar: Burada birliğin yasasını ve bu yasaya altgüdümlü toplumsal yaşamın bütün kurallarını teolojik gereklilikler haline getiren bir otoriteye alan açılır. Bu alan öncelikle bütün birliklerin kaynağının, gerçek *birin* yani Tanrı'nın yasa koyucu bir kişi olarak seçtiği peygamber ve onun otoritesini sürdüren mâsum imam tarafından doldurulur. Burada peygamber ve mâsum imam başından sonuna kadar toplumdaki bütün yasaları uyum içine sokmanın önceliğine sahiptirler. Böylece Tûsî, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu ilkesi üzerinden açtığı bu ideal uyumu o kadar önemser ki, bu ilkeyi peygamberin varlığını hatta Tanrı'nın varlığını ispatlayan bir delile ya da ilkeye dönüştürmek ister.

33 Öyle anlaşılıyor ki Tûsî'nin *Evsâfü'l-eşrâf* adlı eserinde *tevhit*, *ittihat* ve *vahdet* vasıflarını diğer vasıflardan sonra incelemesinin sebebi de onun birlik düşüncesine verdiği bu önemden kaynaklanır. Bu aşamadan sonra ise *fenâ* aşaması gelmektedir (Bk. Tûsî, *Evsâfü'l-eşrâf*, s. 93-101).

III. Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Peygamberin Yasa Koyuculuğu

Aynı anda hem insan doğasının Aristocu anlamını değiştirmeden kabul etmek hem bütün siyaset biçimlerinin onun görünümüleri olduğunu kabul etmek hem de peygamberliğin bu doğanın bir sonucu ve gereği olduğunu ileri sürmek kolay değildir. Tûsî bu sorunla doğrudan yüzleşmiş gibi görünür. Onun çözümü, yasa kavramının kendi içinde taşıdığı karşıt savları eriterek insan *doğasıyla* onun *telosunu* buluşturup kaynaştıran aşkın bir bağintıda saklıdır. Ona göre yasa, ayrıcalıklı ve aşkın bir kaynağa sahip olmadığı sürece, kendi kendisini yıkan bir iç-çatışmaya sahiptir. İnsan doğasının zayıflığından hareket eden bu çatışma tezine göre yasanın tümelleşerek genel bir kabule erişmesi, ancak onun mutlak ayrıcalıklı oluşuyla özelleşen üstün bir otorite tarafından düzenlenmesiyle mümkün olabilir. Aksi takdirde yasa, bir taraftan kendi karşıt yasasını oluşturan diğer taraftan kendi yönetimiyle ters düşebilen bir yapıya sahiptir. Bu sebeple Tûsî, bütün bireyler ve yönetimler için ortak olan zorunlu yasayı tespit etmeye çalışır. Bu ortak yasanın zorunluluğu fikri, peygamberliği insanın toplumsal doğasında ya da insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu ilkesinde temellenir. Böylece toplumsal beden için yasa koyucu olarak peygamber, insan doğasının *telosunun* bilfilliğiyle kaynaştırılıp bütünleştirilir:

[6] Filozoflar, peygamberin varlığının ispat yöntemlerinden biri olarak, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* (el-insânü medeniyyün bi't-tab') ilkesini kullanırlar. Onların bu ilkeyle kastettikleri şey, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan şeyleri tek başına elde etmesinin mümkün olmadığı (dolayısıyla onun beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi durumlarda hemcinslerinin yardımına zorunlulukla ihtiyaç duyduğu)³⁴ düşüncesidir. Bu ihtiyaç ise zorunlu olarak insanlar arasında karşılıklı birtakım ilişkileri (mu'âmelât) ve değiş-tokuşları (mu'âvezât) gerekli kılmaktadır. İnsanların doğalarında, aynı zamanda, arzu ve öfke gücü de bulunduğu göre, onların birbirlerine zulmetmesini engellemek için aralarında adalete ve insafa dayalı bir yasanın varolması zorunludur. Bu yasanın, insanlara karşı herhangi bir ayrıcalığı olmayan bir [kişi ya da] grup tarafından konulması düşünülemez. Aksi takdirde diğerleri bunu kabul etmeyecektir. O halde bu ayrıcalığın Yaraticıdan gelmesi gerekir ki herkes buna uysun. İşte bu yasayla gelen kişi peygamberdir ve bu konumda peygamber, herhangi bir kimsenin ortak olamayacağı bir ayrıcalığa sahiptir.³⁵

34 Parantez içinde verdiğimiz bu cümle, Tûsî'nin bir önceki cümlenin devamı olarak uzunca anlattığı detayların tarafımızca ana kavramları korunarak yapılan bir özetidir.

35 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 367-68.

Tûsî'nin bu pasajda “filozoflar”dan kastının iki sebepten dolayı özellikle İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî olduğu söylenebilir: a) İlk olarak, bu pasajın yer aldığı *Telhîsü'l-Muhassal*'ın, bu pasajın neredeyse aynısının tekrarlandığı *Risâle fi kavâidi'l-akâid*'in³⁶ ve onun geliştirilerek yeniden ifade edildiği *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'in³⁷ ya doğrudan İbn Sînâ ve Râzî ile ilişkili metinler olması ya da onların etkili olduğu bağlamlarda yazılmış olmalarıdır. b) İkinci olarak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, söz konusu ilkeyi peygamberin varlığını ispat eden bir delil olarak bu açıklıkta inşa etme çabasının ilk defa İbn Sînâ'da ve onu takiben Fahreddin er-Râzî'de görülmesidir.³⁸ Râzî ve Tûsî'nin bulunduğu bir kavşak noktası olarak İbn Sînâ'nın konumu da dikkate alındığında özellikle onun bu bağlamın belirlenmesindeki merkezî rolü anlaşılabilir. İbn Sînâ kavramsal olarak, “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu” ilkesini doğrudan³⁹ ya da birtakım değişikliklerle dolaylı⁴⁰ olarak çeşitli eserlerinde kullanır. Ancak bu ilkeyi içerik bakımından her ne kadar özet bir şekilde *el-İşârât ve't-tenbîhât*,⁴¹ *Uyûnü'l-hikme*⁴² ve *en-Necât*⁴³ başta olmak üzere çeşitli eserlerinde tartışsa da, İbn Sînâ bu içeriği peygamberin varlığını ve gerekliliğini gösteren bir delil olarak inşa etme çabasını en açık bir şekilde *eş-Şifâ: Metafizik*'te ortaya koyar.⁴⁴ *Uyûnü'l-hikme* ve *el-İşârât* şârihi olan Râzî ise buradaki içerikleri hem “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” şeklinde kavramsallaştırır hem de İbn Sînâ'nın bu içeriği peygamberin varlığını ispat eden bir delil olarak kullandığını kabul ederek onu açılar.⁴⁵ Râzî, *el-Muhassal*'da ise yine peygamberin varlığını ispat eden delillerden biri olarak, “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu” ilkesine müracaat eder. Sonra bu ilkeyi insanların birbirine ihtiyacı bağlamında

36 Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, s. 77.

37 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 371-73.

38 İbn Sînâ'da peygamberin yasa koyuculuğunu tartışan ayrıntılı iki çalışma için bk. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 57-91; bk. a.mlf., “In The Shadow of “Prophetic Legislation””, s. 269-96.

39 İbn Sînâ bu ilkeyi kavramsal olarak “el-insânü medeniyyün bî't-tab” şeklinde *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil* isimli eserinde kullanmaktadır. Ancak burada onun ilgisi, Bîrûnî tarafından sorulduğu var sayılan, “Hekimlere/tıpçılara göre tab'/doğa kavramının tanımı ve anlamı nedir” sorusu üzerine yoğunlaşır. Burada İbn Sînâ sadece hekimlerin doğa kavramını kullandıkları anlamları örneklemek için söz konusu ilkeye gündeme getirir, ancak herhangi bir detay vermez (Bk. *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil*, II, 77).

40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabîyyât: el-Hayevân*, III, 5.

41 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 60-62.

42 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

43 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 338-39.

44 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II, 187.

45 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 595; a.mlf., *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, II, 13.

sorunsallaştırarak peygamberliği, onlar arasındaki bütün ilişkileri düzenleyen âdil bir yasa ve siyaset ilkelerinin zorunlu zeminine yerleştirir.⁴⁶

Tûsî ise özellikle *Telhîsü'l-Muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'la hem İbn Sinâ'nın hem de Râzî'nin problematiğiyle ilişkilenerek, bir taraftan bu ilkenin peygamberin varlığını gösteren bir ilke olduğu düşüncesini sürdürürken, diğer taraftan şîi siyaset teolojisinden hareketle buna imâmetin ispatını da ilâve eder. Yukarıda ifade edildiği gibi Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*'da söz konusu ettiği pasaj [5]'in hemen hemen aynısını *Risâle fi kavâidî'l-akâid*'de, biraz farklı bir biçimini ise İbn Sinâ'nın metnine bağlı kaldığı *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da tartışır. İmâmet teolojisini incelediği en önemli eserlerinin başında gelen *Tecridü'l-î'tikâd*'da ise -Tûsî'nin daha özet bir ifade biçimini tercih edilmesinden kaynaklı olarak- her ne kadar doğrudan bu kavramsal içeriğe sahip bir pasaj yoksa da, söz konusu eserin şârihi Allame Hillî'nin, "peygamberliğin gerekliliği" kısmını tam da bu pasajdaki ilke, içerik ve kavramlara başvurarak şerhetmesi dikkat çekicidir.⁴⁷ *Telhîsü'l-Muhassal* ile *Risâle fi kavâidî'l-akâid* arasındaki en önemli farklılık ise birincisinde yer alan *yasa* kavramının ikincisinde *adalet* olarak değiştirilmesidir.⁴⁸ Bu değişimin önemi, yalnızca iki kavram arasındaki zorunlu ilişkinin gösterilmesinde değildir. Nitekim bu ilişki pasaj [5]'in yer aldığı *Telhîsü'l-Muhassal*'da da, "yasanın adalete dayalı olması gerektiği" şeklinde kurulur. Aksine bu değişimin önemi, Tûsî'nin ikinci metinde *yasa* ile *adalet* arasındaki zorunlu ilişkiyi ikisi arasındaki tam bir özdeşliğe dönüştürüp *adaleti* her iki anlama da aynı anda işaret eden bir kavram olarak kullanmayı sürdürme isteğine karşılık artık *yasa* kavramını kullanmaktan vazgeçmesidir. Burada *yasa* ile *adalet* simetrik bir biçimde birbirlerinin göstergesine dönüşürler ya da ikisi de karşılıklı olarak birbirlerini içkinleştirirler. Bu ise yukarıdaki kavramsal ikilikler arasındaki birlik düşüncesine başka bir *birlik* halkasını ekler: *Yasa* ile *adalet* arasındaki *birlik*. Ona göre bu anlamdaki bir *birlik*, sadece peygamberin *yasa* koyucu olduğu ya da onun yokluğunda oluşan konumsal boşluğu âdeta onun bir işleni olarak dolduran mâsum imamın *yasa* koyucu olduğu bir aşamada mümkündür.⁴⁹

46 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 516, 519.

47 Bk. Tûsî, *Tecridü'l-î'tikâd*, s. 211-13; ayrıca bk. Hillî, *Keşfü'l-mûrâd*, s. 324. Allame el-Hillî Tûsî'nin metnini yorumlarken peygamberin varlığını, "akıl, bir *yasa* koyucu talebi"nin gereği olarak değerlendirmekte ve bu talebi diğer hususlarla birlikte "insanın doğası gereği toplumsal bir varlık" olduğu ilkesine müracaat ederek pasaj [5]'teki içerikle serimlemektedir.

48 Tûsî, *Risâle fi kavâidî'l-akâid*, s. 77.

49 Mâsum imamın yöneticiliği hakkında Tûsî'nin görüşleri için bk. Tûsî, *Tecridü'l-î'tikâd*, s. 219-97; ayrıca bk. Tûsî, *Risâle fi kavâidî'l-akâid*, s. 69-95; a.mlf., *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 406-23; a.mlf., *Risâletü'l-imâme*, s. 424-35.

Bu aşamada adalette içerilmiş olarak yasa, artık tek bağıntılı biçiminden çıkıp çift bağıntılı bir kavrama dönüşerek idealleşir. Başka bir ifadeyle, bu aşamada yalnızca içkinlik düzlemiyle bağıntılı olarak aynı zamanda ideal olmayan toplumların da temelinde bulunan yasa, artık aşkınlık düzleminin onayladığı bir yasaya dönüşerek ideal toplumun temeline yerleşir.

İnsanlar arasındaki uyumu artıksız olarak gerçekleştirmek için herkesin ortak katıldığı ve içselleştirerek kabul ettiği bir yasanın egemenliğini gerektiren peygamberin varlığını ideal görmekte herhangi bir zorluk yoktur. Buradaki esas zorluk, söz konusu sürecin yalnızca gereklilik olarak değil, aynı zamanda insan doğası ile bağıntılı bir zorunluluk olarak görülmesinden kaynaklanır ki Tûsî bu zorunluluk fikrinde oldukça net ve ısrarcıdır. Eğer insan doğası zorunlu olarak peygamber fikrini içeriyorsa, bunun sebebi onun doğasındaki arzu ve öfke gibi çatışmacı unsurların bütün tekil bireylerde ortak bir şekilde bulunması ve bunun da toplumsal yaşamın ortak bir güçsüzlüğü olarak gerçekleşmesidir. Burada özellikle İbn Sînâ'nın ve Fahreddin er-Râzî'nin çalışmalarından etkilenen Tûsî'nin çözümü teolojik aşkınlık çerçevesinde anlamını bulur: Evrendeki her varlıkta kendisini gösteren Tanrısal düzen -çünkü her şey belli bir ölçüde ve varoluşsal bir amaç gözeterek hareket etmektedir- toplumsal yaşamda da kendisini gösterir. Buna göre peygamberin insan doğasından kaynaklı toplumsal yaşamdaki kaosu ya da düzensizliği herkes için ortak bir biçimde gideren düzen ve adalet ilkeleriyle gidermesi, yine bu doğada zorunlu olarak içerilir. Tûsî'nin bu fikri bir delil olarak inşa etmesi en açık bir şekilde kendisini *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta gösterir:

[7] [i] İnsan doğası gereği toplum halinde yaşamaya muhtaçtır. Bu ise, filozofların “insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” sözünden kastedilen anlamdır. İşte onların literatüründeki “temeddün”ün anlamı bu biraradalığın bizzat kendisidir. *Bu, birinci prensiptir* (kâ'ide). [ii] Sonra biz deriz ki, insanların yardımlaşmaya dayalı biraradalığı, aralarında karşılıklı bir ilişki ve bu ilişkide adalet olmaksızın bir düzene kavuşamaz. Çünkü her bir birey ihtiyaç duyduğu şeyi arzular ve istemediği şeyi ise öfkeyle karşılar. Kişinin arzu ve öfkesi ise onu başkasına haksızlık etmeye yöneltir. Böylece toplumun çözülmesine sebep olan bir kargaşa ortaya çıkar. Ancak, eğer sözkonusu ilişki ve adalet üzerinde ittifak dilen bir şey ise durum bu şekilde olmaz. Bu ilişki ve adalet ise tümel (külli) yasalar olmaksızın kusursuz bir şekilde tikelleri (cüziyyât) düzenleyemez. Bu tümel yasalar ise şeriatıdır, o halde bir şeriatın var olması gerekir. (...) *Bu da ikinci prensiptir.* [iii] Şeriatın ise bu yasalara kesinlik veren, onların olması gerektiği biçimde uygulanmasını sağlayan bir yasa koyucuya ihtiyacı vardır ki bu da şeriatı bilen bir yasa koyucudur (şâri'). İnsanlar yasa

koyuculuk hakkında anlaşmazlığa düştüklerinde sakıncalı olan kargaşa yine ortaya çıkar. O halde bu yasa koyucunun, herkesin yasalara uymasını, bu yasaların Allah'tan geldiğini gösteren ayetlerle destekleme gücüne sahip bir kişi olmalıdır. (...) O halde bu yasa koyucu mucize sahibi olan peygamberdir. *Bu da üçüncü prensiptir. [iv]* (...) Peygamberin de insanların Allah'ın varlığını doğrulamaya çağırması, (...) insanların birbirleriyle ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu şeriat yasalarına uymaya yöneltmesi gerekir ki insan yaşamı sürekli olabilsin. *Bu da dördüncü prensiptir.*⁵⁰

Tûsî'nin, dört öncül ya da prensip üzerinden peygamberin varlığının bir ispatı olarak ortaya koyduğu bu delil, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesinin açılma sürecine karşılık gelir. Böylece söz konusu ilkenin zorunlu bir gereği olarak var sayılan ideallik, peygamberliği de insan doğasına içkin bir sebep gibi düşünür. Peygamberliğin bu şekilde insan doğasında ispatı ise yasa ile adaletin özdeşliği fikriyle doğrudan ilişkilidir. Bu süreç önce -mizaç teorisindeki mantıkta ifade edildiği üzere -bir birleşen ya da bir beden olarak toplumu oluşturan unsurlardan birinin diğerleri ya da bir tarafın başka taraflar üzerindeki egemenliği anlamında yasanın adaletle ilişkisini kuşkulu hale getirir, ardından ise peygamberin yasa koyucu olduğu bir toplumda yasayı bütün bu kuşkulu boyutlarından arındırarak onu adaletle tam olarak özdeşleştirir. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin yukarıdaki delillendirme tarzında bir taraftan peygamberin yasa koyucu olmadığı toplumlardaki yasaların egemenliği sorunsallaştırılırken, diğer taraftan onun yasa koyucu olduğu toplumlarda ise bu sorunlar kökten düşürülür. Böylece peygamber toplumsal yaşama her biri adalette içerilen ölçü ve ilkelerle ortak iyiliği gözeterek insanların yaşamlarına ve fiillerine bir yön verir ve bedenin bütün organlarını bütünlüklü bir birliğe kavuşturur. Bu, gerçek *bire* en çok benzeyen birliktir. Çünkü bu birliği yöneten yasalar sürekli bir biçimde ilâhî yasadan pay alırlar. Tûsî bu tespitle iki zorluğu birlikte aşmış olur: Toplumsal yaşamı yöneten yasaların aşkınlık düzlemiyle tamamen irtibatsız salt içkinlik düzlemi bağıntılarıyla oluştuğunu varsayan zorluk, diğeri ise toplumu içkinlik düzlemi bağıntılarından arındırarak onu salt bir aşkınlık düzlemi olarak düşünen zorluk. Burada artık bireylerin arzuları ve öfkeleri yasanın egemenliğinin potansiyel engelleri olarak değil, ona katılarak onun gücünün etkin unsurları olarak görünmeye başlar. Bireyler adaletle özdeşleşen bu tür bir yasayı itaat edilebilecek en avantajlı tercih olarak içselleştirirler.

⁵⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 372-73.

Sonuç

Tûsî'nin ahlâk ilmine dayalı siyaset felsefesindeki genel tutumunun, farklı türden koşulları ve onlarla içsel olarak derinden bağıntılı siyasal varoluş tarzlarını açıklamak için klasik epistemolojiden farklı kavramlar önermediği rahatlıkla söylenebilir. Ancak miras aldığı bu kavramsal haritada, mâsum imam ve peygamberin konumuna felsefî bir açıklama getirme çabasında olduğu gibi, kavramların birbirleriyle ilişkilendirme tarzlarını değiştirdiği ve hatta genişleterek başka alanlara yaydığı kabul edilebilir. Bu yüzden ahlâkî ve siyasî fâiller olarak bireylerin koşullarla ilişkili çoğul potansiyellikleri hem özel bir potansiyelle yani *doğa-telos* bağıntısındaki normatif bir varoluş tarzıyla domine edilerek idealleştirilir hem de bu ideal sürece katılan bütün unsurlara uygun görülen konumlar doğallaştırılır. Başka bir ifadeyle Tûsî, hem beden-organ metaforuna hem de mizaç teorisine içkin mantıkların gereği olarak bir taraftan aşkınlık düzlemiyle olan ideal bir irtibat tarzının baskınlığını savunur, diğer taraftan ise sanıldığı aksine içkinlik düzlemiyle olan irtibat tarzlarını aşkınlığın baskın olduğu sürecin dışına atmaz, aksine onları işlevi bakımında doğallaştırılmış belli konumlara yerleştirerek söz konusu sürece dahil eder. Aşkınlık düzlemiyle içkinlik düzleminin çakıştığı bu alanın altı çizilmeden Tûsî'nin ne siyasî ideallik tarifini ne de bu ideallığın tahrifini anlamak mümkün gözükmemektedir.

Bu zemin ahlâk ilminin olduğu kadar siyasetin de zemini. Dolayısıyla burada döngüsel bir nedensellikte iki süreç birbirine eşlik etmektedir: Biri tekil olarak insanın potansiyellikleri arasındaki birlik, ki bu potansiyelliklerin görünümleri hem nefiste hem de bedende ortaya çıkar, diğeri ise toplumsal bir beden olarak siyasetin organları arasındaki birlik. Böylece Tûsî'nin ideal yönetim tasarısı ahlâk ile siyaset ya da aşkınlık düzlemiyle içkinlik düzlemi arasındaki belirsizlik mıntikasına yerleşir. Başka bir ifadeyle ideal yönetim, aynı anda hem ahlâk hem de siyaset alanına temas eden, ancak tam olarak ne ahlâk alanına ne de siyaset alanına ait olan bir ilk adımdır. Ahlâktan siyasete doğru atılan bu adım bütün yükünü ve ilkelerini ahlâk alanından alır, bu yükü siyaset alanına boşaltarak orada konuşurmak ister. Çünkü ideal olanın konuşulması ancak ideallığın olmadığı bir alanda ya da düzlemde mümkündür. Tûsî düşüncesinde bu adım siyaset alanına tam olarak yerleştiğinde takip eden adımların yükü ve ilkeleri de giderek değişmeye ve dönüşmeye başlar. Bu dönüşüm süreci, siyasî tahrifat süreci veya ideal olandan uzaklaşma süreciyle özdeşdir. Bu süreç, son kertede hem yükünü hem de ilkesini tamamen siyasetten alarak yine siyasete boşalttığı noktada ideal yönetimin tam karşısı olarak belirginleşir.

Bibliyografya

- Aristotle, *Politics*, trc. ve ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trc. David Ross, ed. Lesley Brown, New York: Oxford University Press, 2009.
- Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1411.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384hş.
- Gökdağ, Kamuran, *İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-î'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1408/1988.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr., İstanbul: Büyüyen Ay, 2003.
- İbn Sînâ, *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil, Resâilü İbn Sînâ* içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953, II, 76-83.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-maârif bi-Mısır, 1968.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabîyyât: el-Hayevân*, nşr. Saîd Zâyed, Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefî, 1984.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1982.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, I-II, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.
- İbn Sînâ, *Uyûni'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.
- Kaya, M. Cüneyt, "In The Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, 24/2 (2014): 269-296.
- Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuru-na Bir Giriş Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 57-91.
- Plato, *The Laws of Plato*, trc. ve ed. Thomas L. Pangle, London: The University of Chicago Press, 1988.
- Plato, *The Republic of Plato*, trc. ve ed. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968.
- Tiryaki, M. Zahit - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Risâletü'l-imâme, Telhîsü'l-Muhassal* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Ahlâk-ı Nâsiri*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Evsâfü'l-eşrâf*, nşr. M. Mehdî Şemseddin, Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât, Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1373.

- Tüsî, Nasîruddin, *Risâle fî kavâidî'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hâzîm, Beyrut: Dârü'l-gurbe, 1413/1992.
- Tüsî, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Kum: Neşrül-belâga, 1375.
- Tüsî, Nasîruddin, *Tecridü'l-i'tikâd*, nşr. M. Cevâd el-Hüseynî, Kum: Mektebü'l-'âlami'l-İslâmî, 1407.
- Tüsî, Nasîruddin, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.

The Perfection of the Social Body: Naşîr al-Dîn al-Tüsî's Ontology of Ideal Political Power

The objective of this study is not to reproduce once again Tüsî's usual classification of virtuous cities and non-virtuous cities or ideal and non-ideal cities. One can learn about these classifications through his own works, particularly from *Nasire-an Ethics (Akhlâq-i Naşîrî)*. Rather, the objective here is to specify the ontological principle that serves as the common denominator to all forms of power in Tüsî's works, be it virtuous or non-virtuous, and to show how this principle becomes a metaphor through its transcendental and immanent levels or by its grounds of pure knowledge and pure action as well as how he processes this metaphor in a normative teleology. For its conceptual vocabulary, almost all classical political thinkers refer to this principle as formulated by Aristotle in the phrase, "Man is by nature a social animal." The similarities and differences in philosophers' perspectives on the identity of power depend on their definition of the social/political content of this principle in relation to "human nature." Therefore, they discuss the social life and the ideal form or management of this social life directly in relation to human nature. One can argue, however, that although all thinkers, principally classical philosophers, have their own vocabularies and conceptual preferences on the subject, they theorize within a similar epistemological framework. They discuss the premise, "Man is by nature a social animal," on two grounds. In other words, this premise that finds its base in the separation of body and soul reaches to the distinction of society and ideal society by analyzing essential human needs and human needs for perfection. These needs can be placed onto immanent ground as corporal needs-society and onto transcendental ground as soul-perfective needs-ideal society. However, a tension in theoretical discussions of the subject always exists. This tension between grounds exists in parallel to the search for ideal politics and the secondary expositions on this search whose focal point moves toward extremes. Sometimes this tension increases to the level that it creates an opposition between two grounds, and reproduces both of them in a contradictory way to their own premises. This practice of reproduction covers the shared field of these two grounds and the exchanges between these grounds through these correlations.

Tüsî's conception of social body enables us to understand all political practices occurring within the shared space where immanence and transcendence meet in two-dimensional correlations. The particular thing that this principle determines in Tüsî's thought is that the political action specific to the human being can be imagined in a society or a social body transcendent of all its individuals. The

literature on Tūsī, however, has not openly questioned the process of perfection of this body's organs or components by turning them into a whole union. Also, the question of how the political philosophy of this process is related to Aristotelian constitutive premise has not been addressed yet. A possible answer to this question can be found by showing how one overcomes or eliminates the dualisms taking root in human nature within the context of this premise and how she or he arrives to a complete union by approving of each element in dualisms or multitudes. Human nature, society or politics are taken as identical issues in Tūsī's political philosophy. The most important source of this idea of identicalness, which has its roots in Ancient Greece, for Tūsī and even in the present day with various differences and antitheses is to relate the premise that *man is by nature a social animal* with spiritual and corporal needs and at the same time with immanent and transcendent grounds. Two kinds of body — man and society — are conceived of as connected to the same causal principle and to the same processes. Tūsī grounds this thought in the theory of needs based on the union and harmony between corporal organs and spiritual powers. In this sense, the premise that *man is by nature a social animal* is explained in his thought both through immanent needs based on body and through transcendental needs based on soul.

According to Tūsī, even though a complete opposition can be created by pulling two grounds to the extremes, they cannot be separated completely, because a connection between grounds taking root within human nature always exists. The illusion or image of separation occurs when one ground seizes the other in possession or dispossession of the other through this connection. For example, the domination of reason in soul-related perfections in the transcendental ground occurs not by destroying the corporal needs in the immanent ground, such as desire and anger, but, on the contrary, by bringing that desire and anger into a balance and controlling it through a superior position. On the other hand, placing the corporal needs to this position limits soul-related perfections. Staying within the normative teleology of the classical philosophy, Tūsī treats the first status as the health of the whole, composition or body and the second status as its illness. Therefore, in both health and illness, grounds can play actively to place itself into this dominant position during the human process of being *human*. In other words, the principal thing that distinguishes human association from other animal associations or commonalities is an association in which both grounds can be active at the same time despite their variable conditioned differences. Just as encoding health and illness tendencies in relations between body and organs, these grounds that can be active only by encoding similar tendencies in the social body and organs proportional to their levels of functionalities. Tūsī transforms the relationship between the tendencies returning to or rooting in these grounds to the body-organ metaphor in the logic of *balance* in the theory of disposition and treats it as a common denominator for both bodies.

Keywords: Naşir al-Din al-Tūsī, social body, ground of immanence, ground of transcendence, unity/perfection, perfect political power.

تحقيق «رسالة في تحقيق معنى الحرف» للسيد الشريف الجرجاني

صاحب آفتاش* / Sahip Aktaş

Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *Risâle fi tahkik-i ma'ne'l-harf* Başlıklı Risâlesinin Tahkikli Neşri

Bu makale, akli ve nakli ilimlerin birçok alanında eser veren Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Risâle fi tahkik-i ma'ne'l-harf* adlı risâlesinin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Seyyid Şerif, ortalama üç varaklık bu küçük hacimli risâlesinde kelimenin kısımlarını teşkil eden isim, fiil ve harfin vaz'î delâletlerini incelemeye tâbi tutmaktadır.

Müellif, risâlenin girişinde ayna metaforu üzerinden “asli/müstakil anlam” ile “dolaylı/müstakil olmayan” anlam arasındaki ilişkiye ve farklılıklara değinmektedir. Ardından bu anlam kategorilerinin “başlangıç” (ابتداء) anlamı özelinde tahlilini yaparak isim ve harf türleriyle bağlantısını kurmaktadır. Bu yaklaşımını güçlendirmek üzere nahiv literatüründe isim, fiil ve harf türlerine dair yapılan tanımların belirleyici unsuru olan “müstakil bir anlama sahip olan/olmayan” kaydının analizini yapmaktadır. Yaptığı bu analizle anlam ile îrap arasındaki ilişkinin varlığını ortaya çıkarmaktadır. Buna göre kelimenin kısımlarından olan isim, bağımsız bir anlama sahip olduğu için cümlede hem müsnedün ilehy hem de müsnet olabilmektedir. Harf, bağımsız bir anlama sahip olmadığı için ne müsnedün ileyh ne de müsnet olabilmektedir. Fiil ise bir yönüyle isme diğer yönüyle de harfe benzediğinden cümlede sadece müsnet olabilmektedir. Son olarak da yaptığı analizler sonucunda vardığı bu çıkarımını desteklemek üzere itiraz mahiyetinde muhtemel birtakım sorular sormakta ve bu soruları cevaplandırarak risâlesine son vermektedir.

Anahtar kelimeler: Seyyid Şerif el-Cürçânî, anlam, îrap, isim, fiil, harf, müsnedün ileyh, müsnet.

مقدمة

هذا تحقيق «رسالة في تحقيق معنى الحرف» للسيد الشريف الجرجاني، وقد وقف الباحث على ثلاث مخطوطات للرسالة المذكورة، وقام بتحقيقها تحقيقاً علمياً معتمداً مبدئياً على أسس وقواعد مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق.

* معيد في كلية الإلهيات بجامعة بنغول، قسم اللغة العربية وبلاغتها. ORCID 0000-0001-5715-7832
s-saktas@hotmail.com

وقام الباحث بتقسيم البحث إلى قسمين؛ الدراسة والتحقيق، تناول القسم الأول حياة المؤلف وما يتصل به على نحو موجز، واسم الرسالة، وتوثيق نسبتها، وموضوعها، ومصادرها، ومنهجها؛ وكان القسم الثاني مخصصاً لتحقيق الرسالة، وقد قام الباحث في هذا القسم بضبط النص، وإثبات الفروق، وتخريج النصوص، مع التعليق والشرح على المواضع التي استدعت ذلك.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف^١

١.١. اسم المؤلف ونسبه وولادته

ذكرت معظم المصادر أنّ اسمه: علي بن محمّد بن علي الجرجانيّ الحسينيّ الحنفيّ، ويكنّى: بأبي الحسن، ويعرف: بالسيّد الشريف^٢.

وقد ذكرت قلّة من المصادر أنّ اسمه: علي بن علي بن حسين؛ إلّا أنّ هذه المصادر نفسها تشكّك في صحّة الاسم الثاني، وترجّح صواب الاسم الأول^٣.

ولم يقف الباحث على معلومات وافية عن أسرة المؤلف، إلّا ما جادت به علينا بعض المصادر، وهو أنّه من أولاد محمّد بن زيد الداعي^٤، الذي يعود نسبه إلى آل البيت رضوان الله عليهم^٥.

وقد أجمعت المصادر التي وقف عليها الباحث أنّه ولد سنة أربعين وسبعمائة (١٣٤٠/٥٧٤٠م) بجرجان الواقعة بين طبرستان وخراسان^٦.

^١ الجرجانيّ شخصيّة معروفة عند أهل العلم؛ ولذلك ترجم له الباحث ترجمة موجزة على نحو عام، وأورد مؤلفاته المتعلقة باللغة العربيّة فقط. انظر للتفصيل: البدر الطالع للشوكاني، ١/٤٨٨-٤٨٩؛ الفوائد البهيّة للكنويّ، ص ١٢٦-١٣٠؛ الضوء اللامع للسخاويّ، ٥/٣٢٨.

^٢ البدر الطالع للشوكانيّ، ١/٢٣٧؛ الفوائد البهيّة للكنويّ، ص ١٢٦-١٣٠؛ الضوء اللامع للسخاويّ، ٥/٣٢٨.

^٣ الضوء اللامع للسخاويّ، ٥/٣٢٨.

^٤ هو محمّد بن زيد بن محمّد بن إسماعيل بن الحسن العلويّ الحسينيّ، صاحب طبرستان والديلم. توفيّ سنة ٢٨٧هـ/٩٠٠م. انظر: الكامل لابن الأثير، ٦/٤٠٣؛ الأعلام للزركليّ، ٦/١٣٢.

^٥ البدر الطالع للشوكانيّ، ١/٢٣٧.

^٦ معجم البلدان للحمويّ، ٢/١١٩.

٢.١. نشأته وأساتذته وتاريخ وفاته

لم تذكر المصادر معلومات عن بداية حياة المؤلف، ولم يستطع الباحث الوقوف على معلومات كافية عن نشأته، غير أنّ اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م) صاحب الفوائد البهية قال واصفاً السيّد الشريف: إنّه تعلّق بالعلوم منذ صباه، وبدأ بالدراسة في مدرسة ببلده جرجان، وتلقّى مبادئ العلوم، وصرف جهده نحو العربيّة؛ حتّى كتب تعليماً على الوافية في شرح الكافية لركن الدين الأسترآبازي (ت. ٧١٥هـ/١٣١٥م) وهو في ربيع عمره وبداية دراسته.^١ وهو أمر يشي بمدى اهتمام الجرجانيّ باللغة العربية، وتعلّقه بها منذ الطفولة.

وألمّ بعلوم اللغة العربيّة جميعها، وكان يحضّر الدروس عند عدد من العلماء، فقد درس عند الشيخ النور الطاووسي (ت. ؟) كتاب مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، وتفسير سورة البقرة وآل عمران من الكشاف للزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، ودرس عند مخلص الدين أبو الخير علي (ت. ؟) مفتاح المفتاح لقطب الدين الشيرازي (ت. ٧١٠هـ/١٣١١م).^٢

كما اهتم بدراسة علوم المنطق والفلسفة، فرحل إلى مدينة هراة الواقعة في خراسان؛^٤ ليقراً على الشيخ قطب الدين الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م) كتابيه: شرح رسالة الشمسية، ولوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار. ولم تذكر المصادر تاريخ رحلته إلى هراة بالضبط؛ ويرى الباحث أنّ تاريخها أن يكون قبل سنة ٧٦٣هـ/١٣٦٢م؛ لأنّ قطب الدين الرازي ذهب إلى الشام في هذه السنة، وتوفيّ هناك في سنة ٧٦٦هـ/١٣٦٥م.^٥

وقد أمضى الجرجانيّ مدّةً زمنيّةً في هراة عند أستاذه الشيخ قطب الدين ينهل من علمه ويتزوّد من معارفه إلى أن اقترح عليه الشيخ أن يذهب إلى تلميذه محمّد بن مبارك شاه (ت. ٧٨٤هـ/١٣٨٢م) في مصر ليكمل دراسته في العلوم العقليّة، فخرج متوجّهاً إلى مصر؛

١ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٥.
٢ لم أعثّر على ترجمة النور الطاووسي ومخلص الدين
أبي الخير علي، ولكن على ما ذكر السخاوي
والشوكاتي أنّ النور الطاووسي من شراح مفتاح العلوم
ومخلص الدين أبا الخير علي ولد قطب الدين
الشيرازي صاحب مفتاح المفتاح. انظر: البدر
الطالع للشوكاتي، ١/٤٨٨-٤٨٩؛ الضوء اللامع
للسخاوي، ٥/٣٢٩.
٣ الضوء اللامع للسخاوي، ٥/٣٢٨.
٤ معجم البلدان للحموي، ٥/٣٩٦.
٥ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٦.

ليقرأ على محمد بن مبارك شاه، وفي طريقه سمع بشهرة العالم جمال الدين الأقرائي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م)؛ فقرر الذهاب إليه، فرحل إلى مدينة قرمان التركية. ولكن الزمان لم يسعه لرؤية الأقرائي الذي وافته المنية قبل أن يلتقي به، ولكنه لقي شمس الدين الفناري (ت. ٨٣٤هـ/١٤٣٠م)^١، وسافرا معاً إلى القاهرة، وأخذ فيها العلم عن عدد من علمائها ومشايخها، فقد درسا العلوم الشرعية عند أكمل الدين البابرّي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م)، والعلوم العقلية عند مبارك شاه. وهناك كتب حاشية على لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي إلى أن صار السيد الشريف إماماً في جميع العلوم العقلية والنقلية، وارتفع شأنه في البلاد جميعها وطبقت شهرته الآفاق.^٢

وقد أقام الجرجاني بمصر ١٠ سنوات تقريباً، ثم انتقل إلى بلاد الروم في سنة ٧٧٦هـ/١٣٧٤م^٣، ومنها انتقل إلى مدينة شيراز في بلاد فارس، وهناك لقي العلامة سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م) الذي قدمه لملك إيران في ذلك الوقت، شاه شجاع بن مظفر (ت. ٧٨٧هـ/١٣٨٥م)، وبعد مدة زمنية عينه الشاه مدرّساً في مدرسة دار الشفاء.

وقد ذاعت شهرة الجرجاني والتفتازاني كثيراً، وملاً ذكرهما الآفاق إلى أن اعتبرهما الناس حجّتين بارزتين في العلوم الإسلامية.^٤

ولما وصل تيمورلنك (ت. ٨٠٧هـ/١٤٠٥م) إلى الحكم في سنة ٧٨٩هـ/١٣٨٧م، التمس من السيد الشريف أن يرتحل إلى بلاد ما وراء النهر، فانتقل السيد الشريف إلى هناك، وأقام بسمرقند مدة من الزمن كانت حافلة بالعطاء العلمي، وجرت بينه وبين التفتازاني مناظرات مهمة، ومحاورات كثيرة في فنون مختلفة في حضور تيمورلنك الذي مال إلى السيد الشريف علي التفتازاني، فاغتم لذلك التفتازاني وحزن حزناً شديداً، وما لبث حتى مات.^٥ فذاع لذلك صيت الجرجاني بين الناس وازدادت شهرته.^٦ وبقي في سمرقند ١٨ سنة.

^٤ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٨؛ Gümüş, Seyyid Şerif Cürçânî, s. 89-90.

^٥ الشقائق النعمانية لطاشكُري زادة، ص ٢٩.

^٦ الضوء اللامع للسخاوي، ص ٣٢٩/٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٨.

^١ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٧.

^٢ البدر الطالع للشوكاني، ١/٤٨٨-٤٨٩؛ الضوء

اللامع للسخاوي، ص ٣٢٩/٥.

^٣ Gümüş, Seyyid Şerif Cürçânî, s. 89.

وهناك تعرّف على خواجه علاء الدين العطار البخاريّ (ت. ٨٠٢/هـ ١٤٠٠م)، وهو من خلفاء الشيخ بهاء الدين النقشبندیّ (ت. ٧٩١/هـ ١٣٨٩م)، وقد قاده فضولُه لمعرفة التصوّف إلى التزامه في آخر عمره.

ولمّا توفّيَ تيمورلنك رجع الجرجانيّ إلى شيراز سنة ٨٠٧/هـ ١٤٠٥م، وبقي هناك حتّى وفاته، وكانت وفاته سنة ست عشرة وثمانمئة للهجرة بشيراز، وقيل: في أربع عشرة وثمانمئة (٨١٦/هـ ١٤١٣م أو ٨١٤/هـ ١٤١١م).^١

٣.١. مؤلّفاته

له تصانيف كثيرة، قيل: إنّها تربو على خمسين. ومن مصنّفاته في علوم العربيّة:^٢

- ١- الحاشية على شرح الكافية للرضيّ.
- ٢- شرح الكافية بالفارسيّة المشهورة باسم "الشريفيّة".
- ٣- رسالة في النحو بالفارسيّة، مشهورة باسم "نحو مير".
- ٤- الحاشية على شرح نُقْرَه كار للكافية.
- ٥- شرح العوامل المئنة لعبد القاهر الجرجانيّ.
- ٦- رسالة في تحقيق معنى الحرف.
- ٧- شرح التصريف لعزّ الدين الزنجانيّ.
- ٨- رسالة في الصرف بالفارسيّة، مشهورة باسم "صرف مير".
- ٩- حاشية على المطوّل.
- ١٠- المصباح في شرح المفتاح.
- ١١- التعريفات.
- ١٢- شرح رسالة الوضع لعضد الدين الإيجيّ.
- ١٣- شرح قصيدة بانث سعاد لكعب بن زهير.

^١ انظر: البدر الطالع للشوكانيّ، ٤٨٨/١-٤٨٩؛ انظر: الضوء اللامع للسخاويّ، ٣٢٩/٥؛ بغية الفوائد البهيّة للكنويّ، ص ١٣٠. الوعاة للسيوطي، ٢/٢١١؛ الضوء اللامع للسخاويّ، ٣٣٠/٥.

٢. التعريف بالرسالة

١.٢. عنوان الرسالة وتاريخ تأليفها

اختلفت عناوين الرسالة التي قام الباحث بتحقيقها في كتب التراجم وفهارس المكتبات التي وقف عليها، ففي **بغية الوعاة** ذكرها السيوطي بعنوان: **رسالة تحقيق معنى الحرف**^١، وذكرها السخاوي بعنوان: **رسالة في الحرف**^٢، وبروكلمان بعنوان: **الرسالة الحرفية**^٣.

إضافة إلى ذلك فقد ورد عنوان هذه الرسالة بصور متعددة في نسخ الرسالة المخطوطة وفهارس المكتبات. منها: **الرسالة الحرفية**^٤، و**الرسالة الحرفية في معاني الحروف**^٥، و**رسالة في بيان النسبة المسماة بالحرفية**^٦، و**رسالة في تحقيق معنى الحرف**^٧، و**رسالة في أن نسبة البصيرة إلى مدرقاتها كنسبة البصر إلى محسوساته**^٨.

ولعلّ السبب الرئيسي في تعدّد تسميات هذه الرسالة يرجع إلى أنّ المؤلف نفسه لم يذكر عنوان الرسالة، فأخذ العلماء يجتهدون في وضع تسميات لها، ومع ذلك يبدو أنّ العنوان الذي يُرجّح لهذه الرسالة هو: **رسالة في تحقيق معنى الحرف**؛ لأنّ هذا العنوان مستعمل كثيراً في المصادر وفهارس المكتبات كما ذكرنا؛ وكذلك وُرد الاسم السابق في حاشية المؤلف على **المطول** بعبارة قريبة من هذا العنوان؛ حيث إنّ السيّد الشريف عندما تحدث عن الاستعارة التبعيّة في حاشيته المذكورة قال: «وتحقيق الكلام على ما ينبغي يستدعي بسطاً للكلام في تحقيق معنى الحرف والفعل...»^٩. لذلك استدلّ الباحث بتلك العبارة على أنّ عنوان الرسالة يُرجّح أن يكون: **رسالة في تحقيق معنى الحرف**، ويؤكّد صحة ما ذهب إليه الباحث في تسميته أنّ الجرجاني كتب بعد تلك العبارة ملاحظةً طويلةً تحتوي معلومات الرسالة نفسها التي قام الباحث بتحقيقها من جهة اللفظ والمعنى، بتصرف.

أما تاريخ تأليف الرسالة فلم يقف الباحث عليه في المصادر التي اطّلع عليها.

- ١ بغية الوعاة للسيوطي، ٢/٢١١.
- ٢ الضوء اللامع للسخاوي، ٥/٣٢٩.
- ٣ Brockelmann, GAL, II, 281.
- ٤ مكتبة الدولة بايزيد، بايزيد، رقم ٥٩٢٠؛ مكتبة
- ٥ مكتبة السلিমانيّة، مخطوطات جبراسون، رقم ٣٥٨٢.
- ٦ مكتبة السلिमانيّة، عمجه زاده حسين، رقم ٤٥٠.
- ٧ مكتبة السلिमانيّة، حالت أفندي، رقم ٢٣٩.
- ٨ مكتبة لاينغ، رقم ١٠٤-٣٠٠.
- ٩ حاشية على **المطول** للسيّد الشريف، ص ٣٦٦.

٢.٢. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

أولاً: النسخ التي اطلع عليها الباحث تحمل إشارات صريحة في طياتها إلى صحة نسبة الرسالة للسيد الشريف، وإن كانت أسماؤها المسجلة في بداية الرسالة وقيد الفراغ منها مختلفة.

ثانياً: المصادر المذكورة آنفاً تؤكد أنّ الرسالة للسيد الشريف بصيغ أو أسماء مختلفة.

ثالثاً: إنّ كتاب الجرجانيّ المسمّى: **حاشية على المطول** يحتوي نفس معنى الرسالة إجمالاً التي قام الباحث بتحقيقها؛ لذلك يعتقد الباحث أنّ السيد الشريف أدرج هذا المعنى في **حاشيته** لمناسبة حديثه عن الاستعارة التبعية وضرورة بسط الكلام في معنى الحرف، ثمّ أفرده برسالة مستقلة؛ لأهميته مع بعض التصرف في العبارة.

رابعاً: يتحدّث السيد الشريف في كتابه **المصباح على شرح المفتاح**^١ عن رسالة له تحتوي بشكل عامّ المعنى نفسه، وهو يؤكّد ما ذهبنا إليه.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ الكاتب لويس شيخو (ت. ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م) نشر رسالة تحمل العنوان نفسه ونسبها إلى السيد الشريف سنة ١٩٢٤م في مجلة المشرق، وتناول تلك الرسالة معاني الحروف الألفبائية وأنواعها،^٢ ولكن الرسالة التي قام الباحث بتحقيقها تبحث الحرف الذي هو من أقسام الكلمة مع القسمين الآخرين، فهي مختلفة تماماً عن الرسالة التي نشرها لويس شيخو، علمًا أنّها يمكن أن تعود إلى مؤلّف آخر^٣

٣.٢. موضوع الرسالة وعرضها للمسائل، ومزاياها ومصادرها، وأسلوبها

تبحث هذه الرسالة في الاسم والفعل والحرف، كونها من أقسام الكلمة وضعاً، وتدرس الوظائف الإسنادية لأقسام الكلمة من هذه الجهة.

١ **المصباح** للسيد الشريف، ص ٦٣٢.
٢ انظر: «**الرسالة الحرفية للسيد الشريف الجرجاني**»
للويس شيخو، مجلة المشرق، لبنان ١٩٢٤، العدد
١، ص ١٠-١٧.
٣ ذلك أنّ الرسالة التي نسبها لويس شيخو إلى الجرجانيّ
بعبارتها ومضمونها قام بتحقيقها عبد علي حسن
ناعور الجاسميّ، ونشرها باسم «**تشریح الحروف علی**
العراق، ٢٠١٠، العدد ١٠، ص ١٤٩-١٧٨.

١ **الوجوه اللغوية**، وقال في حقها: «ومع توفّر درجة
معينة من الاطمئنان لا يمكننا أن نقطع بنسبتها إلى
النضر بن شُميل (ت. ٥٢٠٣هـ)». انظر: «**من مقتنيات**
السيد الشهرستاني في مجلة 'العلم' رسالة لغوية نادرة
منسوبة للنضر بن شُميل (ت. ٥٢٠٣هـ/٨١٩م)» لعبد
علي حسن ناعور الجاسميّ، مجلة اللغة العربية وآدابها،
العراق، ٢٠١٠، العدد ١٠، ص ١٤٩-١٧٨.

ويصوّر لنا المؤلّف في مقدمة الرسالة علاقة الشيء بالمعنى من خلال تصوير الهيئة الناجمة عن النظر إلى المرآة، فإنّ الأشياء المنعكسة في المرآة قد تكون أصليّة في تصوّرنا، وقد تكون تبعيّة أو ثانويّة، بمعنى: إن كان المستهدف هو الانعكاس الحاصل في المرآة للشيء كانت المرآة هي العنصر اللّامباشر للإدراك، ويكون الانعكاس هو العنصر الأصليّ للإدراك؛ وإن كان المستهدف هو المرآة نفسها فإنّ الوضع يكون بالعكس. وانطلاقاً من هذا المثال¹ القائم على التفكير المنطقيّ وفلسفة الأشياء بيّن لنا مؤلّف الرسالة مفهوم المعنى. وقد أخذ في هذه الرسالة يحلّل الوضع الدلاليّ لأنواع الكلمة في اللغة العربيّة، وهي الاسم والفعل والحرف.

ويبدو لنا أنّ المؤلّف قد شرع في تحليل دلالات ومعاني الاسم والفعل والحرف، ومتعلقاتها² مقتدياً بسلفه عضد الدين الإيجيّ (ت. ١٣٥٥/١٧٥٦م) في كتابه المسمّى: "الرسالة الوضعيّة". فالجرجانيّ ألقى الضوء أوّلاً على معنى "الابتداء" للتفريق بين الحرف والاسم من حيث الوضع؛ فمعنى "الابتداء" إن كان يشكّل العنصر الأصليّ للإدراك فهو يمثّل معنًى مستقلاً، ويقابل الاسم من أنواع الكلمة، ومن ثمّ فإنّ هذا المعنى يقابل كلمة "الابتداء"؛ وإذا كان معنى "الابتداء" أداة التصوير التي تفيد العلاقة بين شيئين ففي هذه الحال يفيد معنًى غير مستقلّ، وبهذا يأتي الابتداء على معنى الحرف الذي هو من أنواع الكلمة، ولذلك فإنّ هذا المعنى يأتي بمعنى كلمة "من".

وبعد أن بيّن الجرجانيّ الفرق الوضعيّ بين الاسم والحرف بالشكل السابق يوضّح أنّ الفعل يحتمل وجود معنيين (المعنى المستقلّ والمعنى غير المستقلّ). وعندما شرح ذلك اختار الفعل "ضرب" مثلاً لذلك، وقال إنّ الفعل يفيد معنى مستقلاً، وهو معنى "الحدث"؛ وكذلك يحتوي على معنى غير مستقلّ، وهو معنى "النسبة"، وتابّع أنّ فعل "ضرب" بمادّته يفيد معنى الضرب، ولكن لكي يفيد معنى النسبة التي تحتويه فإنّه يحتاج إلى فاعل.

وبعد أن تكلم المؤلّف على دلالات معاني الاسم والفعل والحرف - وفقاً لنهج سلفه الإيجيّ - ذكر بعض الاستنتاجات والآراء التي جعلت رسالته مميّزة عن سلفه ومفيدة،

¹ خلاصة علم الوضع للدجويّ، ص ٢٠.
² نرى بذور هذه التحاليل في كتب النحو التي كتبت من قبل. انظر: الكافية لابن حاجب، ص ٥-٩؛ المصباح للمطرزيّ، ص ٤٠-٤١؛ شرح الكافية للرضيّ، ١/٢٠-٢٣.

¹ يمكن أن نرى تأثيره على بعض المؤلّفين في استخدامهم هذا المثال في الموضوع نفسه. انظر: شرح المصباح في النحو لمصنّفك، مكتبة مدينة مانيسا العامّة، رقم ١/٢٣٧٤، الورقة ٢٥؛ التبيان للكرماستي، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم ٢٩٨٧، الورقة ٢٢٤؛

إذ بدأ الجرجاني رسالته ببيان علاقة الشيء بالمعنى، وقد استمرّ فيها ببيان علاقة المعنى بالإعراب. وانطلاقاً من المعلومات التي قُدِّمت في هذا المجال فقد ألقى الضوء على دور المعنى في الإعراب. وقال إنّ الاسم الذي هو نوع من أنواع الكلمة وبسبب دلالته وحده على معنى مستقلّ في الجملة يقوم مقام المسند والمسند إليه؛ والحرف الذي هو من أنواع الكلمة لا يفيد معنىً مستقلاً وحده، ولذا فإنّه لا يأتي في الجملة مسنداً إليه ولا مسنداً؛ وأمّا الفعل الذي هو من أنواع الكلمة فإنّه يأتي في الجملة مسنداً؛ لاحتواء معناه على الحدث الذي هو معنىً مستقلّ بذاته؛ في حين أنّه لا يأتي مسنداً إليه في الجملة؛ لاحتوائه النسبة التي لا تكون معنىً مستقلاً بنفسه.

وبعد أن بيّن المؤلف هدف رسالته انتقل إلى قسم الأسئلة والأجوبة لتأكيد هذا الهدف، فشرع أولاً في الإجابة عن الأسئلة التي طرحها، فأجاب عن سبب وجود النسبة التي تميّز الفعل من الاسم في طرف المنسوب، ثمّ بعد ذلك بيّن مبررات وقوع المشتقات مسنداً إليه مع وجود معنى النسبة فيها، وأخيراً وضّح سبب عدم مجيء الفعل مع فاعله مسنداً إليه أو مسنداً في الجملة.

لقد كان لرسالة الجرجاني أثر واضح في كتابات المؤلفين الذين جاؤوا بعده؛ فبعضهم اقتفى أثره على نحو جزئي^١، وآخرون ضمنوا كتاباتهم معاني رسالته بشكل كامل؛ بلغ في بعضها حد التطابق.^٢

ومع هذا فقد نُقل^٣ أنّه انْتُقد من قبل الإمام السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م) الذي كتب رسالةً في ذلك، بدعوى أنّه تناول رسالته بأسلوب منطقيّ بحت، لكنّ الباحث لم يقف على هذه الرسالة.

وأما أسلوب المؤلف في رسالته فقد اعتمد فيه على التشابه الجزئيّ (القياس)، وقد عمد إلى إيضاح فكرته بالأمثلة باستمرار، وتحليل دلالات أنواع الكلمة، والوقوف على نتائجها، ولدعم استنتاجاته اعتمد طريقة السؤال والجواب. ويظهر جلياً أنّ الأسلوب المنطقيّ هو الغالب على الرسالة.

^١ الرشاد لنور الدين الجرجاني، مكتبة ملّث، رقم ٢٣٠٣، التبيين للكراماتي، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الورقة ٧-٩؛ شرح المصباح لمصنّفك، مكتبة مدينة مانيسا العاتمة، رقم ١/٢٣٧٤، الورقة ٢٥؛
^٢ التبيين للكراماتي، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم الورقة ٢٢٤-٢٢٥.
^٣ Gümüş, Seyyid Şerif Cürçânî, s. 161. خلاصة علم الوضع للدجوي، ص ٢٠، ٢٧-٣٠.

٤.٢. وصف نسخ الرسالة

يوجد لهذه الرسالة أكثر من خمسين نسخةً في مكاتب تركيا. اختار الباحث منها ثلاث نسخ على حسب قدم تاريخها، وذكر اسم ناسخها، وقيود النسخ، وجودة خطوطها. وهي نسخة السليمانية، ونسخة لاله لي، ونسخة آيا صوفيا.

نسخة السليمانية: (رمزها "س")

تقع هذه النسخة في مكتبة السليمانية، بقسم السليمانية تحت الرقم: ٩١١، ضمن مجموع بين صحيفة ٢٦-٢٨. وقد صرح الناسخ باسمه في قيد الفراغ منها قائلاً: «تمت الرسالة الموسومة بالحرقيّة... على يد أحمد بن بايزيد غفر الله له ولوالديه...» وتم نسخها في عام ٩٩٥هـ، وعدد أوراقها ٣، وعدد السطور في الصحيفة ١٩ سطرًا، تبدأ بالبسملة دون الديباجة، وتنتهي بقيد الفراغ، وعلى خوارج نصّها بعض التعليقات. وهي نسخة جيّدة الخطّ.

وبعد دراسة النسخ اتخذها الباحث نسخةً للإشارة إلى أرقام الورقات في التحقيق؛ وذلك لأنّ هذه النسخة هي الأوثق بين النسخ الأخرى؛ وهي أقدمها، إلّا نسخة لاله لي، وإن كانت أقدم منها إلّا أنّها أهملت ذكر الناسخ. مع إثبات الباحث العبارة الأوفق للمعنى على طريقة النص المختار، وأثبت الفروق في الهامش.

نسخة لاله لي: (رمزها "ل")

تقع هذه النسخة في مكتبة السليمانية، بقسم لاله لي، تحت الرقم: ٢٢٢١ ضمن مجموع بين صحيفة ٢-٤. ولم يذكر الناسخ اسمه، ولكن ذكر تاريخ نسخها وهو ٩٣٧هـ، ووفقًا لهذا القيد فهي أقدم النسخ التي وصل الباحث إليها. وعدد أوراقها ٣، وعدد السطور في الصحيفة ١٥ سطرًا، وتبدأ بالبسملة دون الديباجة، وتنتهي بقيد فراغ قصير، وهو: «تمت الرسالة الحرقيّة للسيد الشريف قدس سرّه في سنة ٩٣٧هـ في آخر ربيع الأوّل المبارك». وعلى خوارج نصّها بعض التعليقات والحواشي.

نسخة آيا صوفيا: (رمزها "أ")

تقع هذه النسخة في مكتبة السليمانية، بقسم آيا صوفيا، تحت الرقم: ٤٨٦٨، ضمن مجموع بين صحيفة ٣٦-٤٢. وتخلو من اسم الناسخ، وتاريخ النسخ. ولهذه النسخة أيضًا

مزيّة آءمئل في أنا نجد في هوامش نصّها آثار المقابلة. وعدد أوراقها ٧، وعدد السطور في الصحيفة ٩ سطرًا، وتبدأ بالبسملة دون الءيباجة، وتنتهي بالءعاء وهو: «والآمد الله وحده»، ولا آءتوي قيد الفراغ.

٣. عملنا في الآقبق

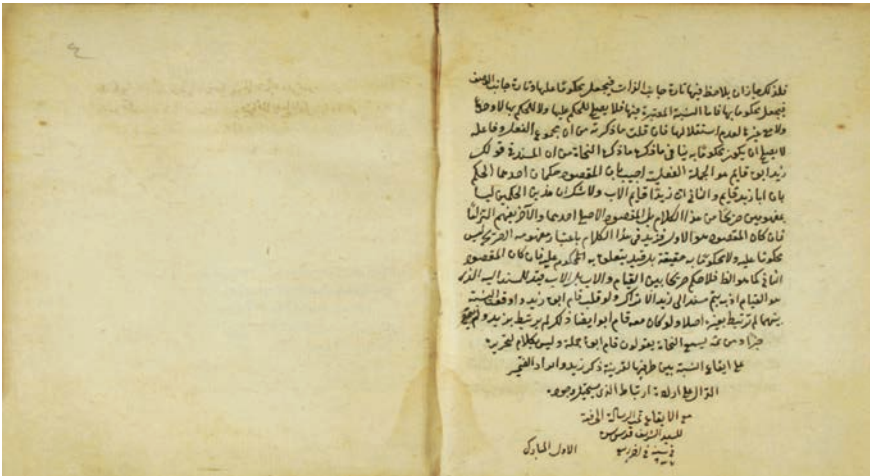
- اعآمد البآء مبدئيًا على أسس وقواعد مركز البآوء الإسلاميه (ISAM) في الآقبق.
- قابل البآء الرسالة على آلاآ نسخ، وهي نسخة السليمانيّة "س"، ونسخة لاله لي "ل"، ونسخة آياصوفيا "أ". واعآمد على نسخة "س" أكثر من غيرها، مع إآبات البآء العبارة الأوفق للمعنى على طريفة النص المآآار، وأآبآ الفروق في الهامش.
- بذل البآء آهده في آوآيق ما ذكره المصنّف من المصادر، وأشار إلى ذلك في الهامش.

- أضاف البآء أآيانًا بعض الشروح لتسهيل المعنى في الهامش.



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة السلیمانیة: ۹۱۱ (رمزها "س").

أفتاش: تحقيق «رسالة في تحقيق معنى الحرف»



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة لاهلي: ٢٢٢١ (رمزها "ل").



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة آياصوفيا: ٤٤٦٨ (رمزها "أ").

ب. النص المحقق

رسالة في تحقيق معنى الحرف

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٥ظ]

اعلم أنّ نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى محسوساته. وأنت إذا نظرت في المرأة، وشاهدت صورةً فيها فلك هناك حالتان:

الأولى: أن تكون متوجّهًا إلى تلك الصورة، مشاهدًا إيّاها قصدًا، جاعلاً المرأة آلةً لملاحظتها. ولا يخفي عليك أنّ المرأة، وإن كانت مشاهدة^١ في هذه الحالة؛ لكنّها ليست بحيث تقدّر أن تحكم عليها، وتلتفت إلى أحوالها.

والثانية: أن تتوجّه إلى المرأة نفسها، وتلاحظها قصدًا فتكون صالحةً للحكم عليها. وأمّا الصورة فإنّها حينئذ^٢ تكون مشاهدةً تبعًا، غير ملتفت إليها.

فظهر أنّ في المبصرات ما يكون تارةً مبصرًا بالذات، وتارةً آلةً لإبصار الغير. فقس على هذه^٣ المعاني المدركة بالبصيرة؛ أعني: القوى الباطنة، واستوضح ذلك من قولك: "زيد قائم"^٤، وقولك: "نسبة القيام إلى زيد"، فأنت في الحالتين مدرك لنسبة القيام إليه؛ لكنّها^٥ في الحالة الأولى مدركة من حيث: إنّها حالة بين زيد والقيام، وآلة لتعرّف حالهما، فكأنّها مرآة لمشاهدتهما؛ ولذلك لا يمكنك أن تحكم عليها أو بها. وأمّا في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد، يمكنك أن تحكم^٦ عليها. فهي على الأوّل^٧ معنّى غير مستقلّ بالمفهوميّة، وعلى الثاني^٨ معنّى مستقلّ بها. وكما يُحتاج إلى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات^٩ المستقلّة بالمفهوميّة، كذلك يُحتاج إلى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقلّ بالمفهوميّة.

٦ أ: إجراء الأحكام.

٧ أ: الأولى

٨ أ: الثانية

٩ أ - بالذات.

١ أ: مبصرة.

٢ ل - حينئذ.

٣ أ: هذا.

٤ أ: قام زيد.

٥ أي: النسبة.

وإذا^١ / تمهّد هذا فنقول: "الابتداء" معنيّ هو: حالة^٢ لغيره ومتعلّق به؛ وإذا^٣ لاحظته^٤ العقل قصدًا وبالذات كان معنيّ مستقلًّا بنفسه ملحوظًا في ذاته، صالحًا لأن يُحكّم عليه وبه، ويلزم^٥ إدراك متعلّقه^٦ تبعًا، وبالعرض إجمالًا. وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ "الابتداء". ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده^٧ بمتعلّق^٨ مخصوص، فتقول^٩ مثلاً: "١٠" ابتداءً سيرى^{١١} البصرة"، ولا يخرج ذلك عن الاستقلال.

وإذا لاحظته^{١٢} العقل من حيث هو حالة^{١٣} بين السير والبصرة، وجعله آلة لمعرفة حالهما كان معنيّ غير مستقلّ بنفسه، لا يصلح^{١٤} أن يكون محكومًا عليه ولا محكومًا به. وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة^{١٥} "من". وهذا معنى ما ذكره ابن الحاجب^{١٦} في الإيضاح حيث قال: «الضمير في قوله^{١٧} "ما دلّ على معنيّ في نفسه"، يرجع إلى "معنيّ"، أي: ما دلّ على معنيّ باعتباره في نفسه، وبالنظر إليه في نفسه، لا باعتبار أمر خارج عنه، كقولك: "الدار في نفسها حسنة^{١٨} حكمها كذا"، أي: لا باعتبار أمر خارج عنها.^{١٩} ولذلك قيل: الحرف^{٢٠}: ما دلّ على معنيّ في غيره، أي: حاصل في غيره، أي: باعتبار متعلّقه، لا باعتباره في نفسه»^{٢١} انتهى كلامه.

فقد اتّضح أنّ ذكر متعلّق الحرف إنّما وجب ليتحصّل معناه في الذهن؛ إذ لا يمكن إدراكه إلّا بإدراك متعلّقه، إذ هو^{٢٢} آلة لملاحظته؛ لا لأنّ الواضع اشترط في دلّالته

(ت. ١٢٤٦هـ/١٢٤٩م) واشتهر بابن الحاجب. وله

تصانيف كثيرة في علوم شتى. منها: الكافية، والشافية،

والإيضاح في شرح المفصل، والأماي النحويّة،

وجامع الأمّهات، ومنتهى السؤل والأمل في علمي

الأصول والجدل. انظر: بغية الوعاة للسيوطي،

١٥٩/٢-١٦٠؛ الأعلام للزركلي، ٢١١/٤.

١٧ أ - قوله. | لم أقف على هذه العبارة في الإيضاح

لابن حاجب، ١/١٩٩.

١٨ أ - حسنة. | لم أقف على هذه العبارة في المصدر

السابق.

١٩ ل - كقولك الدار في نفسها حسنة حكمها كذا. أي:

لاعتبار أمر خارج عنها.

٢٠ وفي الإيضاح لابن حاجب، ١/١٩٩ "في الحرف"

مكان "الحرف".

٢١ المصدر السابق، ١/١٩٩.

٢٢ أي: المتعلّق.

١ ل: فإذا.

٢ أ: وهو حاله.

٣ أ: فإذا.

٤ ل: لاحظ. | أي: لاحظ معنيّ الابتداء.

٥ أ: يلزمه.

٦ ل: متعلقة. | أي: إدراك متعلّق معنيّ الابتداء.

٧ ل: يعده.

٨ س ل: لمتعلّق.

٩ ل: فنقول.

١٠ ل - مثلاً.

١١ أ: سير.

١٢ أي معنيّ الابتداء.

١٣ أ: حاله.

١٤ أ: ولا يصلح.

١٥ أ: لفظ.

١٦ هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكرديّ

[٢٦ظ] على معناه الإفراديّ ذكرَ متعلِّقه، ولو لم يشترط ذلك لأمكن فهم^١ معناه / بدون ذكره؛ فإنّه لا يرجع إلى طائل، ويلزم تحكّم بحث^٢ كما صرّح^٣ بعض الأفاضل^٤ في شرحه للمختصر^٥.

وإذا^٦ عرفت معنى^٧ الاسم والحرف فاعلم أنّ الفعل^٨ كـ"ضرب" مثلاً يدلّ على معنًى مستقلّ بالمفهوميّة - وهو "الحدث" - وعلى معنًى غير مستقلّ بالمفهوميّة، وهو آلة لملاحظة غيره، أعني: "النسبة" الحكميّة الجزئيّة في المثال المذكور فإنّها ملحوظة^٩ من حيث إنّها آلة^{١٠} بين طرفيها،^{١١} وآلة لتعرّف^{١٢} حالهما؛ إلّا أنّ أحدهما^{١٣} متعيّن بدلالة اللفظ، والآخر^{١٤} وإن كان متعيّنًا في نفسه بوجه، وملحوظًا بذلك الوجه؛ وإلّا،^{١٥} لَمَا أمكن إيقاع تلك النسبة؛ لكنّ اللفظ لا يدلّ عليه، فلا تتحصّل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل^{١٦} إلّا بملاحظة الفاعل، فلا بدّ من ذكره؛^{١٦} كما هو حال متعلّق الحرف.

والفعل باعتبار اشتماله على معنًى مستقلّ في نفسه^{١٧} صار ممتازًا عن الحرف. ولَمَّا أُعتبر فيه أيضًا نسبةً تامّةً على أنّ ذلك المعنى المستقلّ يكون منسوبًا إلى غيره بتلك النسبة وقع محكومًا به باعتبار ذلك المعنى المستقلّ. وأمّا مجموع معناه فلا يصلح أن يكون محكومًا عليه ولا محكومًا به. فارتفع عن مرتبة الحرف، ولم يبلغ إلى مرتبة الاسم.

- ١ س ل - فهم.
- ٢ س: بحث؛ أ: يلزمه التحكم البحث. | وقوله: "فإنّه لا يرجع إلى طائل"؛ لأنّ الحكم بأن الواضع مثلاً وضع "من" و"الابتداء" لمعنى واحد؛ لكنّه اشترط في دلالة الأوّل ذكر المتعلّق دون الثاني، مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط، تمحلّ محضٌ لتوجيه قولهم: "الحرف لا يستقلّ بالمفهوميّة"، وقوله: "ويلزم تحكّم بحث"؛ لأنّ العلم بهذا الاشتراط؛ إمّا من نصّ الواضع عليه كما قيل، وفيه بُعد، وإمّا من استقراء عدم استعمال الحروف بدون المتعلّق؛ فلولا الاشتراط، لاستعملت في الجملة بدون، وهذا أقرب؛ ولكن حينئذ يظهر الإشكال بالأسماء نحو: "ذو وأولو وأولات وقيد وقيس وقاب وأيّ وبعض وفوق" ممّا لا يحصى لاشتراكها في عدم الاستعمال بدون المتعلّقات؛ فاشتراط ذكر المتعلّق في الدلالة للحروف دون الأسماء المذكورة ترجيح غير مرجح انظر: شرح مختصر المنتهى لإيجي، ٦٦٣-٦٥٩/١.
- ٣ أ: قرنه؛ ل: قرره.
- ٤ أ ل: المحقّقين. ومن هؤلاء عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) وسعد الدين الفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م). انظر المصدر المذكور آنفًا، ٦٥٩/١-٦٦١.
- ٥ س: في شرحه المختصر؛ ل: في شرح المختصر.
- ٦ أ: وإذا قد.
- ٧ ل - معنى.
- ٨ أي ما عدا الأفعال الناقصة.
- ٩ أ: ملحوظة.
- ١٠ أ ل: حالة.
- ١١ أي: بين الحدث والفاعل.
- ١٢ أ: في تعرّف؛ ل: في تعريف.
- ١٣ أي: أحد هذين المعنيين.
- ١٤ أي: المعنى غير المستقلّ بالمفهوميّة، يعني: النسبة، وهي ليست متعيّن بدلالة اللفظ.
- ١٥ وإن لم يكن متعيّنًا في نفسه بوجه وملحوظًا بذلك الوجه.
- ١٦ أي: من ذكر الفاعل.
- ١٧ أ ل - في نفسه.

وبالجملة فالحرف لَمَّا كان موضوعًا لمعانٍ نسيبٍ مخصوصة - هي آلات لملاحظة معانٍ أُخر وتعرِّف^١ أحوالها^٢ - وضعًا عامًا لم يمكن أن يقع محكومًا عليه ولا محكومًا به؛ إذ لا بدّ في كلّ واحد منهما^٣ أن يكون ملحوظًا بالذات / ليتمكن اعتبار النسبة بينه [٢٧] وبين غيره، واحتاج إلى ذكر المتعلّق رعايةً لمحاذاة^٤ الألفاظ مع الصور الذهنيّة.

والاسم لَمَّا كان موضوعًا لمعانٍ ملحوظة بالذات مستقلّة بالمفهوميّة، ولم يعتبر^٥ معها^٦ نسبةً تامّةً، لا على أنّها منسوبة إلى غيرها، ولا على أنّها منسوبة إليها أمكن^٧ الحكم عليه وبه.^٨

وأما الفعل فلَمَّا أُعتبر فيه الحدث، - وهو معنّى مستقلّ بالمفهومية - وضمّ إليه انتسابه بغيره^٩ نسبةً تامّةً - هي آلة لملاحظة طرفيها - وجب أن يكون مسندًا باعتبار الحدث - إذ قد اعتُبر ذلك في مفهومه وضعًا - وأن يُذكر فاعله كي يتحصّل تلك النسبة. وأما مجموع معناه فلا يصلح^{١٠} الحكم عليه والحكم به. وهو ظاهر بالتأمّل الصادق.

فإن قلت: لماذا جُعِلت النسبة التامة^{١١} مضمومةً إلى المنسوب، وجُعِل المجموع مدلول لفظ^{١٢} هو الفعل، ولم تُضمّ إلى المنسوب إليه كذلك؛ مع أنّها حالة بينهما ولا اختصاص^{١٣} لها بأحدهما؟

قلت: لعلّ السبب في ذلك أنّ النسبة قائمة بالمنسوب متعلّقة به^{١٤} كالأبوة القائمة بالأب المتعلّقة بالابن. ألا تُراك تقول: أنتسب القيام إلى زيد، ولا تقول: أنتسب زيد إلى القيام، وتقول: القيام منتسب إلى زيد،^{١٥} وزيد منتسب إليه. وإذا بنيت الصفة من المتعدّي قلت: القيام منسوب وزيد منسوب إليه. كلّ ذلك^{١٦} يرشدك إلى ما ذكرنا.

فإن قلت: كما أنّ مجموع الفعل والفاعل نحو: "قام زيد" يستفاد منه نسبة غير مستقلّة وطرفان / صارت النسبة آلةً لتعرّف حالهما؛ كذلك الصفة نحو: "قائم" [٢٧]ظ

١٠ ل: يتحصّل.

١١ ل: لم جعلت النسبة بينهما.

١٢ ل: لفظة.

١٣ أ: لا اختصاص لها؛ ل: لا اختصاص لهما.

١٤ أ: بالمنسوب إليه؛ ل: متعلّقة إليه. | أي: أن النسبة

قائمة بالمنسوب متعلّقة بالمسند إليه.

١٥ أ ل - إلى زيد.

١٦ أ - ذلك.

١ أي: المعاني النسبية.

٢ أي: المعاني التي أُفيدت بالمعاني الأخر.

٣ أي من محكوم عليه ومحكوم به.

٤ أ: لمحاذاة.

٥ ل: لم يعتبر.

٦ مع هذه المعاني.

٧ جواب "لَمَّا".

٨ أ: والحكم به.

٩ أ: لغيره.

يستفاد منه ذات ما، والقيام، ونسبة بينهما - هي آلة لملاحظتهما - فلم جاز كون الصفة محكومًا عليها ومحكومًا بها دون الفعل؟

أجيب: بأن النسبة في الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها، لا ترتبط بغيرها أصلًا. والمقصود الأصلي من العبارة إفادة تلك النسبة. ولا يمكن^١ أن يؤول^٢ إلى أحد طرفيها قطعًا.

وأما الصفة فالنسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة، لا تقتضي انفراد المعنى عن غيره^٣ وعدم ارتباطها به، وأيضًا ليست النسبة مقصودة أصلية من العبارة؛ فلذلك جاز أن يلاحظ فيها تارةً جانب الذات، فتُجعل محكومًا عليها؛ وتارةً جانب الوصف، فتُجعل محكومًا بها.

وأما النسبة المعتبرة فيها^٥ فلا تصلح للحكم^٦ عليها ولا للحكم^٧ بها، لا وحدها، ولا مع غيرها؛ لعدم استقلالها.

فإن قلت: ما ذكرته من أنّ مجموع الفعل وفاعله لا يصلح أن يكون محكومًا به ينافي ما ذكره النحاة من أنّ المسند في قولك: "زيد قام^٨ أبوه"^٩: هو الجملة الفعلية.

أجيب: بأن المقصود ههنا حكمان؛ أحدهما: الحكم بأنّ أبا زيد قائم، والثاني أنّ زيدًا قائم الأب. ولا شك أنّ هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحًا من هذا الكلام؛ بل المقصود الأصلي أحدهما، والآخر يفهم التزامًا. فإن كان المقصود هو^{١٠} الأول، فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح^{١١} فليس^{١٢} محكومًا عليه ولا^{١٣} به حقيقة؛ بل هو^{١٤} قيد يتعيّن^{١٥} به المحكوم عليه.

وإن^{١٦} كان المقصود^{١٧} الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحًا بين القيام والأب؛ بل الأب قيد للمنسوب^{١٨} الذي هو القيام؛ إذ به يتمّ مسندًا إلى زيد. ألا تراك لو قلت:

- | | |
|-------------------------------|---------------------|
| ١٠ أ - هو. | ١ ل: فلا يمكن. |
| ١١ أ - باعتبار مفهومه الصريح. | ٢ أ: يؤول. |
| ١٢ أ س ل: ليس. | ٣ ل: من غيره. |
| ١٣ أ ل + محكومًا. | ٤ ل: فأما. |
| ١٤ ل - هو. | ٥ أي في الصفة. |
| ١٥ ل: يتعلّق. | ٦ أ: الحكم. |
| ١٦ ل: فإنّ. | ٧ أ: الحكم. |
| ١٧ أ + هو. | ٨ س: قائم. |
| ١٨ س ل: للمسند إليه. | ٩ ل: زيد أبوه قائم. |

”قائم^١ أبو زيد“، وأوقعت النسبة بينهما، لم ترتبط بغيره أصلاً. ولو^٢ كان معنى ”قام أبوه“ أيضاً ذلك لم يرتبط بزيد، ولم يقع خيراً منه^٣. ومن ثمة تسمع النحاة^٤ يقولون: ”قام^٥ أبوه“ جملة، وليس بكلام^٦ لتجريدته عن إيقاع^٧ النسبة بين طرفيها بقرينة^٨ ذكر زيد، وإيراد الضمير الدالّ على إرادة الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الإيقاع.

{تمت الرسالة الموسومة بالحرفيّة المنسوبة إلى أفضل العلماء المتبحّرين السيّد الشريف الجرجانيّ سقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه على يد أحمد بن بايزيد - غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين - سنة خمس وتسعين وتسع مائة^٩ .}

المصادر والمراجع

- الأعلام؛

خير الدين الزركليّ (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)،
دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤.

- الإيضاح في شرح المفصل؛

ابن حاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكرديّ (ت.
١٢٤٩هـ/١٢٤٩م)
تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين، د.م. ٢٠٠٤.

- البدر الطالع؛

أبو علي بدر الدين محمد بن علي الشوكانيّ (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م)،
دار المعرفة، بيروت د.ت.

-
- ١ أ ل: قام.
 - ٢ س: فلو.
 - ٣ أ ل - منه.
 - ٤ منهم ابن هشام الأنصاريّ (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م).
 - ٥ س: قائم.
 - ٦ أي يقول النحاة: ”قام أبوه“ التي هي خبر في الجملة ”زيد قام أبوه“، جملة وليس بكلام.
 - ٧ ل: على إيقاع.
 - ٨ ل: لقرينة.
 - ٩ أ: والحمد لله وحده؛ ل: تمت الرسالة الحرفيّة للسيّد الشريف فُدس سرّه في سنة ٩٣٧ في آخر ربيع الأول والصلّة. وبهذا الاعتبار فإنّ الجملة أعمّ من الكلام. انظر: المبارك.

- بعية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)،
آءقبق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميه، بيروت ٢٠٠٤.

- التبيان في شرح التبيين؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٦هـ/١٥٠٠م)،
المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم ٢٩٨٧.

- الحاشية على المطول؛

أبو الحسن السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)،
آءقبق: رشيد أعرضي، دار الكتب العلميه، بيروت ٢٠٠٧.

- خلاصة علم الوضع؛

يوسف الدجوي (ت. ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)،
مكتبة القاهرة، القاهرة ١٩٢٠.

- الرسالة الحرفية للسيد الشريف الجرجاني؛

آءقبق: لويس شيخو رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح (ت. ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م)،
مجلة المشرق، العدد ١، لبنان يناير ١٩٢٤.

- الرشاد في شرح الإرشاد؛

نور الدين محمد بن السيد الشريف علي الحسيني الجرجاني (ت. ٨٣٨هـ/١٤٣٤م)،
مكتبة ملّة، رقم ٢٣٠٣.

- شرح مختصر المنتهى الأصولي؛

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)،
آءقبق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميه، بيروت ٢٠٠٠.

- شرح الرضي لكافية ابن حاجب؛

نجم الأئمة رضي الدين محمد بن الحسن الأسترآباذي (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م)،
آءقبق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
رياض ١٩٩٣.

- شرح المصباح في النحو؛

مصنّفك علاء الدين علي بن محمد الشاهرودي البساطمي (ت. ٨٧٥هـ/١٤٧٠م)،
مكتبة مدينة مانيسا العائمة، رقم ٢٣٧٤.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

طاشكزري زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت. ١٥٦١هـ/١٠٦١م)،
دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٥.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛

أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٧م)،
دار الجيل، بيروت د.ت.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية،

أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي (ت.
١٣٠٤هـ/١٨٨٧م)،
دار المعرفة، بيروت د.ت.

- الكامل في التاريخ؛

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن محمد الشيباني الجزري (ت.
٦٣٠هـ/١٢٣٣م)
دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.

- الكافية؛

ابن حاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٩م)،
مكتبة البشرية، كراتشي ٢٠١١.

- المصباح في شرح المفتاح؛

أبو الحسن السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)،
تحقيق: يوكسل جليك، رسالة دكتوراه في جامعة مرمره بتركيا، غير مطبوعة، إستانبول
٢٠٠٩.

- المصباح في النحو؛

أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي المطرزي (ت. ٦١٠هـ/١٢١٣م)،
تحقيق: عبد الحميد السيد الطيب، مكتبة الشباب، القاهرة د. ت.

- معجم البلدان؛

أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م)،
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٩.

- مغني اللبيب عن كتب الأعراب؛

جمال الدين ابن هشام عبد الله بن يوسف الأنصاريّ (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م)،
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المكتبة العصريّة، بيروت ١٩٩١.

- من مقتنيات السيّد الشهرستانيّ في مجلّة 'العلم' رسالة لغويّة نادرة منسوبة

للنضر بن شميل

تحقيق عبد علي حسن ناعور الجاسميّ،
مجلّة اللغة العربيّة وآدابها، العدد ١٠، العراق، ٢٠١٠.

المصادر والمراجع غير العربيّة

Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru* (doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der arabischen Litteratur)*, I-II, Leiden: E. J. Brill, 1943-49.

Çelik, Yüksel, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin 'el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh' Adh Eserinin Tahkik ve Tahlili* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984.

A Critical Edition of the *Risāla fī taḥqīq ma'nā al-ḥarf* by Sayyid Sharīf al-Jurjānī

This article is composed of a critical edition and an analysis of the treatise titled *Risāla fī taḥqīq ma'nā al-ḥarf*, written by the scholar Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), who authored many works on the rational and religious sciences. The article includes two parts: a study and a critical edition. The study part, based on Jurjānī's life, briefly details Sayyid Sharīf, who devoted himself to scholarly activity from very early on and produced a book on syntax during his twenties. Traveling for scholarly inquiries, he attended courses with the famous scholars of his age, such as Mubārak Shah (d. 784/1382) and Akmal al-Dīn al-Bābartī (d. 786/1384). He is considered among the most influential scholars of his time, along with al-Taftazānī (d. 792/1390). Having a fruitful life in respect to scholarly activity, the author wrote many books in various fields, including Arabic and Persian rhetoric, theology, philosophy, logic, exegesis and the Prophetic tradition.

Following the short biography of the author, the study describes the major characteristics of the treatise. Firstly, it identifies the title as *Risāla fī taḥqīq ma'nā al-ḥarf*. Then it provides proofs of the relation between the author and the treatise. It also examines the treatise's subject, the author's methodology, the points that made the treatise important, its intellectual background and its influence on later works. Lastly, the study introduces the various copies that were used and explains the method that was applied.

The second part of the article is a critical edition of the author's work which is, on average, three folios in each copy. Sayyid Sharīf put forward important arguments on the relationship between meaning and case endings in the science of syntax.

Starting with a mirror metaphor, Sayyid Sharīf examines the relations and differences between substantive/independent meaning and indirect/dependent meaning. He mentions that one can possibly have two different perceptions of a mirror. Firstly, if our aim is to see the thing's reflection in the mirror, then the reflection as a component of perception becomes the substantive part of our mental perception. As for the mirror, it becomes an indirect part contributing to the substantive part of our mental perception. Secondly, if our aim is to see not the thing's reflection but the mirror itself, then the mirror as an element of perception becomes the substantive part of our mental perception. The reflection then becomes an indirect part contribution to the substantive part of our mental perception.

Sayyid Sharīf applies the form of relationship between object and meaning to the relationship between meaning and word. The author explains the relationship between meaning and word through "من" which contains the same meaning with "الابتداء" (beginning). According to this, if the "beginning" meaning is the substantive element of our mental perception, it has an independent meaning. Therefore, the "beginning" meaning is used as equivalent to "noun" as a kind of word and is expressed by "الابتداء". If the "beginning" meaning is an indirect element of our mental perception, it does not have an independent meaning. Because of this, the "beginning" meaning is used as "letter" as a kind of word and is expressed by "من". Having established the assumed difference between noun and letter in this way, Sayyid Sharīf argues that both categories of meanings (independent meaning-dependent meaning) also exist for "verbs." He explains this argument through the example of "ضرب" and says the following: Verb includes both an independent meaning as expressed by "occurring" and a dependent meaning as expressed by "relative." While the verb "ضرب" can mean "strike" by itself, it needs an actor/agent to express its inherent "relative" meaning.

Sayyid Sharīf in his analysis refers to the related sections of his predecessor 'Aḍud al-dīn al-Ijī's (d. 755/1354) treatise, *Risāla al-waḍ'īyya*, and refers to the science of syntax in order to strengthen this approach. He puts forward the analysis of "independent/dependent meanings" in defining the form of words as either nouns, verbs or letters. Through this, the author discovers the relationship between the meaning and case endings. According to this, since noun has an independent meaning, it can be both *musnad ilayh/muḥkam 'alayh* and *musnad/muḥkam bih*.

Since the latter does not have an independent meaning it cannot be *musnad ilayh* or *musnad*. As for verb, it resembles a noun due to its meaning of “occurring” by itself. However, verb also resembles letter because it needs other elements due to the “relative” meaning inherent to it. Due to the dual character of its meanings, verb can only be *musnad* in indirect sentences.

After outlining his arguments in this treatise, Sayyid Sharif follows with a question and answer section. Firstly, he seeks answer to why the “relative” meaning of a verb should be *mansub (musnad)* rather than *mansub ilayh (musnad ilayh)*. Then he proceeds to answer why a derivative noun cannot be *musnad ilayh* or *musnad* together with the actor of the verb while it can be *musnad ilayh* or *musnad* with the actor of the noun. Lastly, he concludes his treatise by responding to criticism directed at him by the scholars of syntax who suggest that the part (قام أبوه زيد) in the sentence (قام أبوه زيد) be considered *musnad*.

Keywords: Sayyid Sharif, noun, verb, letter, musnad ilayh, musnad.

تحقيق «الوارد الشارد الطارد شبهة المارد» للشيخ علاء الدولة السمناني*

كبرى زُمُرُوت أُورُخان** / Kübra Zümrüt Orhan

Alâüddeve-i Simnânî'nin *el-Vâridü's-şâridü't-târid şübhetel-mârid* Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

Bu çalışma, Kübreviyye tarikâtı şeyhlerinden Alâüddeve-i Simnânî'nin (ö. 736/1336), muhtelif konuları ele aldığı *el-Vâridü's-şâridü't-târid şübhetel-mârid* adlı Arapça risâlesinin tahkik ve incelemesinden meydana gelmektedir. On beş yaşlarında iken İlhanlı Hükümdarı Argun Han'ın hizmetine girerek on sene kadar onun yakınında bulunan müellif, daha sonra yaşadığı birtakım mânevî haller neticesinde içinde bulunduğu hayatı terkederek tasavvufa yönelmiştir. Bir müddet tasavvuf büyüklerinin eserlerini okuyarak kendi kendine riyâzetle meşgul olduktan sonra Kübrevî şeyhi Nüreddin Abdurrahman el-İsferâyînî'ye (ö. 717/1317) intisap ederek ondan irşad icâzeti alan Simnânî, bu eserini kırk yaşındayken kaleme almıştır. Eserde birbirinden bağımsız dört fasıl bulunmakta ve her fasılda birden fazla konu ele alınmaktadır. Ruh, ruh beden ilişkisi, kıyamet, latife-i enâiyye, kalbin önemi, mürşidin önemi, fırka-yi nâciyenin hangisi olduğu eserde yer alan konulardan bazılarıdır. Eserde müellifin hayatına dair başka eserlerinde bulunmayan ayrıntıların olması, Simnânî'nin İbn Sinâ (ö. 428/1037) özelinde filozoflara bakışını ortaya koyması, müellifin döneminde mevcut olan itikadî fırkaları ihtiva etmesi ve tasavvufun çeşitli alanlarına dair görüşlerini içermesi eseri önemli kılan hususlardandır.

Anahtar kelimeler: Alâüddeve-i Simnânî, İbn Sinâ, ruh, kıyamet, latife-i enâiyye, kalp, fırka-i nâciye, mürşid.

مقدمة

يشمل هذا البحث تحقيقَ ودراسةً رسالةً باللغة العربية تتضمن على أبحاث مختلفة بعنوان **الوارد الشارد الطارد شبهة المارد لعلاء الدولة السمناني** (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م)،

وحتى نهايته، وقام بالتوجيهات المتعلقة بالتغييرات اللازمة، كما أشكر جميع أساتذتي الذين ساهموا في هذه الدورة.

*** د. ORCID 0000-0002-6286-0589
kubrazumrutorhan@gmail.com

* تم تحقيق هذا الكتاب ضمن دورة التحقيق التي نظمها مركز البحوث الإسلامية التابعة لوقف الديانة التركي. وبهذه المناسبة فإني أتقدم بالشكر بداية إلى الأستاذ Orhan Ençakar الذي اطلع على التحقيق من بدايته

أحد مشايخ الطريقة الكبروية. دخل المصنف وهو في سن الخامسة عشرة في خدمة الحاكم الإيلخاني أَرْجُون خان، ولازمه مدة عشر سنوات تقريبا، إلا أنه ترك ما كان عليه وتوجّه إلى التصوف نتيجةً لبعض الأحوال المعنوية. اشتغل وحده بالرياضة النفسية لمدة معينة من خلال قراءته لكتب كبار المتصوفة، ثم انتسب إلى نور الدين عبد الرحمن الإسفراييني (ت. ٧١٧هـ/١٣١٧م) شيخ الكبروية، ونال منه إجازة الإرشاد. ألف السمناني كتابه هذا وهو في الأربعين من عمره. يتضمن الكتاب أربعة فصول مستقلة عن بعضها، تحتوي على عدة أبحاث. وهذه بعض الأبحاث الموجودة في الكتاب: الروح، علاقة الروح بالبدن، القيامة، اللطيفة الأنائية، أهمية القلب، أهمية المرشد، تحديد الفرقة الناجية. من الخصائص التي تزيد من أهمية الكتاب ما يلي: احتواء الكتاب على تفاصيل حول حياة المصنف ليست موجودة في كتبه الأخرى، وعرضه لرأي السمناني في الفلاسفة من خلال نظريته إلى ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) خاصة، واشتماله على الفرق الاعتقادية الموجودة في زمن المصنف، وتضمنه لآراء المصنف في مختلف الأبحاث الصوفية.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف^١

ولد^٢ علاء الدولة أحمد بن محمد بن أحمد السمناني^٣ سنة ٦٥٩هـ/١٢٦١م في قرية يَبَابَانَك في بلدة صوفي آباد التابعة لمدينة السمنان التي تقع على بعد ٢٣٠ كيلومترا تقريبا من طهران في إيران الحديثة. اشتهر بلقبه علاء الدولة السمناني، ويعرف أيضا بأبي المكارم وركن الدين.^٤ ويكتب السمناني في نهاية كثير من كتبه عبارة "المعروف بعلاء الدولة السمناني"^٥.

١. ظ؛ هدية المنتهي وهداية المبتدي للسمناني، ٨٥؛ بدائع الصنائع للسمناني، ٤٤؛ مدارج السالكين للسمناني، ٦٥؛ Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 23. | يكتب السمناني اسمه في بعض كتبه بهذا الشكل: أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد. انظر: العروة للسمناني، ص ٣٨٠.

٢. Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 23-24; Şâhinoğlu, *Alâ al-Davla al-Simnânî*, s. 56.

٣. انظر على سبيل المثال: العروة للسمناني، ص ٣٨٠؛

سر السماع للسمناني، ص ٦؛ فرحة العاملين للسمناني، ص ١٧٥؛ بيان الإحسان للسمناني، ص ٢٤٩.

١. استفدت في القسم المتعلق بترجمة المؤلف برسالتني لنيل درجة الدكتوراة/العالمية بعنوان *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* للوصول إلى تقييم حول المصادر التي تحتوي على معلومات عن المؤلف والدراسات الحديثة حوله انظر: Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 5-21.

٢. Şâhinoğlu, *Alâ al-Davla al-Simnânî*, s. 57; Şâhinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", II, 345; Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 15, Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 23.

٣. انظر: سر السماع للسمناني، ص ٦؛ فرحة العاملين للسمناني، ص ١٧٥؛ عقد درر الأسرار للسمناني،

ولعل السبب في أخذه للقب علاء الدولة هو توليه لوظائف مهمة في الدولة، وتلقبه بركن الدين هو نتيجة لشخصيته الدينية المهمة. كما ويعرف السمناني بشاه علاء الدولة في بعض المصادر التي تصب الاهتمام على المرتبة الصوفية التي حازها. ويطلق عليه لقب أمير شيخ علاء الدولة¹ في مصادر أخرى انطلاقاً من مكانة عائلته ومقامه في القصر.

تمتد علاقة السمناني بالقصر الإيلخاني إلى أبيه وأمه معا. أما أبوه محمد فقد تقلد وظائف مهمة في عهد الحاكمين الإيلخانيين أرجون وغازان.² وعمه جلال الدين كان وزيراً لأرجون خان فترة من الزمن.³ وخاله ركن الدين صاين كان من العلماء، وكان قاضي القضاة في زمن أرجون خان، ومن جلسائه وخواصه.⁴ يذكر أن السمناني أخذ المعلومات الأولى في الفقه والحديث عن خاله.⁵ ولكن معلوماتنا عن حياته الدراسية محدودة للغاية. وفي هذا الصدد يشير السمناني إلى أن أباه أرسله إلى مدرسة الحبي وقد مضى له من العمر أربعة أعوام وأربعة أشهر وأربعة أيام؛ وأنه تواجد في مجالس علماء وأدباء عصره، ويشير أيضاً إلى أنه بقي في خدمة عالم نحوي يسمى بصدر الدين أخفش الثاني لعشر سنوات وثمانية شهور.⁶ وذكرت بعض المصادر أن السمناني قد جمع علوم زمانه وهو طفل،⁷ وتعلم الفقه والحديث، وحضر مجالس الفضلاء، وبرع في العلوم.⁸ يذكر عالم الحديث المشهور ابن حجر أن السمناني قد أخذ الحديث عن رشيد الدين أبي القاسم.⁹ وبعد أن انتهى السمناني من تحصيل العلوم أمضى أولى سنوات شبابه في القصر الإيلخاني. وقد تقلد وظيفةً في القصر الإيلخاني بالرغم من أنه لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره بعد؛ بسبب ارتباط عائلته بالقصر من جهة، ورغبته ونشاطه من جهة أخرى. ونال القرب من الحاكم أرجون خان من خلال ملازمته لخدمته.¹⁰ يتحدث السمناني عن سنوات شبابه

عمري. جاورت الأدباء والعلماء حتى السن الخامسة عشرة. وتعلمت بمقدار طاقتي". زين المعتمد للسمناني، ٣٨ ظ.

Beyânî, *Dîn u Devlet*, II, 714.

٨ الوافي بالوفيات للصفدي، ٣٥٦/٧؛ الدرر الكامنة لابن حجر، ٢٥٠/١.

٩ الدرر الكامنة لابن حجر، ٢٥٠/١.

١٠ الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٦ ظ. أما ما ادعاه نور الله ششتري من أن السمناني دخل في خدمة غازان خان وهو في الخامسة عشرة فليس بصحيح. انظر: مجالس المؤمنين لنور الله ششتري، ١٣٤/٢.

١ Sadr, *Şerh-i Ahvâl*, s. 18-19.

٢ Hakikat, *Târih-i İrfân ve Ârifân-ı İrânî*, s. 554; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 25; Sadr, *Şerh-i Ahvâl*, s. 21.

٣ Hândmîr, *Düstûrül-vüzerâ*, s. 295; Hakikat, *Veziirân-i İrânî*, s. 220.

٤ Sîstânî, *Çihil Meclîs*, s. 206.

٥ Cedîdî, *Berresî-yi Ahvâl*, s. 50; Şâhinoğlu, "Alâüddevle-i Simnâni", II, 345.

٦ الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٦ ظ. انظر: Şâhinoğlu, *Alâ al-Davla al-Simnâni*, s. 63.

ويذكر السمناني حياته الدراسية في كتابه زين المعتمد كالتالي: "أرسلوني إلى المكتب وأنا في الخامسة من

في كتابه العروة كما يلي:

إني كنت من الصغر إلى الكبر طالبا للحق غير مبال في جميع الأمور محبا معاليها، مبعضا سفاسفها بحيث ما رضيت من نفسي أن ألزم أحداً إلا سلطان زماني، وما قنعت في خدمته وملازمته بان الكون دون اقراني، فلازمته عشر سنين بعد خروجي عن المكتب، وأنا ابن خمس عشرة سنةً ذو نصيب من اقسام الفضليات عار عن غيره من العلوم النقلية والعقلية، وفقّت في خدمته وملازمته جميع أبناء جنسي، وقربني إليه إلى جدّ صرت محسود الأركان دولته من الأمراء والوزراء لأنيّ خدمته خدمة العشاق ولازمته ملازمة المشتاق، وهو ممن ضرب المثل بحسنه في الآفاق باتفاق على الإطلاق. وما كان مرادي من ملازمته وخدمته إلا قرية وتحيرا رضاه لا المال والمنال، وكنت متفاعداً عن أداء الصلاة مشعوقاً بقرية مشغولاً بخدمته بحيث ما كان لي فراغ مطالعة ودقّة من مقروءاتي ومحفوظاتي إلى أن دخلت في أربع وعشرين من عمري.¹

نفهم من كلامه هذا وأشباهه أن أهم هدف كان له في شبابه هو خدمة السلطان والفوز بقرية، وأنه قد نجح في الوصول إلى هذا الهدف. وبالرغم من ارتكابه أخطاء كبيرة تجاه واجب العبودية لله إلا أننا نلاحظ تخلقه بفضائل مهمة مثل عدم إعطاء أية قيمة للمال والملك والمقام، وعدم الجري وراء المصالح الدنيوية، وعدم الانشغال بالأطماع التافهة والحسابات الصغيرة، ووضع هدف وحيد هو الفوز بمحبة السلطان مما أدى إلى صرف الهمة إلى شيء واحد وبذل الجهد في تحقيقه. لعل هذه الفضائل التي اتصف بها كانت لها الدور الأهم في ميله إلى الحياة الصوفية. فإن الأساس في التصوف هو الفوز برضاء الله تعالى من غير ترقب لأية مكافأة. وكما أن الحب البشري هو تجربة وتمرين للعشق الإلهي؛ فإن جهد السمناني في نيل رضا السلطان الظاهري كان تجربة وتمرينا لتكون غايته نيل رضا السلطان الحقيقي.

قرر السمناني أن يعيش حياة صوفية ويترك الحياة التي كان عليها بعد أن خدم السلطان عشر سنوات خدمةً لم تر عينه غير سلطانه. يتحدث السمناني عن قصة اتجاهه إلى التصوف في كتبه المختلفة بأساليب عديدة. ففي كتابه هذا الذي حققناه يذكر السمناني أنه خدم هذا السلطان الذي كان يعبد الأصنام ثماني سنوات، وصار له كالعبد بالنسبة لسيدته، وعندما بلغ الرابعة والعشرين من عمره شرفه الله بلقاء شخص يدعى

¹ العروة للسمناني، ص ٤٩٦-٤٩٧.

أخي شرف الدين حسن بن عبد الله القراوي، وتاب إثر هذا اللقاء وترك الخمر واللهو وكثيرا من المحرمات، واشتغل بالصلاة وقضاء ما فاته من الصلوات.^١

إن انتقاله إلى حياة التصوف وتركه لحياة القصر كان تدريجيا. فإن السمناني لم يغادر القصر فور الحالة المعنوية التي تعرض لها. بل ترك المحرمات التي كان يرتكبها أولا، وبدأ بأداء الفرائض، وأضاف إلى هذا رياضة شديدة أحدثها بنفسه. ومع كل هذا فإنه استمر في وظيفته في القصر. إلا أن الرياضة الشديدة هذه أضعفته كثيرا بسبب الجوع وعدم النوم، ونتيجة لهذا أصيب بمرض لم يستطع الأطباء أن يجدوا له دواء، وكان ذلك في وسط شهر شعبان من عام ٦٨٥ من الهجرة.^٢ في الحقيقة لم يكن هو نفسه يرغب في خدمة السلطان أكثر من هذا. وأصبح هذا المرض فرصة سانحة له، فاستأذن أرجون خان في الذهاب إلى سمنان للتداوي على أن يرجع بعد أن يتعافى، وغادر القصر.^٣

استرد المصنف عافيته بعد أن غادر القصر بزمن قصير،^٤ وذهب في غرة شهر رمضان إلى تربة حسن سكاكي الموجودة في سمنان.^٥ وبعد أن خلع ملابسه الرسمية في هذه التربة بدأ بتربية نفسه مستعينا في ذلك بكتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي،^٦ واشتغل بقراءة القرآن والصلاة والذكر.^٧ عرف السمناني -الذي بدأ مسيرته في التصوف على هذا النحو- أنه لن يرتقي في التصوف من دون الانتساب إلى مرشد. لهذا السبب بحث طويلا عن مرشد لنفسه، ولمّا أخفق في ذلك بدأ بقراءة كتب كبار الصوفية، وابتعد عن الناس.^٨

١. الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٦ظ.

٢. انظر: فتح المبين للسمناني، ص ٢٥٣؛ العروة للسمناني، ص ٢٩٩. وانظر أيضا: رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ١.

٣. رسالة في مشايخي من المتقدمين للسمناني، ص ٧٦.

٤. يذكر المؤلف في كتابه زين المعتقد: أن سبب هذا المرض هو الضيق الذي أورثه مرافقة السلطان، أي إنه يربط المرض بسبب معنوي لا بدني. زين المعتقد للسمناني، ٣٩ظ.

٥. بحسب المعلومات الموجودة في النفحات فإن حسن السكاكي هو من مريدي الشيخ أبو الحسن البستي المنتسب إلى أبي العلي الفارمادي. يوجد في سمنان خانقاه له يدعى بخانقاه السكاكية. تواجد علاء الدولة السمناني هنا في بدايات أمره، وأخرج الأربعين، ووقف

٦. انظر: فتح المبين للسمناني، ص ٢٥٣؛ العروة للسمناني، ص ٢٩٩؛ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ١؛ الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٨و. يذكر السمناني في كتابه فضل الشريعة تاريخ قدمه إلى تربة حسن السكاكي، وهو العاشر من رمضان. فضل الشريعة للسمناني، ٩٩و.

٧. رسالة في مشايخي من المتقدمين للسمناني، ص ٧٦.

٨. Isferâyîni, Mürşid ve Mürîd؛ الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٨و؛ سلوة العاشقين للسمناني، ص ٢٧٧-٢٧٨.

أوقعه بحثه الطويل عن مرشد له في يأس كبير. إلا أن مما كُتِب في المؤلفات التي كان يقرؤها: إن الله لن يحرم من يطلب منه بإخلاص. لهذا السبب لم يفقد المصنف كامل أمله، لا سيما أنه كان يحمل في طيات قلبه رغبة الوصول إلى رجال التصوف الحقيقيين دائما.^١

وبينما كان السمناني مشغولا بحياة العزلة والعبادة إذا به يلتقي يوما برجل يدعى أخي شرف الدين سعد الله بن حنوية السمناني؛^٢ هذا الرجل الذي سيوصله إلى مرشده. أحسن السمناني بالقرب الشديد تجاه هذا الرجل، وطلب منه أن يرافقه. فقبل أخي شرف الدين طلبه ورافق السمناني في عباداته التي كان يقوم به ليل نهار.^٣ بعد مضي فترة من الزمن تعلم المصنف منه كيفية الذكر الذي علمه إياها شيخه، فاشتغل بهذا الذكر وظهرت على يديه بعض من الأحوال الخارقة للعادة.^٤ كل هذا تسبب في إثارة اهتمامه نحو شيخ أخي شرف الدين. أخبره أخي شرف الدين بأن شيخه يعيش في بغداد، وبأن اسمه أبا عبد الرحمن نور الدين الإسفراييني.^٥ وقع حب لقاء الإسفراييني في قلب السمناني الذي كان يبلغ من العمر آنذاك السادسة والعشرين. فانطلق في شهر رمضان بهدف زيارته. إلا أن خبر هذا السفر وصل إلى السلطان أرجون، فمنعه من ذلك واضطره إلى المثول بين يديه.^٦

ذكرنا من قبل أن السمناني كان قد اشترط الرجوع بعد الشفاء أثناء مغادرته للقصر. ولهذا السبب طلب أرجون خان أن يبقى معه.^٧ إلا أن السمناني رفض هذا الطلب، وأخبره بأنه يريد السفر إلى بغداد. لكن أرجون لم يأذن له. وبناء على هذا غادر المصنف القصر بلا إذن، ورجع إلى سمنان.^٨ كتب رسالة إلى الإسفراييني يخبره فيها عن حاله. ردّ الإسفراييني على هذه الرسالة بأنه لا داعي له للمجيء إلى بغداد، وأنه سيكون معه معنويا،

- ١ سلوة العاشقين للسمناني، ص ٢٧٨.
- ٢ العروة للسمناني، ص ٣١٤.
- ٣ العروة للسمناني، ص ٣١٤-٣١٥؛ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ١؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٣؛ الوارد للسمناني، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٧٨ و.
- ٤ العروة للسمناني، ص ٣١٥-٣١٩؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٤؛ عين الحياة للسمناني، ص ٥٢-٥٤.
- ٥ العروة للسمناني، ص ٣١٥-٣١٩؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٤.
- ٦ العروة للسمناني، ص ٣٢٠؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٥؛ رسالة في ذكر أسماء مشايخي للسمناني، ص ١-٢.
- ٧ العروة للسمناني، ص ٣٢٠؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٥-٢٥٦؛ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ٢؛ فضل الشريعة للسمناني، ٩٩ ظ.
- ٨ العروة للسمناني، ص ٣٢١؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٦؛ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ٢؛ *Sistâni, Çihil Meclis*, s. 104. وانظر أيضا: فضل الشريعة للسمناني، ٩٩ ظ.

ثم أمره بأن يبدأ بالسير والسلوك.^١ وقد أمر الإسفراييني أيضا أخي شرف الدين بأن يعبر واقعات السمناني وأحواله وبأن يرافقه ويعتني به.^٢

وهكذا انتسب السمناني للإسفراييني، وقد تمكن من زيارة شيخه مرتين فيما بعد. في أول زيارة له عام ٦٨٧ من الهجرة وهو في الثامنة والعشرين من عمره^٣ أدخله شيخه في الخلوة، ولقنه بعض الأذكار، وأمره بالحج،^٤ وألبسه خرقة الصوفية.^٥ أما زيارة المصنف الثانية لشيخه فإنها تصادف آخر يوم من شهر محرم من عام ٦٨٩ من الهجرة أثناء عودته من الحج.^٦ في هذه الزيارة أدخل شيخه السمناني الخلوة لمدة أسبوعين في الشُّونِيزِيَّة على طريقة سريِّ السَّقْطِي. وبعد أن أتم الخلوة أمره شيخه بالرجوع إلى سمنان، وخدمة أمه العجوز التي كانت مريضة.^٧ كما أجازاه في هذه الزيارة بإرشاد السالكين، وإدخالهم في الخلوة، وتعبير واقعاتهم، ووضع الحلول لمشكلاتهم المعنوية.^٨

وهكذا انضم المصنف إلى شيوخ الكبروية، والتقى -فضلا عن شيخه الإسفراييني- ببعض أرباب التصوف إما شخصا أو من خلال الكتابة. وهؤلاء هم: سيَاؤُش الشُّرَوَانِي، شيخ مهدي حاجي كيا، شيخ حاجي الأهمري، حسن البلغاري الكرمانلي، شيخ زاهد إبراهيم، شيخ أحمد مولانا، شيخ شمس الدين السَّوَجِي،^٩ علي الراميتني، صفي الدين الأزدبيلي،^{١٠} عبد الرزاق الكاشاني.

أما سلسلة طريقة السمناني فهي كالتالي: الشيخ نور الدين الإسفراييني، أحمد الجُرْفَانِي، رضي الدين علي لالا،^{١١} مجد الدين البغدادي، نجم الدين كبرى، الشيخ عمار بن ياسر بن عمار البديليسي، أبو النجيب الشُّهْرَوُزْدِي، أحمد الغزالي، أبو بكر النَّسَّاج،

- ١ العروة للسمناني، ص ٣٢١؛ فتح المبين السمناني، ص ٢٥٦.
- ٢ العروة للسمناني، ص ٣٢١؛ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ٢.
- ٣ Sadr, *Şerh-i Ahvâl u Efkar*, s. 35.
- ٤ العروة للسمناني، ص ٣٢٤.
- ٥ رسالة في مشايخي من المتقدمين للسمناني، ص ٧٦.
- ٦ العروة للسمناني، ص ٣٢٤.
- ٧ العروة للسمناني، ص ٣٢٤. يذكر السمناني في كتابه فضل الشريعة: أن أبويه بلغا الكبر، وأنه كان يخاف عقوقهما لهذا السبب، وأممه محتاجة إليه بسبب إصابتها بمرض مزمن، ومن أجل هذا أمره شيخه بلزوم
- ٨ المشايخ. فضل الشريعة للسمناني، ١٠٢ ط.
- ٩ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ٥-٤.
- ١٠ Şâhinoğlu, "Alâüddevl-e-i Simnânî", II, 346; Öngören, "Safiyüddîn-i Erdebîlî", XXXV, 478.
- ١١ يشير السمناني إلى أن كلمة لالا هي لقب بمعنى الرقيب، لقبه به الشيخ يوسف الهمداني، ويذكر أن أهل مرو يستخدمون كلمة لالا بمعنى الرقيب. انظر فضل الشريعة للسمناني، ١٠٢ و.

أبو قاسم الجرجاني، أبو عثمان المغربي، أبو علي الكاتب، أبو علي الرُؤدباري، جنيد البغدادي، سري السقطي، معروف الكرخي، داود الطائي، حبيب العجمي، حسن البصري، سيدنا علي، رسول الله صلى الله عليه وسلم.^١

تولى المصنف تربية كثير من المريدين، وحاز مكانة مهمة في استمرار الطريقة الكبرى. إذ إن الطريقة الكبرى وصلت إلى سيد علي الهمداني (ت. ١٣٨٥/٥٧٥٦م) مؤسس فرع "الهمدانية" من خلال خليفته غير المشهورين تقي الدين أخي علي الدُوستي (ت. ٥٧٣٤/١٣٣٤م) ومحمود المَزْدَقَانِي (ت. ٥٧٦٦/١٣٦٥م).^٢ إن فروع الطريقة الكبرى في زماننا تستند إلى علي الهمداني.^٣ ويمكننا تعداد أسماء مريدي السمناني وخلفائه كما يلي: أبو البركات تقي الدين علي الدُوستي (أو الدُوسي)^٤ السمناني،^٥ محمود المَزْدَقَانِي،^٦ الشيخ نجم الدين محمد بن محمد الأذْكَانِي (أو الأزْكَانِي)،^٧ أبو المواهب محسن الدين محمد،^٨ عزيز الدين محمد الدَّهْشْتَانِي،^٩ وجيه الدين أبو المحاسن عبد الله بن أحمد بن محمد بن البَكِّي،^{١٠} مولانا تاج الدين الكَرْكَهْرِي،^{١١} الشيخ عبد الله عَزْجِسْتَانِي،^{١٢}

علي دُوستي من كبار مريدي وخلفاء السمناني، وهو مرشد علي الهمداني صاحب المكانة المرموقة في الطريقة الكبرى. انظر: Câmî, *Nefehât*, s. 447; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 172; Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 46; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 86. محمود المزدقاني هو شيخ آخر لعلي الهمداني في نفس الوقت. Câmî, *Nefehât*, s. 449; Bedah-şî, *Hulâsatü'l-menâkıb*, s. 35; Şâhinoğlu, *Âlâ al-Davla al-Simnâni*, s. 90; Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 47; Sadr, *Şerh-i Ahvâl*, s. 55; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 97.

Sadr, *Şerh-i Ahvâl*, s. 60.

بيان الإحسان للسمناني، ص ١٨١-١٨٢.

Sistâni, *Çihil Meclis*, s. 143-44.

١٠ *Musannefât-ı Fârsî*, s. 329-331. أَرخ لتاريخ الكتابة في آخر الإجازة ب ٧٧٤ هجرية. وعدم صحة هذا التاريخ واضح. وأشار المحقق إلى هذا الخطأ في الهامش، وذكر أن هذا يحتمل أن يكون من خطأ الكاتب. *Musannefât-ı Fârsî*, s. 413-14.

Musannefât-ı Fârsî, s. 347-352.

Câmî, *Nefehât*, s. 449-450.

١ رسالة في ذكر أسامي مشايخي للسمناني، ص ٢؛ فضل الشريعة للسمناني، ٩٩ظ-١٠٠و.

٢ 172. Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 172; Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 46; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 86. أيضا: Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", XXXII, 503.

٣ جاء في مادة الهمداني من موسوعة *DîA* ما يلي: "بدأ الهمداني تحصيله عند خاله سيد علاء الدين، وامتنالا لوصية خاله انتسب إلى محمود مَزْدَقَانِي خليفة علاء الدولة السمناني أحد شيوخ الكبرى. وبعد أن مكث مدة في تَكِيَّة شيخه بمزدقان تعرف على تقي الدين علي دُوستي من خلفاء السمناني أيضا، وليس الخرقه عنده. وبعد وفاة دوستي رجع إلى مزدقان مرة أخرى".

٤ Yazıcı, "Hemedâni, Emîr Kebîr", XVII, 186.

٥ Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 172-180.

٦ يشير نجيب ماييل الهروي إلى أن البعض اعترض على كلمة دوستي، وأن الصحيح هو الدوسي. ويذكر أنهم استدلوا على ذلك بوجود طائفة يطلق عليهم اسم "عبدوس"، وأخي علي كان واحدا منهم. انظر: Sistâni, *Çihil Meclis*, s. 341.

٧ السمناني، العروة، ص ٣٨١. انظر أيضا: Sistâni, *Çihil Meclis*, s. 341. Sadr, *Şerh-i Ahvâl*, s. 58; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 86.

أخي علي المصري،^١ أمير إقبال السستاني.^٢

قضى علاء الدولة السمني حياته التي أمضاها بعد فراقه للسلطان الإيلخاني أرجون وميله إلى التصوف؛ بالعبادة والخلوة وتربية المريدين وتأليف الكتب. انتقل المصنف من الحياة الفانية إلى عالم البقاء في ٢٢ من رجب سنة ٧٣٦هـ/٣٣٦م ليلة الجمعة في المكان المسمى بـرُج احمر في صوفي آباد، عن عمر يناهز ٧٧ عاما. ووري جثمانه في مقبرة قطب الزمان عماد الدين عبد الوهاب.^٣ وتربته مفتوحة للزوار حتى يومنا هذا في صوفي آباد، قرية من قرى سمنان.

٢. مكانة المؤلف في تاريخ التصوف

من الممكن دراسة مكانة السمني في تاريخ التصوف ضمن مجالين هما: مكانته في الطريقة الكبروية، ومكانته في تاريخ التصوف العام. للسمني مكانة مهمة داخل طريقته من حيث كونه شيخا يستند إليه فروع الكبروية الموجودة في عصرنا الراهن.^٤ وإضافة إلى ذلك فإن تأثير بعض آرائه بكبار الطريقة من أمثال سيد علي الهمداني (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٥م)^٥ ومحمد نور بخش (ت. ٨٦٩هـ/١٤٦٤م)^٦ مهم من حيث إظهار تأثيره داخل الطريقة.

أما بالنسبة للتاريخ العام للتصوف فإن أكثر ما يلفت الانتباه في السمني ويُتناول بالبحث والتمحيص؛ هو كونه أول صوفي ينتقد ابن العربي (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) في موضوع الوجود.^٧ وإضافة إلى ذلك فإن أكبر مساهمة له في التصوف هو مفهوم اللطائف عنده، هذا المفهوم تأثر به كثير من الصوفيين، وعلى رأسهم محمد باؤسا

M. Khan, *Mystical Dimensions of Mir Sayyid 'Alī Hamadānī: Emissary for the Kubrawīyyah Order, Conduit for the School of Ibn 'Arabī*.

Shahzad Bashir, "Between: انظر حول نور بخش: Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks"; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshīya between Medieval and Modern Islam*.

انظر حول مفهوم التوحيد لدى السمني وانتقاداته التي وجهها لابن العربي: Orhan, *Alāüdevle Simnānī*, s. 154-72.

^١ Sistānī, *Çihil Meclis*, s. 139 . المعلومات الموجودة

في النفاحات عن علي المصري هي نفسها التي في *Çihil Meclis* . انظر: s. 445-46 . Cāmī, *Nefehāt* .

انظر أيضا: s. 55-56 . Sadr, *Şerh-i Ahvāl* .

^٢ Cāmī, *Nefehāt*, s. 484.

^٣ Cāmī, *Nefehāt*, s. 441; Sadr, *Şerh-i Ahvāl*, s. 52; Hakikat, *Humhâne-i Vahdet*, s. 34.

^٤ Gökbulut, *Necmeddīn-i Kübrā*, s. 172-73, 176.

^٥ انظر حول الهمداني: Gull, *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani*; Shahid

(ت. ٨٢٢هـ/١٤٢٠م).^١ وإلى جانب هذا فقد كان لأفكاره الأصيلية في موضوع رجال الغيب تأثيرٌ على كثير من الصوفيين الذين جاؤوا من بعده. ومن الممكن عدّ الأمور التالية ضمن مساهماته في مدرسة التصوف: كتابته لتجاربه المعنوية بالتفصيل، توضيحاته التفصيلية للأحوال التي تعترى المريد أثناء التجليات، تصريحاته في باب الألوان والأنوار والخواطر.^٢

٣. كتب المصنف

صنف علاء الدولة السمناني كثيرا من الكتب تختلف في أحجامها. وهو يصب الاهتمام في كتبه على أبواب التصوف خاصة. ومع هذا فإنه من الملاحظ تطرقه للمسائل الكلامية والفقهية. تذكر في المصادر أعداد مختلفة حول كتبه.^٣ والنتيجة التي وصلنا إليها إثر دراستنا هي أن عدد كتبه يناهز التسعين كتابا. هذا العدد يشمل كتبه التي لم تصل إلى زماننا، ورسالاته وإجازاته. يتسبب وجود أكثر من اسم لبعض مؤلفاته في اعتبارها مؤلفات مستقلة عن بعضها، مما يؤدي إلى زيادة العدد في كتبه.

ألّف السمناني بعض مؤلفاته بالفارسية وبعضها بالعربية. وفي بعض الأحيان يؤلف الكتاب باللغة العربية ثم يترجمها إلى الفارسية، كما فعل في كتاب العروة، وكتاب الوارد الذي تم تحقيقه من طرفنا. ألّف جميع كتبه بعد تعرفه على شيخه نور الدين الإسفراييني. إن أول كتاب ألّفه هو سر السماع الذي كتبه سنة ٦٨٧هـ، هذه السنة التي زار فيها شيخه الزيارة الأولى، وهو في الثامنة والعشرين من عمره. يذكر السمناني في كثير من مؤلفاته أن كتابه هذا ليس نتيجةً لأفكاره هو؛ بل هو نتيجة تفرغ المعاني - التي فُتحت عليه من عالم الغيب -

^٢ انظر حول مساهمات السمناني وتأثيراته في التصوف:

Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 345-62.

^٣ يذكر عمر رضا كحالة أن هناك من يصل بمؤلفاته إلى ما فوق الثلاثمئة مؤلفا. انظر **معجم المؤلفين** لكحالة، ١/٢٤٣. وهناك رواية في كتاب **أعيان العصر** للصفدي تشير إلى احتمال وصول كتب المؤلف إلى ما فوق الثلاثمئة. انظر: **أعيان العصر** للصفدي، ١/٣٢١.

^١ انظر لآراء السمناني في هذا الموضوع: **عين الحياة**

للسمناني، ص ٤-٦. يوجد في كتاب *The Man of*

Light in Iranian Sufism للمؤلف Henry Corbin

قسم بعنوان "The Seven Prophets of Your Being"

حول مفهوم اللطائف لدى السمناني وربطه كلّ لطيفة

بني من الأنبياء. انظر: Corbin, *The Man of Light*

in Iranian Sufism, s. 121-44. لمزيد من المعلومات

حول مفهوم اللطائف عند السمناني وتأثيراته في هذا

المجال انظر: Orhan, *Alâüddevle Simnânî*, s. 187-

201, 345-48.

على الأوراق من غير اختيار منه. كما يشير أيضا إلى أنه كان يرى واقعة قبل البدء بكتابة كثير من مؤلفاته.

يستخدم السمناني في معظم مؤلفاته لغة صافية مفهومة، إلا أنه يفضل في بعضها لغة رمزية معقدة جدا، تحمل خصائص حروفية، ومصطلحات خاصة بالمصنف. من الملاحظ استخدامه لهذا النوع من اللغة المعقدة في مؤلفاته التي تحتوي على أفكاره في ظهورات العالم؛ مما يصعب الفهم السليم لأرائه في هذه المواضيع. إن اتباع السمناني في كتبه التي تتضمن آراءه في علم الكون طريقة معاكسة تماما للأسلوب السهل الذي يفضله بشكل عام؛ يجعل ذهن يتبادر إلى أنه لا يرغب في أن يفهم جميع الناس آراءه في هذا الباب.

يشير السمناني في قسم ليس بالقليل من مؤلفاته إلى فترات مختلفة من حياته، وتوجهه إلى الحياة الصوفية خاصة، وإلى معلومات حول شيخه وسلسلته. وهذا مهم جدا من حيث تأمينه الوصول إلى معلومات حول حياته منه هو. ومن خصائص مؤلفاته أيضا تطرقه بالتفصيل إلى تجاربه المعنوية، فضلا عن التجارب المعنوية للصوفية الآخرين. إن الأسلوب الحاكم لمؤلفات السمناني هو التركيز على الاقتداء بالشرعية واتباع سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. والأبحاث التي يركز عليها خاصة هي كالتالي: الخلوة، الشروط الثمانية التي يجب مراعاتها في الخلوة، أهمية المرشد، اللطائف السبعة الموجودة في الإنسان، التجلي، الوجود، ظهور العالم، أهمية الإنسان، الأمانة التي حملها الإنسان. وإضافة إلى ذلك فإن التركيز على الاقتداء بالشرعية واتباع سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الحاكم على مؤلفات السمناني.

نشرت مؤلفات السمناني الأساسية، إلا أن هناك العشرات من كتبه في مختلف أنحاء العالم ما زالت مخطوطة. من الكتب العربية التي ألفها: نجم القرآن، بدائع الصنائع، فضل الشريعة، قواطع السواطع، مدارج المعارج. وهذه بعض الكتب التي كتبها بالفارسية: بيان الإحسان لأهل العرفان، فتح المبين لأهل اليقين، فرحة العاملين وفرحة الكاملين، سلوة العاشقين وسكنة المشتاقين، رسالة چهار فصل.¹

¹ لمزيد من المعلومات حول مؤلفاته انظر: Orhan, *Alâüddevlé Simnâni ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 87-130.

٤. التعريف بالكتاب^١

١.٤. محتوى الكتاب وأهميته

ألف السمناني كتابه الذي حققناه بعنوان الوارد الشارد الطارد شبهة المارد سنة ٦٩٩هـ (١٢٩٩-١٣٠٠م) وهو في الأربعين من عمره.^٢ يذكر المصنف الذي أَلَّف كتابه هذا باللغة العربية أنه كتبه فيما بعد مرة أخرى باللغة الفارسية بعنوان زين المعتقد بناء على طلب.^٣

يتكون الوارد من أربعة فصول تتضمن مباحث مستقلة عن بعضها. في الفصل الأول من الكتاب انتقادات السمناني التي وجهها إلى الفلاسفة من خلال ابن سينا خاصة. وبلغت الانتباه هنا الأسلوب القاسي الذي اتبعه المصنف ضد ابن سينا. ويمكن أن نذكر بعض الجمل كمثال لذلك: "نعوذ بالله منك ومن اقتفى أثرك"، "لا أنجس لساني بتكرار آرائك". يشكل مركز الانتقادات آراء ابن سينا في البيان. يشير السمناني إلى أن ابن سينا قسّم البيان إلى خمسة أقسام: البرهاني والخطابي والشعري والجدلي والسفساطي، وبعد هذا يسرد آراءه هو في البيان. وانطلاقاً من هذا يبين أن العقل عاجز عن إدراك الأشياء التي تُعرف عن طريق التجربة والإلهام. ويستدل على عجزية العقل بأن الفلاسفة مختلفون، أما الأنبياء والأولياء فمتفقون. ويرى السمناني أن الإنسان الذي يريد الوصول إلى ذروة العالم العلوي الإلهي؛ يجب عليه أن يتعد عن عالم العقل. كما يشير إلى أن الترقى عن هذا العالم غير ممكن إلا لنبي أو بالاعتداء بخَلْف نبي وهو الولي الواصل بالسلوك إلى مقصوده.

ومما يشاهد أيضاً أننا حين قارنا العملين نجد بعض الاختلافات بين التحقيقين فيما جاء في هوامشهما من المعلومات وترجمة الأعلام. فعلى سبيل المثال رغم أن اسم "ركن الدين" ورد في الصفحة الأولى من النص في كافة النسخ للرسالة إلا أن جيوفاني معتقد أنه نور الدين الإسفرايني (انظر: Martini, 'Alā' al-Dawla al-Simnāni, s. 260)، فعندنا هو ركن الدين الفردوسي. (ت. ٧٢٣هـ/١٣٢٤م) من مشايخ الطريقة الكبروية. وعلى كل الأحوال فإننا نعتقد أن وجود هذا العمل لا يشكل عبة أمام نشر تحقيقنا هذا؛ بحيث أن العملين قد توافقا وقتاً ولم يكونا على علم عن بعضهما البعض.

^٢ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 174.

^٣ زين المعتقد للسمناني، ٣٥-٣٥ ظ.

^١ حين كانت رسالتنا قيد الإعداد للطبع وإذ بنا عرفنا أن جيوفاني ماريا مارتيني قام بتحقيق نفس الرسالة ودراستها كأطروحة الدكتوراه، فطُبعَت. وعملنا في ذاته بما فيه من تحقيق الرسالة ودراستها ومقارنتها بكتاب زين المعتقد وغيرها من الأعمال، هو عمل شامل وجامع. (انظر: Martini, 'Alā' al-Dawla al-Simnāni). وعندما تفقدنا عمل جيوفاني من ناحية النسخ نرى أنه لم يستخدم نسخة طوب قاي أثناء تحقيقه. وعلاوة على ذلك أن هناك أخطاء وتصحيحات من قراءة كلمات أدت إلى تغيير في المعنى، فمثلاً ضبط كلمة "الذ" بـ"الذي"، وكلمة "فانحلت" بـ"فأخلت". وبالإضافة إلى كل هذه نرى أنه لم يضع جهداً فائزاً في استعمال علامات الترقيم، وتفريق النص إلى مقاطع متناسقة.

ومن الملفت للأبناء النقول التي ينقلها من واقعات كبار التصوف في هذا الفصل. يخبر هؤلاء المتصوفة أنهم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعاتهم وسألوه عن ابن سينا، فأجابهم بأنه رجل أضله الله عن الصراط المستقيم.

في الفصل الثاني من الكتاب يذكر السمناني الآراء المختلفة حول الروح، ويحاول توفيق هذه الآراء ببيان أوجه الصحة والنقصان أو الخطأ فيها. يجمع المصنف الآراء حول الروح في ثلاثة مذاهب. فمن هؤلاء من يرى أن الروح داخل البدن، ومنهم من يراه خارجه، ومنهم من يرى أن الروح ليس داخل البدن ولا خارجه، مثله في ذلك مثل صفات الله إذ هي ليست عين الله ولا غيره. يرجح السمناني رأي المذهب الثالث، ويدعو من يرغب في استحصال معرفة عن الروح أن يفتح أذنيه لسر جديد، ومن ثم يسرد آراءه الشخصية في المسألة. ويذكر في نفس الوقت آراءه حول علاقة الروح مع البدن.

الموضوع الثاني الذي يبحثه السمناني في هذا الفصل هو القيامة. يقسم السمناني القيامة إلى قيامة صغرى ووسطى وكبرى. يرى المصنف أن القيامة الصغرى هي قتل الفرد نفسه باختياره من خلال بعض الرياضات، وهذا هو موجب قول "موتوا قبل أن تموتوا". ووفاة الإنسان بسبب انتهاء عمره هي القيامة الوسطى. أما القيامة الكبرى فهي القيامة التي ستقوم من خلال إبادة الله تعالى لجميع المخلوقات. ويقسم السمناني أيضا في هذا الفصل الناسَ إلى ثلاث طبقات، ويعطي معلومات حول حالاتهم في الآخرة.

يذكر السمناني أن للروح سبعة أصناف، وأسماء هذه الأصناف كالتالي: الروح المعدني، الروح النباتي، الروح الحيواني، الروح الجني، الروح الملكي، الروح الأنسي، الروح القدسي، ثم يبين سبب تسمية كل صنف باسمه. "أول شيء خلقه الله تعالى هو القلم"، "أول شيء خلقه الله تعالى هو روعي"، "أول شيء خلقه الله تعالى هو نوري"، "أول شيء خلقه الله تعالى هو العقل": يخطئ السمناني القائلين بأن كلمة "أول" المذكورة في هذه الأقوال - التي يعتبرها الصوفيون من الأحاديث النبوية - هي بياض الحقيقة الواحدة في أشكال مختلفة. أما السمناني فيعتبرها أشياء مختلفة عن بعضها، وهي أول شيء في المجال الذي تختص به، مثلها في ذلك مثل أولوية كل من المسجد الأول والتكية الأولى والقصر الأول في مجالاتهم. وإلى جانب هذا يبحث المصنف في كثير من الأبحاث المختلفة الأخرى.

يتحدث السمناني في الفصل الثالث من الكتاب عن لطيفة سماها باللطيفة الأناثية، ويوضحها من خلال التشبيهات. ويبحث في أهمية القلب ضمن ما ذكر. كما يشير أيضا

إلى التجليات التي ينالها العبد، والحالات التي تحدث في العبد نتيجة هذه التجليات. ثم يتحدث عن كيفية ظهور بعض الأقوال في المرء كقول القائل "أنا الحق" و"سبحاني ما أعظم شائي" وأشباههما.

يذكر السمناني في الفصل الأخير كيفية وصوله إلى الطريق الصحيح، وكيف وجد الفرقة الناجية من بين الفرق. لهذا الفصل أهمية من جهات مختلفة:

أولاً يعطي السمناني في هذا الفصل معلومات مهمة للغاية ودقيقةً حول حياته، ومنها: حياته الدراسية، شيوخه، دخوله في خدمة السلطان الإلخاني، توجهه إلى التصوف، مغادرته للقصر ورجوعه إلى بلده، انتسابه لشيخه، سلسلته. وبناء على هذا فإن الكتاب يعتبر مصدراً مهماً من حيث بيان السيرة الذاتية للسمناني.

ثانياً يبين السمناني مذهبه بصراحة في بداية هذا الفصل أثناء حمده لله أن هداه إلى مذهب أهل السنة والجماعة. كما يذكر في الصفحات التالية اتباع أرباب التصوف مذهب أهل السنة والجماعة. وهذا مهم جداً من حيث الاختلافات التي تتعلق بمذهبه.

والجهة المهمة الأخرى للفصل - وبالتالي للكتاب - هي المعلومات التي يعطيها السمناني عن الفرق المختلفة التي كانت موجودة في عصره. يذكر السمناني أنه بحث في جميع الفرق بحسب الإمكان؛ لأنه كان يرغب في الوصول إلى الفرقة الصحيحة عن طريق التحقيق، ولا يريد أن يكون مقلداً. يُشبه الكتاب من هذه الجهة كتاب المنقذ للغزالي. نعرف أن المصنف قرأ الإحياء للغزالي من خلال عباراته المتعلقة بهذا الأمر. ولكن لا علم لنا في قراءته للمنقذ. ومن المحتمل أن المصنف قرأه وتأثر به، مما شجعه على تأليف كتاب يشبه هذا الكتاب.

نلاحظ أيضاً في هذا الفصل رأيه في أهمية المرشد. يرى السمناني ضرورة وجود مرشد حي يرشد المرء في عالم الشهادة. فكما لا يستطيع المرء أن يجد شفاء للأمراض البدنية بمجرد قراءته لكتب الطب؛ فإنه من غير الممكن إيجاد شفاء للأمراض المعنوية من خلال قراءة كتب كبار الصوفية. نجد في هذا الفصل من الكتاب آراء السمناني في كثير من الموضوعات.

وإذا قمنا بتقييم شامل للكتاب فإنه من الممكن القول بأنه كتاب غني من حيث الموضوعات؛ ذكر فيه السمناني حياته بشكل مفصل، وبيّن آراءه في كثير من قضايا

التصوف. ومن الملاحظ أن المصنف كان يحاول إسناد آراءه الصوفية إلى الآيات والأحاديث غالباً، وكان يذكر أيضاً كثيراً من الروايات التي تعتبر أحاديث نبوية عند أهل التصوف. إن السمني صوفي ومؤلف غير معروف في بلادنا جيداً. وإننا لنرجو أن يكون هذا الكتاب الذي حققناه مساهمة في اشتهاار حياة السمني وآرائه الصوفية.

٢.٤.٤. نسخ الكتاب

وثقنا أربعة نسخ مخطوطة أثناء عملنا في التحقيق، كلها في إسطنبول. ولا توجد بين هذه النسخ نسخة للمؤلف أو نسخة نسخت في زمن المؤلف أو قريب منه. ولا توجد معلومة تشير إلى قيد المقابلة في أية نسخة من النسخ. ولا توجد أيضاً سلسلة نسخ تصل إلى المؤلف. لقد تم نسخ نسختين من النسخ في نفس السنة ومن طرف الناسخ نفسه. وهناك قيد يشير إلى أن الناسخ منتسب إلى الطريقة البيرامية. وبعد أن انتهينا من التحقيق عثرنا على نسخة إضافية في المكتبة السلليمانية آغا أفندي طنجان برقم ٢٢ ورقة ٨٣-٩٥. هذه النسخة التي استنسخت في سمنان سنة ٨٣٧هـ من قبل محمد بن إدريس بن حافي بن محمود بن شهاب النّهجواني؛ هي أقدم نسخة بين النسخ الموجودة في أيدينا، إلا أنها خالية عن أي مميزات تجعلها مفضلة على غيرها. ولهذا السبب اكتفينا بمقايسة الأماكن المشككة في جميع النسخ المستخدمة بهذه النسخة الجديدة، بدلا من إدخال هذه النسخة التي وجدناها فيما بعد في عمل التحقيق. النسخ التي استخدمناها أثناء التحقيق هي كالتالي:

١.٢.٤.٤. نسخة برتو باشا (ورمزها في التحقيق "ب")

هذه النسخة موجودة في المكتبة السلليمانية قسم برتو باشا برقم ٦٠٦، بين ٦٦ظ-٨٣و. تتكون من سبع عشرة ورقة. ناسخ هذه النسخة هو عبد الله بن السيد محمد القسطنطيني المنتسب إلى الطريقة البيرامية. تاريخ النسخ هو ١٥ رمضان ١٠٦٣هـ يوم السبت. طول السطور مختلف في كل سطر بسبب أن الورقة استخدمت بشكل صليبي. في الورقة خمسة وعشرون سطرا مختلفة في الطول. أرقام الورقات مكتوبة فوق الصفحات. الصفحات نظيفة والخط مقروء. وهناك بعض الكلمات كتبت باللون الأحمر. وليست في الكتاب تصحيحات كثيرة.

٤.٢.٤. نسخة هدائي أفندي (ورمزها في التحقيق "د")

هذه النسخة موجودة في مكتبة حاجي سليم آغا قسم هدائي أفندي برقم ٣٧٣ تقع في تسع عشرة ورقة. هناك قيد في غلاف المخطوط باسم عبد الله بن سعيد، يذكر فيه أن هذه النسخة وهبت له من قبل شارح المثنوي مؤلوي عبد الله أفندي بتاريخ ١٠٦٤ هـ. ناسخه هو نفس ناسخ نسخة برتو باشا عبد الله بن السيد محمد القسطنطيني المنتسب إلى الطريقة البيرامية. ويذكر أن النسخ قد تم يوم السبت في ١٧ من جمادى الآخر سنة ١٠٦٣ هـ. في كل صفحة ستة وعشرون سطرا مختلفة في الطول لاستخدام الورقة في هذه النسخة أيضا بشكل صليبي. الصفحات نظيفة، والخط مفهوم. وتوجد تصحيحات بين السطور، وعلى أطراف الصفحات. ولا توجد أرقام الصفحات في هذه النسخة، واستخدام اللون الأحمر في بعض الأماكن.

٤.٢.٤. نسخة طوب قايي (ورمزها في التحقيق "ط")

هذه النسخة موجودة في مكتبة قصر طوب قايي برقم ١٥٨٨، بين ١٣ظ-٣٥ظ. لا يوجد قيد الفراغ آخر المخطوط. وهناك رسالة صغيرة جدا للسمناني عقب الكتاب، وقيد الفراغ موجود هنا. وفقا لهذا فإن اسم الناسخ هو إبراهيم بن محمود بن سليمان بن إبراهيم. أما تاريخ النسخ فهو ٦ جمادى الأولى سنة ١١٠٠ هـ عصر يوم الأحد. من الملاحظ بعد مقايسة هذين المخطوطين أنهما نُسختا من طرف شخص واحد. وتوجد تصحيحات كثيرة في هذه النسخة. كما توجد توضيحات وثقُول مختلفة على أطراف بعض الصفحات. تتكوّن كل صفحة من اثنين وعشرين سطرا. وقد استخدم الحبر الأحمر في بعض المواضع.

٤.٢.٤. نسخة حكيم أوغلو (ورمزها في التحقيق "ح")

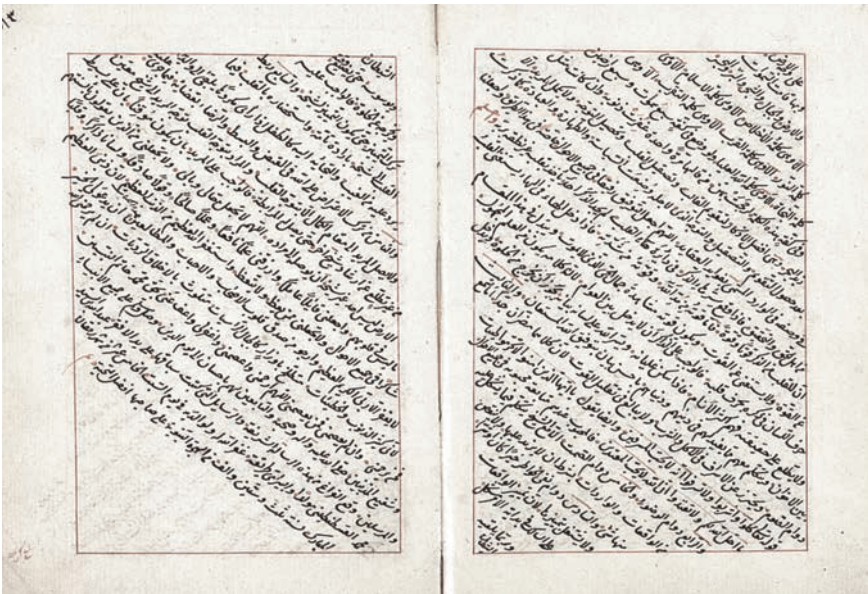
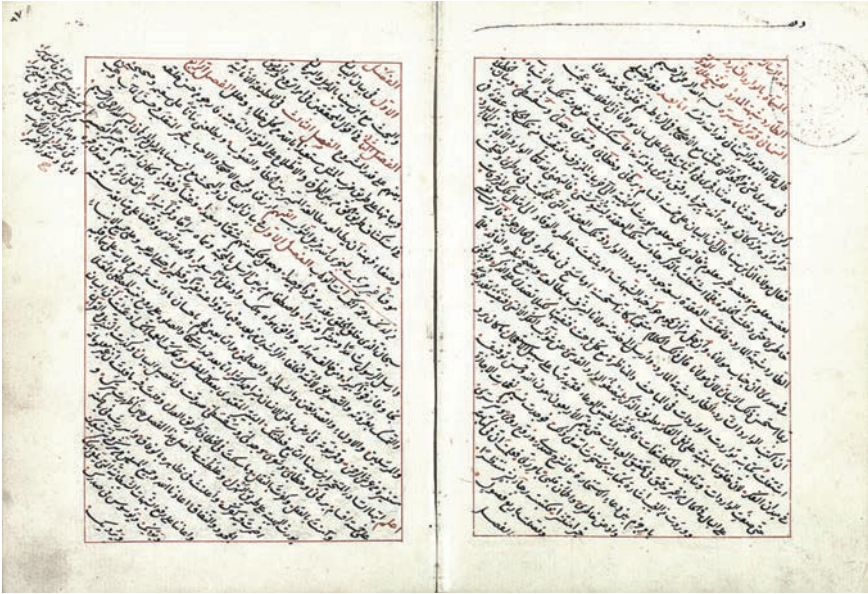
هذه النسخة موجودة في المكتبة السليمانية قسم حكيم أوغلو برقم ٩٣٣ مكونة من ٢١ ورقة. تقع ما بين الأوراق ١٥٦ظ-١٧٧و. توجد في الصفحة ثلاث ترقيمات مختلفة للورقة، اثنان منها مشطوب عليهما. استنسخت هذه النسخة من قبل السيد إبراهيم الكدوسي بتاريخ ٢١ رمضان ١١١٩ هـ يوم الخميس. تتكون كل صفحة من خمسة وعشرين سطرا. استخدم الحبر الأحمر في كتابة بعض الكلمات.

٥. منهج التحقيق

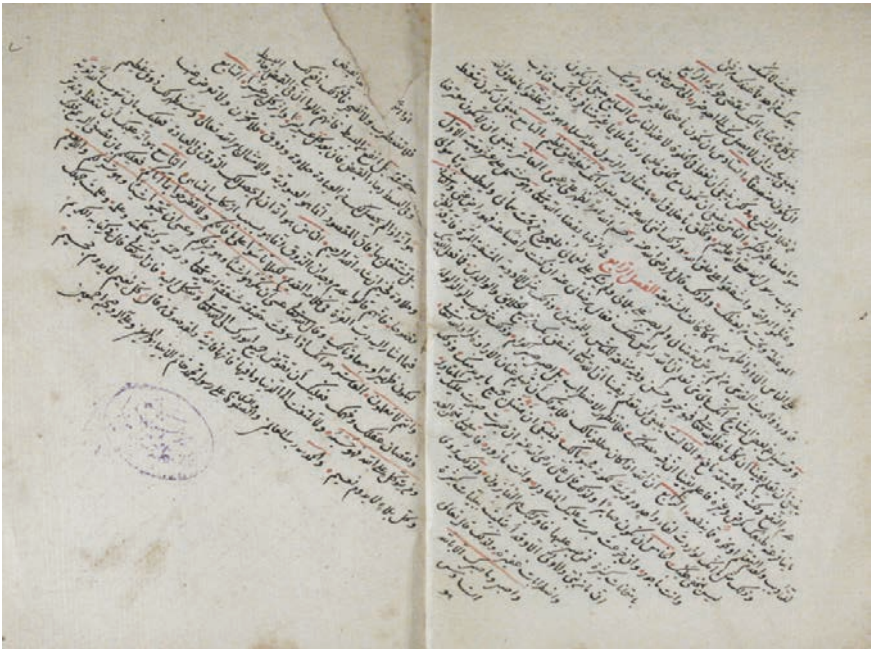
اتبعنا في هذا التحقيق المنهج الترجيحي وفقا للأسس التحقيق لمركز البحوث الإسلامية. ولهذا السبب اعتبرنا كل نسخة نسخة أصلية، وأثبتنا العبارة التي رأينا صحتها بعد مقايستها بالاختلافات الموجودة بين النسخ، وأشرنا إلى الباقي في الهامش. ونتيجة لهذا لم نعين نسخة أصلية واحدة. إلا أننا تقيدنا بنسخة بَرْتُو باشا في بيان ترقيم الورقات؛ بسبب أن ناسخها منتسب إلى طريقة صوفية، مما يوحي - في رأينا - بأن فهمه للنسخة أفضل.

لم نتدخل في المتن أثناء التحقيق إلا في حالة تقويم بعض الكتابات ظاهرة الخطأ. كما أضفنا في بعض المواضع عناوين بين معقوفين بهدف تسهيل القراءة.

لاحظنا نتيجة هذا التحقيق أن هناك فروق كبيرة بين نسخة هدائي أفندي ونسخة برتو باشا بالرغم من أن النسختين كُتبتا من طرف شخص واحد وفي سنة واحدة. كما استنتجنا مطابقة نسختي هدائي أفندي وطوب قاي فيما بينها باستثناء فروق طفيفة، وكذلك الأمر بالنسبة لنسختي برتو باشا وحكيم أوغلو. غالبا ما توجد عبارات في نسختي هدائي أفندي وطوب قاي لا توجد في النسخ الأخرى. وهذه العبارات الزائدة تناهز الورقة الواحدة في بعض الأحيان. وبناء على هذا يمكن أن يقال بأن النسختين الأخريين فيهما نقص كبير.



صورة اللوحين الأولى والأخيرة من نسخة برتو باشا ٦٠٦ (رمزها "ب").



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة هدائي أفندي ١٣٧٣ (رمزها "د").



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة حكيم أوغلو ٩٣٣ (رمزها "ح").

ب. النص المحقق

الواردُ الشارِدُ الطارِدُ شُبُهَةٌ المارِدُ^١

{ هذه الرسالةُ المُسمّاةُ بالواردِ الشارِدِ الطارِدِ شُبُهَةٌ المارِدِ

للشيخ علاء الدّولة السّمْناني قدّس الله سرّه }^٢

بسم الله الرحمن الرحيم

[٦٦ظ]

{ قال علاء الدولة السمناني نور الله رمسه: }

أما بعد؛ فقد اختلج في صدري شيءٌ من الجمعة التي صلّينا مع الأصحاب في الرّباط. ثم خلونا بخدمة مولانا ركن الدين،^٣ وحدّثنا ما حدّثنا. فجرى في أثناء^٤ ما جرى على لسان مولانا: «أنّ الفلاسفة عجب حرامزاده مردمکان^٥ بوده اند، چیزها دقیق در می یافتند اند». ^٦ فاستكشفت عن خدمته تلك الأشياء. فقال مولانا: إنّ ابن سينا قال: «إنّ البيان على خمسة أقسام: بُرهانيٌّ وخطابيٌّ وشعريٌّ وجدليٌّ وسفسطيٌّ. وبيان الخطابي بعضه معلومٌ وبعضه غير معلوم. فالذي غير معلوم يورث الهيبة...» إلى آخر بيانه المُرخّرف.

فبقيت من تلك الحكاية عقدةٌ في خاطري حتّى دخلتُ الحلوة. فلما اشتغلت بالذكر جاءت تلك العقدة لتُشوّشني، فألهمني الله تعالى الواردَ الألدَّ من الماء البارد الطارد شُبُهَةٌ المارِد. فانحلّت العقدة بسعة جوده من ورود الوارد. وتلك العقدة التي تلجّجت في خاطري واختلجت في صدري أنّ جناب مولانا، وإنّ جلّ من أن يحوم حوله جنّد الشبّهات

١ - الشخص. انظر لمعلومات عن ركن الدين الفردوسي:

Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 170.

٢ د ط: قدس سره.

٣ نقل ركن الدين الفردوسي (ت. ١٧٢٣/هـ ١٣٢٤م) ٤ د ب ط: اثبات.

٥ ب ح: مردكان.

٦ أن الفلاسفة رجال مكارون يفهمون الأشياء الدقيقة.

[ترجمة المحقق] ٧ ط - أن.

الأخير هو خليفة نجم الدين كبرى. من المحتمل أن يكون مقصود السمناني بمولانا ركن الدين هذا

أو يلتفتَ خاطره الوَقَادُ إلى أمثال تلك المُزخرفات، رُفَمَا استَحَسَنَ ذلك البيانَ؛ لأنَّ مولانا قال ذلك الكلامَ مُتَعَجِّبًا كأنَّه استَحَسَنَهُ أو ما سَنَحَ في خاطره في الحال جوابه.

فألزمتُ نفسي أن أكتب الواردَ الشاردَ الطاردَ شُبُهَةَ المارد، وأرسل إلى خدمة مولانا لِئُشَرِّفَ بِمُطالعتِهِ ويُصَحِّحَ بنظره الناقد. فلما اشتغلتُ بكتابه تَوَارَدت الواردات في المباحث والمُنَاطرة مع كلِّ باحث، فنفيْتُها لكيلا تصدِّي عن الذكر^١ وتولجني في ميدان^٢ الفكر؛ لأنَّ خلوتنا مبنيةً على نفيِ الفكر بطريق الذِّكر ليصفو^٣ الواردُ القدسيُّ عن شوائب الفكر الإنسيِّ. فنفيْتُه بقدر جهدي حتَّى صفت الوارداتُ وتتابعت المكاشفاتُ. فأعجزتني لضيق الوعاء، فقيدتها على سبيل الاستعجال ما كان يرد على البال في الحال من غير تدقيق في تحقيق العبارات حتَّى يتم الأربعون بعون الله وحسن توفيقه. فلما تمَّ الأربعون بعون الله وحسن توفيقه^٤ ووردت من الغيب إشارةٌ بكتابه فاستخرت الله في ذلك، فوجدت نسيم نفحات الإجازة بأمرٍ جزمٍ بين دعاء الاستخارة، فانشرح صدري وروح روحي وسرَّ سرِّي وأذعن خاطري واطمأنَّ قلبي بأمر ربِّي، فعلمت أن في كتابته خيرًا منتشرًا، فكتبته رجاء بشر منتظرًا، وفصلتُ بأربع فصول:

/ الفصل الأول: في بيان البيان، والبحث مع ابن سينا بالدليل والبرهان.

[٦٧و]

الفصل^٥ الثاني: في أقوال المُحقِّقين في أمر الروح، والتوفيق بينهم على قدر المشروح.

الفصل^٦ الثالث: في اللطيفة الأنائية وبيانها على طريق ضرب المثل مُستَعِيدًا بالله مِن كلِّ خطأ وخليل.

الفصل^٧ الرابع: في استكشاف طريق الحقِّ من بين الطُّرُق، والاطِّلاع على الفرقة الناجية.^٨

فأرجو من حسن خلقه، وصفاء ذهنه أن يطالعه مطالعة المميِّز بين الخطأ والصواب ويطلعني مائتًا على سقيمه وصحيحه، موفِّقًا غير مُرتابٍ ليجزي الله جزيل الثواب. اللَّهُمَّ ارزقنا ولجميع الأصحاب والأحباب^٩ خير المنقلب وحسن المآب، وهب لنا من لدنك الرِّحمة، إنَّك أنت الوهاب.

٦ ط - الفصل.

١ ب ح: على الذكر.

٧ ط - الفصل.

٢ ط - ميدان.

٨ د ط + من بين الفرق.

٣ ح: ليصفوا.

٩ ط: الأحباب والأصحاب.

٤ ح ب - فلما تمَّ الأربعون بعون الله وحسن توفيقه.

٥ ط - الفصل.

الفصل الأول:

في بيان البيان، والبحث مع ابن سينا بالدليل والبرهان

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي خلق الخلق بقدرته فردًا وحيدًا، وجعل بحكمته منهم شقيًا وسعيدًا، وغنيًا وفقيرًا، وكان الله بهم خبيرًا بصيرًا، فكم من مُصيحٍ أميرًا فأمسى أسيرًا، فكم من ممسٍ أسيرًا وأصبح أميرًا، وهذا يدلُّ أنه كان على كلِّ شيءٍ قديرًا. وأنزل الكتاب هاديًا ومنورًا ونصيرًا،^٢ وأرسل الرسول شاهدًا ومبشِّرًا ونذيرًا،^٣ واصطفاه^٤ من بين الرُّسل^٥ بالمحبة وسمَّاه سراجًا وقمرًا منيرًا.^٦ من اقتفى أثره وصدَّق خبره نجا وفاز فوزًا كبيرًا، ومن خالف هداه ووافق هواه هلك وأدخل نارًا سعيرًا.

الحمد لله الذي وقَّنا على^٧ متابعة سنَّته والتمسك بعروته والتصديق لأئمَّته الخلفاء الراشدين من بعده فيما رواه^٨ عنه نقييرًا وقطمييرًا. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَالْأَوْلِيَاءِ وَالصَّادِقِينَ، وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ مَا دَامَتْ شَمْسُ وَلَايَتِهِ عَلَى سَمَاءِ قَلْبِهِ مُسْتَتِيرَةٌ مِنْ عَرْشِ الرَّحْمَنِ، وَقَمَرُ نَبِيِّتِهِ فِي أَرْضِ بَاطِنِ الْإِنْسَانِ مَنِيرًا. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى ذَلِكَ^٩ حَمْدًا كَثِيرًا.

[النقد على ابن سينا في موضوع البيان]

أما بعد حمد الله تعالى والصلاة على روح نبيِّه المُصطفى المعلى؛ اعلم أيُّها السادر المُتَحَيِّر ابن سينا، التابع فطنتك البتير، المُقتدي بعقلك المُضلل، وفكرتك العمياء، أنَّك ادَّعيت أنَّ البيان على خمسة أقسام: برهاني وخطابي وشعري وجدلي وسفسطي.

- ١ ب ح: نزل.
- ٢ ب - فكم من مصبح اميرا فامسى أسيرا فكم من ممس أسيرا وأصبح أميرا وهذا يدل أنه كان على كل شيء قديرا ونزل الكتاب هاديا ومنورا ونصيرا، صح ه.
- ٣ ح: نظيرا.
- ٤ ب ح: واصطفاهم.
- ٥ د - الرسل، صح ه.
- ٦ ط + والحمد لله الذي وقنا به. | إشارة إلى قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان، ٦١/٢٥].
- ٧ ح: على على متابعة.
- ٨ ط: رواه.
- ٩ ب ح - والحمد لله على ذلك.

صدقَتْ في تفصيل البيان وكذبت بالتنزيل والقرآن. وأمنت بالعقل وكفرت بالنقل. وما سلكت في الخطابي طريق العدل، وقلت فيه ما قلت: «إنَّ غير معلوماته يورث الهيبة» على طريق الهزل، وغلطت في أصل هذا الفصل حين أظهرت سرك وأضمرت فيه فكرك.^١ وأعلنت في ظاهره بالوفاق، وأسرت في باطنه الجُحودَ والتِّفاقَ. أعاذنا الله وجميع المسلمين من شرِّ متبعيك، وأعاننا على دفع الشبهات الشيطانية التي تلقى إليك وتؤذيك وتوسوس في صدرك وترديك. / ولا ألوِّث لساني بتطويل الكلام في تكرار أقاويلك في بيان الخمسة خوفاً على إسماع العوام من مزخرفات أباطيلك.

[٦٧ظ]

وأقول، وبالله التوفيق، ومفاتيح العلوم بيده على التحقيق: إنَّ البيان لا يخلو: إمَّا أن يكون بُرْهانيًّا أو غير بُرْهانيٍّ. فالبيان الذي يكون غير برهاني كالاستعارات، كقول القائل: «زيدٌ أسدٌ» و«قدمه فوق الفرقدين» و«يده بحر خضم» وأمثالها. والبرهانيُّ لا يخلو: إمَّا أن يكون جميعه معلومات أو بعضه معلومات وبعضه غير معلومات. فالذي يكون جميعه معلومات كالمعقولات الصرفة^٢ والرياضيات^٣ وبعض الطبيعيات^٤. والذي يكون بعضه معلوماً وبعضه غير معلوم كالمكاشفات الغيبية والواردات الخفية والمشاهدات الجليلة المختصة بالأنبياء والأولياء وحياً وإلهاماً وذوقاً وعرفاناً.

وهذا النوع من البيئات الخمسة^٥ أشرف وألطف وأعزَّ شرقاً ولطفاً وعزَّةً. والسرُّ في أنَّ بعضه غير معلوم على غير الأنبياء والأولياء؛ لأنَّ غيرهم حرِّموا عن ذلك النور الإلهي الذي يتجلَّى على خواصِّ عباده الذين اصطفاهم بلطفه، وجعل قلوبهم أوعية سيرة. وما وفقوا لاتباعهم ليقْتبسوا من مشكاة أنوارهم نوراً يهدون به ليُخرجهم من ظلمات الطبيعة والعقل إلى نوره.

١ ط: فكرك.
٢ ط: صرفات.
٣ ب د ح: الرياضات. | مائهماتا كلمة يونانية تستخدم بمعنى "الوسط" و"التعلم والتعليم". وهو اسم علم على الفرع العلمي الذي يقع في منتصف العلوم النظرية، والذي يشمل علم العدد وعلم الهندسة وعلم الفلك والموسيقى. تُرجمت إلى العربية بلفظ تعاليم مفرد تعليم، وسميت هذه الفروع العلمية الأربعة بـ"علوم التعاليم". نتيجةً للتأثر بفلسفة أفلاطون وتصنيف أرسطو للعلوم، وبسبب اعتبار علوم الرياضيات تمهيدا للعلم الإلهي الذي يفوقها مكانة؛ سُمي هذا الفن بـ"العلوم الرياضية" أي التي تمرن العقل وتمهده تشبيهاً

ب د ح: الطبيعات. | "في علم القرون الأولى والوسطى وفلسفتها يطلق اسم العلوم الطبيعية وباختصار الطبيعيات على العلوم التي تبحث من خلال الرصد والمراقبة في مكونات مبادئ وخصائص كل كون وفساد يحصل في مجال المخلوقات العضوية وغير العضوية التي تدرك بالحواس، وفي المخلوقات التابعة للحركة والسكون". Kaya, "Tabiiyat", XXXIX, 330.

٥ ط: البيان الخمس.

فضلّوا وأضلّوا وظنّوا أن ليس وراء عبادان^١ قرية. يعني ليس وراء نور العقل نور يُستضاء^٢ به. وما عرفوا أنّ العقل عاجزٌ في درك ما في الحسيّات التي^٣ كانت تحته. فكيف لا يعجز عن إدراك ما في عالم الخفّيات في طور فوقه؟! ألا ترى أن الأكمه العاقل لا يعرف السواد والبياض، والأخشم لا يقدر أن يميّز بين النّتن والرائحة الطيّبة، والأصم لا يفرّق بين نهيق الحمار وصوت الأوتار، والعنّين لا يعرف لذّة الجماع ولو بيّنت له بألف لسان في أحسن بيان.

[عجز العقل في إدراك الخفّيات]

والله لقد عجبت من كمال فطنتك، وغاية غفلتك عن غلط حسّك وعجز عقلك. وناهيك دليلاً على عجز عقلك، عجزه عن إدراك خواصّ الأشياء من غير تجربةٍ أو إلهام^٤. والعقل كيف يعرف أن المغناطيس يجذب الحديد، وبأيّ شيء يفتن أن السقمونيا تدفع خلط الصفراء، والحشيش الآخر يدفع خلط السوداء؟ وكيف يهدي إلى مقادير استعمال الأدوية وتخليط بعضها ببعض إن لم يلهمه الله تعالى أو لم يأمر جواسيس الحواسّ أن ينتهون^٥ إليه؟ وغلط الحسن في الجليّات ظاهر على العوام؛ لأن حسّ البصر يرى الشمس في مقدار جنّة، والكواكب بقدر درهم. والعقل يحكم أنّها أكبر من جميع الأرض بمرار.

وأصدق شاهدٍ لنا في أنّ العقل عاجز في السير في طور الخفّيات اختلاف / حكمائك [٦٨ و] الأغبياء في الإلهيات المدركة بالعقل فقط دون العقليّات كالرياضيّات^٦ وأمثالها. وأظهر دليل لنا أنّ نور النبوة والولاية لا يعجز عن إدراك الغيبيّات التي كانت في طور الخفّيات اتّفاق حكمائنا من الأنبياء والأولياء عليهم السلام في أصول المُعتقّد في الإيمان بذات الله وصفاته وجميع ما أوحى إليهم من المُغيبيّات المكنونة في طور الخفّيات، وتصديق بعضهم بعضاً في النبوات. وما خالف أحدُهم أحداً إلا في فروع الشرعيّات بحسب اختلاف الوقت والزمان ومصلحة الخلق بأمر الله الملك الحنّان^٧.

وأما اختلافكم أشهر من أن يحتاج إلى أن يُنطب فيه البيان؛ لأنك خالفت أستاذك، وأستاذك - يعني أرسططاليس - خالف أستاذه أفلاطون، وخالف متأخروكم متقدّمكم إلى الآن.

١ عبادان: مدينة في خوزستان في إيران. انظر: Gürsoy, ط: وإلهام.

٢ جميع النسخ: يهون. "Abadan", I, 6.

٣ ط: يستفاد، ح: يستضاء. ب ح: رياضات.

٤ د ب ح - التي. في هامش ط، عنوان: "اتفاق الأنبياء في الاعتقاد".

﴿وَكَفَىٰ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾^١ لمقاتلتكم بعضكم بعضًا. ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة، ٢٥١/٢] فتيقنا بما كشف الله على السنة أتمتك الضلال وعقلائك الجهال قبائح ترهات أضاليلهم وفضائح مزخرفات أباطيلهم، أنهم ما دخلوا طور الغيبيات، وما وصلوا إلى نور عالم السرّ والخفيات؛ لأنهم لو وصلوا كما خالفوا، بل وافقوا وصدقوا بعضهم بعضًا، كموافقة حكماننا من الأئمة من الأنبياء والأولياء، وتصديق بعضهم بعضًا في الإيمان بذات الله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله، وما في غيبه من القيامة والصراط والميزان والحساب يوم المآب والجنة والنار والثواب والعقاب، إلّا في العبادات بحسب تفاوت استعدادات الأشخاص لتبدّل الزمان بأمر الله الحكيم الرحيم المنان رحمته على أمة نبيّ آخر الزمان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان.

فإن كنت تريد أن تصل إلى ذروة العالم العلوي الإلهي ففارق^٢ عن حضيض العالم العقلي. ولا يمكن الترقى عن هذا العالم إلّا بالافتداء بالنبي الهادي المهدي، أو الولي^٣ المستخلف عن النبي الواصل بالسلوك إلى المقصود، الذائق في الطريق طعم المذموم والمحمود، المشرف بالكشوف والشهود، حتى يهديك إلى الصراط المستقيم، ويوصلك إلى باب ربّ كريم؛^٤ لترى آياته^٥ البينات بحيث تأبى النفوس عن تكذيبها، وتعجز العقول عن إنكارها، وتقتبس نورًا يصاحبك في الدنيا والعقبى، ويمشي معك في الدرجات العُلا، إن شاء الله تعالى.

[روايات في شأن ابن سينا]

وليس المراد من المخاطب ابن سينا؛ لأنه في حال حياته كان من الموتى، وأمر الله نبيّه المصطفى / بـ ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾^٦. فكيف أظنّ أن أقدر على إسماع الموتى؟ ولكنني قلت هذا لطالب النور والهدى الذي وقع في بداية طلبه لغاية اشتياقه في شبكة أهل الردى والهوى، ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^٧ أو ﴿تَنْفَعُهُ الذِّكْرَى﴾^٨ فيهندي بهذه الحكاية إلى طريق الهدى.

[٦٨ظ]

١ ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَظِيمِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ

٢ د ب ح: فارق. [المؤمنين القيتال] [الأحزاب، ٢٥/٢٣].

٣ ب ح: والولي.

٤ ط: الكريم.

٥ ح: آيات.

٦ ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الضَّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وُلُوا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل، ٨٠/٢٧].

٧ ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه، ٤٤/٢٠].

٨ ﴿أَوْ يَذَكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ [عبس، ٤/٨٠].

ولا أشكّ في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾^١.

وإني سمعت من أستاذي بمدينة السلام، مفخر علماء الإسلام، مبيّن الحلال والحرام على وفق المرام،^٢ قد ذهب الإمام المطليبي جمال الدين الحلبي^٣ أقر الله عيون المستفيدين بجمال علمه وعمله أنه قال:

سافرت من بغداد على سبيل الهجرة في الواقعة السارية وعزمت أن أدخل الروم، فلما وصلت إلى موصل ودخلت مسجد الجامع العتيق فغفوت غفوة فرأيت فيما يرى النائم، كأني في بعض الصحارى، وإذا بجماعة على بُعد مني، فإذا برجل عن يميني قائلاً لي: «أما تمشي إليه؟» فقلت: «ومن هو؟» فقال: «هو سيّد العرب والعجم محمّد المصطفى صلى الله عليه وسلّم». فمشيت وإذا أنا به، وحوله جماعة كالحلقة، وقد سطع من وجهه نورٌ أشرق الجمع والجموع منه. ثمّ قعد صلى الله عليه وسلّم وقعد الجمع، وبقيت واقفا حتى فرج لي موضع في الحلقة، ففعدت مع الجماعة. فقال صلى الله عليه وسلّم: «من رأني فقد رأني حقاً فإنّ الشيطان لا يتمثل بي».^٥ ثم قال: «ما الذي جاء بك ههنا؟» فقلت: «الله ورسوله أعلم». قال صلى الله عليه وسلّم: «أزعمت أنك اخترت الهجرة؟» فقلت: «الله ورسوله أعلم». فقال صلى الله عليه وسلّم: «إن أردت الله ودار الآخرة فعليك باليمن والحجاز، وإن أردت الدنيا والشيطان فعليك بالروم. الروم لا يدخلها المعصوم». قال ذلك ثلاث مرّات. ثم خطر لي أن أسأله عن جماعة من الحكماء فسألته عن ابن سينا. فقال: «رجل أضلّه الله على علم» ثم قلت: «يا رسول الله، ما تقول في شهاب الدين السهروردي المقتول؟» فقال: «رجل من متبعيه» ثم غضب صلى الله عليه وسلّم قال لي: «اطو هذا الحديث».^٧ ثم خطر لي أن أسأله عن علماء الإسلام فقلت: «ما تقول^٨ في الشيخ حسن الأشعري؟» فقال عليه السلام: «أنا قلت، وقولي حقّ،

شخصين فقط في السلسلة التي بينه وبين الغزالي. انظر: Câmi, Nefehât, s. 431.

٤ د: ممّا.
٥ صحيح البخاري، ١٤١٥/٣ (٧٠٨٣، ٧٠٨٠).

صحيح مسلم، ٩٧٩/٢ (٦٠٥٦).

٦ د: ما دخلها.

٧ د - الحديث.

٨ د - ما تقول.

١ ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَّيْلِ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور، ٤٠/٢٤].

٢ يقصد شيخه نور الدين عبد الرحمن الإسفراييني (ت. ٧١٧/٥١٣١٧م) الذي كان يعيش آنذاك في بغداد. ويوجد مزيد من المعلومات حوله في قسم الدراسة.

٣ يذكر السمباني أن جمال الدين الحلبي شخصية قيمة، له مؤلفات مختلفة في علوم شتى. ويشير إلى وجود

الإيمان يمان^١ والحكمة يمانية^٢ فقالوا: «صدقت يا رسول الله». فقلت: «ما تقول في إمام الحرمين؟» فقال: «رجل كُتِبَ في جملة مَنْ نصر ديني» فقلت: «ما تقول في الإمام الغزالي؟» فقال: «رجل وصل إلى غرضه» فقلت: «ما تقول في إمام فخر الدين الرازي؟» فقال: «رجل معاتب» ثم قيل: «أما تسأل رسول الله أن يعلمك دعاء؟» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رافع يديه: «اللَّهُمَّ تب علينا حتى نتوب، واعصمنا حتى لا نعود، وحبّب إلينا^٣ الطاعات، وكرّه إلينا الخطيئات برحمتك يا أرحم الراحمين» وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ثم قال: «رأى رجلًا آخر رسول الله في المنام فسأله عن ابن سينا. وقال عليه السلام: "هذا وأمثاله أرادوا أن يصلوا إلى الحقّ بغير طريقي وحببتهم بيدي". هكذا»^٤.

وإني سمعت قبل أن أسمع من خدمته بهذه الرؤيا^٥ أن الشيخ السعيد الشهيد مجد الدين البغدادي^٦ قدس سره رأى النبي عليه السلام في المنام وسأله عن حال ابن سينا، فقال عليه السلام: «أراد أن يصل إلى الله بغير واسطي، فحجبتة فسقط في النار»^٧.

نعوذ بالله من مخالفة نبيّه المختار المورثة دخول النار في دار البوار. ونسأل الله^٨ العافية من كلّ بليّة على متابعة نبيّه سيّد الأبرار صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الأخيار. فأشفق على نفسك واعلم أن العقل آلة أعطينا لإقامة العبوديّة، لا لإدراك الربوبيّة. فمن استعملها في إدراك الربوبيّة فاتته العبوديّة ولم يدرك الربوبيّة. وهذه الحكمة من نتائج أنفاس الحكيم الحاذق جعفر الصادق رضي الله عنه وعن آبائه الكرام. واقتبل وصيته لتفوز فوزًا كبيرًا. والحمد لله حمدًا كثيرًا.

^٦ هو أبو سعيد مجد الدين شرف بن مؤيد بن أبي الفتح البغدادي (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م [؟])، أحد أبرز خلفاء نجم الدين كبرى. له تأثير كبير على السمناني. ينقل السمناني في مؤلفاته نقولات كثيرة من البغدادي. والسبب في إطلاق السمناني لقب الشهيد له هو مقتله من طرف سلطان دولة خوارزمشاه علاء الدين محمد (ت. ٥٩٦هـ/١٢٠٠م). هناك روايات مختلفة عن سبب مقتل البغدادي. لمزيد من المعلوم عنه انظر: Öngören, "Mecdüddin el-Bağdâdî", XXVIII, 230-31; Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 124-33.

^٧ ح: إلى النار.

^٨ ح - الله.

^١ ب ط ح: يماني.

^٢ صحيح بخاري، ٦٩١/٢، (٣٥٣٩)، ٨٧٥/٢ (٤٤٣١).

^٣ د: حينا إلى.

^٤ ح - وإني سمعت من أستاذي بمدينة السلام، مفخر علماء الإسلام... وحببتهم بيدي هكذا؛ ب ح + أنه قال: إن الإمام المطلبي جمال الدين الحلبي رحمة الله عليه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وسأله عن ابن سينا. فقال عليه السلام: رجل أضله الله على علم.

^٥ ب ح: وحكى.

الفصل الثاني:

في أقوال المحققين في أمر الروح، والتوفيق بينهم على الفتوح على قدر المشروح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الفتح، فالق^١ الإصباح الذي رَوَّحَ مشامَّ الأشباح بنسيم نفحات الأرواح، وربِّي تفاح الأرواح في أستار أشجار الأشباح. والصلاة على روح نبيِّه محمد الذي أدرج في ضمن متابعتة الفوز والفلاح، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم من أهل السداد والصلاح كلَّ صباح ورواح.

اعلم أيُّها المستكشف عن أمرٍ مُبهِمٍ أعمى أصم أبكم، أن أمر الروح وإن كان خطيراً إظهاره، مع هذا بيَّنه الله تعالى في كتابه حيث قال لرسوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، ٨٥/١٧] واتَّفَقَ المفسِّرون من أهل القرآن على أن "من" في هذا المكان للبيان، غير أنه تعالى نفى إدراك أمر الروح عن السائلين المعاندين العُمي عن نوره المبين، الصمَّ عن استماع كلامه المتين، البكم عن كلمته الحق للمستفيدين. قال: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الرُّوحِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء، ٨٥/١٧] يعني لا يمكن إدراك أمر الجليل بالعلم القليل الحاصل من رأيكم العليل. بل يُدرَك بالعلم الكثير المفاض من لدن حكيمٍ خبيرٍ على القلوب الصافية المتوجِّهة إليه من غير تشبيهٍ وتعطيلٍ.

[الأقوال الثلاث في موضوع الروح]

فالقائلون في أمر الروح مع كثرة فرقتهم وتباين طرقهم / من المحققين، وجدَّتهم على [٦٩و]

ثلاث طبقات:

طبقة يزعمون أنَّ الروح داخل في البدن. وهم يصدقون باعتبار أنَّهم طلبوا خارج البدن في الجهات الست، وما وجدوه في جهة من الجهات الست، فحكموها على أنه داخل في البدن؛ لأنَّهم كانوا غير واقفين على حقيقة عالم الغيب والشهادة، وعلى أن كون الروح غيب^٢ لا يحاط بجسم شهادي، لِقصور فهمهم ونظرهم إلى عالم الحس والخيال،

٢ ط - غيبي.

١ ط: خالق.

وغفلتهم عن الحكمة المتلقّظة على لسان أهل الكمال محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم حيث قال: «خلق الله الأرواح قبل الأشباح بألف سنة»^١.

وطبقة يقولون إنّ الروح خارج من البدن. وعندني صحيح ما يقولون باعتبار أنّهم إذا دققوا النظر في أمره، وجدوه أمرًا لطيفًا نورانيًا أعظم من أن يكون محاطًا للبدن الكثيف الظلماني. غير أنّهم ما فطنوا على أنّ لبدن الإنسان وجهين: وجهًا إلى عالم الشهادة، ووجهًا إلى عالم الغيب. وما عرفوا حقيقة عالم الغيب. فلأجل هذا قصر إدراكهم عن كيفية إحاطة الروح بالبدن، وتعلقها به أولًا، ومفارقتها عنه ثانيًا، ووجدان العذاب الأليم في الجحيم، ولذات^٢ الجنة والنعيم في دار المقيم ثالثًا. فأنكروا القيامة وما نطق به الكتاب فأدخلوا الجحيم وأشربوا الحميم.

وطبقة يقولون إنّ الروح لا داخل ولا خارج. وهم أعدل الطبقات الثلاث وأعرفهم وأنصفهم؛ لأنهم أمعنوا النظر فما وجدوه خارج البدن باعتبار نظر الطبقة الأولى. وفتشوه داخل البدن وما شتموا من نسيمه شيئًا إلا كما شتموا خارج البدن. وكانوا موقنين بوجوده فحكموا أنّه موجود لا داخل البدن ولا خارج البدن، كما حكموا على صفات الله على أنّها لا هو ولا غيره. وفي ضمن هذه^٣ الكلمة أسرار جمّة لا يمكن تحريها ولو كانت البحار مداً والأشجار أقلامًا. ولا يؤدون تقريرها لمن اطّلع عليها إلا رمًا تفيهاً وتعليمًا.

[آراء السمناني في الروح]

فاسمع الآن رمزًا جديدًا بسمع جديد وقلب شهيد إن كنت تطلب معرفة النفس التي جعل النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الرب منوطًا بها حيث قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^٤.

واعلم أنّ الروح في عالم الغيب مشغوف^٥ إلى بدنٍ مستعدٍ لقبول نظره. فإذا صار البدن مستعدًا نظر إليه بأمر الله ويرتبه ويكسب من غيبات البدن - أعني بها تديرات الأمر السماوية والحقائق المودعة في العناصر الأربعة في بدء الوجود - لنفسه بدنًا باقيا

^١ قال ابن الجوزي وابن عراق وسيوطي وشوقاني أنه موضوع. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri-nin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 248.

^٢ ط: لذة.

^٣ د ط - هذه.

^٤ في هامش ح، عنوان: "بيان من عرف نفسه فقد عرف ربه". | قال ابن تيمية موضوع. وقال النووي قبله ليس بثابت. كشف الخفاء للعجلوني، ٣٦١/٢.

^٥ في هامش ط: فيه سهو غالبا وهو ناظر... الله أعلم؛

في هامش ط: الشغف سر رقيق.

لتكون معه بعد مفارقة هذا البدن. فالذي يقول بحدوث الروح مع البدن معاً إن كان أراد به حدوث نظره / إلى هذا البدن الحادث المستعدّ لقبول نظره، يصدق. والذي يقول [٦٩ظ] بسبقته^١ على البدن كما قال عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي ألف سنة»^٢ يصدق؛ لأنّه يعلم أنّ الروح كائن في عالمه قبل الأجسام.^٣ والذي قال عليه السلام في سبقتة حقّ صدق مبین للمكاشفين^٤ على أسرار^٥ الملك العلام. فانظر^٦ إلى كمال حكمة النبي عليه السلام وحسن أدبه^٧ في الكلام أنّه ما قال في هذا المقام كلاماً يشكل على الأفهام رحمةً على العوام في قوله «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي ألف سنة»^٨ وهذا التحديد لتفهم العوام على طول سبقة الأرواح على الأجسام. والله أعلم ورسوله. وأنا مؤمن بما أراد الله وأراد رسوله بجميع الكلام الصادر عنه، والوارد عليه من قبيل الوحي والإلهام. فالحاصل من هذا التقرير أنّ الروح أمرٌ ربّانيٌّ موجودٌ قبل البدن، كائنٌ في عالمه الروحاني. ونظرة إلى البدن المستعدّ لقبول نظره حادثٌ في عالم الجسمانيّ. والبدن^٩ بهذا النظر الحادث يتحرّك، ويسمع، ويبصر، ويتكلّم، ويأخذ، ويبيض، ويمشي، ويقعد... وبهذا^{١٠} النظر الحادث يكسب لطيفةً من لطائف الغيبات المستكنة في أمهات عالم الغيب والشهادة المستجمعة في بدن الإنسان، فيكون له بدنًا باقياً بعد مفارقة البدن المجعول من مفردات عالمي الزمان والمكان. ولو شاء الله لأمر مغناطيس الروح بأن ينظر إلى المتفرقات المحللة من البدن ويجذبها^{١١} إليه ويجمعها ويحشرها في القيامة الكبرى. ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك، ١/٦٧]، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿فَسَبِّحْ لِلَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس، ٨٢/٣٦-٨٣].

[أنواع القيامة]

واعلم أنّ القيامة ثلاث: الأولى القيامة الصغرى. وهذه القيامة تقوم عند الموت الاختياريّ الحاصل قبل مفارقة البدن بالرياضة والمجاهدة على النعت الذي وصفناه في الخلوة،

- | | | | |
|---|--|----|-----------------------------------|
| ١ | د ب ح: سبقته. | ٧ | في هامش ط + يشمل. |
| ٢ | ط - كما قال عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي ألف سنة». قد مضى تخريجه. | ٨ | قد مضى تخريجه. |
| ٣ | ط: الأجساد. | ٩ | ط - والبدن. |
| ٤ | د ط: على المكاشفين؛ ط + المظهر. | ١٠ | ح: هذا. |
| ٥ | د ط: عليهم أسرار. | ١١ | في هامش ح: يجلب في نسخة. |
| ٦ | د ط: فانظروا. | ١٢ | في هامش ح، عنوان: «القيامة ثلاث». |

وأشار النبي عليه السلام حيث قال: «موتوا قبل أن تموتوا».^١

والثانية القيامة الوسطى. وهذه القيامة تقوم بعد الموت الاضطراري ومفارقة البدن المجموع كما قال صلى الله عليه وسلم: «من مات فقد قامت قيامته».^٢

والثالثة القيامة الكبرى. وهي تقوم بعد إفناء^٣ جميع المتولدات، وإهلاك كل الأممات، ونفخ الصور. كما وصفها الله تعالى في كتابه، وبينها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويُسمى يوم العرض الأكبر. وإي مؤمنٌ بالقيامة الثلاث، وما نطق به الكتاب والسنة بحمد الله ومّنه.^٥

[بيان البدن المكسوب]

فهذا البدن المكسوب الباقي مع الروح، لا يخلو: إما أن يكون نورانيًا صرفًا، يدخل الجنان بسلام. والذي كان ظلمانيًا محضًا^٦ يدخل النيران بمشقةً وازدحام. والذي يكون مُلوثًا / لا يخلو: إما أن يكون صفاؤه غالبًا أو كدره، أو متساويًا في الصفاء والكدر. فإن كان صفاؤه غالبًا، فرياض الجنة له مقام، وإن كان كدره غالبًا يدخل النار حتى يصفو. فإذا صفا يُجرجه الحنان المنان، ويُدخله الجنة مع صفاء تام، وإن كان متساويًا في الصفاء والكدر،

[صحيح مسلم، ٤/٢٢٧٢ (٢٩٥٦)] كما أثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» [سنن الترمذي، ٤/٦٣٩ (٢٤٦٠)] وأمثال ذلك. وفي العالم الإنساني لهما أيضًا وجود. إذ مقام الروح والقلب وكمالتهما عين النعيم، ومقام النفس والهوى ومقتضاهما نفس الجحيم. كذلك من دخل مقام القلب والروح واتصف بالأخلاق الحميدة والصفات المرضية يتنعم بأنواع النعم، ومن وقف مع النفس ولذاتها والهوى وشهواتها يتعذب بأنواع البلايا والنقم. وآخر مظاهرها في الدار الآخر. ولكلٍّ من هذه المظاهر لوازم يليق بعالمه. **ديباجة شرح فصوص داود قيصري.** [شرح فصوص الحكم لداود قيصري، ص ٣٩-٤٠].

^١ قال الحافظ ابن حجر: هو غير ثابت، وقال القاري: هو من كلام الصوفية. كشف الخفاء للعجلوني، ٤٠٢/٢.

^٢ (قال في المقاصد: «له ذكر في أكثر ذكر هادم اللذات، ورواه الديلمي عن أنس رفعه بلفظ إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته وللطبراني عن المغيرة بن شعبة قال: يقولون القيامة وإنما قيامة الرجل موته». انظر: كشف الخفاء للعجلوني، ٢/٢٧٩. | في هامش ط: تنبيه: لا بد أنه يعلم أنه للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم. إذ لا شك أن لهما أعيانًا في الحضرة العلمية. وقد أخبر الحق تعالى عن إخراج آدم وحواء عليهما السلام من الجنة. فلها وجود في العالم الروحاني قبل وجودها في العالم الجسماني. وكذلك للنار أيضًا وجود

^٣ ط: فناء.

^٤ جميع النسخ: وصفه.

^٥ في هامش ح، عنوان: «مطلب».

^٦ د ب ح - محضا.

فالأعراف له منزلٌ ومقامٌ. ولا يُعرَف سرُّ هذا الكلام إلا بمعرفة الميزان الموعود في كلام الملك العلام^١.

ومثال البدن المكسوب من البدن المجعول بتربية نظر الروح كحصول الفرخ داخل قشر البيضة بتربية الدجاجة. وفي هذا المثال أيضًا عجائب وغرائب. ويُعرَف سرُّ الحكمة المودَّعة في هذا الحديث الشريف اللطيف، وهو قوله «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَنْ لَمْ يُولَدْ^٢ مَرَّتَيْنِ»^٣. ويكشف أيضًا كيفية تربية الشيخ مريديه وإيصالهم إلى عالم الغيب، وإدخالهم في ملكوت السماوات والأرض في ضمن هذا الحديث.

[طبقات الخلق في الآخرة]

فالخلق على ثلاث طبقات: أصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، والسابقين^٤ الذين هم من السفارة الكرام. فالسابقون هم الذين كسبوا بدناً نورانياً صرفاً. وأصحاب الشمال هم الذين كسبوا بدناً ظلامياً محضاً. وأصحاب اليمين هم أهل التلوين، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً.^٥ يُبدِّل الله فضله وسعة جوده سيئاتهم حسنات.^٦ وهم أيضًا ثلاث طبقات: طبقة متساوية لونها، ومقامهم الأعراف. وطبقة صفاؤهم غلب على كدرهم، وهم موقوفون على رياض الجنان. وطبقة كدرهم غلب على صفائهم، وهم يدخلون النار، ثم يخرجون عنها بعد زمان.

والمقامات ثلاثة: الجنة، والنار، والأعراف. والدرجات والدركات غير محصورة. يرفع الله الذين أتوا العلم من السابقين درجات،^٧ ويهوي الكافر العيين^٨ إلى أسفل الدركات. ويشغل^٩ الملوّن من المسلمين والمؤمنين في رياض الجنة والأعراف بالمشتهيات.

^١ في هامش ح، عنوان: "مطلب شريف".

^٢ ط: بلد.

^٣ "لم يذكر هذا القول على أنه حديث في أي كتاب من كتب التصوف، إلا في كتاب المكتوبات للإمام الرباني (ت. ١٠٣٤هـ/١٦٢٨م)، وهو من أقوال سيدنا عيسى. إذ إن بعض الصوفيين نسب هذا القول إلى سيدنا عيسى".
Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 386.

^٤ ط: السابقون.

^٥ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَحْرُونَ أَغْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ أَلَّه

عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة، ١٠٢/٩].

^٦ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان، ٧٠/٢٥].

^٧ ب ح: يرفع الله الذين أتوا العلم درجات من السابقين. | إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة، ١١/٥٨].

^٨ ب ح - اللعين.

^٩ ط: يشغل.

ورُفِعَ أيضاً بعضهم على بعضٍ في هذا المقام درجات. فالسابقون المُحْسِنُونَ هم المُشَاهِدُونَ جمالَ وجهِ عالمِ السِّرِّ والخَفِيَّاتِ. ولا يمكن مشاهدته إلا في الجَنَّةِ. والجَنَّةُ موجودةٌ في غيبِ الأنفُسِ وهي أكبر من أن تسع في غيبِ الآفاق. فسافر من شهادة الآفاق إلى غيبِ الآفاق، ومن غيبِ الآفاق إلى شهادة الأنفُسِ، ومن شهادة الأنفُسِ إلى غيبِ الأنفُسِ حتَّى تدخُلَ جَنَّتَكَ وتشاهدَ رَبَّكَ في غيبِ قلبك إن شاء الله تعالى. والكافرون هم المحجوبون عن جماله ولقائه؛ لإنكارهم بآياتِ البينات. والمسلمون والمؤمنون هم المتمتعون باللذات الباقيات والمتمتعون^١ من الحوارِ الخالدات.

[شأن الروح المتعلق بالبدن]

[٧٠ظ] / واعلم أن الروح في عالمه مع كونه مُشْعِراً بموجده، مسجِّحاً لِخالقه، قبل تعلُّقه بالبدن كان عاجزاً عن التجاوز عن مقامه بالترقي والتسفل، مجبوراً مقهوراً على شعوره وتسيبِحه. فإذا تعلَّق بالبدن من حيث النظر إليه فاكْتَسَبَ صورةً باقيةً لنفسه، صارت مختارةً، خلافةً من المرید المختار بحيث ينزل ويعلو، ويعبر المقامات، ويصل إلى أعلى الدرجات، أو يهوي^٢ إلى أسفل الدرجات حكمةً من الله رفيعِ الدرجات. ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ﴾ [الأنفال، ٤٢/٨] وفهم هذا السر من المشكلات،^٣ وإفشاؤه من المهلكات؛ لأنَّ أحدًا ما يدخل^٤ الجنة إلا بفضلِه، ولا يعدَّب في النار إلا بعدله. مجبورٌ في عالم الصفات، مختارٌ عند ظهور الآيات. سبحان من ستر بالجليات خفيَّاته، وأضمر خفيَّاته في جليَّاته،^٥ وأظهر أسراره على قلوب أنبيائه وأوليائه، وكلَّ ذرَّة من الذرات. ففي كلِّ شيء له آية تدلُّ^٦ على أنه واحد.

[بيان الغيب والشهادة في الآفاق والأنفس]

واعلم أنَّ في الآفاق غيباً وشهادةً، وفي الأنفس غيباً وشهادةً.^٧ وغيب الأنفس ألطف من غيب الآفاق وأكبر. والجنة والجحيم موجودتان في غيب الأنفس، وهما أكبر من أن تسعا في غيب الآفاق. واتَّفَقَ أهل السنَّة والجماعة على أنَّهما^٨ موجودتان اليوم.

١ ط - المتمتعون.
 ٢ د ط: ويهوي.
 ٣ ط: مشكل.
 ٤ د ب ح: لأنَّ ما أحدًا يدخل.
 ٥ د ب ح: في الجليات.
 ٦ ط: دالة.
 ٧ في هامش ح، عنوان: "الجنة والنار في غيب الأنفس أكبر من الجنة والنار في الآفاق".
 ٨ د ب ح: عليهما.

وَحَقُّ مَا قَالُوهُ وَصَدَقُ مَا عَرَفُوهُ. وَالَّذِي يَنْكُرُ وُجُودَهُمَا كَانَ مِنْ غَايَةِ قُصُورِ فَهْمِهِ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ، وَحَقِيقَةِ الْجَحِيمِ وَالْجَنَّةِ. وَشَهَادَةُ الْأَنْفُسِ أَكْثَفُ مِنْ شَهَادَةِ الْأَفَاقِ^١ وَأَصْغَرُ. فَشَهَادَةُ الْأَفَاقِ، السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُونَ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ. وَشَهَادَةُ الْأَنْفُسِ، بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَكُلِّ شَيْءٍ فِي بَدَنِهِ مِنَ الْقُوَى وَالْأَخْلَاطِ وَالْعُرُوقِ وَالْأَعْصَابِ وَالْآلَاتِ. وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَطَّلَعَ عَلَى تَفْصِيلِهَا فَطَالِعْ كِتَابَ التَّشْرِيحِ^٢. وَكَمَا أَنَّ غَيْبَ الْأَفَاقِ أَرْوَاحَ الْجَنِّ وَالْمَلَائِكَةِ، فَغَيْبَ الْأَنْفُسِ؛ النَّفْسِ وَالْقَلْبِ وَالسَّرِّ وَالرُّوحِ الْخَفِيِّ. فَفِي غَيْبِ الْأَنْفُسِ ظَهَرَ شَيْءٌ لَيْسَ فِي غَيْبِ الْأَفَاقِ مِثْلَهُ. وَهُوَ الْقَلْبُ الَّذِي يَكُونُ صَدْفَ دَرَّةِ الْأُنَانِيَّةِ. وَسَيَأْتِي شَرْحُهُ فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

[بيان فلك الأفلاك والأقوال المختلفة فيه]

وَاعْلَمْ أَنَّ مَا تَقُولُ الرِّيَاضِيَّةُ: «لَيْسَ وِرَاءَ فَلَكَ الْأَفْلَاقِ فَلَكَ، وَلَيْسَ فِي الْأَفْلَاقِ مَلَكٌ»، إِنْ لَمْ يَنْكُرُوا وُجُودَ الْمَلِكِ، وَيَقُولُونَ: «مَا رَأَيْنَاهُمْ فِي أَجْرَامِ الْأَفْلَاقِ» صَادِقٌ؛ لِأَنَّ سِيرَهُمْ فِي أَجْرَامِ الْأَفْلَاقِ، وَالْمَلَائِكَةُ رُوحَانِيُونَ مَنْزَهُونَ عَنْ أَنْ يُوْطَّنُوا فِي عَالَمِ الْأَجْسَامِ، وَيَشَاهِدَهُمْ أَحَدٌ بِالْعَيْنِ^٣ الْجَسْمَانِيَّ.

فَلَكَ الْأَفْلَاقِ جِسْمٌ مُحِيطٌ بِالْأَفْلَاقِ الثَّمَانِيَّةِ، وَلَيْسَ وِرَاءَهُ جِسْمٌ قَطُّ. وَالَّذِي يَقُولُ الْفَلَسَفَةُ أَنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ^٤ وِرَاءَ فَلَكَ الْأَفْلَاقِ، يَصَدِّقُونَ أَيْضًا، وَنَظَرُهُمْ / صَحِيحٌ بِاعْتِبَارِ [٧١]و] أَنَّ لَا بَدَلَ لِلْجِسْمِ مِنْ مُحَرِّكِ. وَهُمْ عَقَلُوا جَمِيعَ الْأَجْسَامِ فَعَلِمُوا أَنَّ فِي وُجُودِهِمْ لَطِيفَةً عَاقِلَةً غَيْرَ هَذَا الْجِسْمِ. وَهُمْ وَصَلُوا إِلَى طُورِ الْعَقْلِ وَعَرَفُوهُ^٥ أَنَّهُ جَوْهَرٌ مُحَرِّكٌ لِفَلَكَ الْأَفْلَاقِ. وَغَلَطَ الْفَلَسَفَةُ فِي هَذَا الطُّورِ، غَلَطَ فِي كَيْفِيَّةِ إِحَاطَتِهِ بِفَلَكَ الْأَفْلَاقِ، وَغَلَطَ فِي أَنَّهُ جَوْهَرٌ لَيْسَ وِرَاءَهُ شَيْءٌ، بَلْ هُوَ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقَاتِ.

وَالَّذِي يَقُولُ الْحَنْفِيَّةُ: «إِنَّ الرُّوحَ الْإِنْسَانِيَّ وِرَاءَ الْعَقْلِ» صَادِقٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ لَوْ كَانَ جَوْهَرًا شَرِيفًا لَطِيفًا رُوحَانِيًّا، لَكُنَّ مَعَ هَذَا كَلَّهُ لِتَحْرِيكِهِ الْأَجْسَامِ وَمَجَاوِزَتِهِ الْأَفْلَاقِ

^١ ط - الأفاق، صح هـ. في القرن الرابع عشر. لمعلومات عن التشريح انظر:

Kahya, "Teşrih", XL, 573-575.

^٢ التشريح هو العلم الذي يدرس التركيبة الأساسية

للأحياء، وعلاقة الأعضاء ببعضها. ومن المحتمل ^٣ د ب ح: بعين.

بقوة أن يكون الكتاب الذي يتحدث السمناني عنه ^٤ د ب ح - الأول.

هو كتاب تشريح الأبدان الذي كتبه بالفارسية مؤلفه ^٥ ط: عرفوا.

منصور بن محمد بن أحمد الشيرازي الذي عاش

لا يقوى على تحمّل الواردات من العالم^١ الإلهي بغير واسطة. ولا يقدر أن يأخذ النور من منبعه إلاّ بواسطة الروح المشرّف بخلافته. فأثبتوا الروح الإنسانيّ فوق عالم العقل. والذي يزعم الصوفيّة أنّ وراء الروح الأنسيّة الروح القدسيّة قولٌ صدقٌ، ونظرٌ حقٌّ؛ لأنّهم تفرّسوا شغف الروح الأنسيّة بالنظر إلى شيءٍ مستعدّ لقبول نظره، وفطنوا بأنّه لا يصلح للوساطة^٢ بين الخالق والمخلوق لشغفه بالترية. شغل عن ربّه بحيث ينسى عالمه الروحانيّ ويتلوّث باشتغاله بلدّة^٣ الجسمانيّ لتربية بدنه الفاني، غير مشعرٍ بأنّه يكسب من هذا البدن الفاني بدناً مكدرًا باقيًا يُعدّب بذلك في العالم الروحانيّ بعد مفارقتة عن العالم^٤ الجسمانيّ.^٥ فكيف تستحقّ الوساطة لتأخذ النور من العالم^٦ الرثائيّ؟ فلا بدّ من أن يكون واسطةً مقدسةً عن اللوث بالاشتغال إلى غير الله المتعال. فلمّا جدّوا في السير ووصلوا^٧ إلى عالم القدس وجدوا روحًا قدسيًّا متوجّهًا إلى حضرة الله، ناظرًا إلى وجهه الله غير ملتفتٍ إلى سواه. فتيقّنوا أنّه واسطةٌ بين الربّ والمربوب، فأثبتوه فوق الروح الإنسيّ،^٨ وهو غير متدنّس بالالتفات إلى شيءٍ قطّ، مقدّسٌ من أن تحوم حول جناحه كدورة عالم الفناء، منزّه وجهه أن يتوجّه إلى غير الملك الدائم ذي البقاء والعظمة إلاّ بأمره الجازم. وإذا نظر إلى ما أشار إليه، نظر نظر تربيةٍ من غير شغف.

والذي يقول الطبيعيّة: إنّ الطبيعة متصرفةٌ في الكلّ وليس وراءها^٩ شيءٌ، يصدق باعتبار نظره الفاصر عن إدراك تصرّف الملك القادر في سيره المعكوس.

[أنواع السير]

واعلم أنّ السير سيران:^{١٠} سيرٌ معكوسٌ وسيرٌ مستقيمٌ. كما قال الشيخ الصمدانيّ أبو الحسن خرقانيّ^{١١} قدّس الله سرّه: «إنّ الطريق طريقان؛ طريقٌ ممّا إلى الحقّ، وهو ظلمةٌ على ظلمةٍ،^{١٢}

- | | | |
|---|--|---|
| ١ | جميع النسخ: عالم. | النسخ بصيغة المذكر في بعض المواضع، وبصيغة المؤنث في مواضع أخرى. |
| ٢ | د ب ح: للوساطة. | |
| ٣ | ط: باللدّة. | ٩ جميع النسخ: وراءه. |
| ٤ | جميع النسخ: عالم. | ١٠ في هامش ح، عنوان: "مطلب جليل". |
| ٥ | في هامش ح، عنوان: "الروح يكسب من البدن الفاني بدناً باقيًا". | ١١ أبو الحسن علي بن أحمد (جعفر) الخرقانيّ (ت. ١٠٣٣/١٠٤٢٥ م) هو صوفي اتبع الطريقة الصوفية لبايزيد البسطامي (ت. ٨٤٨/٨٢٣٤ م [٩])، وهو معروف بشطحاته. انظر: Uludağ, "Harakāni", XVI, 93-94. |
| ٦ | جميع النسخ: عالم. | |
| ٧ | د ب ح: وصلوا. | |
| ٨ | كتبت صفة الروح في هذا القسم من الكتاب في جميع | ١٢ ط - على ظلمة. |

وطريقاً من الحقِّ إلينا، وهو نورٌ على نورٍ». ولكن في ضمن / هذه الإشارة لطائف ينبغي [٧١ظ] أن تطلع على تفصيلها.

[أما السير المعكوس] فافهم أنّ كلّ سالك لا بدّ له أن يرجع إلى مكمنه الذي جاء منه. فإذا دخل في السير لا بدّ أن يتدبّر من اليوم إلى الأمس حتّى يصل^١ إلى مضغةٍ مخلّقةٍ. فإذا وصل إلى هذا المقام يتشعب سيره بشعبتين:

شعبةٌ تمشي إلى النطفة، ومن النطفة إلى شيءٍ حصل منه النطفة، ثمّ وصل إلى التراب ومن التراب إلى الطبيعة المذكورة^٢ المتصرّفة في العناصر ومتولّداتها، فاطّلعو على النور المستكنّ في الطبيعة فأثبتوه متصرّفاً في الكلّ، وما قدروا على العبور عليها والتجاوز عنها؛ لأنّ فوقها عالم العدم المحض. وظلمة العدم محيطة^٣ بنور عالم الوجود المحدث، فخافوا على أنفسهم^٤ بالدخول في تلك الظلمات التي فيها توجد عينُ الحياة بإشراق أنوار النبوة والولاية، وهداية النبي والولي إليها. وما في أهل الطبيعة الاقتداء إلى نبيّ يهديهم^٥ أو وليّ يرشدهم^٦ ويقوا في زمهرير إنكارهم وبغضهم، ودخلوا الظلمات وتاهوا وهلكوا في جحيم اغترارهم.

وأما الذين مشوا في شعبةٍ أخرى قالوا: لا بدّ لنا أن نطلع على شيءٍ تتحرّك هذه المضغة بنظره وتربّي بتربيته، فساروا في طلب الروح وعبروا الأفلاك. فبعضهم وقفوا في فلك الأفلاك كما مضى ذكره، وبعضهم جاوزوا ووصلوا إلى عالم العقل وحطّوا رحال عجزهم وإدبارهم فيه، وبعضهم طاروا بجناح التهمة حتّى جلسوا على شجر الروح واشتغلوا بفواكه العالم الروحاني، وبعضهم اختطفوا بجذبات العناية من ذلك العالم إلى العالم القدسيّ الإلهيّ وشرفوا بمشاهدة جمال وجه الملك العليّ، ودخلوا بعد حصول استعدادهم في العالم القدسيّ الإلهيّ، وهم السالكون المجذوبون.

وأما السير المستقيم؛ هو الذي يجذبه العناية الأزليّة بغير سلوك سبق على الجذبة، وبغير أن يكون للسالك شعورٌ على أنّ لا بدّ له من السلوك؛ بل هو متورّط في ورطاته؛ إذ هبّ نسيم نفحات الجذبة وجذبّه. فإذا أراد^٧ الله كماله رده إلى السلوك حتّى يسلك

٥ جميع النسخ: يهديه.

٦ جميع النسخ: يرشده.

٧ ط: فأراد.

١ جميع النسخ: وصل.

٢ د: ط: مركوزة.

٣ ط: المحيط.

٤ د: نفسه.

بسيرٍ مستقيمٍ على الذي قاله الشيخ أبو الحسن «وهو طريق من الحق على الخلق» فيسلك الطريق ويشاهد جميع ما في المسالك من المهالك والمخاوف. فإذا تمّ سلوكه صار أيضاً كاملاً، مكمّلاً مستحقاً بأن يكون داعياً إلى الله خلقه، هادياً عباده إليه، خلافةً عن الله، ووراثَةً^١ عن نبيّه. وإن لم يردّه إلى السلوك، فهو من الواصلين الذائقين لذّة النعيم، المستريحين من العذاب الأليم؛ ولكنهم / غير متمتعين من الله إلا بصفة من صفاته التي بها جُذبوا.

[٧٢و]

[ألقاب الأرواح]

فإذا علمت السير والطريق فاعلم أنّ ألقاب الأرواح سبعة، وتحت كلّ لقبٍ سرٌّ يكشف^٢ ما قاله سيّد الحكماء: «إنّ الألقاب تنزل من السماء». ^٤ فالروح المعدنيّ؛ لعدنه وسكونه وجمعه المتفرّقات من معدنٍ واحدٍ يُلقب بالروح المعدنيّ. ^٥ والروح النباتيّ؛ يُلقب به لإنبائه الشيء المستكن في معدنه. والروح الحيوانيّ؛ يُلقب به لإحيائه ذلك النبات النامي الناشي، وإعطائه الحركة الاختياريّة. والروح الجنيّ؛ يُلقب به لتسرّته عن عيون الناس. والروح الملكيّ؛ يُلقب به؛ لأنّ جميع أعماله ملكةً له، غير أن يتحرّك باختياره ويتجاوز عن عالمه. والروح الأنسيّ؛ يُلقب به لأنسه بالشيء المستعدّ لقبول نظره وشغفه في تربيته. والروح القدسيّ؛ يُلقب به لقدسه عن التدنّس بشيءٍ من الأشياء لشغفه ونزاهته عن أن يكدر غبارُ عالم الأجسام وجهه لتوجّهه بالكلّيّة إلى موجدّه.

[غلط الفرق]

فإذا فهمت ألقابها، فاعلم أنّ كلّ أحدٍ من السالكين الذين ذكرتهم من المبطلين والمحقّين،^٦ صدقوا ما قالوا بقدر سيرهم ومطالعتهم ذلك العالم الذي وصلوا إليه، وبقوا فيه، وما وقّفوا على التجاوز. ولكن غلطهم في شيءٍ واحدٍ، وهو أنّهم ظنّوا أن ليس وراء عبادان قرية. ولأجل هذا لا يسمع معذرتهم.

^٤ مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية، ٢٥٩/٢.

^٥ ح: يلقب الروح بالمعدني.

^٦ د ب ح: المحققين.

^١ ح: ووراثته.

^٢ ط + منه.

^٣ مقصود السماني بصفة "سيد الحكماء" غير واضح.

وأيضاً غلطوا^١ في أوليات، وما فهموا سرّها، حسبوا أنّ الذي قال عليه السلام: «أول ما خلق الله تعالى القلم»^٢ و«أول ما خلق الله تعالى رُوحِي»^٣ و«أول ما خلق الله تعالى نوري»^٤ و«أول ما خلق الله العقل»^٥ يخبر عن حقيقة واحدة في كسوة عباراتٍ مختلفة. ليس كما زعموا؛ بل أراد - والله أعلم - بالقلم أول موجودٍ خُلِقَ في طور الوجود، وبروحه أول موجودٍ خُلِقَ في طور الحياة، وبنوره أول موجودٍ خُلِقَ في طور السير، وبالعقل أول موجودٍ خُلِقَ في معادن المفردات المعنويّة. ولا بدّ من قلم الخفيّ، ودواة الروح، ومداد النور، ولوح العقل أن يكتب عليه نسخة العالم. فلَمّا حصلت هؤلاء الأربعة كتب عليها نسخة العالم فظهر من سوادها عالمُ الشهادة، ومن بياضها عالمُ الغيب.

واعلم أنّ كلّ هؤلاء الأربعة يُطلق اسم الأوليّة عليها في طوره كما أنّنا لو نقول: أول مسجد بُني في العالم البيث العتيق، وأول رباطٍ بُني في العالم رباطُ الشونيزيّة،^٦ وأول قصرٍ بُني بناءً قصرِ هرمان، يُطلق اسم الأوليّة على كلّها في مرتبة المسجديّة والرباطيّة والقصريّة.

/ فالواجبُ على المنصفِ التسليمُ بعد الاطّلاع على حقيقة الشياء، ولو يشتغل^٧ بالمجادلة والمناظرة، بعد الكشف عليه أنّه كان على الباطل فحريٌّ أن لا يُلتفت إليه؛ لأنّه مؤوّلٌ إلى شقاوة الإنكار، مكبولٌ بسلاسل الإصرار.

فالفلسفيّ الذي قال بطور العقل وراء فلك الأفلاك، والحنفيّ قال بطور روح الأنسي وراء طور العقل، والصوفيّة قالوا^٨ بالروح^٩ القدسيّ وراء طور الروح الأنسيّ؛ كلّهم صدقوا

مع الرواية السابقة. انظر: Yildırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 136-37.

^٥ «قال الصغاني: موضوع باتفاق». كشف الخفاء للعجلوني، ٣٠٩/١.

^٦ شُنُوزِيّة هي مكان تواجد مسجد جنيد البغدادي في بغداد. أُسس خانكاه بجانب هذا المسجد، وقد كانت مركزاً لاجتماع الصوفية لمدة طويلة. يقال إن بعض الصوفيين الأوائل أمثال سَمُون (ت. ٢٩٨هـ/٩١١م [؟])، وروُوم (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥-٩١٦م)، وجعفر الخلدي (ت. ٣٤٨هـ/٩٥٩م) مدفونون هنا. انظر: Sistani, *Çihil Meclis*, s. 345 (من تعليقات الناشر).

^٧ ط: اشتغل.

^٨ د ط - روح الإنسي وراء طور العقل، والصوفية قالوا.

^٩ ب ح: قال الروح.

^١ ط - في شيء واحد وهو أنهم ظنوا أن ليس وراء عبادان قرية. ولأجل هذا لا يسمع معذرتهم وأيضاً غلطوا.

^٢ «إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال رب وماذا أكتب؟ قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة». سنن أبي داود، ٢/٧٩٠ (٤٧٠٢).

^٣ كشف الخفاء للعجلوني، ١/٣١١-٣١٢. «هذه الرواية ليست مذكورة ضمن المصادر المعتمدة. أشار اللكنوي إلى عدم ثبوته بهذا اللفظ، وقال الألباني بأن هذه الرواية باطلة، أما العجلوني فلم يذكر بياناً أو نقلاً لا إيجابياً ولا سلبياً بخصوص صحة الرواية. ويظهر من المعلومات المذكورة أن الرواية موضوعة».

^٤ ط - وأول ما خلق الله تعالى نوري. حُرِجت هذه الرواية

ولكن عجزوا عن إدراك كَيْفِيَّةِ إحاطتهم إِلَّا شَرْدَمَةً قَلِيلُونَ مِنَ الصَّوْفِيَّةِ أَنَّهُمْ فَطَنُوا عَلَى هَذَا السَّرِّ الْعَزِيزِ.

[ضرب مثل في إحاطة العقل بفلك الأفلاك]

وأنا أقول وألقي^١ سمعك على طريق^٢ ضرب المثل، عصمني الله عن السهو والزلل؛ فاسمع الآن سرًّا من الأسرار المستورة التي ما رقم أيدي المشاطة الغيبية على صفحة صحيفة الشهادة مثالها من قبل قط^٣. فإن كنت طالبًا لكشف الحقِّ الواحد الأحد الفرد، غير ملتفتٍ إلى تقليد الأستاذ والأب والجدِّ، فافهم إحاطة العقل بفلك الأفلاك إحاطة الرطوبة بالماء، لا إحاطة الإناء بالماء، غير إحاطة فلک الأفلاك بالأفلاك الثمانية؛ لأنَّ إحاطته إحاطة الإناء بالماء. فافهم إحاطة الروح الأنسي بالعقل إحاطة البرودة بالرطوبة، وإحاطة الروح القدسي بالروح الأنسي إحاطة ذات الماء بالرطوبة والبرودة. وفهم هذه اللطيفة مشكلًا إِلَّا على مَنْ يتجلَّى عليه الروح القدسي بأمر الله الملك العليّ. ﴿وَأَلَّهٖ مِنْ وَرَائِهِمْ مِحْيَاطٌ﴾ [البروج، ٢٠/٨٥] بكلِّ شيء، وموجدهم مِنَ اللَّاشِيءِ. ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^٤ وحياءً وسمعًا وبصرًا وكلامًا وإرادةً وقدرةً، كقوله في كتابه: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيّطٌ﴾ [فصلت، ٥٤/٤١].

وإحاطته بالأشياء مثل إحاطة تربية السلطان وعدله بالرعية غير أنَّ السلطان عاجزٌ في نفسه لجلب منفعة لنفسه ودفع مضرّة عن نفسه، وعاجزٌ في تنفيذ أمره بنفسه،^٥ وعاجزٌ في اطلاعه على أحوال رعيته من غير منهي ينهي إليه حالهم. والله قادرٌ على كلِّ من غير وزيرٍ ومشيرٍ. يبصر بالعباد، ويبصر ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في ظلمة الليلة الظلماء، عالمُ السِّرِّ والخفِيَّاتِ، مطلعٌ على السِّرِّ والعلائية، يتكلّم مع كلِّ أحدٍ بلسانهم من غير ترجمان،^٦ ويسمع دعاء جميع الخلق، لا يشغله سمعٌ عن سمعٍ، ولا شأنٌ عن شأنٍ. ومُحْيِي الجنِّ والإنسِ، ومُيْتِمِهِمْ. ويقدر على إفناء كلِّ شيءٍ من المتولّدات، وإهلاك جميع الأمتّهات. سلطنة كلِّ سلطان بحكمه، وعدل كلِّ ملكٍ من فضله، وظلم كلِّ أميرٍ من عدله. جعلهم خليفةً بين خلقه؛ لصلاح^٧ أمور عالم الشهادة بحكمته.

١ د ب ح - وألقي.

٢ ط - طريق، صح ه.

٣ في هامش ط، عنوان: "مطلب نفيس أنس جعلنا الله

صح ه.

تعالى مكشوفًا".

٧ ح: إصلاح.

٤ ﴿وَأَنَّ أَلَّهٖ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق، ١٢/٦٥].

٥ ب ح - وعاجز في تنفيذ أمره بنفسه.

٦ د - يتكلّم مع كلِّ أحدٍ بلسانهم من غير ترجمان،

من حكمته يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. سبحانه ما أعظم شأنه، وأشد جبروته،
/ وأظهر سلطانه.

[٧٣و]

[المدح على الصوفية وبيان أحوالهم]

فطوبى للصوفيّة الذين جمع الله تعالى بقدرته جميع المتفرقات المملكيّة والملكويتيّة في بدنهم، وخصّهم بنظر الأرواح السبعة المذكورة إلى شبحهم بلطفه، وقوّاهم على العبور على جميع الدرجات والدرجات الحاصلة من امتزاج عالمي الخلق والأمر، وازدواج الروح والشبح بحكمته، وشرفهم بالتجاوز عمّا سوى الحقّ والوصول إليه بإرادته، وجعلهم هادين مهديين برحمته. جذبهم أولاً من حضيض عالم الأجسام وأسفل دركاتها إلى ذروة عالم الروحانيّ وأعلى درجاتها، ثمّ اختطفهم من الدرجات العليا إلى حضرته تبارك وتعالى بعنايته الأزليّة، وخلع عليهم خلعة الاصطفاء، وأقرّ عيونهم بأنوار الصمديّة، ثمّ ردهم إلى عالم الشهادة لتربية الطالبين، وإرشاد المسترشدين،^١ لمن حُكم عليه السعادة السرمديّة. ثمّ يسّر عليهم السلوك بعد ترديدهم إلى عالم الشهادة^٢ في الطريقة العسيرة، والتجاوز عن العقبات^٣ الكؤودة حتّى دخلوا عالم الغيب إظهاراً لصفة الربوبيّة. يقبضهم طوراً ويبسطهم طوراً، ويجمعهم حيناً ويفرقهم حيناً، ويمحوهم وقتاً ويثبتهم وقتاً ابتلاءً منه وأدباً لهم، ومزيلاً لدرجاتهم، ورفعاً في مقاماتهم، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد، ١٣/٣٩].

[بيان الأمهات والمتولّدات واللطيفة في المتولّدات]

يمحو صُور^٥ المتولّدات، ما يشاء كما يشاء، ويثبت معناها، ما يشاء لمن يشاء. والمراد من معنى المتولّدات الغيب الكامل^٦ الحاصل من الغيوب المدرّجة في ذوات الأمهات المستكملة له في المتولّدات المستخرجة منها بعد تكميله في الترقّي إلى الدرجات أو تنزّله إلى الدرجات. والأمهات هي الأشياء المفروغة عنها، ولكنّها في ذواتها محتاجة إلى بارئها، غير مستغنية عنه في حركاتها وسكناتها. وسرّ ذواتها لا يُفشى؛

١ ح: المرشدين.
٢ ط - لتربية الطالبين وإرشاد المسترشدين لمن حُكم عليه السعادة السرمديّة ثمّ يسّر عليهم السلوك بعد ترديدهم إلى عالم الشهادة، صح ه.
٣ ح: العقاب.
٤ ط - حتّى دخلوا عالم الغيب إظهاراً لصفة الربوبيّة يقبضهم طوراً ويبسطهم طوراً، ويجمعهم حيناً ويفرقهم حيناً، ويمحوهم وقتاً.
٥ ط: صورة.
٦ ط - الكامل.

لأنَّه بحرٌ محيطٌ عَرِقَ أكثرُ العَوَاصِينِ فيه وهلكوا. وتَحَيَّرَ^١ فيه الباقون ونجوا؛ لأنَّ الله تعالى رَحِمَ على تَحَيَّرِهِمْ وتَسْلِيمِهِمْ أَمْرَهُمْ إلى خالِقِهِمْ، فَدَلَّهْمُ حَيْثُ عَلِمَ مِنْهُمْ صَدَقَ الِاتِّجَاءُ إِلَيْهِ مِنْ غَايَةِ اضْطِرَّارِهِمْ على مَرَادِهِمْ ذَوْقًا وَوَجْدَانًا وَشَهُودًا وَعِيَانًا. وَسَلَبَ عَنْهُمْ^٢ لِسَانَ التَّكَلُّمِ بِذَلِكَ السَّرِّ كَشْفًا وَبَيَانًا. وَلِهَذَا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَبِّهِ مَقَامَ التَّحَيَّرِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ زِدْنِي فِيكَ تَحَيَّرًا».^٣ وَمَا أَحْسَنَ مَا قَالَهُ الشَّيْلِيُّ: «قَدْ تَحَيَّرْتَ فِيكَ خَذَ بِيَدِي، يَا دَلِيلًا لِمَنْ تَحَيَّرَ فِيكَ».^٤ فَالْمَتَوَلَّدَاتُ فَاِنْيَاتُ، وَالْأَمْتَهَاتُ هَالِكَاتُ، وَالْمَتَوَلَّدَاتُ الْمُسْتَخْرَجَةُ مِنْهَا بَاقِيَاتُ، إِمَّا مَتَنَعَمَاتُ وَإِمَّا مَتَأَلَّمَاتُ، كَمَا ذَكَرْنَا فِي الطَّبَقَاتِ الثَّلَاثِ.

وَلَا يَكْمُلُ اللَّطِيفَةُ فِي الْمَتَوَلَّدَاتِ إِلَّا بَعْدَ عُبُورِهَا عَلَى ثَمَانِيَةِ وَعِشْرِينَ مَرْتَبَةً؛ مَرَاتِبِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ. فِإِذَا عَبَرَتْ عَلَى هَذِهِ الْمَرَاتِبِ الْمَذْكُورَةِ، تَصِيرُ لَطِيفَةً نَاطِقَةً. وَالْحُرُوفُ الثَّمَانِيَةُ وَالْعِشْرُونَ / الَّتِي بِهَا يَتِمُّ أَمْرُ النُّطْقِ يَحْصُلُ لَهَا فِي عُبُورِهَا أَعْلَى الْمَرَاتِبِ الْمَذْكُورَةِ. [٧٣ظ] وَفِي هَذَا الْمَقَامِ تَطَّلَعُ عَلَى الْحَقَائِقِ الَّتِي أَدْرَجَهَا اللهُ تَعَالَى فِي ضَمَنِ^٦ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْحُرُوفِ؛ مِنْ جَوْهَرِ الْحَرْفِ^٧ وَسَوَادِهِ وَبِيَاضِهِ وَشَكْلِهِ وَاجْتِمَاعِهِ وَافْتِرَاقِهِ وَنُقْطَاتِهِ وَمَخَارِجِهِ. ثُمَّ تَطَّلَعُ عَلَى الْحُرُوفِ الْقَلْبِيَّةِ^٨ وَالنَّقْطَةِ الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي هِيَ قَالِبُ الْأَسْمِ الْأَعْظَمِ. فَالْمَرَاتِبُ اثْنَا عَشَرَ مِنْهَا فِي الْمَعْدِنِ، وَعُبُورُهَا عَلَى الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ الْمُسْتَكْنَةِ فِي الْمَعْدِنِ، وَثَلَاثَةٌ فِي عُبُورِهَا عَلَى الرُّوحِ النَّبَاتِيِّ،^٩ وَثَلَاثَةٌ فِي عُبُورِهَا عَلَى الرُّوحِ الْحَيَوَانِيِّ، وَثَلَاثَةٌ فِي عُبُورِهَا عَلَى الرُّوحِ الْأَنْسِيِّ، وَثَلَاثَةٌ فِي عُبُورِهَا عَلَى الرُّوحِ الْمَلَكِيِّ، وَثَلَاثَةٌ فِي عُبُورِهَا عَلَى الرُّوحِ الْأَنْسِيِّ، وَمَرْتَبَةٌ وَاحِدَةٌ مَنُوطَةٌ بِإِذْنِ اللهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَأْمُرَ بِنُقْطَتِهَا. وَفِي هَذَا الْمَقَامِ أَنْطَقَهَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ.^{١٠} فَهَذِهِ اللَّطِيفَةُ الْغَيْبِيَّةُ الْمُسْتَكْنَةُ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ النَّاطِقَةُ بِقُوَّتِهَا الْحَاصِلَةُ فِي سَفَرِهَا فِي عَالَمِ الْآفَاقِ وَالْأَنْفَسِ، الرَّاجِعَةُ إِلَى رَبِّهَا بَاقِيَةً، إِمَّا مَتَنَعَمَةً وَإِمَّا مَتَأَلَّمَةً. وَهَذِهِ اللَّطِيفَةُ ثَابِتَةٌ لِكُلِّ شَخْصٍ يَنْظُرُ إِلَيْهَا الرُّوحُ الْأَنْسِيُّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ غَيْرِ اللَّطِيفَةِ الْمَقْصُودَةِ مِنَ الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ الَّتِي حَصَلَتْ بِنُطْقِ الرُّوحِ الْقُدْسِيِّ

١ جميع النسخ: تحيروا. ٥ ح: هذا.
 ٢ ط: عن. ٦ ط - ضمن.
 ٣ "لم نجد في أي مجموعة من مجموعات الحديث، ٧ ط: الحروف.
 وهو غير موجود أيضا ضمن المؤلفات التي جمعت ٨ د ط: القلبي.
 الأحاديث الموضوعية وأقوال العامة المشهورة. وبهذا ٩ ح: كتب مكررا بالخطأ.
 يظهر أن القول هو لأحد الصوفيين". Uysal, Tasavvuf. ١٠ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفاطر، ٢١/٤١].
 Kültüründe Hadis, s. 384-86.
 ٤ التعرف لكلا باذي، ص ١٢٧.

إلى البدن المشرف بنظر الروح الأنسي، المزين بالأوصاف الحميدة، المكرم بالأخلاق الزكية؛ لأنها لا تثبت إلا للأنبياء وخواص الأولياء عليهم السلام. وسيجيء شرطها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

فاللطفة المتعممة هي التي اجتهد صاحبها في تنقيتها وتربيتها وتجليتها وتصفيتها؛ لأننا شاهدنا كثيراً أنّ الكبير يُفسد دماغ هذه اللطفة الحاصلة من البدن المستعد لقبول نظر الروح الأنسي إليه، والغضب يشوّش عقلها، والحسد يحرق إيمانها، والحقْد يُسقم قلبها، والحرص يأكل كبدها، والبخل يُسود وجهها، والشهوة تورث الآلام في جميع بدنها، والكذب يُبمر الكلالة في لسانها حتى يجعلها بكماء،^٢ واستماع الغيبة والمناهي بطيبة القلب غير مكره يورث الصم في سمعها، والنظر إلى ما ليس لها فيه حق يورث العمى في بصرها، والرياء يُحيط جميع أعمالها. وهذا شيء شاهدناه مراراً وعلمنا في الغيب دواءها، ثم داويناها فصارت صحيحة. وسيأتي شرح دوائها في آخر الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

واللطفة المتألّمة هي التي غفل عنها صاحبها حتى سود وجهها غبار الحدث ودخان الهوى الحاصلة من كُدورة^٣ دار الفناء.

فيا أيها الطالب / تنعم الباقي في درجات الجنان، الهارب من الألم الدائم وشرب [٧٤و] الحميم في دركات النيران، ينبغي أن تشتغل بتصقيل مرآتك ولا تغفل عنها لكيلا تُكدرها الصفات الذميمة والخصال الرديّة، وتجتهد في الاتصاف بالأوصاف الحميدة، والأخلاق الكريمة. ولا يمكن هذا إلا بإرشاد أستاذ كامل واصل^٤ مسلسل إرشاده إلى خاتم الأنبياء وسيد الأولياء محمد المصطفى^٥ صلى الله تعالى عليه وسلّم وآله وأصحابه المُجتبي^٦ كما يأتي شرحه في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

فاللطائف الغيبية المستكمالات في عالم الشهادة هي^٧ خلفاء الله في أرض الأنفس. ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِنَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ﴾ [الأنعام، ١٦٥/٦] لِمَن غفل عن تصقيل المرآت وتجليتها. ﴿وَأَنَّهُ لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام، ١٦٥/٦] على من اجتهد في تصفيتها وتركيتها.

٥ د ط: إلى النبي الأمي العربي.

٦ د ط - المجتبي.

٧ جميع النسخ: هم.

١ ح: يحرق.

٢ جميع النسخ: أبكم.

٣ ط: كدورات.

٤ ط - واصل.

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الْمَغْفُورِينَ الْمَرْحُومِينَ،^١ وَاشْغَلْنِي بِتَصْقِيلِ الْمَرَاتِ، وَقَوِّنِي عَلَى نَفْيِ الْكِدُّورَاتِ الْحَاصِلَةِ مِنْ عَالَمِ الْحَدَثِ عَنْ وَجْهِهَا، وَوَفَّقْنِي عَلَى التَّوَجُّهِ إِلَيْكَ عَلَى وَفْقِ مَتَابَعَةِ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ، وَخَلَقِهِ اللَّطِيفِ خَلَقَ مُحَمَّدَ الْأَمِينِ^٢ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ الْمُتَّقِينَ، وَأَصْحَابِهِ الْمُهْتَدِينَ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

الفصل الثالث:

في اللطيفة الأنائية، وبيانها على طريق ضرب المثل، مستعيذاً بالله من الخطأ والخطل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي اصطفى الإنسان من بين الموجودات^٣ بحكمته، وعلمه الأسماء كلها بسعة جوده ورحمته، وأودع دَرَّةَ الأنائية في صدف ناسوتيته، وجعل مسجود الملائكة بشرفه خلافةً عن لاهوتيته. والصلاة على الدرة المقصودة من إيجاده المكوّنات^٤ التي وجدها يتيمةً فأواها^٥ في تاج محبوبيته، وهو سيدنا محمد المبعوث إلى كافة برئته، وعلى آله وصحبه وجميع أئمة.

[بيان اللطيفة الأنائية]

أما بعد حمد الله والصلاة على رسول الله فاعلم يا طالب الأنائية أنّ منبع الأشياء ذاتٌ واحدٌ. والينابيع صفاته، والجداول آياته، والبحر غيبه، والزبد شهادته. والسُرُّ في نبعان الماء من ينابيع الصفات، وإرساله في جداول آياته، وجمعه في بحر غيبه، وغلbian بحر الآفاق ليخرج عنه زيد الشهادة، واغتراف الزبد منه الماء، وإخراجه وإعادته إليه حصول الدرة اليتيمية المنظورة إليها بنظر الحلوة المرّاة في زيد الشهادة التي اغترفها زيد من بحر الغيب وربّاه في عالم الشهادة حتى صارت حلوة فأمرطها ووقعت في صدف القلب المستكّن في غيب الأنفس.

[٧٤ظ] واعلم أنّ الدرر العُزْر واللالِي والعنبر والأشجار والأزهار والأنوار، وكلّ شيء / من المتولّدات حتى الأحجار، وكلّ مفردة من مفردات الأمّهات علويّة وسفليّة كالوجود

١ ط: من المرحومين المغفورين.
٢ ح ب - الأمين.
٣ ح ب - من بين الموجودات.
٤ إشارة إلى قوله: «لولاك لولاك ما خلقت الأفلاك». قال الصغاني: موضوع، وأقول [القائل: العجلوني]
٥ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى، ٦/٩٣].
لكن معناه صحيح وإن لم يكن حديثاً. انظر: كشف الخفاء للعجلوني، ٢/٢٣٢.

والحياة والنور والنار والهواء والماء والتراب، ظهرت على طفيلية هذه الدرة اليتيمة المصطفوية^١ العظيمة القدر عند ربّ الأرباب. وهي لطيفة أنائية محمد سيّد الأحاب صلى الله عليه وعلى آله والأصحاب، فحريّ أن يقال له: «لولاك لَمَا خلقت الأفلاك»^٢. ولطيفة أنائية الإنسان طفيلٍ للطفة أنائية إنسانية، وكمال هذه اللطيفة منوطة بتجليّ روح القدس عليها.

واعلم أنّ الكمال كمالان: كمالٌ يورث البقاء، إمّا متنعمًا وإمّا متألمًا كما شرحناه في الفصل الثاني السابق^٣. وكمالٌ يورث البقاء المقدّس عن التدنّس بشيءٍ يوجب الألم؛ لأنّها ناظرةٌ إلى وجه الله^٤ متنعمّةٌ بمشاهدته متوجهةٌ إليه بكلّيتها، متنزهةٌ من أن يكدر وجهها غبارُ عالم الحدث. ولا يحصل هذا الكمال إلا بعد تجلّي الروح القدس على اللطيفة الإنسانية المستكملة المرتّاة في بستان شريعة الملة الحنيفية.

ولا يمكن تجلّي الروح القدس إلا بعد العبور عن جميع الأطوار والدخول في الطور الخفيّ. والدخول فيه مستحيلٌ إلا بإجازة النبيّ العربيّ. وإجازته غير حاصلةٍ إلا لمن اقتفى أثره واتبع سنّته، وصدّق أئمّته الخلفاء الراشدين من بعده، وأحبّ آله وأصحابه، وما يكفّر أمّته، ونفى قلبه عن محبّة الدنيا، وسرّه عن السرور بزنيّتها، وروحه عن الترويح بنسيئها إلا ما لا بدّ عنها حفظًا للقوة على الطاعة، ودفع^٥ المانع له عن العبادة.

فقصّ أيّها الطالب لهذه الدرة التي وصفتها من قبل بإجازة النبيّ عليه السلام على محافظة الشرائط التي ذكرتها في بحر غيبك حتّى تصل إلى صدف قلبك وتخرج منها الدرة المودعة المرتّاة.

[بيان القلب والنفس]

واعلم أنّ بدنك زبدٌ بحرٍ غيب الآفاق، والصدفة المودعة فيها الدرة صدف قلبك المستكنّ في بحر غيب الأنفس، والدرة لطيفة أنائيتك، وتيقن أنّ بدنك عالمٌ صغيرٌ في جنب عالم الشهادة والغيب الآفاقي، وأما حقيقتك أكبر من عالم الشهادة والغيب الآفاقي بحيث لو ألقي فيها ألف ألف عالم كالشهادة والغيب الآفاقي، لوسعها مثل كرةٍ ملقاةٍ بين الأرض،

٤ ط: إلى وجهه تعالى.

٥ ط: دفعا.

١ د ب ط: المصطفية.

٢ مضى تخريجه قبل قليل.

٣ ط: كما شرحناه فيما سبق.

بل كذرةٍ وأصغر من ذرةٍ؛ لأنَّ الذرةَ إذا طُرحت أخذت مكاناً لا يسع فيه غيرها. وحققتك لو ألقى فيها ألف ألف عالم، لا يقدر أن يأخذ مكاناً لا يسع فيه غيره. أما تسمع قول النبي عليه السلام خيراً عن الملك العلام «لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»^١.

[٧٥و]

ولا تحسب أن هذا القلب ثابت لكل إنسان؛^٢ لأنَّ حصوله منوطٌ / باختلاط جميع المفردات العلوية والسفلية كما شرحناه في الوارد المسمّى بجواهر الأسرار.^٣ فاستمع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق، ٣٧/٥٠]، يعني لا ينفع النصيحة لمن عزل عن القلب مثل الكفار والمنافقين. ولا تحسب أن المضغة الصنوبرية المودعة في جانب الأيسر من بدنك هي القلب الحقيقي. ألا تسمع أن الله كيف أثبت لهم هذا القلب الذي به يتم صلاح البدن ونفى عنهم حقيقة القلب الذي هو صدف الدرّة اليتيمية في قلوبهم حيث قال:^٤ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف، ١٧٩/٧].

وللصدف وجهان: وجهٌ ملصق بتراب الطبيعة، وهو النفس،^٥ ووجهٌ إلى الدرّة وهو القلب. فإذا كان الصدف خالياً عن الدرّة يكون نفساً. وفي هذا المقام يُكشف صفاء أصداف المرتاضين من أهل الباطن، وكثرة حسرتهم وقت انكسار الصدف على خلوة من الدرّ. ويُكشف أيضاً تفاوت درجات المسلمين والمؤمنين والمحسنين وقت إخراج الصدف وانكساره وإطلاع كلِّ أحدٍ على ما في صدفه بحسب استعداده من الدرر^٦ واللالي.

والله تعالى سمّى هذا الصدف بيتاً، وأوحى إلى موسى عليه السلام وقال: «إني خلقت بيتاً في بني آدم وسميته قلباً؛ أرضها معرفة، سماؤها إيمان، شمسها شوق، قمرها محبة، نجومها خطرات، جبالها يقين، ترابها همة، رعداها خوف، برقعها رجاء، غمامها تفضّل، مطرها رحمة، أشجارها طاعة، أوراقها وفاء، ثمرها حكمة، نهرها علم، نهارها فراسة، ليلها سكينّة. لها أربعة أركان: ركنٌ من المؤانسة، وركنٌ من اليقين، وركنٌ من التوكل،

^١ د ب ح + الوداع. | قال العراقي في تخريجه: «لم أر له أصلاً» انظر: كشف الخفاء للعجلوني، ٢/٢٧٣-٢٧٤.

^٢ في هامش ط، عنوان: «قلب».

^٣ لهذه الرسالة نسختان: نسخة في مكتبة با يزيد

^٤ د ب ح - حيث قال.

^٥ في هامش ط، عنوان: «نفس».

^٦ ط: الدر. ٩٤ظ-٩٥ظ، والنسخة الثانية في مكتبة صراي بوسنا

وركنٌ مِنَ الرحمة. لها أربعة أبواب: بابٌ مِنَ العلم، وبابٌ مِنَ الصبر، وبابٌ مِنَ الرضاء، وبابٌ مِنَ الشكر»^١. ثُمَّ أمر الريح مِنَ الكرامة حتّى كُنت ذلك البيت مِنَ الشكِّ والشرك والنفاق. ثُمَّ أمر الرعد مِنَ التفضّل حتّى حمل ماءً مِنَ بحر العطاء فمطر البيت. ثُمَّ أنبت في ذلك البيت مِنَ الرياحين مثل التسييح والتهليل والتمجيد. ثُمَّ ودع سريراً مِنَ الوحدانية في ذلك البيت وبسط بساطاً، وعلّق فيه قنديلاً حتّى تسرّج بنوره^٢ قلوبهم. «فلا تطلع على ذلك البيت أحدٌ غيري»^٣.

واعلم أيّها العاجز القاعد خلف جدار إدبارك المختلّ بناؤه، أنّ هذا البيت يسع بنظر الله تعالى إليه. وكُلّما يزداد حسنه يزداد نظره. وكُلّما يزداد نظره يزداد حسنه وسعته إلى ما لا يتناهى.

واعلم أنّ له نظرين: نظراً جماليّاً وهو يورث الأنس، ونظراً جلاييّاً وهو يورث الهيبة، كما شرحناه في الوارد المسّمى بكشف سرّ التجلي^٥.

واعلم أنّ شهادتنا حصلت مِنَ شهادة الآفاق / وغييها. وأمّا غيبنا الكامن المتجلّى [٧٥ظ] عليه روح القدس^٦ فقد حصل مِنَ امتزاج المفردات العلويّة والسفليّة بأمرها. وفي غيب الأنفس ظهر غيبٌ كما سمعت وصفه ليس في غيب الآفاق مثله. وهذا البيت يسّمى قلباً ويكنى صدقاً. فلا مشاحة في العبارات وإن كانت مختلفة، بعد علمنا بالمراد منها حقيقة واحدة.

[اللطيفة الأنائيّة المستحقّة للمرآيّة]

واسمع سرّاً عجيباً غريباً، وهو أنّ الله تعالى وهب بجوده لهذه اللطيفة الأنائيّة المستحقّة للمرآيّة وجدان لذة النظر، وذوق منظوريّتها له. فهي الناظرة له من حيث إنّما تنظر مِنَ عكس جمال الناظر الحاصل في مرآتها، وتنعم مِنَ مشاهدة وجهه الكريم. وهي المنظور؛ لأنّها مرآة الناظر فيها. وهي المرادة من إظهار الغيب والشهادة،

١ أفندي، رقم ٢٠٧٧، ورقة ٧٠-٧١، ومن المحتمل

١ لم نقف على مصدره.

٢ أن يكون عنوانها كشف سرّ التجلي والتجليات

٢ ح: بنور.

٣ كما ذكر J. Elias. انظر: Elias, *The Throne Carrier*

٣ لم نقف على مصدره.

of God, s. 197-98.

٤ ط: هو.

٥ توجد رسالة بدون اسم في المكتبة السلিমانيّة جار الله ٦ ط: الروح القدس.

وإيجاد الأمهات، وإيجاد المتولّدات؛ لأنّها صالحه للمرآتيّة، مستحقّة للمنظوريّة؛ ليتجلّى عليها الحقّ سبحانه وتعالى بذاته وصفاته، ويُرى فيها مشاهدة جماله وجلاله.

أما سمعت ما قال في جواب داود عليه السلام حين سأله؛ «لماذا خلقت الخلق يا ربّ؟» قال: «كنتُ كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف». ^١ ولا تحسب أنّه خلق في جميع الخلق صدقًا، ولا في كلّ صدقٍ درّة، ولا في كلّ درّة استعدادًا للمرآتيّة، ولا كلّ مرآة تستحقّ لينظر السلطان إليها، ولا كلّ مرآة مستحقّة للنظر إليها أبدًا. والمرآة المستحقّة لأن ينظر إليها أبدًا مرآة النبي العربي الهاشمي الأمي صلى الله عليه وسلّم وعلى آله وصحبه وسلّم. ولأجل هذا السرّ خُتمت عليه النبوة، وشُرف الأولياء الذين اتّبعوه مشاهدة حُرّموا عنها الأقدمون.

فإن كنت طالبًا لهذه المرآة، مشتاقًا إلى المشاهدة، فاتّبعه وأقم مرآتك محاذية لقلب النبي عليه الصلاة والسلام بالمحبّة التامة والإرادة ^٢ الكاملة، غير ملتفتٍ يمينًا ويسرة ^٣ حتى ينطبع عكس صورة الجمال الناظر إليها من مرآة قلبك، فتراه عيانًا، وتجد من مشاهدة ذلك الجمال لذة تُشغلك عن جميع لذات الدنيا ونعيم العقبى. فيقدر مواظبتك على ذكر الله تعالى على وفق متابعة المصطفى يزيد صفاء ^٤ مرآتك. وبقدر صفائها تزيد مشاهدته حسن الجمال المنطبع فيها. وبقدر مشاهدتك حسنه يزيد شوقك إليه دائمًا أبدًا. ولا ينتهي هذا السير في الأولى والأخرى.

واعلم ^٥ أنّ في بداية هذا التجلّي يظهر علامات القيامة؛ كانشقاق السماء، وتكوير الشمس، وانتشار الكواكب، وانكدار النجوم، وتسير الجبال، وتبدّل الأرض، وكثرة السواعق والزلازل والبروق، ونفخ الصور... ولا يمكن تحمّل هذه الواردات إلّا بقوة مستفادٍ من نور النبوة بواسطة نور ولاية الولي.

[٧٦و]

فإذا تجلّى على اللطيفة يُخشى عليها قوله: «سبحاني ما أعظم شأنى»، و«أنا الحقّ» وأمثاله إنّ لم يكن محفوظًا. وإن كان محفوظًا يكون قولها: «سبحانه ما أعظم شأنه»

^١ «كنتُ كنزًا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقًا، فرعفتهم بي فرعفتني». قال ابن تيمية: «ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف» وتبعه الزركشي والسيوطي وغيرهم. وقال القاري: «لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥١/٥٦]، ط - واعلم.

أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي الله عنه.

انظر: كشف الحفاء للعجلوني، ١٩١/٢.

^٢ ح: الإرادة.

^٣ ط: ولا يسرة.

^٤ ح: صفات.

^٥ ط - واعلم.

عوضًا عن^١ «سبحاني ما أعظم شأنني». ويكون قوله: «أنا عبده صدقًا وهو ربي حقًا» بدلًا عن قولها: «أنا الحق». وأوضح ما قاله الشيخ يوسف الهمداني فُدس سرّه: «لو عرف المنصور حقَّ نظره لكان قوله: "أنا التراب" عوضًا عن قوله: "أنا الحق"».

فبعد هذا يخلع عليها خلعة الولاية في الغيب والشهادة بيد شيخها المرشد ويأمرها في الغيب بإلهامٍ من ربّها^٢ وفي الشهادة على لسان شيخها بدعوة الخلق على وفق سنّة النبي العربيّ عليه السلام ويكون خليفة الله ووارث نبيّه^٣ بين خلقه. فبعد ذلك يكون عبادته مراقبة المرأة لكيلاً^٤ يقع على وجهها غبارُ الهوى، وإقامتها محاذيةً لمرأة النبي المصطفى، ودعوة الخلق إلى الصراط المستقيم المسلوك بهداية النبي وإرشاد الوليّ. فينبغي أن تتأدّب مع الحق بحسب أدب النبي، وتتخلّق بخُلُق الله الملك العليّ.

اللَّهُمَّ اجعلي من المؤدّبين نفسه بين يديك، المهذّبين بين خلقه بتوفيقك إليك، داعيًا إليك، وارزقني حلاوة أنسك، وأنسني مع ذكرك، ولا تكدر مرآتي بمحبّة الدنيا والاشتغال بزینتها على وفق متابعة الهوى، ووقفنا على إقامة المرأة محاذيةً لمرأة النبي المصطفى عليه السلام وعلى من اقتفى أثره بالصدق والصفاء، وقونا على نفي الكدورات الحاصلة من حدث عالم الفناء بأفضل الذكر وهو لا إله إلا الله^٥ عن وجه مرآتنا، وإثبات الصفاء^٦ فيها بحضور تامّ وتوجّه كامل عند الذكر صورةً ومعنى بصوت خفيّ وقوّة وقية محفوظة عن اللوث بالتصنّع والرياء، واحرسنا عن مخالفة الشيخ الهادي إلى سبيل المصطفى، ورضه عنّا. والحمد لله أولاً وآخراً حمداً كثيراً.

الفصل الرابع:

في استكشاف طريق الحقّ من بين الطرق، والاطّلاع على الطريقة الناجية بين الفرق

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا^٧ إلى الملة الحنيفيّة السمحة السهلة النقيّة، وأرشدنا إلى مذهب أهل السنّة والجماعة بعنايته الأزليّة، ووقفنا على السلوك في طريقة المصطفويّة^٨

١ د ب ح - عن.
٢ ط: من أمر ربها.
٣ ح - نبيه.
٤ ح: كيلاً.
٥ ط: اغبار.
٦ إشارة إلى قوله عليه السلام: «أفضل الذكر لا إله^٩ جميع النسخ: المصطفية.
٧ ط: صفات.
٨ د - هدانا.
٩ إله، وأفضل الدعاء الحمد لله». سنن الترمذي، ٨٧٠-٨٦٩/٢ (٣٧١١)؛ سنن ابن ماجه، ص ٣٤٤-٣٤٥ (٣٩٣٢).

الرضيَّة العليَّة المنسوبة إلى الصوفيَّة، وأدخلنا في بساطين الحنيفة على السرر السرمديَّة^١ وأقرَّ عيوننا بأنوار الصمديَّة. والصلاة على حبيبه محمَّد خير البريَّة، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسانٍ في كلِّ غدوةٍ وعشيَّةٍ.

[٧٦ظ] / اعلم أيتها السائر الحائر في طلب الحقِّ الباطن الظاهر الأوَّل الآخر^٢ أنّ الطرق كلّها إليه مسدودةٌ إلَّا طريق النبيِّ العربيِّ الشاكر الصابر. ولا تحسب قولي هذا بالتقليد، إلَّا في بداية أمرٍ وعُنفوانٍ طلبيٍّ ولجئٍ في ميادين معتقدات المؤمن والمشرِك والكافر ولوجِ الشجاع القويِّ الماهر، لا ولوجِ الجبان الضعيف الناظر الواقف على جانب الميدان، الخائف عن حملان الفارس القادر. وسمع قصتي^٣ في حال طفوليَّة إلى حال كهولتي وأنا اليوم في استكمال الأربعين من عمري^٤ لأقصَّ عليك ما جرى عليَّ في جميع عمري^٥ ليثبت به فؤادك في سلوك هذه الطريقة الصعبة العقبة الشاقَّة على النفس التجاوز عن ورطاتها إن شاء الله تعالى.^٦

[حياة السمناني]

إني^٧ لَمَّا بلغت أربع سنين وأربعة أشهر وأربعة أيَّام، أجلسني والدي شكر الله مساعيه في المكتب وحضرتي الأدباء والفضلاء، منهم السيِّد المعظَّم والإمام المكرَّم صدر الدين أخفش الثاني، ومصنفاته دالَّة على أنَّه في علمه وفضله^٨ فريد دهره ووحيد عصره أطال الله بقاءه^٩. وبقيت في خدمته عشرة سنين وثمانية أشهر. فبعد ذلك سافرت إلى خدمة السلطان أرغون بن أباقا، وهو ساكنٌ في خراسان. وكان عمِّي رحمه الله وزيره في ذلك الزمان. فقرَّبني إلى خدمته حتَّى صرت محسوبًا لأركان دولته. وخدمته خدمة العشاق؛ لأنَّه مع كونه سلطانًا كان مِمَّن يُضرب بجماله المثل في الآفاق. وبقيت في خدمته ثمانية سنين كالواله المستهتر بمعشوقه، الغافل عن غيره. وهو عابد الصنم وأنا كنت عابده بحيث لا يكون لي فراغة ركعتين من الصلوات وغيرها من العبادات.

١ ب ح - وأدخلنا في بساطين الحنيفة على السرر

السرمديَّة. ٥ ب ح - في جميع عمري.

٢ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ ٦ ب ح - إن شاء الله تعالى.

٧ ط: اعلم أفي. [الحديد، ٣/٥٧].

٣ في هامش ح، عنوان: "منقبة المؤلف قدس سره". ٨ ب ح - ومصنفاته دالَّة على أنه في علمه وفضله.

٤ ب ح - في حال طفوليَّة إلى حال كهولتي وأنا اليوم ٩ ب ح - أطال الله بقاءه.

فلما بلغت أربعة وعشرين سنة، تبهني الله من سنة الغفلة ورزقني قريناً صالحاً، ورفيقاً ناصحاً وهو الأخ الأكرم، والإمام المكرّم، فحول علماء العالم شرف الملة^١ والدين حسن بن عبد الله القرواني^٢ بلغه الله أقصى الأمان،^٣ فاغتنمت صحبتته، فاشتغلت بالصلاة، وألزمت نفسي أن أقضي الصلوات التي فاتت عني،^٤ وتبت عن الشرب والملاهي، وكثيراً من المناهي. وكلّ يوم زاد نشاطي في الطاعة، وسأمتي عن ملازمة السلطان والخدمة حتى دخلت في خمسة وعشرين استبشمت^٥ نفسي عن ملاذ الدنيا ومتابعة الهوى بحيث كانت تحبس في بيتها أسبوعاً وأسبوعين ولا تمشي إلى خدمة السلطان متعلّلة بمرضٍ أو علة، وتقضي كلّ يوم صلاة اثني عشر يوماً، وتحفظ كلام الله تعالى، وتطالع الكتب، ولا يقدر أحدٌ أن يُخرجها من بيتها حتى حدث لها مرضٌ عظيمٌ عجز عن دوائها أطباء السلطان.^٦ واستأذنت السلطان في تبريز بأن أرجع إلى بلدي، أعني^٧ سمنان حتى أداوي نفسي ثم أرجع إلى خدمته،^٨ فأذن لي. فخرجت^٩ من تبريز عازماً إلى سمنان مشتغلاً بطاعة ملك المنان.^{١٠}

[اجتهاده في سبيل كشف الطريق المستقيم]

[٧٧و] فلما دخلت / سمنان،^{١١} وكان الشهر شهر رمضان، خلعت القبا وقلعت القلنسوة، ولبست الفرجي والعمامة، لباس أهل الصلاح. فقلت في نفسي لا بد لي أن أستكشف من الطرق والمذاهب، وأطلع إلى اعتقاد كلّ فريق حتى أسلك الطريق بالتحقيق غير مقلد ليطمئن قلبي.^{١٢} ففتشت بقدر^{١٣} إمكاني مع قلة أعواني وتعتت إخواني وفساد زماني. كما قال الشاعر: «إذا عظم المطلوب قلّ المساعد».^{١٤} فاجتهدت بتوفيق الله تعالى

- ١ ب ح - الملة.
 ٢ "لا يذكر السمناني اسم هذا الشخص في موضع آخر، ولا يعرف عنه أكثر من هذا. انتسب الإسفراييني وهو شاب بالشيخ عبد الله، أحد مريدي رشيد الدين الطوسي. ويحتمل أن يكون شرف الدين ابن الشيخ عبد الله هذا". Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 20.
 ٣ ب ح - بلغه الله أقصى الأمان.
 ٤ د: أن أقضي كل يوم صلاة يوم تام؛ ط: أن أقضي كل يوم ما فات عني.
 ٥ د ط: يرداد.
 ٦ في هامش د: "بشم: يزار بود". التقرز والنفرة.
 ٧ ب ح - وتقضي كل يوم صلاة اثني عشر يوماً،
 ٨ ب ح - خلعت القبا وقلعت القلنسوة، ولبست الفرجي والعمامة، لباس أهل الصلاح. فقلت في نفسي لا بد لي أن أستكشف من الطرق والمذاهب، وأطلع إلى اعتقاد كلّ فريق حتى أسلك الطريق بالتحقيق غير مقلد ليطمئن قلبي.
 ٩ ففتشت بقدر إمكاني مع قلة أعواني وتعتت إخواني وفساد زماني.
 ١٠ كما قال الشاعر: «إذا عظم المطلوب قلّ المساعد».
 ١١ فلما دخلت / سمنان، وكان الشهر شهر رمضان، خلعت القبا وقلعت القلنسوة، ولبست الفرجي والعمامة، لباس أهل الصلاح. فقلت في نفسي لا بد لي أن أستكشف من الطرق والمذاهب، وأطلع إلى اعتقاد كلّ فريق حتى أسلك الطريق بالتحقيق غير مقلد ليطمئن قلبي.
 ١٢ ففتشت بقدر إمكاني مع قلة أعواني وتعتت إخواني وفساد زماني.
 ١٣ ففتشت بقدر إمكاني مع قلة أعواني وتعتت إخواني وفساد زماني.
 ١٤ كما قال الشاعر: «إذا عظم المطلوب قلّ المساعد».

حتَّى أَطَّلَعْتُ عَلَى أَصُولِ مَعْتَقِدَاتِ حُكَمَاءِ الْهِنْدِ وَالرُّومِ وَالتُّرْكِ وَالْفِرْسِ وَالْعَرَبِ. فَوَجَدْتُهُمْ مُخْتَلِفِينَ مُتَفَرِّقِينَ مَعَ كَوْنِهِمْ مُتَّفِقِينَ عَلَى أَنْ لَا بَدَّ لِلْإِنْسَانِ فِي تَكْمِيلِهِ وَصَلَاحِ عَيْشِهِ فِي دُنْيَاهُ وَدِينِهِ عَنِ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءٍ؛ وَهِيَ السِّيَاسَةُ وَالتَّطَهَّارُ وَالعِبَادَةُ غَيْرَ الدَّهْرِيَّةِ وَالإِبَاحِيَّةِ. فَإِنَّ الدَّهْرِيَّ خَالَفَهُمْ فِي العِبَادَةِ، وَالإِبَاحِيَّ أَنْكَرَهُمْ فِي السِّيَاسَةِ، لَا يَأْمُرُ وَلَا يَنْهَى^١ وَلَا يَقُولُ بِالعِبَادَةِ إِلَّا رِسْمًا لِلْبَلَدِ وَحِفْظًا لِلْأَهْلِ وَالمَالِ^٢ وَالْوَلَدِ، وَهؤُلاءِ أَشَقَى الأَشْقِيَاءِ. أَمَّا الدَّهْرِيَّةُ فَقَدْ قَلَّتْ فِي زَمَانِنَا دَعْوَتُهُمْ. وَأَمَّا الإِبَاحِيَّةُ فَشَتَّ دَعْوَتُهُمْ وَكَثُرَتْ فِرْقَتُهُمْ. وَأَبَيَّنَ لَكَ فِرْقَتَهُمْ حَتَّى تَحْذَرَ عَنْ صَحْبَتِهِمْ وَلَا تَدْخُلَ فِي شَبِكَتِهِمْ.

[بيان فرق الدهرية]

فَاعْلَمْ أَشْرَهُمُ الحَشِيشِيَّةَ، وَالقَلَنْدَرِيَّةَ المَحْدَثَةَ المَنْسُوبَةَ إِلَى السَّوْجِيَّةِ، وَالبَابِيَّةَ الخَارِجِيَّةَ فِي أَرَاانِ وَالدَّرِيَا وَبَادِيَةِ المَنْشَأَةِ مِنْ مَانَ بَرَرَانَ. وَالمَنْصُورِيَّةَ^٣ المَنْتَسِبَةَ إِلَى الحَلَّاجِ، وَهُوَ غَيْرُ رَاضٍ عَنْهُمْ فِي الدَّارِينَ، بَرِيءٌ عَنْ مَعْتَقِدِهِمُ المَلُوثَ بِالرَيْنِ، وَالمَحْمُودَةَ الفُضْلِيَّةَ، وَالعُضُولِيَّةَ، وَالعَبُوسِيَّةَ السُّتْرِيَّةَ^٤ وَالحَيْدَرِيَّةَ وَبَعْضَ المَوْلَهَةِ إِلَى السَّيْدِي أَحْمَدِيَّةَ، وَابْنَ الأَعْرَابِيَّةَ، وَبَعْضَ المَغَارِبَةَ كَابْنَ هُودِ وَأَصْحَابِهِ^٥. وَالنَّصِيرِيَّةَ، وَهُمْ قَوْمٌ نَشَأُوا فِي زَمَانِنَا مِنْ الشَّامِ وَمَا وَصَلَتْ دَعْوَتُهُمْ إِلَى بِلَادِنَا بَعْدَ، وَلَا تَصِلُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى قَطُّ^٦. وَهُمْ قَوْمٌ كَثِيرُ الطَّاعَةِ وَالتَّطَهَّارَةِ. مَعْتَقِدُهُمْ فِي الأَصُولِ مَعْتَقِدَ النُّسُطُورِيَّةِ مِنَ النُّصْرَانِيَّةِ^٧. وَفِي فُرُوعِ العِبَادَاتِ مَعْتَقِدُهُمْ مَعْتَقِدَ المَلَّةِ الحَنِيفِيَّةِ. وَهُمْ يَقُولُونَ فِي السَّرِّ: «الدِّينُ دِينُ النُّصَارَى، وَالمَذْهَبُ مَذْهَبُ النُّصِيرِيَّةِ». وَشَرَّهُمْ مِمَّا يَخْشَى عَنْهُ؛ لِأَنَّ عِلَانِيَّتَهُمْ عِلَانِيَّةَ الصُّلْحَاءِ، وَسِرَّاتِهِمْ سِرَّاتِ النُّصَارَى. وَالحَرِيرِيَّةَ؛ وَهُمْ أَيْضًا نَشَأُوا فِي الشَّامِ^٨ يَقُولُونَ بِالشَّاهِدِ وَيَصَاحِبُونَ الأَمَارِدَ كَفَاحًا. لَا يَبَالُونَ عَنْ أَحَدٍ، وَدَعْوَتُهُمْ قَرِيبَةٌ إِلَى دَعْوَةِ القَلَنْدَرِيَّةِ السَّوْجِيَّةِ^٩

١ د ط: حتى قال يكفر من يأمر بالمعروف وينهى عن

السترية.

٥ ب ح - وبعض المولهة إلى السيدى أحمدية، وابن المنكر.

٢ ب ح - والمال.

٣ د: والمنصورة.

٤ ب ح - المحدثه المنسوبة إلى السواجية، والبابية

الخارجية في ازان والدريا وبادية المنشاة من مان

برران. والمنصورية المنتسبة إلى الحلاج، وهو غير

راض عنهم في الدارين، برىء عن معتقدهم الملوث

بالرين. والمحمودة الفضلية، والعزولية، والعبوسية

٧ في هامش د: بمعنى الحلوية.

٨ ب ح - أيضا نشأوا في الشام.

٩ ب ح - السواجية.

غير أنّهم يقولون بالنظافة والطهارة. والرضويّة البسطاميّة. وكلّ هؤلاء عبيد أنفسهم وهوامهم. احذر عن صحبتهم المشؤومة^١ ولا تغتبر بتجريد ظاهرهم، وطاماتهم وتزهات كلامهم، وأستعيذ بالله من شرّهم.

[مباحثته مع الدهريّ والإباحيّ]

وإني رأيت^٢ الدهريّ والإباحيّ وصاحبتهما^٣ فباحثت معهما فقلت: إن كنتما على حقّ فما يضرّني السياسة والعبادة، وإن كانوا^٤ على حقّ فايش^٥ ينفعني بعد مفارقة البدن ودخول النار هذيانكم. فبئس القرين أنتما، وناهيكما من شقاوتكما. لديكم بئر المقطوعة الرجاء، وحسبهم من معتقدهم لذّتهم المؤرّية رجاء الوصول إلى اللذة الباقية. وإن كان رجائهم ينفعهم لطيب قلوبهم بالرجاء ويدفع عنهم كرب الموت وسكراته، فأيّ نعيمٍ أنقص من نعمةٍ مقطوعةٍ، وأيّ لذّةٍ ألدّ من لذّةٍ متواصلة الرجاء! وما أحسن ما قاله الشاعر:

ولو لا رجاء الوصل ما عشت ساعةً ولو لا مكان اللطف لم أتجع^٦

فقلت لهما ما قاله عليّ رضي الله عنه: «ولو صحّ قولكما فلست بخاسرٍ، إن صحّ قولي فالخسار عليكما»^٧.

[مباحثته مع من اتفق على السياسة والطهارة والعبادة]

فتركتهما خاسئين خاسرين، وأقبلت على الحكماء المتفقين على السياسة والطهارة والعبادة. فلمّا نظرت في معتقدهم بنظر التدقيق^٩ وجدتهم مختلفين فيها. بعضهم يقولون بطهارة الظاهر وهم الظاهريّة، وبعضهم يقولون بالباطن وهم الباطنيّة، / وبعضهم يقولون [٧٧ظ] بالجمع بين الظاهر والباطن وهم أهل الحقّ بين الفرق. فقلت هذا الفرق أكمل. إن كان الحقّ مع الظاهريّة فهم يراعون الظاهر، وإن كان الحقّ مع الباطنيّة فهم يطهرون الباطن.

١ د ط: الميشومة؛ ب ح - الميشومة.
٢ د ط: فإذا رأيت.
٣ ب ح - صاحبتهما.
٤ ط: وإن كنت.
٥ بمعنى: فأني شيء.
٦ ط - لذّة.
٧ ب ح - فقلت إن كنتما... أتجع. | (ولو لا مكان اللطف لم أتجع فلو لا رجاء الوصل ما عشت ساعة) عرائس البيان للبقلي، ٣/٣٣.
٨ جميع النسخ: إليكما. | ديوان لزوم ما لا يلزم للمعري، ٢/٣٦٤.
٩ ط - بنظر التدقيق، صح هـ.

فلما اخترت مرافقتهم وجدتهم أمم الأنبياء. فقلت في نفسي: هم كثير، فلا بد من استكشاف وتحقيق ما كان أجمل طهارةً وأكمل عبادةً وأشمل سياسةً حتى أقتفي أثره. فلما أمنت النظر وجدت الملة الحنيفية السمحة السهلة النقية أنقاهم وأطهرهم وأقربهم إلى اعتدال، غير زائغٍ إلى جانبٍ من جانبي التفریط والإفراط، فاعتصمت بحبلهم، وتمسكت بذيلهم، وعلمت يقيناً أنهم أهل الحق. فلما دخلت في طريقهم ونظرت إلى فريقهم، فوجدتهم متشعبين بشعبٍ كثيرة. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَفْرُقُوا﴾^١. وقال ﴿هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^٢. فوقف متحيراً وقلت: لا بد من الاستكشاف من الصراط المستقيم الذي أمرنا الله بالسلوك.^٣ فباحثت مع كل أحد فوجدتهم متحيرين عن الصراط السوي بجانب من الجانبين. بعضهم يقولون بالتشبيه، وبعضهم بالتعطيل، وبعضهم يقولون بالقدر، وبعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم يسبون أبا بكر وعمر وعثمان، وبعضهم يسبون علياً رضي الله عنهم أجمعين. فأبت نفسي وقالت: الوقوف عند الشبهات أحفظ من الورود في الورطات، وقالت: الوقوف عند الشك أصوب. فوقف متحيراً والتجأت إلى الله التجاء المضطر.

[عنوره على أهل الحق]

فهداني الله إلى طائفة على طريق غير زائغٍ إلى أحد من الجانبين. فعرفت بسيماهم أنهم أهل الحق فسارعت إلى خدمتهم فوجدتهم أهل السنة والجماعة؛ أعني المالكية، والحنفية، والشافعية، والثورية، والحنبلية، وإخوانهم وأئمتهم، وتلامذتهم. وابتدأت بالمالك؛ لأنه كان أكبرهم سنًا وأكثرهم حديثًا. وتلوته بأبي حنيفة؛ لأنه كان أفقههم استنباطاً حتى قال الإمام المطلبي ابن عم النبي عليه السلام في حقه: «كل الناس عيال أبي حنيفة في الفقه حتى أنا»^٤. وذكرت الشافعي أوسطهم؛ لأنه كان أمةً وسطاً. وتلوته بالثوري؛ لأنه كان صاحب الشريعة والطريقة، كبير الشأن في علم الحقيقة. وخنمت على أحمد؛ لأنه كان أورعهم وأتقاهم رضي الله عنهم، وشكر مساعيمهم؛ لأنهم اجتهدوا بقدر جهدهم لله تعالى، وما قصرُوا، ومناقبهم أكثر^٥ من أن تُحصى.

١ ب د ح: أف. | ١٥٣/٦. [الأنعام، عن سبيله].

٢ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران، ١٠٣].

٣ د: أمرنا الله فيه بالسلوك؛ ط: أمرنا الله بالسلوك فيه.

٤ لم ننف على مصدره.

٥ ط: كثير.

[اختياره الوحدة والعزلة وبحثه عن مرشد]

[٧٨و] فلما صاحبت متبعيهم وجدتهم مغتابين بعضهم بعضاً. / فمللت عن صحبتهم وقلت: الطريق طريق الحقّ ولكنهم مشغولون بما لا يُعنيهم، فالوحدة خيرٌ من جليس السوء. وقلت ما قاله الشاعر: «وخير جليس^١ في الزمان كتاب^٢». فاخترت العزلة والوحدة واشتغلت بمطالعة الكتب المصنّفة في الطريقة، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكيّ، ومصنّفات حجّة الإسلام محمّد الغزالي رحمهما الله تعالى. فوجدت من مطالعة تلك الكتب رائحة أهل الحقّ، فبنيت أساس عبادتي على وفق ما أدرج الشيخ أبو طالب المكيّ قدس الله سرّه في قوت القلوب؛ لكنني غير مطمئنّ عليها؛ لأنّ هذا الاعتقاد حصل لي من طريق العقل والعلم، لا من طريق المشاهدة والكشف. وقلت في نفسي: لا بُدّ^٣ من مرشدٍ يرشدني في عالم الشهادة؛ لأنّ المريض إذا اشتغل بمطالعة كتب الطب ويداوي^٤ نفسه يهلك إلّا إذا علّمه الطبيب الحاذق ذلك العلم. ومع هذا،^٥ لا يمكن للمريض علاج نفسه كما قيل: «رأي العليل عليل». فطفقت في طلب المرشد مستخبراً^٦ عن الصادقين والواردين فَمَا وجدت إثره، وما سمعت خبره.

[ملاقاته مع سعد الله حيوية وأخذه منه الذكر]

فلما يئست بالكليّة عن مرشدٍ يرشدني في طريقي، فرحم الله على ياسي وتحيري واضطرابي، فبعث الله إليّ عبداً من عباده الذين سلكوا هذا الطريق، وذاقوا طعم وصال الرفيق.^٨ وهو أخي في الدين، سند السالكين الواصلين، شرف الملة والدين، سعد الله حيوية رحمة الله عليه رحمةً واسعةً.^٩ فلما وقع نظري على سيما وجهه، عرف روعي روحه وشمّ^{١٠} نسيم قرب الله من قلبه، فسررت سروراً لا أقدر أن أصفه، فأحببته وصاحبته، واستكشفت منه الطريقة وكيفية السلوك فيها. فلما بيّن لي كيفية السلوك وسنة السالكين في بدايتهم،

- | | |
|-----------------------------------|--|
| ١ د ب ح: الجليس. | ٩ ب ح - رحمة واسعة. يذكر السمناني في مؤلفاته |
| ٢ ديوان لأبي الطيب المتني، ص ٣٨١. | مثل العروة ورسالة في مشايخي من المتقدمين اسم |
| ٣ د: ط: لا بد لي. | هذا الشخص على أنه أخي شرف الدين سعد الله بن |
| ٤ ط - مرشد، صح هـ. | حنويي السمناني. انظر: العروة للسمناني، ص ٣١٤، |
| ٥ ط: داوي. | رسالة في ذكر مشايخي من المتقدمين للسمناني، ص |
| ٦ ط - هذا، صح هـ. | ٧٦. لم تتمكن من العثور على معلومات أخرى عن |
| ٧ د ب ح: مخبراً. | هذا الشخص غير التي ذكرها السمناني. |
| ٨ ط: رحيق. | ١٠ د: شم. |

علمتُ يقيناً أن لا ينفعني إلا التجريد الظاهر حتى يمكن لي تفريد الباطن. فتجردت عن جميع مالي من الأملاك والأموال والناطق والصامت^١ حتى الأهل والعيال، وأعرضت عن الكل^٢، وأقبلت على من له الكل، وفرقتها كما شاء الله. وبمجرد التجريد استرحت عن تعبٍ عظيمٍ وقلت: وجدت هذه الراحة في بداية الأمر بمجرد التجريد فكيف إذا أسلك الطريق وأصل إلى التفريد؟ وقلت لأخي ما وجدت من الراحة، فقال: في التجريد خيرٌ كثيرٌ ونفعٌ عظيمٌ، ولكن لا يمكن مشاهدة ما تطلب إلا بالتفريد، ولا يحصل التفريد بكثرة الأوراد والأذكار إلا بشرط النفي، وهو ذكر لا إله إلا الله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفضل الذكر لا إله إلا الله»^٣. وقال: «لكل شيء صقالة» / وصقالة القلوب ذكر الله^٤. فأخذت منه الذكر، وعلمني شرائطه.

[٧٨ظ]

واشتغلت بالذكر وشاهدت في أول ليلة اشتغالي بالذكر عجائب حتى ظننتُ بأبي جُننتُ. فلما حكيت له استبشر وقال: «الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا نبتغيه عن قريب؛ لأننا سلكنا الطريق مدةً مديدةً، فبعد ذلك كُشف علينا هذه المشاهدة التي حكيت لي» فاطمأن قلبي، فاشتغلت بذكرٍ معينٍ بقوّة تامّة، وحضور قلبٍ كاملٍ آناء الليل وأطراف النهار. حتى دخلت الخلوة بحيث لا تفوت عني ساعةٌ إلا وأنا ذاكرٌ^٥ في تلك الساعة، حتى في النوم.

[عثوره على شيخه نور الدين عبد الرحمن الإسفرايني وسلسلته]

فسألت منه بمن أخذت هذه الطريقة؟ فقال: أخذت من شيخي نور الدين عبد الرحمن الإسفرايني طول بقائه، وقت مجاورته بيت العتيق، زادها الله تشريعاً وتكريماً، فجاورناها سنةً كاملةً، ثم جئنا إلى بغداد، وبقيت في خدمة شيخي اثني عشر سنةً، ثم أمرني إلى هذا الطريق.

وأخذ شيخي عن شيخه برهان الذاكرين^٦ أحمد الجرقاني،^٧ وهو أخذها من شيخه المعظم رضي الدين علي لالا الإسفرايني، وهو أخذها من شيخه الشيخ مجد الدين البغدادي،

٦ شعب الإيمان للبيهقي، ١/٣٩٦ (٥٢٢).

٧ ط - الذي.

٨ ب ح: اذكر.

٩ ط: برهان الدين.

١٠ ط: الجرقاني.

١ ح: صفات.

٢ د ب ح - عن الكل.

٣ سنن الترمذي، ٢/٨٦٩-٨٧٠ (٣٧١١)؛ سنن ابن

ماجه، ص ٥٤٤-٥٤٥ (٣٩٣٢).

٤ د ط: صفاء.

٥ د ط: صفاء.

وهو أخذها من شيخه أبو المشايخ نجم الدين الكبرى،^١ وهو أخذها من شيخه عمّار بن ياسر بن المطر^٢ البدليسي،^٣ وهو أخذها من شيخه أبو النجيب السهروردي، وهو أخذها من شيخه أحمد الغزالي، وهو أخذها من شيخه أبو بكر النساج،^٤ وهو أخذها من شيخه أبو القاسم الكركاني،^٥ وهو أخذ من شيخه أبو عثمان المغربي،^٦ وهو أخذها من شيخه أبو علي الكاتب، وهو أخذها من شيخه أبو علي الرودباري،^٧ وهو أخذها من شيخه أستاذ أهل الطريقة جنيد البغدادي، وهو أخذها من خاله سري السقطي، وهو أخذها من شيخه معروف الكرخي، وهو أخذها من شيخه داود الطائي، وهو أخذ من شيخه حبيب العممي، وهو أخذ من شيخه الحسن البصري، وهو أخذ من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو أخذ من رسول الله رب العالمين سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد المصطفى صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

فأخذت هذه الطريقة مسلسلة إلى النبي عليه السلام وسلكتها بحمد الله وتوفيقه، وشاهدت ما يكل اللسان عن تقريره، ويعجز البيان عن تحريره، فأمرني شيخي بعد خروجي عن الخلوة بأداء^٨ فريضة الحجّ وزيارة روضة النبي عليه السلام، فمشيت بإذنه بطيب القلب، وسعة المعيشة، وأمن الطريق، فظفت وزرت بحمد الله ومنه، ورجعت إلى خدمته؛ لأنّه كان وقت الوداع ألزمني حجّة عظيمة بأن / لا أجاور ولا أمشي إلى طرفٍ [و٧٩] آخر وأرجع إلى خدمته؛ لأنّ والدي حفظها الله^٩ بعثت إلى خدمة الشيخ أحدًا ملتمسًا معاودتي إلى خدمتها. وإذا وصلت إلى خدمة الشيخ استبشر، ثمّ أجلسني في الخلوة ثانيًا، ثمّ أخرجني عن الخلوة وأمرني بالمعاودة إلى خدمة والدي، فرجعت وجئت إلى سمنان في سنة^{١٠} تسع وتسعين وستمائة وجمع من كلّ جانب على هذا المسكين الطالبون فاشتغلوا بالذكر والخلوة.

وشمّرت لخدمتهم طلبًا لِفراغِ بالهم ورفاهيّة حالهم حتّى يسلكوا طريق الحقّ بجمعيّة الباطن رجاءً للحديث المرويّ عن النبي صلّى الله عليه وسلّم: «وللخادم أجر من يخدمه»،^{١١}

١ في هامش ط: وهو أحمد بن محمد الخيوي المعروف

٢ ط - بن المطر.

٣ في هامش ط: عمار بن محمد ياسر البدليسي.

٤ ب ح - وهو أخذها من شيخه أبو بكر النساج.

٥ ب ح - وهو أخذها من شيخه أبو القاسم الكركاني.

٦ ح - وهو أخذ من شيخه أبو عثمان المغربي.

٧ ب ح - في سنة.

٨ بعد أداء.

٩ ب ح - حفظها الله.

١٠ لم تقف على مصدره.

ومطيعاً لأمر الله تعالى حين نادى نبيّه داود عليه السلام: «يا داود، إذا رأيت لي طالباً كن^١ له خادماً». ^٢ ووجدت من خدمتهم فتوحاتٍ عظيمةً غيبيةً، ثم اشتعل نيران الاشتياق بلقاء شيخي، فرجعت إلى سُدّته وبقيت زماناً في خدمته. وكان في خاطري الهجرة من بلاد العجم عازماً سفر الشام، فمعني عنها^٣ وأمرني^٤ بالرجوع إلى خدمة والدي والأصحاب. فطاوعت أمره ورجعت إلى سمنان.

ثم مللت من كثرة الظلم على المسلمين ويئست من التوطن في ديار المشركين. ونويت أن أسافر جانب الشام^٥ بطريق آخر حتى لا يمنعي شيخي ولا أمشي على طريق بغداد^٦ واخترت الهجرة من هذا البلاد. ثم خطر ببالي أن الهجرة أمر عظيم، إن لم تستأذن عن الشيخ فربّما تعاتب في الغيب ولا تجد جمعيّة القلب،^٧ فالواجب عليك أن لا تبأشر هذا الشغل إلّا بأمر الشيخ، فعلمت أنّ هذا الخاطر رحمان^٨ فمشيت إلى بغداد وقبّلت يده وبقيت في خدمته ستّة أشهر.^٩ فما أذن لي بالهجرة وغضب عليّ^{١٠} وقال لي: «إن تطلب رضائي فارجع إلى خدمة والدي وأصحابك». فقلت: «طاعتك غنمٌ وأمرك حكمٌ جزمٌ إيّ لا أقدر على مخالفتك قط»،^{١١} ولكن تشوّش قلبي كثيراً لأجل الوالدة والإخوان والأبناء العمّ والأقرباء؛ لأنّهم مشغولون بخدمة السلطان، منهمكون فيها، حريصون^{١٢} إلى الدنيا والهوى، منغمسون في ورطات الردي، ويصل في كلّ وقت إلى شومهم وتشويشهم^{١٣} كما شاهدتهم في الفتنة النوروزيّة^{١٤} بهت علي وزير السلطان المعروف بصدر الدين طغاچار رحمة الله عليه، لمعاداته ومخاصمته مع والدي في الوقت الذي كنت عازماً سفر الحجاز، واصلاً إلى كردستان، فغمزني السلطان بأنّه يمشي بطلب العسكر مدداً للتوروز،

١ ط: فكن.

٢ قاله عبد العزيز بن عمر. انظر: كشف الخفاء العجلوني،

١٠ ب ح - وغضب علي.

١١ ب ح - قط.

١٢ د ط: وحريصون.

١٣ ب ح - وتشويشهم.

١٤ أمير نؤروز هو رجل دولة ذو قوة وسمعة في عصر الإيلخانيين. وقد تسبب في دخول غازان خان في الإسلام واعتلائه للعرش الإيلخاني. والتقاؤه بالسمني معروف. (انظر على سبيل المثال: Sîstâni, Çihil

١٥ د ط - جانب الشام.

١٦ ب ح - بطريق آخر حتى لا يمنعي شيخي ولا أمشي على طريق بغداد.

١٧ ب ح - إن لم تستأذن عن الشيخ فربّما تعاتب في الغيب ولا تجد جمعيّة القلب.

١٨ ب ح - فعلمت أنّ هذا الخاطر رحمان.

١٩ ب ح - قط.

٢٠ ب ح - وغضب علي.

٢١ ب ح - قط.

٢٢ د ط: وحريصون.

٢٣ ب ح - وتشويشهم.

٢٤ أمير نؤروز هو رجل دولة ذو قوة وسمعة في عصر الإيلخانيين. وقد تسبب في دخول غازان خان في الإسلام واعتلائه للعرش الإيلخاني. والتقاؤه بالسمني معروف. (انظر على سبيل المثال: Sîstâni, Çihil

٢٥ د ط - جانب الشام.

٢٦ ب ح - بطريق آخر حتى لا يمنعي شيخي ولا أمشي على طريق بغداد.

٢٧ ب ح - إن لم تستأذن عن الشيخ فربّما تعاتب في الغيب ولا تجد جمعيّة القلب.

٢٨ ب ح - فعلمت أنّ هذا الخاطر رحمان.

فحبسني السلطان في كردستان أربعين يوماً حتى أنقذني الله بلطفه وجوده، واعتذر إليَّ السلطان وأمرأوه، وتطفؤوا لطفًا كثيرًا، وأمروني^١ بالمعاودة إلى سمنان». فقال لي شيخي: «فاصبر يا بُنيّ»^٢، قال عليه السلام: «إنَّ أشدَّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمَّ الأولياء، ثم الذين يلوونهم»^٣. فاشكر الله تعالى أن يخرطك في سلكهم»^٤.

وأقول دعائهم كما علّم إبراهيم ابن أدهم قدّس سرّه في الغيب: «اللّهمّ رضني بقضائك، وصبرني على بلائك، وأوزعني شكر نعمائك. اللّهمّ إنيّ أسألك تمام نعمتك ودوام عافيتك والثبات على محبتك». وإن كان قلبي بلطف الله مجموعًا وبقضائه راضيًا، ولكنّ الإقامة بين الظلمة عسيرٌ غير يسير، ومخالفة الشيخ أصعب من الكل»^٥.

فدعا لي دعاءً خيرًا،^٦ / وألبسني^٧ خرقة المعروفة بالخرقة الذاكرة. وإسناد الخرقة [٧٩ظ] متّصلةً إلى الشيخ الكبير^٨ نجم الدين الكبرى، وهو لبس خرقة الأصل من شيخي إسماعيل القصري، من محمّد بن مانكيل، من محمّد بن داود المعروف بخادم الفقراء، من أبي العباس بن إدريس، من أبي القاسم بن رمضان، من أبي يعقوب الطبري، من أبي عبد الله بن عثمان، من أبي يعقوب النهرجوري، من أبي يعقوب السوسي، من عبد الواحد بن زيد، من كميل بن زياد قدّس الله أسرارهم، من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. وما أحسن ما قاله الشيخ شهاب الدين السهروردي قدّس سرّه: «خلع الصوفية حلّة خلدية وترى الفقير لعزة يختار».

فلبست الخرقة المباركة وصلّيت على أخي شرف الدين رحمه الله، وودّعت^٩ الشيخ والإخوان^{١٠} ورجعت إلى سمنان، ووقعت^{١١} في شبكة البلاء والأشجان. مع أيّ كنت راضيًا^{١٢} بقضاء الله الملك^{١٣} المنان،^{١٤} الرحيم الرحمن، الرؤوف الحنان؛^{١٥} ولكنّ الهجرة سنّة الأنبياء والمرسلين.

١ ح: أمري.

٢ د ط - فقال لي شيخي، فاصبر يا بُنيّ.

٣ قلت يا رسول الله أيّ الناس أشدّ بلاء قال: «الأنبياء ثم

الأمثل فالأمثل». سنن الترمذي، ٦١٣/٢ (٢٥٧٨).

٤ د ط: فشكرت الله تعالى أن يخرطني في سلكهم.

٥ ب ح - وأقول دعائهم... أصعب من الكل.

٦ د ط - فدعا لي دعاءً خيرًا.

٧ د ط: فألبسني

٨ ط - الكبير.

٩ ح: ودعت.

١٠ د: الشيخ والأصحاب؛ ط: الأصحاب والشيخ.

١١ ب ح: وقعت.

١٢ ب ح: وكنت راضيًا.

١٣ ب ح - الملك.

١٤ د ط: الحنان.

١٥ د ط: المنان؛ ب ح + واقول دعاء الذي علّم إبراهيم

بن أدهم في الغيب؛ "اللهم رضني بقضائك، وصبرني

على بلائك، وأوزعني شكر نعمائك. اللهم إنيّ أسألك

تمام نعمتك، ودوام عافيتك، والثبات على محبتك.

وقيل: «الفرار بما لا يطاق من سنن المرسلين»^١. وأي أمرٍ أشقَّ من أن يأمر الظالم الصوفي ويحكم عليه بإتيان فعلٍ منهبيٍّ عنه شرعاً. عصمني الله وجميع السالكين من التوطن في مثل هذا المكان.^٣ وكثيراً^٤ يرد على قلبي هذه الآية عند نزول البلاء: ﴿اللَّهُمَّ أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/١-٢] فأصبرُ وأشكرُ على أن أكون من عباده المبتلين. وأقول:^٥ اللهم اجعله أدباً، ولا تجعله غضباً. والحمد لله على كلِّ حال.

[موضوع في حساب الآخرة]

فاعتبر يا أخي من قصتي قصصت عليك، واغتنم نفسك العزيز، واشتغل بشيءٍ عزيزٍ، وهو ذكر الله الملك العزيز. وتيقن أن لا بد لك في الآخرة أن تحاسب في ثلاثة دواوين: الديوان الأول «ديوان لِمَ»، ويسأل في هذا الديوان عن النيّة. والديوان الثاني «ديوان كيف»، ويسأل في هذا الديوان عن العلم. والديوان الثالث «ديوان لِمَن»، ويسأل في هذا الديوان عن الإخلاص. فإن خلصت من هذا الديوان، دخلت الجنة آمناً من النيران. فحاسب نفسك قبل أن تُحاسب في أفعالك وأقوالك وحركاتك وسكناتك وخطراتك. وكلّ شيءٍ تقصد فعله وقوله فانظر إلى نيتك، إن كان خيراً، انظر كيف تفعله،^٦ بالعلم تفعله^٧ أم لا؟ فإذا علمت أنّ هذه المباشرة من العلم فانظر في إخلاصه، أكان^٨ خالصاً لله أم مشوباً بالرياء والسمعة؟ فإن كان مشوباً، فاخرج^٩ الرياء عنه، ثمّ باشر ذلك الفعل. / وهذا ميزان عدلٍ للمحاسب في محاسبة نفسه. فإذا تمّ أمر المحاسبة، فراقب قلبك وشاهد ربك.

[٨٠]

[طبقات أهل التصوف]

فاعلم^{١٠} أنّ بناء مذهب أهل التصوف على قانون مذهب^{١١} أهل السنّة والجماعة، غير أنّهم يوقفون^{١٢} ويجمعون ما يمكن أن يوفق ويجمع. وما لم يكن يختارون ما كان أشقَّ

- | | | | |
|---|---|----|-------------------|
| ١ | قال القاري: «لا أصل له في مبناه، بل باطل باعتبار | ٥ | ب ح - وأقول. |
| | معناه». انظر: كشف الخفاء للعجلوني، ١١٠/١. | ٦ | د ب ح: يفعله. |
| ٢ | ط: من يأمر. | ٧ | د ب ح: يفعله. |
| ٣ | ب ح - ولكن الهجرة سنة الأنبياء والمرسلين. وقيل: «الفرار | ٨ | ح ط: إن كان. |
| | مما لا يطاق من سنن المرسلين». وأي أمر أشق من أن يأمر | ٩ | جميع النسخ: اخرج. |
| | الظالم الصوفي ويحكم عليه بإتيان فعل منهبي شرعاً. عصمني | ١٠ | ط: اعلم. |
| | الله وجميع السالكين من التوطن في مثل هذا المكان. | ١١ | ب ح - مذهب. |
| ٤ | د ب ح: كثير. | ١٢ | ح: يوقفون |

على أنفسهم من المذاهب الخمسة المنسوبة إلى أهل السنة والجماعة؛^١ لأنّ كلّ ما أشقّ على أنفسهم أوفق عندهم. وهؤلاء على خمس طبقات: المشتبهة بالمشبهة، والمشبّهة، والمستصوّفة، والمتصوّفة، والصوفيّة.

فالمشتبهة بالمشبهة، هم قومٌ تبهّم الله عن سنة الغفلة،^٢ جاؤوا عند مشايخ الصوفيّة وتابوا عن المعاصي، واشتغلوا بكسب الحلال، والنفقة على العيال، والاشتغال بطاعة الله تعالى بفراغة القلب ورفاهيّة الحال، والتردّد إلى خدمة^٣ الصوفية بمحبّة تامّة، وإرادة كاملة؛ ولكن ما غيروا زبيهم وهياتهم. وهم الصالحون.

والمشبّهة، هم قومٌ بعد أن تبهّم الله شرفهم بالتبيّظ حتّى تابوا وأنابوا ولبسوا خرقه التشبّه، واشتغلوا بالذكر، غير أنّهم ما قدروا على التجريد؛ لأنّهم كانوا ذا عيالٍ، فاشتغلوا بكسب الحلال والنفقة على العيال. وما فضل من أموالهم يتصدقون^٤ بها ويعمرون الأوقات الشريفة بمداومة الذكر على الشرط المأخوذ عن مشايخهم. وهم المفلحون.

والمستصوّفة، هم قومٌ بعد التنبّه واليقظة والتوبة النصوح، شرفوا بالتجريد، تجرّدوا عن الدنيا وأغراضها بالكليّة، واشتغلوا بالخلوة لحصول تفريد الباطن. وهم الفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ صَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾^٥ ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح، ٢٩/٤٨] في طاعة المعبود وكثرة المجاهدة مع الشيطان في الجمود والخمود والهمود. وجوههم أضوأ من الشمس. وألبس عليهم شيخهم خرقه التلويح، أعني خرقه الإرادة؛ لأنّهم أطاقوا بنور الإرادة على نور ولاية الشيخ. ونور الإرادة أرضيّة، ونور الولاية سماويّة، وكلاهما من صفات الله تعالى؛ لأنّه الوليّ المرید. ومن هذا السرّ يشاهد قوله: «أولياي تحت قبائي، لا يعرفهم غيري».^٦

والمستصوّفة، هم قومٌ بعد أن جرّدوا وحصلوا تفريد الباطن في السلوك بالشرائط المعيّنة ووصلوا إلى سدة الحضرة العلية وشرفوا بالتجليات، غير أنّهم ما أمروا بدعوة الخلق، وهم قومٌ / لا يشقى بهم جليسهم، تصفوا بمجالستهم صدور الخلق.^٧ [٨٠ظ]

١ ط - غير أنهم يوفقون ويجمعون... إلى أهل السنة والجماعة.

٢ ح - الغفلة.

٣ ب ح - خدمة.

٤ د ب ح: تصدقون.

٥ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ صَرْبًا

فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ

٦ في هامش ح، عنوان: "مطلب رجال الله".

ولكنهم يشوشون بكثرة المجالسة مع أهل الكدورة. وألبس عليهم الشيخ خرقة التصوف وهي خرقة التمكين. وهم ثلاثمائة وسبعة وأربعون نفساً في جميع الدنيا. ثلاثمائة منهم^١ يسمى الأبطال، وهم المبتدئون من أهل التصوف. وأربعون منهم يلقب بالأبدال، وهم المتوسطون من أهل التصوف. وسبعة منهم تعرف^٢ بالسيّاحين، وهم المنتهون من أهل التصوف.^٣

والصوفيّة^٤ هم قومٌ يصفوا بهم كلّ شيء، ولا يكدرهم شيء. اصطفاهم الله من خلقه لنفسه وآواهم في رياض قدسه، وشرفهم بأنسه، وأمرهم بدعوة الخلق خلافةً عن الله الوليّ العليّ ووراثه عن النبيّ الأمّيّ العربيّ عليه الصلاة والسلام. بهم يمطرون وبهم يرزقون وبهم ينصرون، ولولا هم لخربت الدنيا^٥ كما قال صلى الله عليه وسلّم: ^٦«لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض

از جهت فتوت است نه از جهت خلافت. وبعضی از افراد بر قلب محمد باشند چنانکه ختم خاص و عدد افراد زیادت و نقصان شود و هر سه ختم از افراد باشند و مجذوبان رجال غیب نیز بیش و کم شوند و گفته اند که رجال غیب همه از جنس اترک و هند باشند. و عرائس الله چهار هزارند که ایشان را زنان الله خوانند و مناظر الله نیز گویند و احوال ایشان را از خلف ایشان پوشیده است. و از معتمدی شنوده شده که اولیاء الله بیست هزار و یکی تن باشند و هر طائفة از ایشان امامی باشد که دیگران منقاد آن امام خود باشند الا آن یکی که جبلی باشد و منقاد کسی نگرده و با کسی نسازد و تنها باشد. و بعضی از اولیاء را که «اخیار» نامند و به عدد هفت باشند و سیاح نیز خوانند زیرا که حق تعالی ایشان را با کمال معرفت بخشیده و جر بساط دنیا به سیاحت امر کرده از برای مصالح عباد. ابو کتانی قدس سره فرموده است که نقبا سیصد است و نجبا هفتاد و بدلا چهل و اخبار هفت عمد چهار و غوث یکی و مسکن نقبا مغرب است و مسکن نجبا در معر و مسکن بدلا شام و اخبار دایم در سیاحت باشند در روی زمین و عمد در زوایا ارض باشند و مسکن غوث مکه باشد. پس چون حاجتی از حاجات عوام خلایق معروض گردد اول نقبا ابتهال نمایند پس نجبا پس بدلا پس اخبار پس عمد. فلا جرم اگر اجابت شود فیها و الا غوث ابتهال نماید و تمام شود». انتها. و شیخ جعفر بدخشانی از خلفاء سید علی همدانیست و او از خلفاء علاء الدوله است. [بدخشی، خلاصة المناقب، ص ۸۰-۸۴].

١ ط - منهم.

٢ ط - تعرف.

٣ ب ح - واربعون منهم يلقب بالأبدال، وهم المتوسطون من أهل التصوف. وسبعة منهم بالسيّاحين، وهم المنتهون من أهل التصوف.

٤ ط - والصوفيّة.

٥ ب - بهم يمطرون وبهم يرزقون وبهم ينصرون، ولو لا هم لخربت الدنيا، صح ه.

٦ في هامش ط: قال جعفر البدخشي في خلاصة المناقب: «وبعد از مرتبه قطب مرتبه امامين است. ووزيرين نیز گویند. و بعد از آن بدلاء سبعة که حفاظ اقاليم سبعة باشند. وبعده اولیاء عشرة كالعشرة المبشرة، وبعدها مرتبه دوازده ولي که حاکم اند بر دوازده برج و آنچه متعلقست بر آن از حوادث اکوان. وبعده مرتبه اولیاء عشرين، وبعده مرتبه بدلاء اربعين واولیاء تسعة وتسعين وثلاثمائة تسعين. واین اولیاء معدودین وکلاء الله اند في العالمين که هرگز زیادت و نقصان نشوند عدد این عزیزین تا دنیا باقی باشد و رسم دین. اما عدد اولیاء دیگر زیادت و نقصان شود بحسب غلبه تجلي باطن بر ظاهر و ظاهر بر باطن. و قدر نوبت غلبه هر يك صد سال بود، لا جرم در آن صد سال که نوبت غلبه تجلي باطن بود بر ظاهر اولیاء [الله] اندک باشند. و اگر عکس [باشد] بر عکس باشند. و افراد نیز [باشند] بسیارند قدس الله اسرارهم و در مرتبه با قطب مساوات دارند. زیرا که بلاواسطه از حق تعالی فیض می گیرند. چنانکه قطب، الا آنکه قطب خلیفه است در افاضت و افراد اگرچه افاضه می کنند

من^١ يقول الله الله^٢. فجميع سيرتهم في علانيتهم وسريرتهم موافقةً للسنة خذوا النعل بالنعل، في الحركة والسكون والقول والفعل. قلوبهم عرشية، وأبدانهم عن الخلق وحشية، وأرواحهم في الملكوت طيارة، وأشباحهم في عالم الملك سياراً. أسرارهم مقدسة عن الالتفات إلى الكونين، وخفاياهم منزهة عن التذس بالعيم^٣ والرین. أعمالهم على وفق الشرع في الأصل والفرع، مصونة عن الميل إلى الهوى والطبع. هشاشون بشاشون، يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً^٤. إنا متبسمون من غير ضحك، أو محزونون من غير ضجارة. صابرون، شاكرون، متوكلون، راضون عن الله تعالى في كل حال من انشراح صدرٍ وبالٍ.

وهم تسعة نفس على وجه الأرض. خمسة منهم يُسمون بالأوتاد، وهم المبتدئون في مقام الصوفية. وثلاثة منهم يُعرفون بالأقتاب، وهم المتوسطون. وواحد منهم منتهى في طريق الصوفية وهو معروف بقطب الأقطاب. وأخبرنا النبي عليه السلام عن حالهم في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

إنَّ لله ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم عليه السلام، وله أربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام،^٥ وله سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السلام، وله خمسة قلوبهم على قلب جبرائيل عليه السلام، وله ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام، وله واحد قلبه على قلب إسرائيل عليهم السلام. وإذا مات الواحد أبدل الله مكانه من الثلاثة، وإذا مات من الثلاثة أبدل الله مكانه من الخمسة، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة، وإذا مات من الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة. بهم يُدفع البلاء عن هذه الأمة^٦.

[٨١] / صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

هم قومٌ أصفاهم الله لنفسه من خلقه، أحياء غير أموات، سكوت نظار، غياب حضار، ملوك تحت أطمار. خرقتهم خرقة التصوف، أعني خرقة التلويين. وهم دعاة الخلق

١. [٦٣/٢٥].

١ د ب ح - من.

٢ «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله». ٥ ح: وهم.

٦ د ب ح: أربعون على قلب موسى. صحيح مسلم، ١/٧٤ (٣٩٢).

٧ لدراسة تُبين أن هذه الرواية لا أصل لها انظر: Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 173, Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 438.

٣ ط: غين.
٤ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿رُوعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان،

إلى الطريق الحقّ المبين^١ بأمر الله ربّ العالمين^٢ على وفق متابعة النبي الأمي صلّى الله عليه وعلى آله والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.^٣

لو قيل لي وهجير الصيف متقد وفي فؤادي نار حرّها ضم
أهم أحبّ إليك تنظرهم أم شريّة من زلال الماء كالعسل
قلّت هم أحب إلى قلبي ورؤيتهم من الزلال الذي يروى به الأمم^٤

يا أيّها الطالب الصادق، والسالك العاشق^٥ در مشارق الأرض ومغاريبها لكي تجد
أحدًا منهم. فإذا وجدتهم تمسكّ بزيلهم، واعتصم بحبلهم،^٦ وكن في خدمتهم كالمتّ بين
يدي الغسّال، واغتنم صحبتهم حتّى تصل إلى الكمال.

واعلم أنّي متيقّنٌ فيما أقول معك^٧ أن ليس في الدنيا ألدّ من صحبتهم، وأكرم من
مشاهدتهم، وأنعم ممّا يحصل من خدمتهم؛ لأنّي اطّلت على جميع ملاذّ الدنيا؛ من
الجاه، والرياسة، والمال، والملك، والغلام، والجارية، والتشجيع، والفريس، والتصفيق،
والتلهّي بجميع الملاهي، وجمع الدراهم والدينار، والبذل والنتار،^٨ وقرب السلطان،
والتفوّق على الأقران فما وجدت لذّة من هذه اللذات الفانية إلّا ولها مغصّات ومكذّرات
في الحال والمآل وتبعات كثيرة معها سرعة زوال اللذّة وبقاء آلامها من أنواع العذاب
والنكال والسلاسل والأغلال.

ولو شئت اليوم للبت من أبهى ثيابكم، ولشربت من أصفى شرابكم، ولنمت على
أرفع فرشكم المهيّئة لمنامكم ولضاجعت أحسن جاريتكم وغلامكم، ولأكلت من ألدّ
طعامكم؛ ولكنّي مع قدرتي على جميع هذه، قنعت على ما يرزقي الله في كلّ ليلة قوتاً
ليطرد عني عووة نفسي، ويسدّ جوعي، وفي كلّ سنة لباساً يدفع عني القرّ^٩ والحرّ ويستر
عورتي، راضيًا به، منشدًا ما قاله إمامي إبراهيم بن أدهم قدّس سرّه:

للقمة بجريش الملح أكلها ألدّ من ثمرة تخشى بزنبور

١ ب ح - المبين.

٢ ب ح - ربّ العالمين.

٣ ب ح: على وفق متابعة رسول الله.

٤ ب ح - لو قيل لي... يروى به الأمم. | طبقات

٥ ب ح: دط: والإيثار.

٦ ب ح: ط: البرد.

٧ ب ح: ط: البرد.

٨ ب ح: ط: البرد.

٩ ب ح: ط: البرد.

وما حضرنى فى هذا الوقت باقى الشعر، فأقول متمما له، وربما وقع الحافر على الحافر، وهو المنظوم:

الذاكرون له فى معدن النور ووكر أرواحهم فى شاهق الطور
للقمة لقموها بعد جوعهم أذ^١ من كل ما^٢ هياه للفور
وشربة شربوها عند فطرم أحلى وأروى لهم من شرب محطور
وخرفة لبسوها من شيوخهم أحب عندهم من ملك فغفور
هم أهل حق بلى لازمت فقرهم ومنهم من^٣ فى طريق الحق منشور
هم لقنوني ذكر الله أذكره ومن عنايتهم شاهدت مذكوري
إن كانت أعينهم نامت فروحهم تطوف شوق حوالي بيت معمور
فى أي دين سمعتم سالكا ملكا مثل ابن أدهم بلخي وطيفور^٤
الذاكر المرتضى فى راحة أبدا والعامل المبلى^٥ فى قعر تنور

[استكشافه طريق الحقّ وعثوره على الفرقة الناجية]

/ واعلم أنّ الصوفيّة لبّ لباب^٦ أولى الألباب، المقرّبون إلى ربّ الأرباب؛ لأنيّ لمّا [٨١ظ] استكشفت طريق الحقّ وجدت أحسن الفرق بين الخلائق^٧ هم الذين اتّفقوا على الشرائط الثلاثة كما ذكرتها من قبل. ولمّا استكشفت من بين هؤلاء الفرق فريقاً جمعوا^٨ بين الظاهر والباطن فى الشرائط الثلاثة، وجدت أمم الأنبياء عليهم^٩ السلام. ولمّا استكشفت من بينهم، وجدت^{١٠} أمة النبيّ الأُمّيّ العربيّ صلاة الله عليه؛ لأنّ طهارتها كانت أجمل وسياستها أشمل وعبادتها أكمل من جميع الملل، وطريقتها أسهل من كلّ الطرق. ولمّا استكشفت فى ملّته من المذاهب مذهباً عدلاً غير زائغٍ إلى أحد^{١١} الجانبيين، وجدت مذهب أهل السنّة والجماعة. ولا يغفلون فى مذهبهم، ولا يغتابون بعضهم بعضاً، ولا يكفرون أحدًا من أهل القبلة، يحبّون جميع الأئمّة المجتهدين والصحابه المهتدين،

٧ ط - بين الخلائق.

٨ د ب ح: أجمعوا.

٩ ح: وعليهم.

١٠ د ط - وجدت.

١١ ط - أحد.

١ ح: الذي.

٢ د - ما.

٣ ب ح ط - من.

٤ فى هامش ط: وهو اسم بايزيد المشهور.

٥ ح: المبتي.

٦ ح: لباسا.

وأهل بيت الرسول المتقين،^١ وجميع الأنبياء والمرسلين. ووجدت^٢ أهل التصوّف بهذه الصفة موصوفين،^٣ فتيقّنت أنّهم هم الفرقة الناجية كما قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «ستفترق أمّتي نيف وسبعين فرقة»،^٤ فالناجية منها واحدة^٥.

وإن كنت تشتتهي أن تكون منهم فاتّبع إثرهم. وإن كنت غير مستعدّ لصحبهم فطالع كتبهم. فالواجب على الطالب أن يطالع كتاب آداب المريدين تصنيف الشيخ أبي النجيب السهروردي قدّس سرّه^٦ في أصول معتقدتهم وآدابهم ظاهرًا وباطنًا. وإن كنت تشتتهي سلوك طريقتهم، فالواجب عليك أن تطالع تحفة البررة في المسائل العشرة^٧ تصنيف الشيخ الشهيد مجد الدين البغدادي رّوح الله رّوحه.^٨ ولا تقنع بمجرّد المطالعة، وما كوشف إليك في أثناء السلوك، واجتهد في طلب المرشد لكيلا يضلّك الشيطان المضلّ، والنفوس المشكّلة،^٩ والهون الغالب ويوقعك في بدعة. نعوذ بالله من الجور بعد الكور في كلّ الأطوار، خاصة في هذا الطور.

[دواء الأخلاق الذميمة]

واعلم أنّ دواء الأخلاق الذميمة التي تكدرّ اللطيفة كما ذكرت في الفصل الثاني، بالأضداد. يعني دواء الكبر بالتواضع، ودواء الغضب بكظم الغيظ والتحمّل عن كلّ وضيع وشريف، ودواء البخل بالتسخّي حتّى يصير له خلفًا، ودواء الكذب بترك الكلام،

١ من أوامر الدين ونواهيهِ، تقييم العلاقات مع رجال الدولة من ناحية التصوف. وفي القسم الأخير من الكتاب يتطرق المؤلف إلى موضوع السماع. للكتاب نسخ خطية كثيرة (انظر على سبيل المثال المكتبة السلمانية، مراد بخاري، رقم ٢٠٥؛ آيا صوفيا، رقم ١٦٩٥؛ قاره شلبي زاده، حسام الدين، رقم ٣٥٣). وقد نُشر فريتز ماير بعض أقسام الكتاب من نسخة برلين (رقم ٣٠٨٨) مع كتاب فوائح الجمال وفوائح الجلال لنجم الدين كبرى (ويسبادن ١٩٥٧). وقد ترجم محمد باقر سعدي الكتاب إلى الفارسية ونشره (طهران ١٣٦٨ هـ). Öngören, "Mecdüddin el-Bağdâdi", XXVIII, 231.

٢ في هامش ح، عنوان: "تحفة البررة من المهمات".

٣ ط: المتشكّلة.

٤ ط: وأهل بيت رسول الله رب العالمين.

٥ د ب ح: وجدت.

٦ ط: موصوفين بهذه الصفة.

٧ ط: على نيف اثنين وسبعين.

٨ «وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين؛ ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة وهي الجماعة». سنن أبي داود، ٧٧٢/٢ (٤٥٩٩).

٩ في هامش ح، عنوان: "كتاب آداب المريدين من المهمات".

١٠ تحفة البررة في المسائل العشرة: يتحدث الكتاب عن عشرة مسائل، مثل الأمور التي يجب على السالك مراعاتها أثناء السير والسلوك، آداب اللباس، أوصاف الشيخ والمريد، علاقات الشيخ والمريد، كيفية الخلوة والعزلة، خصائص الخواطر التي تعترى القلب، لبس الخرقه، هل يصل الصوفي إلى مرتبة يتخلص فيها

ودواء الغيبة بالصمت الدائم والعزلة عن الخلق،^١ ودواء الحقد والحسد بأن يحبّ لجميع الخلق ما يحبّ لنفسه. / ولا يمكن هذا إلا على سبيل التدرّج،^٢ بأنّ النفس إذا وسوسته بالحسد على أحدٍ من إخوانه، فيدعو لذلك الأخ بالخير، ويسأل عن الله لأجله مزيداً ما يأمره النفس على الحسد عليه رغماً للنفس. وهذا دواءٌ مجرّبٌ لداء الحقد والحسد.

ودواء الرياء بالإخلاص. ودواء الرياء أشدّ وأشقّ على النفس من الجميع. فإذا خلاص السالك عنها صار مخلصاً من الذين استثنى الشيطان في قسّمه ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ] ﴿ص، ٨٢/٣٨-٨٣﴾ والمخلصون على خطرٍ عظيمٍ، هل يقبل طاعتهم أم لا؟ فالأولى بالبعد المخلص الالتجاء برّبّه تعالى في السراء والضراء صورةً ومعنىً. ولكنّ أكمل الدواء لداء الأخلاق الرديّة ما ربّبه الشيخ المعظم أستاذ أهل الطريقة جنيد البغدادي^٣ قدّس سرّه، وهو ثمانية شروط.

الشرط^٤ الأول^٥ الخلوة الدائمة. وينبغي أن يكون^٦ بيت الخلوة بمقدار أن يصلّي أحدٌ فيه، ولا يكون له روزنة قطّ، ولا يدخل فيه ضوء البتّة. ولا يصل أحدٌ إلى مقام حسن الإسلام إلا في الخلوة. قال عليه السلام: «من حسن إسلام المرء تركه^٧ ما لا يعنيه»^٨ وتركه^٩ ما لا يعنيه لا يتيسّر إلا بملازمة الخلوة ومداومة الصمت.

والثاني الذكر الدائم القائم القويّ الخفيّ بالنفي والإثبات. وهو ذكر لا إله إلا الله. فالواجب على المرید إذا دخل الخلوة أن^{١٠} يقعد مرتباً مواجه^{١١} القبلة ويقول: ﴿إِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة، ١٢٩/٩] و﴿رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ] ﴿المؤمنون، ٩٧/٢٣-٩٨﴾ ثم يقول لا إله إلا الله محمداً رسول الله ثلاث مرّة. ثم يذكر شيخه بالقلب بحيث كأنه^{١٢} حاضر، يشتغل بالذكر القويّ الخفيّ بشرط مراعات معنى الذكر بالقلب. وفي بداية أمره يجب أن يراعي معنى الذكر بأيّ لا أريد شيئاً إلا الله؛ لأنّ إله المرید في البداية هواه. فينبغي أن يشتغل بنفي الهوى. ولا يمكن نفيها إلا بنفي جميع المرادات وإثبات المولى بالمرادية في الدنيا والعقبى.

١ ط: من الخلق.	٧ ط: ترك.
٢ د ب ح: التدرج.	٨ سنن الترمذي ٥٩٦/٢ (٢٤٨٧).
٣ ب ح: البغدادي.	٩ ط: ترك.
٤ ط - الشرط.	١٠ د ب ح - أن.
٥ ط: الأولى.	١١ ط: موجهها.
٦ ح: أن ينبغي.	١٢ د ب ح: إنه.

واعلم أنّ هذا الذكر ذكرٌ مباركٌ لَقْنِي شَيْخِي كما لَقْنَه شَيْخُه مُسَلِّسًا إلى المَعْرُوف الكَرْخِي كما لَقْنِيه. والمَعْرُوف أَخَذَ مِنْ نُورِ حَدِيقَةِ الْأَصْفِيَاءِ وَنُورِ حَدِيقَةِ الْأَوْلِيَاءِ عَلِي بْنِ مُوسَى الرِّضَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَعَنْ آبَائِهِ الْكِرَامِ مَعْنَعًا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ سَيِّدُ الْخَلَائِقِ: «سَمِعْتُ الْمَلَائِكَةَ يَقُولُ، مَا نَزَلَتْ كَلِمَةٌ أَجَلٌ مِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ / عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، وَبِهَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ، وَالْبَرُّ وَالْبَحْرُ. أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ الْإِسْلَامِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ النُّورِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ الْقُرْبِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ التَّقَرُّبِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ النِّجَاةِ، أَلَا وَهِيَ كَلِمَةُ اللهِ الْعَلِيِّ. وَلَوْ وَضَعُ فِي كَفَّةٍ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَسَبْعَةَ أَرْضِينَ، وَفِي كَفَّةٍ هَذِهِ الْكَلِمَةَ لَرَجَحَتْ بِهِنَ. مِنْ قَالِهَا مَرَّةً وَاحِدَةً غُفِرَتْ ذُنُوبُهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَيْدِ الْبَحْرِ». ^١ وَهِيَ أَفْضَلُ الْأَذْكَارِ لِتَقْوِيمِ الْقَالِبِ وَتَصْقِيلِ الْقَلْبِ وَتَحْصِيلِ التَّوَجُّهِ. وَلَا يَكْمَلُ الْمَرِيدُ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ التَّقْوِيمِ وَالتَّصْقِيلِ وَالتَّوَجُّهِ الَّذِي لِأَجْلِهِ وَضَعْتَ السِّيَاسَةَ وَالتَّطَهَّارَةَ وَالعِبَادَةَ كَمَا ذَكَرْتَ فِي وَصْفِهِ فِي الْوَارِدِ الْمُسَمَّى بِفَوَائِدِ الْعُقَائِدِ. ^٢ اللَّهُمَّ اجْعَلِ التَّوْفِيقَ رَفِيقًا فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ خَاصَّةً فِي هَذَا الطَّرِيقِ، وَاجْعَلْنَا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ وَالتَّحْقِيقِ. فِإِذَا وَقَعَ سِرَّ هَاءِ الذِّكْرِ فِي دَائِرَةِ هَاءِ ^٣ الْقَلْبِ لَمْ يَجِدِ الذِّكْرَ أَحَدًا ^٤ يَأْخُذُ بِقَلْبِهِ غَيْرَ نَطْقِهِ بِرَبِّهِ.

[٨٢ظ]

واعلم أنّ للقلب من الذكر قوتًا وقوّةً. فأما قوته من مدّ الله، وقوته من شدّته. فإذا دخل الهاء في ^٥ الهاء يستغني القلب عن القوّة ولا يستغني عن القوت. ويكون قوته مشاهدة جمال الحيّ القيوم ^٦ الذي لا يموت. ويبدّل في هذا المقام حرف اللسان في ذكره بحرف قلبه. فالواجب على الذّاكر أن لا يدخل بين العوام؛ لأنّ كلامه يكون من العلم المجهول ولا يطّلع على حقيقته فهم أكثر الأنام. فإذا سكن غليانه ويسّر الله على لسانه بيانه، يجوز أن يخرج من الخلوة ويدخل بين الإخوان ويتكلّم معهم بما يفيد لهم في دينهم وديناهم بأحسن بيان بتوفيق الله المستعان.

والثالث: دوام الصوم. ويحترز عن الإسراف في الأكل والشرب. ولا يبالغ في تقليل القوت؛ ^٧ لأن كلاهما مضران ^٨ جدًّا. أما تسمع قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا

^١ لم نشف على مصدره. ^٥ ط - وقوته من شدّته. فإذا دخل الهاء في.

^٢ هذا الكتاب هو أحد كتب السنناني التي لم تصل ^٦ د ب ح - القيوم.

^٣ إلينا. ^٧ د - ولا يبالغ في تقليل القوت، صح هـ.

^٤ ط - هاء. ^٨ ط: مضر.

^٥ د ب ح: أحد.

إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ^١. وأيضًا يقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة، ٨٧/٥] فالمحبوب عندهم متابعة محبوبه في جميع الأحوال.

والرابع: دوام الوضوء.

والخامس: دوام الصمت إلا مع الشيخ، يتكلم فيما يشكل عليه من الوقفات والواردات بشرط أن لا يزيد عليها ولا ينقص منها شيئًا.

والسادس: دوام نفي الخواطر خيرًا كان أم شرًا، ولا يشتغل بتمييزها؛ لأنّ تمييز الوقفات على السالك في بداية الأمر مشكل^٢. وربما يلقيه / الشيطان ويوسوسه حتى يضيع وقته ويخرجه عن الخلوة. فالواجب عليه ترك التمييز حتى يكون التمييز لشيخه.

والسابع: ربط القلب إلى شيخه بإرادةٍ تامةٍ، واستحضاره بالقلب فيما يرد عليه من الغيب، والتجائه إليه كالطفل إذا رأى مكروهاً يلتجئ إلى والدته^٣.

والثامن: ترك^٤ الاعتراض على الله في القبض والبسط، والرضا بقضائه فيما جرى عليه.

ولا يصل المرید إلى مقام الكمال إلا بتوجه القلب، والمراد بتوجه القلب، توجه المرید إلى شيخ معين من غير تطلّع عن إرشاد شيخ آخر حتى يصل له المرابطة. فالواجب على المرید بأن يكون موقنًا بأنّ على بسيط الأرض ليس أحدٌ غير شيخه أن يوصله إلى مراده.

[الخاتمة]

اللهم لا تجعل مقالي وبالي، ولا تجعلني من الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم. واجعلي قائلاً عاملاً. وارزني علماً نافعاً وعملاً صالحاً وقولاً صادقاً ولساناً ذاكراً وقلباً شاكراً في جميع الأحوال. ولا تجعلني ممن يعظ ولا يتعظ^٥. وأستغفر الله العظيم من الذنب العظيم؛ لأنّ ذنبي العظيم لا يغفره^٦ إلا ربّي الكريم العظيم.

١ ﴿يَتَّبِعِ ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ط: إلا.

٢ ﴿يَتَّبِعِ ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف، ٣١/٧]. ح - ولا يتعظ.

٣ ح: والده. ب د ح: لا يغفر.

٤ ح: من ترك.

وأرجو من صدق قلوب الأصحاب والأحباب والمطالعين هذا الكتاب أن يدعو لي^١ الخير؛ لأني كثير الذنوب والخطيئات والسيئات،^٢ متلطّخ بأوزار كالجبال الراسيات، متلوّث بالأخلاق الرديّة^٣ والصفات الذميمة.^٤ إن لم يرحمني الله فمن يرحمني؟ وإن لم يعصمني فمن يعصمني؟^٥ اللهم ارحمني رحمةً تغنيني بها عن رحمة من سواك،^٦ واعصمني عصمةً تعصمني من الالتفات إلى ما سواك،^٧ واغفر لي واعف عني بحقّ محمّد خاتم النبيّين، وشفيع المذنبين^٨ صلّى الله عليه وآله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وصلّ وسلّم على جميع الأنبياء والمرسلين.

المصادر والمراجع

- أعيان العصر وأعوان النصر؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ١٠٧٦هـ/١٣٦٣م).
حققه علي أبو زيد وآخرون، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- بدائع الصنائع؛

علاء الدولة السمناني (ت. ١٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
مكتبة مخطوطات بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم ١٧٩٦، ط-٤٤٤.

- التعرف لمذهب أهل التصوف؛

أبو بكر محمد بن إبراهيم البخاري كلابازي (ت. ٣٨٠هـ/٩٩٠م).
حققه أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (١٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
بيروت، دار الجبل، ١٩٣١م، ١-٤.

١ ح - يدعو إلي.	٦ ب ح - رحمةً تغنيني بها عن رحمة من سواك.
٢ ب ح - والسيئات.	٧ ب ح - عصمةً تعصمني من الالتفات إلى ما سواك.
٣ ب ح - الرديات.	٨ د ط: بحق محمد المشرف بـ"لولاك لما خلقت الأفلاك".
٤ ب ح - والصفات الذميمة.	
٥ ح - فمن يعصمني.	

- ديوان أبي الطيب المتنبي؛

أبو الطيب أحمد بن حسين بن حسين الكندي المتنبي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).
ناشر عبد الوهاب عظام، بيروت، دار الزهراء، ١٣٨٨هـ/١٩٧٨م.

- ديوان لزوم ما لا يلزم؛

أبو العلاء المعري (ت. ٤٤٩هـ/١٠٥٧م).
حققه وحيد كباية - حسن حمد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م، ١-٢.

- رسالة في ذكر أسامي مشايخي؛

علاء الدولة السمناني (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
ضمن كتاب: *Opera Minora*، ص ١-٥.
ed. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1988.

- رسالة في مشايخي من المتقدمين؛

علاء الدولة السمناني (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
ضمن كتاب: *Opera Minora*، ص ٧٥-٧٧.
ed. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1988.

- سنن ابن ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).
Vaduz، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- سنن أبي داود؛

أبو داود السجستاني (ت. ٤٩٦هـ/١١٠٣م).
Vaduz، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١-٢.

- سنن الترمذي؛

أبو عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).
Vaduz، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١-٢.

- شرح فصوص الحكم (المسمى مطلع خصص الكلم في معاني فصوص الحكم)؛

شرف الدين داود بن محمود بن محمد داود قيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).
طهران، ١٢٩٩.

- شعب الإيمان؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: أبو حجر محمد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

- صحيح البخاري (المسمى الجامع الصحيح)؛

محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
Vaduz، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ٣-١.

- صحيح مسلم (المسمى الجامع الصحيح)؛

مسلم بن الحجاج (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).
Vaduz، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ٢-١.

- طبقات الشافعية الكبرى؛

تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م).
تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

- عرائس البيان في حقائق القرآن؛

روزبهان بن أبي نصر البقلي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩م).
بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.

- عقد درر الأسرار وعقد عرائس الأبقار؛

علاء الدولة السمناي (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
المكتبة السلیمانیة، قصيدجي زاده، رقم ٦٨٥، ١-ظ، ١٠-ظ.

- عين الحياة / نجم القرآن؛

علاء الدولة السمناي (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
ناشر: أحمد فريد المزدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

- فضل الشريعة؛

علاء الدولة السمناي (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
المكتبة السلیمانیة، فيض الله أفندي، رقم ٢١٣٥، ٤٦-و-١١٧ظ.

- قواطع السواطع؛

علاء الدولة السمناي (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
ضمن كتاب: *Opera Minora*، ص ٨٣-١٠٩.
ed. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1988.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر على ألسنة الناس؛
أبو الفداء إسماعيل بن محمد العجلوني (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م).
بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٣٢، ١-٢.

- مدارج المعارج من الله ذي المعارج؛
علاء الدولة السمباني (ت. ١٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
المكتبة السلیمانیة، آغا أفندي طناجان، رقم ٢٢، ٦٥-٧٠ظ.

- معجم المؤلفين: تراجم مصنف الكتب العربية؛
عمر رضا كحالة (ت. ١٩٨٧م).
بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة؛
أبو عبد الله شمس الدين محمد بن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).
بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت

- الوارد الشارد الطارد شبهة المارد؛
علاء الدولة السمباني (ت. ١٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
المكتبة السلیمانیة، پرتو پاشا، رقم ٦٠٦، ٦٦ظ-٨٣و.

- الوافي بالوفيات؛
صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).
ناشر: إحسان عباس، Wiesbaden: Franz Steiner Verlag، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- هدية المنتهي وهداية المبتدي؛
علاء الدولة السمباني (ت. ١٧٣٦هـ/١٣٣٦م).
المكتبة السلیمانیة، قره چلبی زاده، رقم ٣٥٣، ٨٠ظ-٨٦و.

المصادر والمراجع غير العربية

Algar, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, 2006, XXXII, 498-506.

Bashir, Shahzad, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks* (doktora tezi), Yale University, 1997.

- Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, South Carolina: University of South Carolina Press, 2003.
- Bedahşî, Nûreddîn Ca'fer, *Hulâsatü'l-menâkıb: Der Menâkıb-ı Mir Seyyid Ali Hemedânî*, nşr. Eşref Zafer, İslâmâbâd: Merkez-i Tahkîkât-ı Fâr-sî-i İrân ve Pâkistân, 1374/1995.
- Beyânî, Şîrin, *Dîn ü Devlet der İrân Ahd-i Moğol*, I-II, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1370.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*, nşr. Mahmûd Âbidî, Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1386hş.
- Cedîdî, Muhammed Rızâ, *Berresî-yi Ahvâl ve Âsâr-ı Arabiyy-i Şeyh Alâüd-devle Simnânî*, Simnân: İntişârât-ı Hable Rûd, 1389.
- Corbin, Henry, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trc. Nancy Pearson, New York: Omega Publication, 1994.
- Elias, Jamal J., *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Alâ' ad-Dawla as-Simnânî*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gull, Surayia, *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani* (doktora tezi), Jamia Millia Islamia, 1999.
- Gürsoy, Cevat Rüştü, "Abadan", *DİA*, 1988, I, 6.
- Hakikat, Abdürrefî', *Humhâne-i Vahdet*, Tahran: İntişârât-ı Kâveyân, 1362hş.
- Hakikat, Abdürrefî', *Târîh-i İrfân ve Ârifân-ı İrânî*, Tahran: İntişârât-ı Kûmeş, 1372.
- Hakikat, Abdürrefî', *Vezîrân-ı İrânî*, Tahran: İntişârât-ı Kûmeş, 1374.
- Hândmîr, *Düstûrül-vüzerâ'*, nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran: İntişârât-ı İkbâl, t.y.,
- İsferâyînî, [Nûreddin] Abdurrahman - Alâüddevle-i Simnânî, *Mürşîd ve Mürîd: Mükâtebât-ı Abdurrahmân İsferâyînî bâ Alâüddevle-i Simnânî*, nşr. Hermann Landolt, Tahran: Gencîne-i Nüviştehâyî İrân, 1351/1972.

- Kâhya, Esin, "Teşrih", *DİA*, 2011, XL, 573-75.
- Kaya, Mahmut, "Tabiiyyât", *DİA*, 2010, XXXIX, 330-31.
- Keyânî, Muhsin, *Târih-i Hânkâh der Îrân*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1990.
- Khan, Shahid Mohammed, *Mystical Dimensions of Mîr Sayyid 'Alî Hama-dânî: Emissary for the Kubrawîyyah Order, Conduit for the School of Ibn 'Arabî* (yüksek lisans tezi), The George Washington University, 2010.
- Martini, Giovanni Maria, *'Alâ' al-Dawla al-Simnâni between Spiritual Authority and Political Power*, Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Orhan, Kübra Zümrüt, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2016.
- Öngören, Reşat, "Mecdüddîn el-Bağdâdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 230-31.
- Öngören, Reşat, "Safiyüddîn-i Erdebîlî", *DİA*, 2008, XXXV, 476-78.
- Rizvi, Sayyid Athar Abbas, "Sufism in the Indian Subcontinent", *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, New York: SCM Press, 1991.
- Rüşdî, Râşid, "Matematik", *DİA*, 2003, XXVIII, 129-37.
- Sadr, Seyyid Muzaffer, *Şerh-i Ahvâl ü Efkâr ü Âsâr-ı Şeyh Alâüddeve-i Simnânî*, Tahran: Çâp-ı Dâniş, t.y.
- Simnânî, Alâüddeve, *Beyânü'l-ihsân li-ehli'l-irfân, Musannefât-ı Fârsî-i Alâüddeve-i Simnânî*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1369hş., s. 181-249.
- Simnânî, Alâüddeve, *Fethu'l-mübîn li-ehli'l-yakîn, Musannefât-ı Fârsî*, s. 251-75.
- Simnânî, Alâüddeve, *Furhatü'l-âmilîn, Musannefât-ı Fârsî*, s. 153-75.
- Simnânî, Alâüddeve, *Selvetü'l-âşîkîn ve sektetü'l-müşâtâkin, Musannefât-ı Fârsî*,
- Simnânî, Alâüddeve, *Sırrü's-semâ'*, *Musannefât-ı Fârsî*, s. 1-6.
- Simnânî, Alâüddeve, *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983.
- Simnânî, Alâüddeve, *Zeynü'l-mu'tekad li-zeyni'l-mu'tekad*, Nûruosmaniye Kütüphanesi, nr. 5007, vr. 34b-85a.

- Sîstânî, Emîr İkbâl, *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliye*, haz. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366.
- Şâhinoğlu, Nazif, *‘Alâ al-Davla al-Simnânî Hayatı, Eserleri, Kelâm Telakkîsi, Tasavvufî Yeri ve Tasavvufî Görüşleri* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Filolojisi Bölümü, 1966.
- Şahinoğlu, M. Nazif, “Alâüddeve-i Simnânî”, *DİA*, 1989, II, 345-47.
- Şîrvânî, Mirza Zeynelâbidîn, *Riyâzü’s-siyâha*, nşr. Asgar Hâmid Rabbânî, Tahran: İntişârât-ı Sa’dî, 1341hş.
- Şüşterî, *Mecâlisü’l-mü’minin*, I-II, Tahran: Kitâbfürûş-i İslâmiyye, 1365hş.
- Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, 1997, XVI, 93-94.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- W.M. Thackston, *‘Alâ’uddawla Simnânî: Opera Minora = Küçük Eserleri*, ed. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1988, s. 83-109.
- Waley, “Najm al-Din Kubrâ and the Central Asian School of Sufism (Kubrawiyyah)”, *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, New York: SCM Press, 1991.
- Yazıcı, Tahsin, “Hemedânî, Emîr-i Kebîr”, *DİA*, 1998, XVII, 186.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV Yayınları, 2009.

A Critical Edition of ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî’s *al-Wārid al-shārid al-tārid shubhat al-mārid*

This study consists of a critical edition and introduction to an Arabic epistle entitled *al-Wārid al-shārid al-tārid shubhat al-mārid*, written by a leading figure of the Kubrawiyya order in Mongol-governed Iran, ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî (d. 736/1336). Born in the village Bayābānak of the town Sūfiābād, in Simnān of modern Iran, his birth name was Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad and he became known as ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî. His father and maternal and paternal uncles served prominent posts in the Ilkhanate court and he also served under the ruler of the Ilkhanate, Arghun Khan, when he was only about fifteen years old. He served within the court for approximately ten years and then, after some spiritual experiences, he left his lofty life and felt inclined toward sufism.

First, he studied independently the works of the great masters of sufism and was then initiated by a Kubrawī shaykh in Baghdad, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Isfarāyīnī (d. 717/1317), from whom he would take *ijāza* (permission) for spiritual guidance.

Simnānī contributed widely to sūfi literature with his written works, which numbered around ninety, and also with his spiritual lineage (*silsila*) through which the mainstream Kubrawiyya order traces back to today. He offered important insights, especially into phenomena such as *latā’if* (spiritual organs of the soul), *rijāl al-ghayb* (men of the unseen) and narrations of spiritual experiences, influencing eminent figures after him such as Muḥammad Pārsā (d. 822/1420) and Imām Rabbānī (d. 1034/1624). He was also known for his critique of Ibn al-‘Arabī, which constituted the first critique of Ibn al-‘Arabī’s doctrine of *waḥdat al-wujūd* in the history of sufism. One of his salient characteristics was his meticulousness regarding following the *sunnaḥ* of the Prophet Muhammad. Another noteworthy quality of his was his aversion to *takfīr* (declaring someone unbeliever) and his efforts to help resolve conflict among different *firqas* (factions). Among Simnānī’s greatest contribution to sūfi thought was his interpretation of the Qur’ān according to seven *laṭā’if*, which included identifying each *laṭā’if* and matching it to a prophet. The ultimate influence of his view of being was upon Imām Rabbānī, who developed the idea of *waḥdat al-shuhūd* against *waḥdat al-wujūd*. In his *Mak-tūbāt* (The Letters), Rabbānī says that his thought on existence is the same as Simnānī’s and quotes from Simnānī his crucial sentence: “There is a realm (*‘ālam*) of Malik al-Wadūd (Zāt) above the realm of beings”.

Simnānī authored approximately ninety books in both Arabic and Persian. He wrote all of his books after his initiation into Isfarāyīnī. His first work, *Sirr-i Samā*, was written in 687 AH. The work that we are concerned with in this critical edition was written in 699 AH when Simnānī was around forty years old. There are five manuscripts of this work that we could locate, all of which were found in libraries in Istanbul. None of the copies are in the author’s handwriting, nor were they written during, or around, his lifetime. There is not any indication that the manuscripts were heard directly from the shaykh or edited (*muqābala*) and there is not an *istinsākh* (handwritten copy) lineage that traces them to the author. During this critical edition, manuscripts found in Hūdai Efendi (Hacı Selim Ağa Library), Pertev Paşa (Süleymaniye Library), Hekimoğlu (Süleymaniye Library) and Topkapı Palace Library collections are compared. Another copy, found after the completion of the critical edition in Ağa Efendi Tanacan collection (Süleymaniye Library), is left out of the study since there is not any distinctive quality to it compared to the first four manuscripts.

In the critical edition, according to the ISAM critical edition guidelines, we implemented “elective method.” Accordingly, each of the manuscripts are considered as though they were the principal copy; if there happens to be any differences among them, the one that is thought to be most accurate is selected and the others are indicated in footnotes. Therefore, it is not preferred to choose a principal manuscript.

The text is not interrupted or edited significantly during the critical edition except for some necessary corrections; some titles are included in brackets for ease of reading.

The epistle that we made its critical edition consists of four independent chapters and each addresses more than one subject. In the first chapter there is criticism directed towards philosophers, specifically Ibn Sīnā (Avicenna). In the meantime, incapability of the intellect (*'aql*) in comprehension of the matters which can be known by experience and inspiration (*ilhām*) is mentioned. Here the quotations from great sūfī masters who have seen the Prophet Muhammad in their *vākī'ās* (dreamlike spiritual experiences) expresses their belief that Ibn Sīnā went astray. The main theme of the second chapter is the spirit (*rūḥ*) and the relationship between spirit and body. The author comments on different opinions on this issue and tries to reconcile them. Death and the doomsday (*qiyāma*) are other topics of this chapter. In the chapter that follows, the author states a *laṭīfa* which he calls *al-laṭīfa al-anā'iyya*, and reveals some manifestations (*tajallī*) that the servant of God attains. In the longest chapter of the epistle, the fourth and final chapter, Simnānī covers significant details about his life. Meanwhile, he explains how he found the salvaged faction (*al-firqa al-nājiya*) by referencing the distinct theological factions of his era, and reflects upon his commitment to “*ahl al-sunna*” explicitly. The importance of masters, the classes (*ṭabaqa*) among sūfīs and treatments for bad character are other subjects of this chapter.

Keywords: 'Alā' al-Dawla al-Simnānī, Ibn Sīnā (Avicenna), spirit (*rūḥ*), doomsday (*qiyāma*), *al-laṭīfa al-anā'iyya*, heart, *al-firqa al-nājiya*, master.

Araştırma Notları Research Notes

Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler

M. Taha Boyalık*

Giriş

Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) bir *el-Keşşâf* şerhi bulunup bulunmadığı meselesi tartışlagelmiştir. Bu konudaki mevcut verileri değerlendirmek üzere yakın zamanda kaleme aldığımız “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”¹ adlı makalede mevcut yazma nüshalar, biyografik kaynaklar ve bu konuda açıklamaların yer aldığı birincil ve ikincil kaynaklar incelenerek bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştı. O makalede, mevcut kaynakların ve biri hariç kütüphane kayıtlarındaki yazma nüshaların Şîrâzî'ye bir *el-Keşşâf* şerhi nispetini mümkün kılmadığı ortaya konulurken, Şîrâzî'ye nispeti muhtemel tek nüshanın içeriğine dair incelemenin sonucunda, bunun Şîrâzî'ye ait *el-Keşşâf* şerhi olduğu güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Fakat makalenin yazımından sonra elde edilen veriler, bu değerlendirmenin gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Ayrıca bu veriler, Yemenî'nin *Dürerü'l-asdâf fi halli 'ukadi'l-Keşşâf* adlı *el-Keşşâf* şerhiyle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır.

Bu yazıda, sözü edilen makaledeki tespitler ve iddialar hatırlatıldıktan sonra, orada Şîrâzî'ye ait olduğu değerlendirilen yazma nüshanın gerçekte ona ait olmadığı ve hâlihazırda Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi nispetinin geçerli bir dayanağı bulunmadığı ortaya konulacak, bunun yanı sıra Yemenî'nin sözü edilen eserine dair yeni veriler paylaşılacaktır.

* Dr.Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi. ORCID 0000-0001-5910-1269 mtboyalik@gmail.com

1 *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 101-118.

1. Önceki Makalede Yer Alan Tespitler ve İddialar

Söz konusu makalenin ilk başlığında yazma eser kütüphanelerinde *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi adıyla Kutbüddin eş-Şîrâzî üzerine kayıtlı on üç yazma nüsha incelenerek bunlardan sekizinin gerçekte Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Keşşâf* şerhi, dördünün ise Kutbüddin el-Fâlî'nin (ö. 720/1320-21 civarı) *el-Keşşâf* muhtasarı olduğu tespit edilmiştir. Sadece Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde (nr. 31) Kutbüddin eş-Şîrâzî üzerine *İntisâfü'l-Keşşâf* adıyla kayıtlı olup zahriyesinde de *İntisâf ale'l-Keşşâf* adıyla Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait olduğu bildirilen nüshanın Şîrâzî'ye aidiyeti muhtemel görülmüştür.²

Makalenin ikinci başlığında, klasik kaynaklarda yer alan ilgili veriler incelenmiştir. Burada Şîrâzî'nin hayatını ele alan en eski biyografik kaynaklarda ona bir *el-Keşşâf* şerhi nispet edilmediği, bunun ilk olarak Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı Beyzâvî tefsiri şerhinde söz konusu edildiği, fakat Süyûtî'nin bu konuda Kutbüddin er-Râzî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî'yi karıştırdığı tespit edilmiştir. Süyûtî'nin bu bağlamda atıflarda bulunduğu ve muhakkiklerin de Şîrâzî ismiyle dipnot verdikleri eser Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* şerhidir. Tabakat yazarı Edirnevî (XI./XVII. yüzyıl), Şîrâzî'ye çokça itibar gören bir hâşiyeye atfederken Süyûtî'nin hatasını izlemiştir.³ Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da *el-Keşşâf* literatürünü verirken öncelikle Süyûtî'nin *Nevâhidü'l-ebkâr* girişindeki açıklamalarını alıntılamaş ve burada Süyûtî'den naklen Şîrâzî'ye bir *el-Keşşâf* hâşiyesi nispet etmiştir.⁴ Kâtib Çelebi ilerleyen satırlarda Kutbüddin el-Fâlî'nin *Takrîbüt-tefsîr* adlı *el-Keşşâf* muhtasarından söz ederken, bu kimsenin Kutbüddin eş-Şîrâzî olabileceğinden bahsetmiştir ki makalede böyle bir ihtimal bulunmadığı belirtilmiştir.⁵

Kütüphane kayıtları ve kaynaklarda verilen bilgiler Şîrâzî'ye bir *el-Keşşâf* şerhi nispetine imkân vermemesine rağmen bu konuda halen ümitli olunabilmesi makalede şuna dayandırılmıştır:

Bu konuda halen ümitli olmamızı gerektiren husus, elimizde gerek kütüphane kaydında gerekse yazmanın zahriyesinde yazarı Kutbüddin eş-Şîrâzî olarak gösterilen *İntisâf ale'l-Keşşâf* başlıklı bir yazma nüshanın bulunması ve bu nüshanın, bilinen *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinin içeriklerinden farklı olmasıdır. Diğer bir husus, son dönem biyografi yazarlarından Hayreddin ez-Ziriklî'nin aynı adla bir eseri Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispet ederek bunun yazma halinde olduğunu belirtmesidir.⁶

2 Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 103-105.

3 Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 105-107.

4 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477-1478.

5 Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 108.

6 Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 108.

Makalede bu noktadan sonra aidiyet sorununun ancak mevcut nüshanın incelenmesiyle çözüme kavuşturulabileceği söylenerek son başlık altında yazma nüshanın içeriği incelenmiştir.

İçerik incelemesinde eserin Şîrâzî'ye nispetini gösteren veya bu nispeti imkânsız hale getiren bir açıklama veya atıf bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Neticede eserin Şîrâzî'ye nispetini imkânsız kılan herhangi bir açıklama veya atfa rastlanılmamış, soru işareti oluşturan bazı atıflar ise tevil edilebilir bulunmuştur. Meselâ Fahreddin el-Çârperdî'ye (ö. 746/1346) yönelik atıflar tespit edildiğinde, Şîrâzî'nin kendinden otuz yaş küçük olan Çârperdî'nin eserine atıflar yapmasının tarihsel olarak mümkün olduğu değerlendirilmiştir.⁷ Yazar incelenen metinde şârihin Çârperdî ile görüşerek kendi yazdıklarını müzakere ettiklerini gösteren ibareleri de nispet iddiasının doğruluğunu destekleyen bir delil olarak değerlendirmiştir. Bu ibareler Şîrâzî'nin biyografisindeki bazı verilerle birleştirilerek söz konusu görüşmenin Çârperdî ile Şîrâzî arasında geçmesinin kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim tarihsel olarak Şîrâzî ile Çârperdî aynı tarihlerde Tebriz'de bulunarak ilmî faaliyetler yürütmüşlerdir.⁸

Neticede yazar, söz konusu nüshanın içeriğiyle örtüşen ve başka bir şârihe ait olduğu tespit edilen bir eserin bulunamamasını, Zirikî'nin müspet yöndeki şahitliğini, nüsha zahriyesinde Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin yazar olarak zikredilmesini, eserde tarihsel açıdan sorun doğuran veya en azından tevili kabil olmayan bir atıf veya açıklamanın bulunmayışını ve Şîrâzî'nin biyografisinin nispet iddiasını destekleyici nitelikte olmasını dikkate alarak, incelenen nüshanın Şîrâzî'ye ait *el-Keşşâf* şerhi olmasını güçlü bir ihtimal olarak değerlendirmiştir.

2. Yeni Veri ve Tespitler

Söz konusu makaleden sonra *el-Keşşâf* literatürüne yönelik çalışmalarımız sırasında elde ettiğimiz bazı veriler ilk makaledeki iddiaların gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Bu konudaki ilk yeni veri, incelenen nüshadaki eserin kaynaklarına yöneliktir. Daha önce bu nüsha incelenirken “kîle” veya “kîle ba'du'l-fudalâ” deyişleriyle yapılan onlarca atıftan birçoğu *el-Keşşâf* şerhleriyle mukayeseli olarak incelenmiş ve bunların tamamına yakınının Fahreddin el-Çârperdî'nin *el-Keşşâf* şerhine yönelik olduğu tespit edilmişti.⁹ Fakat “kîle” deyişiyle yapılan bazı atıfların kaynağı tespit edilememiştir.

7 Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”, s. 111.

8 Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”, s. 115.

9 Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”, s. 115.

Makalenin yazımından sonra Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Keşşâf* şerhi incelenirken, buradaki bazı açıklamaların, incelenen nüshada daha önce kaynağı tespit edilememiş olan bazı açıklamalarla örtüştüğü farkedildi. Mukayeseli bir okuma neticesinde söz konusu yazma nüshada açıkça isim verilmeyen bazı atıfların İcî'nin şerhine yönelik olduğu görüldü. Meselâ eserde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “ve hâza'l-vech a'rab” ifadesi açıklanırken “kile: ey ekseru fi'l-Arabiyye”¹⁰ şeklinde bir nakilde bulunulmuştur ki erken dönem şerh ve hâşiyeleri arasında bu açıklama sadece Adudüddin el-İcî'nin *el-Keşşâf* şerhinde bulunmaktadır.¹¹ Yine “ve entüm mu'ridün” ifadesindeki “vâv”ın hal bildirmediğine dair bir görüş aktarılmaktadır¹² ki Çârperdi dâhil diğer şerhlerde yer almayan bu ifadelerin birebir İcî'nin şerhinden alındığı anlaşılmaktadır.¹³

Şîrâzî ile İcî'nin vefat tarihleri arasındaki kırk altı yıllık zaman dilimi eserin Şîrâzî'ye nispeti konusunda yeni soru işaretleri oluşturmaktadır. Fakat İcî *el-Keşşâf* şerhinde, Ahzâb sûresinin sonunda bu kısmın 702 yılında tamamlandığını bildirmiştir.¹⁴ Bu ise Şîrâzî'nin vefat tarihinden sekiz yıl önceye tekabül etmektedir. Önceki makalede, nispetin gerçekliği durumunda Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* şerhini hayatının son yıllarında Tebriz'de bulunduğu sırada kaleme almış olması gerektiği sonucuna varılmıştı. Dolayısıyla İcî'nin şerhinin kaynak olarak kullanılması halen Şîrâzî'ye nispet iddiasını geçersiz kılmamaktadır. Dahası, tespit edilen yeni kaynakların konumuz açısından sorun teşkil etmemesi nispet iddiasını destekleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Önceki makalenin Şîrâzî'ye nispet iddiasıyla ilgili temel iddiasını sarıyan asıl veriler, Fâzıl İmâdüddin Yahyâ b. Kâsım el-Alevî el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *el-Keşşâf* literatüründe öne çıkmayan ve daha önce yazmalarına ulaşamamış olduğumuz *Dürerü'l-asdâf fi halli 'ukadi'l-Keşşâf* adlı eserini inceleme imkânı bulduğumuzda ortaya çıkmıştır. Yemenî'nin bu eserin yanı sıra *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* adlı bir *el-Keşşâf* şerhi daha bulunmaktadır. Yemenî bu ikincisinin girişinde, daha önce *Dürerü'l-asdâf fi halli 'ukadi'l-Keşşâf* adlı şerhini yazdığını, fakat zamanla Tîbî'nin *el-Keşşâf* şerhiyle karşılaşınca yeni bir şerh yazma ihtiyacı hissettiğini ve *Dürerü'l-asdâf* taki incelikleri de içeren bu ikinci şerhini yazdığını belirtmiştir.¹⁵ Biz daha önce

10 Râgıb Paşa Ktp., nr. 31, vr. 2^b.

11 İcî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 4^a.

12 Râgıb Paşa Ktp., nr. 31, vr. 24^b.

13 İcî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 50^a.

14 İcî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 310^a.

15 Yemenî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf)*, vr. 1^b.

*Tuhfetü'l-eşrâf*ı ayrıntısıyla inceleyerek bu eserdeki itizâlî yönelişi bir makale konusu yapmıştık.¹⁶ Bu inceleme sırasında *Dürerü'l-asdâf*ın nüshaları da araştırılarak kütüphane kayıtları üzerinden dört nüshaya ulaşılmış, fakat Yemenî üzerine *Dürerü'l-asdâf* adıyla kayıtlı üç yazma nüshanın da gerçekte *Tuhfetü'l-eşrâf* olduğu görülmüştü.¹⁷ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 235) nüsha ise incelenememiş, araştırma *Tuhfetü'l-eşrâf* ile sınırlı olduğundan bu konuda ısrarcı olunmamıştı. Daha sonra bu nüshayı inceleme imkânı bulduğumuzda, diğer üç nüsha gibi bunun da *Tuhfetü'l-eşrâf*tan başkası olmadığı görüldü. Fakat sonrasında yine Yemenî üzerine *Dürerü'l-asdâf* adıyla kayıtlı bir başka nüshaya¹⁸ ulaştığımızda,¹⁹ bunun *Tuhfetü'l-eşrâf*tan farklı olduğunu tespit ettik. Asıl şaşırtıcı sonuç ise eseri incelerken ortaya çıktı. Mukaddimesinden itibaren eseri okumaya başladığımızda, *Dürerü'l-asdâf*ı daha önce incelememiş olmamıza rağmen, metne oldukça âşına olduğumuzu, bazı ibareleri birebir hatırladığımızı farkettik. Daha yakından incelendiğinde, bu eserin önceki makalede Şîrâzî'ye aidiyetini araştırdığımız nüshadaki eserden başkası olmadığı görüldü. Bu noktada, *Dürerü'l-asdâf* olarak kaydedilmiş olan eserin gerçekten Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*tan önce kaleme aldığı *el-Keşşâf* şerhi olup olmadığı da teyit edilmeliydi. Bu nüshada gerek zahriyede²⁰ gerek eserin başında²¹ gerekse ferağ kaydında²² müellifin adı açıkça zikredildiğinden bu konuda şüpheye yer yoktur. Dahası Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*ın başlarında gündeme getirdiği bir soruya verilen bir cevabı aktarmıştır ki diğer şerhlerde bulunmayan bu açıklamalar birebir olarak *Dürerü'l-asdâf*ta yer almaktadır.²³ Daha sonra bu eserin metin akışında uzun eksikler bulunan ve son kısmı eksik olan bir başka nüshasına da ulaşarak içeriğini teyit ettik.²⁴ Bu durumda, önceki makalede Şîrâzî'ye ait olduğu değerlendirilen nüshanın da *Dürerü'l-asdâf*ın bir

16 Boyalık, "Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu".

17 Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Râgıb Paşa Koleksiyonu, nr. 175, 176, 177) kayıtlı üç yazma nüsha da yanlış kaydedilmiştir. 175 numaralı yazmanın zahriyesinde verilen *Dürerü'l-asdâf min havâşî'l-Keşşâf* bilgisi de yanlıştır. İçerikleri incelendiğinde bunların Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*ın farklı nüshaları olduğu görülmektedir.

18 Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 342, vr. 1^a-208^b.

19 Bu nüshaya daha önce ulaşılmasının sebebi, kayıt bilgisinden hareketle yapılan talep üzerine gönderilen ve kayıta geçen koleksiyon ve numara bilgisiyle uyumlu olan nüshada farklı bir eserin bulunmasıydı. Fakat bizzat kütüphanede yaptığımız incelemede, aynı koleksiyon ve numaralı nüshada, Yemenî'nin söz konusu eseri bulundu.

20 Yemenî, *Dürerü'l-asdâf*, vr. 3^a.

21 Yemenî, *Dürerü'l-asdâf*, vr. 3^b.

22 Yemenî, *Dürerü'l-asdâf*, vr. 208^a.

23 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf)*, vr. 1^b; krş. Yemenî, *Dürerü'l-asdâf*, vr. 3^b-4^a.

24 Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 328, 1^a-80^b.

nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshanın zahriyesinde, girişinde veya fe-rağ kaydında Yemenî'nin adı zikredilmemiştir. Değİnildiğı üzere, zahriyede verilen Kutbüddin eş-Şîrâzî adı da yanİltıcıdır.

Kutbüddin eş-Şîrâzî'den kırk yıl sonra vefat eden Yemenî'nin *Dürerü'l-asdâfı* erken dönem *el-Keşşâf* şerhlerindedir. Sadece Lâleli nüshasının fe-rağ kaydında bulunan bilgiye göre eserin yazımı 13 Cemâziyelâhir 733 (1 Mart 1333) tarihinde tamamlanmıştır.²⁵ Önceki makalede yapılan kaynak değİlendirmeleri ve tarihsel tespitler Yemenî'nin *Dürerü'l-asdâfı* için aynen geçerlidir. Sadece, eserin Şîrâzî'ye değİl de Yemenî'ye ait olduğı anlaşıldığın-da, Çârperdi ve İcî'nin şerhlerine yapılan atıflar ilâve bir açıklamaya gerek kalmadan kolayca anlaşılır hale gelmektedir.

Önceki makalede, incelenen tek nüsha bir yana bırakılırsa, Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi nispet eden kaynakların ve kütüphane kayıtlarının güvenilir olmadığı gösterilmiştir. Bu değİlendirmeler de aynen geçerlidir. Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi nispeti konusundaki tek tutamak olarak görülen yazma nüshanın da Şîrâzî'ye ait olmadığı anlaşıldığında göre, mevcut veriler ışığında Şîrâzî'nin bir *el-Keşşâf* şerhi bulunduğı iddiasının bir dayanağı kalmamaktadır. Ancak yeni yazma nüshaların tespiti ve incelenmesiyle bu iddia tekrar gündeme gelebilir.

Sonuç

Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin biyografisine yer veren ilk kaynaklarda ona bir *el-Keşşâf* şerhi nispet edilmemektedir. Süyûtî ve onu izleyen Kâtib Çelebi ile Edirnevî'nin nispet iddiaları ise gerçeğı yansıtmamaktadır. Yazma eser kütüphanelerinde Kutbüddin eş-Şîrâzî adına kayıtlı on üç nüsha da gerçekte ona ait değildir. "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi" makalesinde söz konusu nispetle ilgili açıklamaların yer aldığı birincil ve ikincil kaynaklara yönelik değİlendirmeler geçerliliğini korumakla birlikte, Râğıb Paşa Kütüphanesi'nde (nr. 31) kayıtlı yazma nüshanın Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* şerhi olduğuna yönelik değİlendirmeler hatalıdır. Bu nüsha gerçekte Yemenî'nin *Dürerü'l-asdâfı fi halli ukadi'l-Keşşâfı*dır. Bununla birlikte, önceki makalede Râğıb Paşa nüshası üzerinden yapılan kaynak tespitleri geçerliliğini korumaktadır ve artık bunlar, Yemenî'nin *Dürerü'l-asdâfı* ile ilgili daha önce ortaya konulmamış veriler mahiyetindedir.

25 Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 342, vr. 208^a.

Bibliyografya

- Boyalık, M. Taha, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 101-118.
- Boyalık, M. Taha, "Yemenî'nin Tuhfetü'l-eşrâf Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018): 29-53.
- Çârperdi, Fahreddin, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 162.
- Îcî, Adudüddin, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 70.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Kılıslı Muallim Rifat – M. Şerafeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Yemenî, İmâdeddin Yahyâ b. Kâsım, *Dürerü'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 342 [Eserin işaret edilen diğer nüshaları: Râgıb Paşa Ktp., nr. 31; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 328].
- Yemenî, İmâdeddin Yahyâ b. Kâsım, *Hâşiyetü'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf)*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 563.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Kitâbiyat Book Reviews

Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri

Fuat İstemi

Ankara: Ankara Okulu, 2017, 416 sayfa.

ISBN 9786059281492

Eser, 2016 yılında Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda, "Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması (Hicret Rivayetleri Örneği)" adıyla hazırlanmış olan doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Gerek akademik anlamda siyer ve megâzî gerekse hadis alanında çalışanların çokça dile getirdikleri ve önemsedikleri bir meseleyi müstakil araştırma konusu olarak ele alma iddiasındaki eserin Türkiye'de bu alandaki ilk çalışmalar arasında yer aldığı söylenebilir.

İstemi, çalışma konusunu Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret yolculuğu hakkındaki rivayetler olarak belirlemiş, çalışmanın kaynaklarını *Kütüb-i Sitte* ile ilk dönem siyer ve megâzî eserleri olarak sınırlandırmıştır. Çalışmada hadis rivayetlerinin tarihî olarak sübûtunu hedef aldığını ve hadisle siyer kaynaklarında yer alan rivayetlerden birlikte yararlanabilmenin usulünü tespit etme amacıyla olduğunu belirten yazar, ayrıca hadis kaynaklarındaki rivayetlerin tashihi ve güçlendirilmesi için bir yöntem geliştirmeye ve bunun için de siyer ve megâzî kaynaklarının metodolojisiyle hadis metodolojisini mukayese ederek bir orta yol bulmaya çalıştığını söylemektedir (s. 10).

Üç bölümden oluşan çalışmanın giriş kısmında hadis ve tarih ilimlerinin tarihsel gelişimlerine değinen yazar her iki ilmin birlikte şekillenip geliştiğini, hadis malzemesiyle siyer malzemesinin birlikte tedvin edildiğini, ancak kendi

usullerini ortaya koymalarının ardından birbirlerinden ayrıldıklarını iddia etmektedir (s. 20). İstemi'ye göre hadis ile siyer-megâzî ilmine dair temel ayırım, birinin ahkâma dair rivayetlerle, diğersinin ise Hz. Peygamber'in hayatına dair bütün rivayetlerle ilgilenmesi ve bunu bir zaman-mekân bağlamında aktarmayı öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte yazar tedvin edildiğini iddia ettiği hadisle siyer-megâzî literatürü arasındaki muhteva ve metod farklılığının hangi tarihte ve hangi saiklerle doğduğuna dair esaslı bir tespit ortaya koyamamıştır. Çalışmada sıkça geçen "hadis malzemesi" ya da "siyer malzemesi" gibi ifadelerle ne türden rivayetlerin kastedildiğine dair muğlaklık esasen çalışmanın başlangıcında bu literatürün çerçevesini tayin edici genel bir tanımın ve tasnifin yapılmamış olmasından kaynaklanmış görünmektedir.

Hadis ve tarih ilimlerinin doğuşu ve birbirleriyle ilişkilerine dair literatürdeki mevcut görüşleri dile getiren İstemi, bu iddiaları üç ana başlıkta toplamaktadır: Önce siyer ilmi doğmuş ve ardından hadis ilmi ortaya çıkmıştır; önce hadis ardından ise siyer-megâzî ilmi doğmuştur; her iki ilim farklı bir tarihî serüven takip ederek ayrı ayrı ortaya çıkmıştır (s. 39). Siyer ve megâzî ilminin hadis ilminden neşet ettiği görüşünü benimsediğini belirten yazar, bununla beraber bu ilimlerin muhtevasına ve usullerine işaret edici genel bir tanım ortaya koymamış olduğundan tercihini de yeterli ölçüde temellendirememiştir.

"Hadis ve Tarih İlimlerinin Metodolojileri" başlığını taşıyan birinci bölümde yazar, hadis ve tarih ilimlerinin metodolojilerini amaç ve konuları, kaynakları, rivayetleri kabul şartları, rivayetleri birleştirme (*telfik*), zaman ve mekân tespitine verilen önem ve rivayetlerde olay örgüsünü benimseme gibi tespit ettiği belirli başlıklar üzerinden karşılaştırmaktadır. Birer müstakil disiplin olarak hadis ve tarihin amaç ve konuları itibarıyla birbirlerinden ayrıldıklarını belirten İstemi'ye göre hadis usulü sahih rivayeti bulmayı amaçlar ve bunun için gerekli kriterleri tespit etmekle ilgilenir. Dolayısıyla konusu râvi ve isnattır (s. 52). Tarih metodolojisinin amacı ise günümüze ulaşan geçmiş hakkındaki şahadetlerin sağlam deliller olarak kabul edilip edilemeyeceğini tespit etmektir (s. 55). Ancak yazarın tarihin usulüne ve konusuna dair dile getirdiği görüşlerin temel hareket noktası genellikle modern tarih metodolojilerine dair yaklaşımlardır. İstemi tarihe dair söz konusu iddiasını temellendirirken çalışmasına kaynaklık eden siyer ve megâzî literatürünün ortaya çıktığı dönemden çok sonraki dönemlere referansla önce Sehâvî (ö. 902/1497), Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi tarihçilerin görüşlerine, ardından da Sabri Hizmetli gibi modern araştırmacıların eserlerine atıfta bulunmaktadır.

Yazar hadisin kaynağının ilk dönemlerde şifahî gelenek olduğunu, tarihin ise yazılı ve sözlü malzemenin tamamını kapsadığını belirtir (s. 62). Ancak çalışmanın esasını teşkil edecek şekilde hadis kaynakları ile siyer kaynakları arasında doğrudan bir mukayesede bulunmamaktadır. Hatta fazla genelleme- ci bir yaklaşımla tarihçilerin eserlerine aldıkları rivayetlerde hadisçiler gibi hareket ettiklerini ve şahitliğe başvurduklarını belirtir, ancak hadisçilerin sadece güvendikleri kimselerin, tarihçilerin ise herkesin rivayetlerini aktardıklarını iddia eder (s. 66). Bu duruma örnek olarak ise yazar, yanlış bir şekilde Vâkıdî'nin (ö. 207/823) tarihçiliğini örnek göstermektedir. Oysa ki yazarın da naklettiği bölümlerde Vâkıdî, eserine hangi rivayetleri ve kimlerin rivayetlerini aldığını, bu rivayetleri kabul sürecini açıklamakta, kendisine ulaşan bütün haberleri eserine aldığını ima eden herhangi bir ifade kullanmamaktadır (s. 67). Bu noktada hadisçi ile tarihçi arasında bir mukayesede dikkat çekilmesi gereken husus, hadisçilerin şahit konusunda çok fazla titiz davrandığı, tarihçilerin ise hadisçilerden daha farklı bir yolla şahitliği kabul ettikleri ve bu konuda belki daha mütesahil bir yaklaşım benimsedikleridir.

Yazarın muhaddislerin yazılı belgelere, kâğıt, mürekkep, hat gibi hususiyetlere bakarak hadisin sıhhatini tespit ettiklerine dair iddiası da (s. 73) hadis ilmi açısından son derece tartışmalıdır. Zira muhaddislerin burada yapmaya çalıştıkları şey, ellerindeki nüshanın geçmişi ve otantikliği hakkında bilgi sahibi olmaya yönelik bir değerlendirmeden ibarettir. Nitekim bir hadisçi açısından nüshalara sonradan yapılan ilâveler ya da farklı hatlarla yazılmış kısımlar tek başına bir tahrif anlamı taşımayabileceği gibi, aksine bir tâdil anlamına da gelebilir. Dolayısıyla nüshanın geçmişi, yazı karakteri veya mürekkep bilgisi gibi hususlara dair bilgiler bir hadisin sıhhatinin tespitinde referans olarak benimsenmemiştir.

Bu noktada yazarın rivayetleri kabul şartları açısından iki disiplin arasında bir mukayesede bulunma iddiası da daha önce belirtildiği üzere ele aldığı döneme dair hadis ve tarih kaynaklarının usulü hakkında herhangi bir tasvir ve tespit sunmamasından ötürü meseleyi izahta yetersiz kalmaktadır. Tarihçilerin rivayet tenkidi konusunda, yazarın kendisinden öncelikle beklenen şey ilk dönem siyer ve megâzî kaynaklarının yaklaşımını değerlendirmesidir. Ancak yazarın böyle bir değerlendirme yapmaksızın önce Kâfiyeci, ardından da dört yüz yıl atlayarak Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ve son olarak modern dönem tarihçilerinden Mübahat Kütükoğlu ve John Tosh gibi isimlerin tarih ilminde kaynak tenkidi ve önemine dair anlattıklarına referansla konuyu ele alması (s. 70-71, 75-76) çalışmanın genel durumu itibarıyla önemli bir hatadır. Zira ilk dönem siyer ve megâzî müelliflerinin tarih ve tarihçi tasavvurları ve bunlara yükledikleri anlam ve sorumluklar ile bir Memlûk

tarihçisi olan Kâfiyecî'nin ve XX. asrın ilk yarısındaki Babanzâde'nin tarih ve tarihçi tasavvurları arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Modern zamanlardaki algılama ise bambaşkadır. Bu farklılıkların göz ardı edilmesi, okuyucunun zihninde müslümanların tarih tasavvurunun başlangıçtan itibaren tekdüze ve değişmez bir mahiyet arzettiği gibi son derece yanlış bir düşüncenin oluşmasına sebep olmaktadır. Esasen yazarın kitabın birçok yerinde “muhaddisler” ya da “tarihçiler” derken hiçbir isim ve eser zikretmemesi de aynı hatalı yaklaşımın bir yansımasıdır.

Hadis ve tarih rivayetlerinin güvenilirliğinin tespiti meselesi kitabın telif amaçlarının başında gelmesine rağmen yazarın bu noktada hadis usulü ilkelere temel kriter olarak belirlemesi ve çalışmanın bütün örgüsünü bunun üzerine kurması son derece tartışmalı bir husustur. Bu durum yazarın siyer ve megâzî literatürünün ortaya çıkışını anlamada ciddi hatalar yapmasına sebep olduğu gibi iki ilim dalının muhteva ve usulüne dair sağlıklı bir mukayese yapabilmesine de engel olmuştur. Meselâ yazarın muhaddislerin “mürüvetsiz” (s. 96-98), “meçhul” (s. 98-102) ve “yalancı” (s. 102-106) diye nitelendirdikleri râvilerden tarihçilerin nakillerde buldukları, bunu da kronolojiden uzaklaşmamak ve sebep-sonuç ilişkisi kurabilmek için yaptıkları gibi tartışmalı iddialarda bulunmasının temel sebebi de budur. Oysa yazarın bu iddiasını dile getirirken öncelikli olarak yüzleşmesi gereken soru, hadisçilerin söz gelimi “yalancı” şekilde nitelendirdikleri bir râvinin mutlak olarak yalancı bir kimseye işaret edip etmediği yani hadisçiler tarafından yalancılıkla itham edilen bir râvinin bütün söylediklerinin yalan unsurlar taşıyıp taşımayacağı, böyle bir kimseden ne tür rivayetlerin alınıp alınamayacağı olmalıdır. Bu sebeple yazarın râviler üzerinden yaptığı mukayeseler (bk. s. 82-83, 106-10, 110-11, 116-17) gerçek bir mukayese özelliği taşımaktan büyük ölçüde uzaktır. Bu durum, kitabın genel yaklaşımının hadisçilerin tarihçilere göre ne kadar başarılı oldukları, ne kadar güvenilir rivayetlere sahip oldukları, asıl bilgiyi hadisçilerin taşıdıkları, tarihçilerin ise metotlarının ne kadar güvenilir olmadığı yönünde (bk. s. 76, 79, 82, 89, 91, 118) şekillenmesine sebep olmuş gibidir. Tarihçinin niçin böyle davrandığı, bu tavrının ilmî açıdan ne anlama geldiği, tarihî olayların anlaşılmasına nasıl katkı sunduğu, hadisçilerin tarihçiler karşısındaki dezavantajları gibi asıl üzerinde durulması gereken sorular ise çalışmada cevapsız bırakılmış görünmektedir. Meselâ İbn İshak'ı (ö. 151/768) senet kullanma konusunda titiz davranmamakla eleştiren yazar (s. 82) onun bu şekilde nasıl bir metin oluşturmak istediğine, niçin senetsiz rivayetleri zikretmiş olabileceğine ya da onun kaynak analizinde başka metotlar kullanıp kullanmadığına dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Diğer yandan, yazarın zayıf hadisi kategorik olarak yalan, yanlış, uydurma bilgi içeren rivayet olarak okuyucuya sunan üslûbu (meselâ s. 82, 84) tarihçilerin zayıf hadisleri çokça kullandıkları eleştirisi ile birleşince bu durum tarihçilik bir yana hadisçilik açısından da sorunlu bir durum ortaya çıkarmaktadır. Nitekim uydurma rivayetten farklı olan zayıf hadislerin tarihçiler tarafından kullanılması onların yalan-yanlış şeyler aktardıkları şeklinde anlaşılmalıdır.

Muhaddislerle tarihçileri mukayese ederken yazar hadisçilere nazaran tarihçilerin rivayetleri birleştirme usulüne (*telfik*) sıkça başvurduğunu (s. 139), tarihçilerin rivayetlerin zaman ve mekânına dair hususları daha çok dikkate aldığını ve hadisçilerin bir rivayeti aktarırken bağlam bilgisini ihmal ettiğini dile getirmektedir (s. 159, 166). Yazarın birçok kimse tarafından tartışma konusu yapılan söz konusu farklılıkların sebeplerine dair herhangi bir analiz ya da açıklamada bulunmamış olması çalışma açısından önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Dahası hadisçileri bağlam bilgisini “ihmal” etmekle suçlaması ayrı bir eleştiri konusudur. Bağlam bilgisi özellikle rivayet üzerinden bir hüküm çıkarmak için gereklidir. Muhaddisin öncelikli amacı ise hadisten hüküm çıkarmak değil rivayeti aldığı gibi nakletmek, sonraki muhaddisler içinse rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmektir. Hüküm çıkarmak büyük ölçüde fıkıhın alanına giren bir konudur ve fakih hadis ile tarih malzemesini birlikte dikkate alarak bir bağlam bilgisi oluşturabilir, bunu varacağı hükme bir dayanak haline getirebilir. Bu noktada yazarın muhaddislerin tarih zikretme konusunda titiz davranmadıklarını iddia edişi de (s. 293) benzer bir eleştiriyle karşılanabilir. Tarih zikretmemek muhaddisin herhangi bir ihmalinden değil, çalışma alanının mahiyet ve çerçevesinden kaynaklı doğal bir neticedir.

İlk bölümde ortaya koymaya çalıştığı teorik çerçevenin pratikteki yansımaları gösterme iddiasındaki “Hicret Rivayetlerinin Ortak Metin İnşaları ve İsnad Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı ikinci bölümde İstemi, hem sadece hadis kaynaklarındaki hem de sadece siyer ve megâzi kaynaklarındaki rivayetleri kullanarak iki farklı hicret anlatısı ortaya koymayı amaçlamıştır. Ardından bu iki anlatıyı inşa ederken kullandığı rivayetleri isnat açısından incelemeye tâbi tutarak rivayetlerin güvenilir olup olmadıkları ve bunun sebepleri üzerinde durmuştur. “Hicret Rivayetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı üçüncü bölümde ise önceki bölümde ortaya konulan çerçeve muhteva açısından değerlendirilmiş, hicret sırasında meydana gelen her bir olay hakkındaki rivayetler arasında mukayeseler yapılarak birbirleriyle çelişen rivayetler, çelişkili görünen durumların sebepleri, hangi rivayetin niçin kabul edileceği ya da reddedileceği gibi konular ele alınmıştır.

Yazarın sadece hadis ve tarih rivayetlerini kullanarak oluşturduğu iki ayrı hicret anlatısı ve bu rivayetlerin senetlerini inceleyerek ortaya koyduğu analiz ve mukayese, tarihçilerin bazı rivayetlerinin hadisçiler tarafından niçin kullanılmadığını göstermesi bakımından çalışmanın en güçlü yanını temsil ediyor görünmektedir. Ancak daha önce de değinildiği üzere, yazarın bu inşa sürecinde rivayetleri değerlendirirken hadis usulü kriterlerini (*cerh ve tâdil*) benimsemesi, hangi tarafın rivayetlerinin daha makbul olduğunu zaten büyük ölçüde baştan kabul ettiğini de beraberinde getirmiştir. Çünkü hadisçiler zaten güvendikleri rivayetleri kendi eserlerine almışlardır. Eserlerine almadıkları fakat tarihçilerin naklettikleri rivayetler ise muhaddislerin kriterlerini karşılamadığı için bu eserlere girememiş rivayetlerdir. Diğer yandan aynı bahiste Hz. Peygamber'in Kubâ'da kaç gün kaldığına dair rivayetlerin incelenmesinde olduğu gibi farklı rivayetlerin hepsi râvileri açısından güvenilir olmasına rağmen niçin bazı rivayetlerin benimsenmemiş olabileceğine dair bir analizde bulunmaması da (s. 218-26) ayrı bir eleştiri konusudur.

Ayrıca yazarın hakkında hiçbir hadis rivayeti bulunmayan bazı konularda tarih kitaplarında yer alan birtakım rivayetlerin hadis kriteri bakımından güvenilir olabileceği gibi hadis ve siyer malzemesi arasındaki farklılığa dair sıkça dile getirdiği genellemelerin dışına çıkan birtakım tespitlerde bulunduğu noktalarda ise (s. 271) tarih rivayetlerinin de bazı durumlarda en az hadis rivayetleri kadar siyerin anlaşılmasında güvenilir kabul edilebileceğine dair bir çıkarımda bulunması beklenirdi. Aynı şekilde yazar, hicret yurdunun neresi olacağına dair rivayetlerle ilgili olarak muhaddislerin rivayetlerinin tarihçilerin rivayetlerinden daha ayrıntılı olduğu tespitini yaptığında da siyere kaynaklık açısından yeri geldiğinde hadislerin tarihî bir olayı aydınlatmada tarih kitaplarındaki rivayetlerden daha ayrıntılı bilgiler ihtiva edebileceği sonucuna varabilirdi.

Netice itibariyle hicret rivayetlerini hem râvileri hem de muhtevaları açısından karşılaştıran İstemi, bunu hadis ve tarih disiplinleri arasında metodolojik bir karşılaştırmaya vardırılmamış görünmektedir. Özellikle ilk dönem tarih ve siyer literatürüne fazla genellemeci bir üslûpla yaklaşan yazar siyer ve tarih arasındaki muhteva ve usul farkını da büyük ölçüde ihmal etmiştir. Çalışmanın en önemli zaaflarından biri kabul edilebilecek bu durum, yazarın özellikle tarih ve tarihçiler konusundaki değerlendirmelerinin büyük ölçüde birincil kaynaklardan çok ikincil ve modern literatüre dayanmasından ileri gelmektedir. Bunun yanında birçok kişi ve eseri merkeze alma iddiasındaki çalışmanın, her ne kadar siyer yazımında önemli bir probleme işaret etse de, kendisini öncelemesi beklenen araştırmaların eksikliğinden kaynaklanan birtakım zaafı barındırmasının kaçınılmaz olduğu da ifade edilmelidir. Bu

noktada ilk dönem hadis ve tarih malzemesini karşılaştırmayı amaçlayan bu tarz bir eser, öncelikle siyer ve hadis ilmiyle ilgili her bir kaynak hakkında hadisçilik ya da tarihçilik merkezli çok sayıda araştırma yapılması zorunluluğunu güçlü şekilde akademik camianın dikkatine sunmaktadır.

Harun Yılmaz, Dr.Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-0436-7806
DOI 10.26570/isad.461145

Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millennium

Joel Blecher

Oakland: University of California Press, 2018, XIV+272 sayfa

ISBN 9780520295940

Hadis şerhçiliği konusunu ciddi olarak ele alan ilk Batılı çalışma sayılabilecek *Said the Prophet of God*, sosyal tarihi entelektüel tarih ile harmanlama teşebbüsüyle öne çıkar. Yazara göre şerh, himaye sahiplerinin gözüne girmek ve sosyal prestij basamaklarını tırmanmak gibi sonuçlar doğuran ama aynı zamanda gözetilmesi gereken belirli bir âdabı, yorum ve yazım tekniği olan bir faaliyettir ve bu iki yönden biri diğerine indirgenemez. Biraz basitleştirerek ifade edilecek olursa, şerh dünyevî olduğu kadar dinî/ilmî yönlere de sahip bir faaliyet olarak ele alınmalıdır.

Hemen her Batılı çalışma gibi belirli bir paradigmanın içinden konuşan eser, son zamanlardaki İslâmiyat çalışmalarında etkisi gözlemlenen sosyolog Pierre Bourdieu'nün "sosyal pratik" ve "sosyal sermaye" anlayışını sığ ve indirgemeci bulurken, bunun yerine Alasdair MacIntyre ve Talal Asad'ın analizlerine seçmeci bir tarzda yaslanmaktadır (s. 17, 88-89, 208). Yazarın tenkitlerinin, Bourdieu'nün fikirlerinin bütüncül bir gözle incelenmesine dayanıp dayanmadığı sorusunu bu alanın ilgililerine bırakmak durumundayız. Fakat her hâlükârda yazar, şerhi dünyevî ilişkilerin şekillendirdiği bir faaliyet olarak görmek ile yalnızca edebî/entelektüel bir gelenek olarak görmek arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır.

Kitap, isabetli olarak hadis şerhinin gelişimini üç coğrafya (Endülüs, Memlûk dönemi Şam ve Kahire'si, Hint alt kıtası) üzerinden takip etmektedir. Tarihsel kronoloji ile de uyumlu olan bu tasnif kitabın ana bölümlerini

oluşturmuştur. Hudeybiye Antlaşması'nın yazımı ve tâzir cezasının üst limiti ile ilgili hadislerin şerhini örneklem olarak alan yazar, adı geçen bölgelerdeki şerh faaliyetinin belirgin özelliklerine ve bazı meselelerine değinmektedir. Meselâ Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) bir hadis şerhi sebebiyle mâruz kaldığı baskıya ve kendini müdafaasına eğilen yazar, şerhin toplumsal uzanımlarına/etkileşimlerine ışık tutmaktadır (s. 21-29).

Kitapta en geniş bölüm, bekleneceği üzere, Memlûk dönemi hadis şerhi-ne ayrılmıştır (s. 47-139). İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'sini merkeze alan yazar, şerh yazım süreci, sultanların huzurunda gerçekleşen ilim meclisleri, ulemâ arasındaki rekabet, intihal, isnadın ve fıkıh bilgisinin önemi ve Arap olmayan ulemânın durumu gibi konuları ele alır. *Fethu'l-bârî*'nin erken ve geç müsveddelerinin karşılaştırılarak İbn Hacer'in eserde uzun telif süresince yaptığı değişikliklerin takip edilmesi, ayrıca bir hadisenin *İnbâü'l-gumr* ve *Fethu'l-bârî*'deki anlatımlarının mukayese edilerek biyografi/tarih ve şerh türleri hakkında gözlemler sunulması, kitaptaki metin işçiliği ile ilgili altı çizilmesi gereken yönlerdir (s. 65-79, 92-97). Buhârî'ye ait *el-Câmiu's-sahîh*'in bab başlıklarının (terâcim) şerhlerdeki yerini de inceleyen yazar, terâcim şerhinin bir taraftan şârihlerin taşınması gereken vasıfları ağırlaştırdığını, diğer taraftan ise yorum imkânlarını genişlettiğini vurgular ve bunu bir kitabın eriştiği üstün konumun (yazarın ifadesiyle kanonizasyon) paradokslarından biri olarak takdim eder (s. 111-28). Ayrıca Memlûkler döneminde *Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî* gibi hacimli şerhlerin yanında Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *et-Tevşîh*'i gibi pratik kullanımı önceleyen muhtasar şerhlerin de bulunduğu dikkat çeker (s. 129-39).

Hint alt kıtasına ayrılan üçüncü bölümde kısa bir tarihçe verildikten sonra şârihlerin himayesi, Ehl-i Hadîs ve Diyûbend grupları arasındaki rekabet, kurucu figürler Sıddîk Hasan Han (ö. 1890) ve Keşmîrî'nin (ö. 1933) mukayesesi, Arapça, İngilizce, Urduca şerhler ve muhatapları ele alınır (s. 141-83). Geniş konu yelpazesi yüzünden zaman zaman dağınık bir görünüm arzeden bölüm, hadis şerhinin XX. yüzyılda belki de en aktif biçimde cereyan ettiği coğrafya hakkında genel bir tablo sunmaktadır.

Kitap, hadis şerhinin bazı militan gruplar elindeki güncel (su)istimalini ele alan bir hâtîme ile son bulur (s. 184-96).

Hadis şerhleriyle ilgili modern literatürdeki boşluğu doldurmayı hedefleyen eser, oldukça uzun bir dönemi inceleme konusu yaparak literatürdeki dönüşümleri ve bunun diğer toplumsal aktörlerle irtibatını gözlemlemeye çalışır. Şerhi, çoğu kişinin ilk anda düşündüğü gibi masa başında gerçekleşen ve etraftan görece yalıtılmış, kişisel bir faaliyet olarak ele almak yerine, bir meclis/ders esnasındaki canlı müzakerelerin kayda geçirilmiş hali olarak görmesi ve

onu muhatap kitleyle etkileşim içinde ortaya çıkmış bir ürün olarak ele alması, kitabın alana yaptığı en orijinal katkıdır. İslâm tarihindeki pek çok şerhin bir metnin okutulmasına dayanan dersler sonucunda ortaya çıkmış olması, hat-ta henüz kitap formuna bürünmemiş hadis şerhlerinin mevcudiyeti, kitapta benimsenen yaklaşımı teyit etmektedir. Nitekim yazar, Şam ve Haydarâbâd'da yaptığı "şerh meclisi gözlemleri" ile çalışmasına somut, anlaşılır ve ikna edici veriler temin ederken, hadis şerhinin günümüz dünyasındaki -ve belki de geç-mişteki- mahiyetine dair de fikir vermektedir. Urduca kaynaklara başvurabil-miş olması, Hint alt kıtası şerhlerini analizinde yazara büyük katkı sağlamıştır. Eserde görsel unsurlar da başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

Kitabın bazı bilgi ve yorum yanlışlarına işaret etmeden önce yapısal bir problemine değinmek gerekir. Çalışmanın omurgasını oluşturan doktora tezi problem merkezli yazılmışken kitaplaşma sürecinde -muhtemelen genel okuyucu dikkate alınarak- coğrafya ve kronoloji merkezli bir tasnif benim-senmiştir. Bu da yazarın şerh yazım kültürüne dair işaret ettiği küçük ama önemli noktaların ya kitap içinde dağınık halde bulunmasına ya da dipnotlara çekilmesine yol açmıştır. Sarfedildiği anlaşılan bütün editöryal gayrete rağmen gerek bir bölümün kendi içinde (meselâ dokuzuncu bölüm), gerekse bölümler arasında uyumlu bir akıştan bahsetmek zordur. Çalışmanın belirli bölümleri-nin kitaplaşma sürecinden önce makale, tebliğ vb. şekillerde ortaya konulmuş olmasının kitaptaki bütünlüğe etki edip etmediği bu bağlamda tartışılabilir.

Hadis şerhinin toplumsal uzanımlarını mahirane bir şekilde gösteren ki-tap, şerh literatürünün kendisi söz konusu olduğunda aynı bilgi ve analiz düzeyini yakalayamamaktadır. Yazarın birinci bölümde Endülüs şerhçiliğinin bazı temel meseleleriyle yetinerek hadis şerhini kapsamlı bir biçimde incele-meyi amaçlamadığını söylemesi (s. 45), kitabın diğer bölümleri için de akılda tutulması gereken bir noktadır. Aşağıda, şerh literatürüyle ilgili olarak kitabın ilk bakışta dikkati çeken eksik veya hatalı yönlerine işaret edilmiştir.

Yazar, muhtelif yerlerde adını andığı Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) şerhlerine doğrudan müracaat etmek yerine sonraki âlimlerin ve Ig-naz Goldziher ile Vardit Tokatly gibi araştırmacıların nakilleriyle yetinmiş ve onların bazı yanlış tespitlerini tekrarlamıştır. Meselâ -ihtimalli bir dille söy-lenmiş olsa da- Hattâbî döneminde Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inin Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inden daha yüksek bir itibara sahip olduğu iddiası sağlam bir dayanaktan yoksundur (s. 202). Hattâbî'nin her iki eser hakkında yazdığı şerhlerin yalnızca önsözleri dahi ciddi bir gözle okunsa, *el-Câmiu's-sahih*'in -büyük ölçüde câmi' türünde olması sebebiyle- şerhedilmesi çok daha zor bir eser olarak görüldüğü anlaşılabilir. Benzer şekilde, kitapta terâcim hak-kındaki meşhur görüşüne yer verilen Bâcî'nin (s. 27, 117) doğrudan kendi

metnine atıf yapılması beklenirdi.¹ Endülüslü İbn Battâl (ö. 449/1057), şerhinin sayısız yerinde Zâhirîler'in görüşlerini eleştirmişken, kitapta neye binaen İbn Battâl'in zâhirî görüşleri zikretmediğinin söylendiği anlaşılacaktır (s. 33).² 210. sayfada atıf yapılan *el-Muhtasarü'n-nasîh*, bazı küçük açıklamalar içerse de Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (ö. 435/1044) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i üzerine yazdığı bilinen şerh olmayıp daha ziyade bir ihtisar ve tehzip çalışmasıdır. İbn Battâl'in Mühelleb'den naklettiği izahların büyük çoğunluğunun *el-Muhtasar*'da bulunmaması da eserin Blecher tarafından zannedildiği gibi Mühelleb'in şerhi olmadığını, müellifin *el-Câmiu's-sahîh*'i şerhettiği başka bir eserinin bulunduğunu gösterir. Endülüslü şârihlerin *el-Câmiu's-sahîh*'in bab başlıkları karşısındaki tutumları ile ilgili kitapta dile getirilen kanaat aşırı bir genelleme içermektedir (s. 112).

Eserde birtakım yazım/okuma yanlışları da bulunur. Aşağıda ilk olarak kitaptaki hatalı ibare verilmiş, iki noktadan sonra ise ibarenin doğru şekli belirtilmiştir: *Maratayn: marratayn* (s. 75), al-Kushmihânî: al-Kushmihânî (s. 76, 226), Ibn Taghrîbirdî: Ibn Taghrîbardî [İngilizce literatüre göre Taghrîbirdî] (s. 85), *taşbîh: tasbîh* (s. 135), *Malak al-Muḥaddithîn: Malik al-Muḥaddithîn* (s. 144), *baḥath wa-ḥâl: baḥth wa-ḥall* (s. 178), al-Mu'allim: al-Mu'lim (s. 203), *min al-Afhâm: min al-ibhâm* (s. 225), *mukhtari': mukhtara'* (s. 226), al-Şafâqisî: al-Şafâqusî (s. 228), al-Ḥawaynî: al-Ḥuwaynî (s. 233). Ayrıca kitapta değişik münasebetlerle değinilen Suriyeli âlimin adı Amerikan kütüphane kayıtlarıyla da uyumlu olarak "Na'im al-'Irqsûsî" şeklinde yazılmışsa da, yaygın Arapça telaffuzu esas alınarak "al-'Araqsûsî" şeklinde zabtedilseydi bu daha isabetli bir tercih olurdu.

Bibliyografya

Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiis-sahîh*, nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin, 2. bs., I-III, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1431/2010.

İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, I-XI, 2. bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Mustafa Macit Karagözoğlu, Dr.Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-6950-3445

DOI 10.26570/isad.461150

1 İlgili görüş için bk. Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310-11.

2 İbn Battâl'in zâhirî görüşleri zikrettiği veya eleştirdiği yerlere örnek olarak bk. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 90, 244, 414, 421; II, 86, 93, 137, 294, 414, 507; III, 78, 81, 217, 419; IV, 87, 222, 374, 478; V, 412, 452.

Urban Autonomy in Medieval Islam: Damascus, Aleppo, Cordoba, Toledo, Valencia and Tunis

Fukuzo Amabe

Leiden: Brill, 2017, 225 pp.

ISBN 9789004310261

In his book *Urban Autonomy in Medieval Islam*, Fukuzo Amabe, a Japanese scholar of the medieval Middle East, offers a new perspective on the semi-autonomous administration of medieval Islamic cities. He analyzes civic movements and riots in Baghdad, Damascus, Aleppo, Cordoba, Toledo, Valencia and Tunis using Max Weber's concept of autonomous governments in Europe.

With the introduction of Marxist thought, a new inclination to define the features of European countries and towns in terms of their economic dynamics emerged. According to this perspective, the social arrangements of city dwellers are to be viewed as determined by the mode of production, while the city and urban space itself are to be viewed as shaped by purely financial determinants. Max Weber's idealization of the European city shifts the discussion one step further and relates economic and social conditions of cities with their administrations. He introduces the Islamic city as a mal-established organism without proper administrative units. Contrary to Islamic cities, in Weber's view, European cities were divided into two main categories of legitimate administration: those under patrician domination and those under plebeian domination. The presence of a central power played an important role in the administration of cities, which normally were ruled by a local ruler assigned by a government beyond the city itself. When the power of the central government declined, cities tended to recover their independence. As a result, forms of autonomous domination came into existence. Patrician domination was established when "part of the middle and lower echelons of citizens became armed supporters of an oligarchy of notables" (p. 4). Plebeian domination, on the other hand, was the rule of lower echelons "under the leadership of one of their own peers" (p. 5).

During the tenth and eleventh centuries, several centralized authorities of the Middle East, including the Abbasid-Buyid state, the Andalusī Umayyad state, the Fatimids, the Zirid state of North Africa and the Byzantine Empire, broke apart. With this development many cities were forced to recover their autonomy under their own leaders. This moment of Islamic history offers the author cases with which to analyze the appearance of local autonomy under

patrician and plebeian dominations. Although his study is based primarily on Weberian framework, he does not believe that the two forms of legitimate domination belong to Europe alone. Instead, he argues that they are universal for the medieval world and applicable to medieval Islamic cities. Thus, he states that “despite [their] rather short-term survival as compared with medieval European cities, autonomous cities did exist in medieval Islam in a more significant degree than has been hitherto considered” (p. 16). In other words, for Amabe, there were times when the inhabitants of Islamic cities were eager and able to establish autonomous administrations. To prove this argument, he investigates seven cities in seven chapters and studies the civic movements and power shifts in each.

In Chapter 1, Amabe describes ninth-century Baghdad as the earliest example where civic movements and attempts to establish a patrician domination took place. Whenever the caliphal authority lost its influence, the leaders of the privileged Khurasani warriors recruited people and created a rival government. The second city is Damascus. According to the author, it was the first notable-led city during the eleventh century. With the help of local militia, residents won autonomy in the course of a rebellion against the Fatimids. When the Fatimid army entered the city, “the authority of notables was [at] its lowest ebb” (p. 42). They invited Alptegin, the commander of a Turkic army, for help. He restored order for a while, but soon thereafter was captured by the Fatimids. Neither a pure patrician nor a plebeian domination was established in the city. In Chapter 3, Amabe investigates how a local ruler realized patrician domination in eleventh-century Aleppo. It was the time of Nur al-Din Zangi (d.1174) when an invited governor established his authority over the notables in the first half of the twelfth century. The fourth chapter turns to medieval Andalusia. During the eleventh century, Cordoba faced various integral struggles between the Saqaliba (slaves, including eunuchs, who were imported through France and Italy), the Berbers, and the populace. The notables, on the other hand, tried to establish their own oligarchy under nominal Umayyad caliphs. Although they were successful, to an extent, with the abolishment of the caliphate in 1031, the political unity of the region broke into a number of petty kingdoms. In the following chapter Amabe analyzes the eleventh-century Toledo. The civil war in Cordoba affected directly the community. In the twelfth century, it was probably the patricians who were able to choose their own political leaders in the city. Chapter 6 focuses on how the arability of Valencia exposed it to many Muslim and Christian attacks. According to the author, this resulted in the termination of a quasi-patrician domination. Finally, following the decline of the Zirid Dynasty after

the Battle of Haydaran in 1052, almost every coastal city around Tripoli was led by local rulers. The citizens of Tunis retained their autonomy under a leader of their own choice while paying allegiance to external forces.

The study of *Urban Autonomy* is productive in several ways. First of all, it contributes to the growing literature of urban studies. It might be one of the few focuses within the discipline that attempts to investigate various cities with an analysis of administration as a translocal phenomenon. The author uses a wide geographical scope to study analogous administrative changes in different cities, and the book highlights spatiality as a means of seeing the evolution of patricians and plebeians in different spaces. Secondly, in the introduction, Amabe meticulously discusses the development of post-Weberian Western methodology on Islamic cities and reviews studies on the subject, published mostly in the twentieth century. This comprehensive survey will be of use to any researcher who seeks to develop an understanding of the scholarship of Islamic cities.

However, the book has two major problems. The first of these is perhaps an inevitable result of the Weberian perspective the author adopts. In addition to being Eurocentric, the concept that Amabe uses has received a great deal of criticism even in the literature on European cities. It neglects a great part of the local particularities in cities and diminishes the value of the divergences within different groups. Likewise, Amabe gives brief explanations of communities and categorizes them under two broad concepts: patrician and plebeian. In the book, the people, including *ahdath*, *ayyarun*, *shurta*, and the Berber mercenaries, are treated within the same categories. This attitude is problematic not only because it neglects their diversity but also because it presents medieval Islamic city dwellers as people who were above all religiously and socially motivated, as if the only *raison d'être* of the habitants was to govern their cities. Because of the vastness of the geographical scope and the plurality of different classes within the Muslim groups he discusses, his approach restricts the conduction of the narrative and damage the validity of his argument.

The second flaw is the more serious of the two, and it is a result of Amabe's decision to focus almost exclusively on civic movements. He constantly offers examples of riots and internal struggles within the cities to defend his initial argument about the nature of their form of local autonomy. At the end of each example, he briefly tells which kind of domination is found as a result of that particular quarrel. However, this method does not allow the reader to see the outcomes and functioning of the cities' autonomy. Expanding the focus to include administrative and maintenance systems would have enabled

Amabe to show how a patrician-dominated or plebeian-dominated city sustained its governing mechanisms once a type of legitimate domination had been achieved. Such an approach would have also been a productive way to counter Weber's primary theoretical position on Islamic cities and to argue for the universality of these medieval administrative systems. However, focusing only on civic movements makes the book more a compendium of riot stories than a well-defended study.

All in all, *Urban Autonomy* is a successful effort to argue for the existence of autonomous cities in the medieval Islamic world. Although it has some shortcomings, Amabe published a book with instructive techniques. It will be useful especially for students pursuing a career in urban history. The book is also a valuable source for people who are interested in reading an analysis of medieval Islamic cities based on primary sources produced by their citizens.

İrem Gündüz-Polat, PhD Student
Istanbul Sehir University

ORCID 0000-0003-3013-8310
DOI 10.26570/isad.461149

Vefeyat Obituary

Bir İstanbul Âşığı ve Sanat Tarihi Üstadı Semavi Eyice'nin Ardından (1922-2018)*

Türkiye'nin ilk Bizans sanat tarihçisi Semavi Eyice, 9 Aralık 1922 tarihinde İstanbul Kadıköy'de dünyaya geldi. Babası Amasra'nın köklü ailelerinden Eyiceoğulları'na mensup, deniz kuvvetlerinden emekli Mehmet Kâmil Bey, annesi yine Amasralı Hacı İbrahim Kaptan'ın kızı Hatice Hanım'dır. Eyiceler'in İstanbul serüveni, babası tarafından dedesi Mustafa Efendi'nin 1890'lı yıllarda İstanbul'a yerleşme kararıyla başlamıştır. Semavi Eyice ilköğrenimini Kadıköy Saint Louis ve Saint Joseph Fransız okulları ile Osmangazi İlkokulu'nda tamamladı. Çocuk yaşta başlayan sanat tarihine ilgisi onu her hafta sonu İstanbul sokaklarında dolaşmaya sevketti. Eski eserleri tespit ederek fotoğraflarını çekip notlar aldı. Bu ilgisi zamanla tutkuya dönüşen Eyice, ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde (1943) tamamladıktan sonra aynı yıl Türkiye'de ihmal edilmiş bir alan olan arkeoloji ve sanat tarihi eğitimi almak üzere II. Dünya Savaşı'nın en sıkıntılı yıllarında Almanya'ya gitti. 1944'te Viyana, 1944-45 yıllarında Berlin üniversitelerinde öğrenim gördü. Bu yıllarda, sanat tarihinin önemli isimleriyle tanıştı. "İlim yitiği"ni onlardan alarak ülkesine taşıdı ve "sanat tarihi" alanının gür sesi oldu.

* Bu yazının "Semavi Eyice'nin *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki Çalışmaları" başlığına kadar olan kısmı Sema Doğan tarafından, anılan başlıktan itibaren olan kısmı ise Enis Karakaya tarafından kaleme alınmıştır.

1945 yılında yurda dönerek araştırmalarına İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde devam eden Eyice, 1948'de Sanat Tarihi Kürsüsü'nde Türk-İslam sanatı dersi veren Prof. Ernst Diez'in danışmanlığında hazırladığı *İstanbul Minareleri* adlı lisans teziyle mezun oldu. Aynı yıl Sanat Tarihi Kürsüsü'nde asistanlığa atandı. 1951 yılında Bizans sanatı tarihi dersleri vermek üzere İstanbul'a gelen, Berlin Üniversitesi'nden de hocası olan Prof. Ph. Schweinfurth'un asistanlığını yaparak derslerini Türkçe'ye çevirdi. Bu süreçte aynı zamanda Edebiyat Fakültesi İslam sanatı derslerini veren Prof. K. Erdmann ile Prof. A. Gabriel'in her yıl fakültede verdiği konferans-derslerini de Türkçe'ye tercüme etti; yaz aylarında da Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yaptığı incelemelerle çalışmalarını devam ettirdi.

Ârif Müfit Mansel'in başkanlığında yapılan Side arkeolojik kazılarına katılarak 1952 yılında *Side'nin Bizans Dönemine Ait Yapıları* hakkındaki tezi ile doktor, *İstanbul'da Son Devir Bizans Mimarisi* başlıklı çalışmasıyla doçent (1955) unvanını aldı. 1963'te Edebiyat Fakültesi'nde kurulan Bizans Sanatı Kürsüsü'nün başına getirilerek 1982'de kürsü kapatılıncaya kadar Türkiye'deki Bizans sanatı çalışmalarına öncülük etti. 1961-62 yıllarında Türk Trakyası'nda yaptığı araştırmalar ve incelemeler ile buradaki Bizans dönemine ait eserleri ilk defa etraflı olarak ilim âlemine tanıttı.

1964'te *İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler* başlıklı teziyle profesörlüğe yükselen Semavi Eyice, 1990 yılında emekli oldu. Emekliliğine kadar İstanbul Üniversitesi'ndeki öğretim faaliyetinin dışında Bizans sanatı hakkında yurt içinde ve yurt dışındaki çeşitli üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi. Eyice Hoca, emekli olduktan sonra da lisans ve yüksek lisans dersleri vermeye devam etti.

Uzun yıllar Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu, Türk Tarih Kurumu, 1966-72 yıllarında üç dönem İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yönetim Kurulu ve 1972-74'te İstanbul Üniversitesi Senatosu üyeliklerinde bulundu. Türk Tıp Tarihi Enstitüsü ve Atatürk Kültür Merkezi şeref üyeliği ile birlikte Alman Arkeoloji Kurumu ve Belçika Krallık Akademisi'nin aslı üyesi de olan Eyice, aynı zamanda Fransız hükümetinin Légion d'Honneur madalyası sahibidir. Ayrıca Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA, 1997), Atatürk Kültür Merkezi Hizmet ödülü (2009), Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük ödülü (2011), ESKADER (2012) ile Yüzyılın İslâm Kültür Hizmeti Onur ve Hizmet ödülüne (Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) lâyık görüldü.

İstanbul'un tarihini ortaya çıkartmak için çocukluğundan itibaren sokak sokak, cadde cadde, semt semt dolaşıp, aldığı notlarla şehri hem fizikî hem de

tarihî kimliği ile tanıma gayreti ve heyecanı ile kendini ve sanat tarihi alanını sürekli geliştiren Eyice, Türkiye'deki Bizans eserlerinin bir arşivinin meydana getirilmesi için çalıştı. Bir taraftan da Bizans sanatı tarihi konusunda yerli ve yabancı dergilerde makaleler yayımladı, uluslararası kongrelerde bildiriler sundu, konferanslar verdi. Yurt içinde, başta Türk Tarih Kurumu'nun *Belle-ten*'i olmak üzere, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Tarih Dergisi*, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, *Anadolu Araştırmaları*, *Şarkiyat Mecmuası*, *Türkiyat Mecmuası*, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, *Sanat Tarihi Yıllığı*, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*'nde yayımladığı makaleleri dikkat çekicidir. Semavi Eyice'nin üniversite öğrencisi olduğu yıllarda İstanbul'un Bizans eserlerine dair kaleme aldığı ilk yazısının yer aldığı *İstanbul Ansiklopedisi* (yayımlayan: Reşat Ekrem Koçu) başta olmak üzere *Türk Ansiklopedisi* (İnönü), *İslâm Ansiklopedisi* (Millî Eğitim Bakanlığı), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yayımlanmış çok sayıda maddesi mevcuttur.

Eyice'nin çalışmalarının büyük bir çoğunluğu ömrünü adadığı İstanbul ve İstanbul tarihi üzerine yoğunlaşmış olmakla birlikte üzerinde önemle durduğu esas konu, çeşitli sebeplerle yok edilmiş tarihî eserlerdir. Bizans dönemine ait sanat eserlerini ortaya çıkartmaya çalışırken bir yandan da Osmanlı'nın bu topraklara sanat adına, idealleri adına attığı her imzaya sahip çıkmış ve onları yok olmaktan kurtarmaya, ortadan kaldırılmasına engel olamadığı eserlerin ise kayıtlarını tutturmaya çalışmıştır. Yanlış şehircilik anlayışıyla birlikte şehrin kaybolan kimliğinin yeniden ortaya çıkarılması ve tarihe, kültüre tanıklık eden çok değerli mimari eserlerin diriltilip yeni nesillere aktarılması, tanıtılması adına mücadele vermiştir. Türk ve Osmanlı mimarisi ve tarihi; kaybolan tarihî eserler hakkında araştırmalar; Türkiye'ye gelmiş yabancı seyyahların eserlerindeki bilgilerle ressamların eserlerinde tarihî belge olarak neşredilmiş resimler; İstanbul ve Türk medeniyetine hizmet etmiş kişilerin yaptığı araştırmalar ve Türk sanat tarihi literatürü üzerine incelemeler ve Türkiye'deki Ceneviz izleri hakkında yaptığı çalışmalar Türk sanat tarihi alanında ülkemizde hissedilen boşluğun kapatılmasında büyük katkı sağlamıştır.

Eyice'nin, Bizans sanatıyla ilgili ilk makalesi İznik'e dair olup 1949 yılında, daha geniş bir çalışması ise 1988'de *İznik Tarihçesi ve Eski Eserleri* adıyla yayımlanmıştır. Çalışmaları yalnız Bizans sanatıyla sınırlı kalmayan, yazıları binleri aşan Eyice Hoca'nın çalışmalarını bir vefeyat yazısına sığdırmanın imkânı yoktur. Üretken bir ilim adamı olarak ardında oldukça zengin kaynak eserler bırakan hocamızın, mevcudu 1600'ü bulan makale, ansiklopedi maddesi, kitap, kitap tanıtımı, konferans-kongre ve sempozyum bildirileri ve araştırma raporları gibi çalışmalarının arasından başlıca kitaplarını şöylece

zikretmek mümkündür: *Istanbul Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs* (1955, İstanbul'daki Bizans ve Türk eserlerine dair Fransızca olarak yayımlanan ilk kitabıdır), *Son Devir Bizans Mimarisi* (1963, 1980), *Küçük Amasra Tarihi ve Eski Eserleri Kılavuzu* (1965), *Galata ve Kulesi* (Türkçe-İngilizce, 1969), *Bizans Devrinde Boğaziçi* (1976, 2007, 2017). Uzun yıllar müsvedde halinde yayımlanmayı bekleyen, fetihten sonra İstanbul'a gelmiş seyyahlara dair çalışması *Yabancıların Gözüyle Bizans İstanbul'u* (2017), *Mimar Sinan'ın Gurbette Kiliseye Çevrilen Eseri Bosnalı Sofu Mehmed Paşa Camii* (2017) ile yine uzun yıllar sonra yayımlanabilmiş *Bir Zamanlar Kâğıthane* (2018) başlıklı kitabı son yayınları olmuştur.

Hocanın İslâm Araştırmaları Merkezi'yle (İSAM) irtibatı, büyük bir tevafukla Prof.Dr. Hakkı Dursun Yıldız'ın ferasetiyle, ansiklopedinin başlangıcından itibaren başlamıştı. Bu kesişme iki taraf adına da büyük bir kazanç olmuştur. 1994 yılında, çalışmalarında yardımcı olmak üzere Semavi Eyice'nin asistanlığına İSAM tarafından Sema Doğan tayin edildi. Doğan, 1994'ten vefatına kadar hocanın hem kurum içinde hem de kurum dışında yanında oldu ve hemen hemen bütün yayınlarının hazırlanmasında kendisine yardım etti.

Doksan altı yıllık hayatının yaklaşık son yirmi yıla yakın zamanı gözlerindeki rahatsızlık -kendisinin ifadesiyle bir profesörün uyguladığı yanlış lazer tedavisi- sebebiyle artık kitap okuyamaz, yazı yazamaz hale gelmişti. En büyük üzüntüsü de çok sevdiği ve ömrünü adadığı şehri, İstanbul'u ve eski eserleri artık görememesiydi. Engin kitap bilgisine sahip Semavi Hoca, çocuk yaşta başlayan kitap merakıyla, yayınları hayatının son anına kadar takip etmeye gayret etmişse de okuyamaması kendisine büyük sıkıntı vermişti. Fakat hoca her şeye rağmen hâfızasındaki kazanımlarını vefatına kadar yazmaya/yazdırmaya, bilgisine danışan herkese anlatmaya devam etti. Bu çalışma yöntemi onun hayattan kopmasına engel olduğu gibi az da olsa üzüntüsünü gidermekteydi.

Eyice Hoca özellikle gözlerinde problem ortaya çıktıktan sonra makalelerini ve tebliğlerini yazdırırken sanki konuyu ezberlemiş ve ezberinden yazdırıyormuş gibiydi, çünkü hiç tekrara düşmezdi. Uzunca yazılan makalelerinde dahi çok az tashih ihtiyacı duyulurdu. Öğreticilik yönü her zaman ön plandaydı; dünya literatürüne hâkimiyeti, akıcı ve anlaşılır üslûbu ve Türkçeye hâkimiyeti, ona kendisini doğru şekilde ifade etme imkânı veriyordu. Hocamız, sahasına (Bizantolog-sanat tarihçisi) vukufunun verdiği güvenle yazdıklarına müdahale edilmemesi konusunda oldukça hassas davranırdı.

Hocanın altmış iki yıllık hayat arkadaşı Kamuran Hanım'ın 2016 Mayıs ayında vefatından sonra daha fazla baş gösteren sağlık sorunları zaman zaman onu yatağa düşürmüştü de son ana kadar gür sesiyle konuşmaya devam

etmesi, yapmak istediği projeleri heyecanla anlatması, etrafındakileri âdeta “hiç ölmeyeceğine” inandırmış gibiydi. Takdîr-i ilâhînin bir tecellisi olarak 28 Mayıs 2018 Pazartesi günü vefat etti ve Fatih Camii hazîresine defnedildi.

Semavi Hoca İstanbul’u süsleyen, İstanbul’u “İstanbul” yapan sanat eserlerini ortaya çıkarmaya çalışan, savunan ve hatta onların yaşatılması için tek başına mücadele eden “tek kişilik bir ordu” gibiydi. O “milletin hâfızası” olarak eserlere sahip çıkmasıyla, yetiştirdiği öğrencileri, yazdığı kitapları ve makaleleri ile unutulmayacak, dönemine damga vurmuş bir ilim adamı olarak yaşarken olduğu gibi bundan sonra da hayırla ve kadirbilirlikle anılacaktır. Cenâb-ı Allah rahmetiyle muamele buyursun, mekânı cennet olsun.

Semavi Eyice’nin TDV İslâm Ansiklopedisi’ndeki Çalışmaları

Semavi Eyice, kuruluş aşamasından son safhasına kadar, *TDV İslâm Ansiklopedisi* İlim ve İnceleme Kurulu üyelikleri ile müellif ve redaktör olarak hizmet verdi. 11 Ekim 1984 tarihinde İslâm Sanatları/Mimari ilim dalının hazırlayacağı madde listesinin hazırlanması aşamasında Prof.Dr. M. Baha Tanman ve Yrd.Doç.Dr. Özkan Ertuğrul’un yardımcılıklarıyla zengin ve neredeyse eksiksiz bir liste hazırlanmıştır. Bu hazırlık yapılmakta iken, alfabetik sıralamaya göre, vakit kaybetmeksizin madde yazımı işi de iki koldan sürdürülmüştür. Ansiklopedideki mimari ilim dalına hazırlanan maddeler içinde 431 tanesi Eyice’nin imzasını taşımaktadır.¹ Bu sayı, ansiklopedimize en fazla sayıda madde telif eden ve bilimsel redaksiyon yapan ilim adamının kendisi olduğunu göstermektedir.

Semavi Eyice’nin kaleminden çıkan maddelerin konu yelpazesi oldukça geniştir. Bunların içinde mimari yapılar, bunların tipleri ve üsluplarının yanı sıra, mimari ile ilgili süreli yayınlar, İstanbul’un tarihî semtleri, yurt içindeki tarihî şehir ve kasabalar en önemli grupları oluşturur. Yine sözü edilmesi gereken bir başka grup sanat tarihçileri, eski eser uzmanları, mimarlar, Doğu bilimciler, Türkologlar ve seyyahlara ait biyografilerdir. Cami, hamam, çeşme, kale, bedesten, ayazma gibi temel yapı gruplarını, kökenlerini irdelemek şartıyla zengin örnekler vermek ve karşılaştırmalar yaparak okuyucuya sunması, çözümlemesi tam olarak yapılmamış konularda kişisel kanaatlerini muhakkak belirterek, deyim yerindeyse konuya son noktayı koyması onun en büyük özelliğini oluşturmaktadır.

Semavi Eyice tarafından hazırlanan maddelerin sade ve akıcı bir dille, rahatlıkla anlaşılabilir biçimde kaleme alındığı gözden kaçmaz. Kendisi,

¹ Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/semavi-eyice> (erişim: 10.08.2018)

maddelerinin kısa ve öz, objektif bakış açısıyla yazılmasına, kaynakçası sağlam ve görsel destekli olmasına, kısacası sistematik kurallara uygun hazırlanmasına âzami dikkat ederdi. Elindeki arşiv özelliğine sahip belge ve görsel malzemeyi ansiklopedimizde okurlarıyla ve ilim âlemiyle paylaşmayı her zaman görev saymıştır. Eyice imzasını taşıyan maddelerin ilmî ve teknik redaksiyon ile bibliyografya basamaklarında neredeyse hiçbir müdahaleye gerek duyulmadan, kısa süre zarfında yayımlanabilecek safhaya gelmesi onun bu konudaki yeteneğinin bir göstergesidir. Redaksiyonunu yaptığı maddelerin yazarları da maddelerinin hoca tarafından incelenmesini büyük bir şans olarak telakki etmişlerdir. Bütün bunların yanı sıra Eyice Hoca'nın telif ettiği maddelerin örnek alınmasıyla standart hale gelen bir çeşit yazım şablonu oluşmuştur.

Semavi Eyice'nin "ansiklopedicilik" tecrübesi 1940'lı yıllara dayanır. Reşat Ekrem Koçu'nun özel gayretiyle hazırlanan *İstanbul Ansiklopedisi*'nin ardından Millî Eğitim Bakanlığının çıkarttığı *Türk Ansiklopedisi*, *İslâm Ansiklopedisi* ve *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*'nde hocanın önemli katkıları vardır. Eyice, bir yandan TDV *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ansiklopedik çalışmalarını sürdürürken, diğer yandan *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*'ne de çok sayıda madde telif etmiştir.

Bu maddelerin hazırlanmasında Semavi Eyice'nin çok önemli birkaç özelliği ön plana çıkar. Çoğu uzmanlık alanıyla ilgili olan bir kütüphane hacmindeki özel kitaplığından daha önemli olanı, kendisinin bizâtihi bir "ayaklı kütüphane" olmasıdır. Tarihî İstanbul'u köşe-bucak çok iyi tanıyan, çocuk yaşlardan itibaren fotoğraflayan, gözlemlediklerini ayrıntılarına kadar belleğine kaydeden, bu bilgileri güçlü hâfızasında sürekli taze tutabilmiş bir kişidir. İstanbul'la ilgili yayınları, bu konuda çalışma yapan araştırmacılar için birincil kaynak niteliği taşır. Bu gözlemlerin İstanbul ile sınırlı olmayıp yurt içinde ve yurt dışındaki pek çok şehir ve bu şehirlerdeki tarihî eserler için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kısacası Prof.Dr. Semavi Eyice, sanat tarihi sahasındaki hizmetine ilâve olarak TDV *İslâm Ansiklopedisi*'ne de saygı ve minnetle anılacak derecede değerli katkılarda bulunmuştur.

Enis Karakaya

Sanat tarihçisi, İSAM

ORCID 0000-0003-1008-4618

Sema Doğan

Sanat tarihçisi, İSAM

ORCID 0000-0001-7609-3598

DOI 10.26570/isad.461152

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus* ve ATLA RDB tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Uskudar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, and ATLA RDB.

